

Историко-
философский
ежегодник

2013





RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook'

2013

Moscow
«KAN  N+»
2014

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

**Историко-
философский
ежегодник'**

2013

МОСКВА
КАН  Н+

2014

УДК 1/14

ББК 87.3

И90

Редакционная коллегия:

Н.В. Мотрошилова – главный редактор.

М.Ф. Быкова (США), В.В. Васильев, М.Н. Громов, Т.Б. Длугач,

А.Л. Доброхотов, Э. ван дер Зверде (Нидерланды),

А.П. Козырев, А.Н. Круглов, С.В. Месяц, М. Ольшевский (Польша),

А.М. Руткевич, А.В. Смирнов, Э.Ю. Соловьев,

М.А. Солопова, М.Т. Степанянц, М.М. Фёдорова,

А.В. Черняев, В.К. Шохин.

Ответственный редактор выпуска – А.В. Черняев

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Т.П. Лифинцева,

доктор философских наук, профессор В.В. Сербиненко

**И90 Историко-философский ежегодник'2013 / Ин-т философии
РАН. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. — 448 с.**

ISBN 978-5-88373-402-0

«Историко-философский ежегодник'2013» знакомит читателей с новыми исследованиями, переводами и публикациями текстов по истории философии: западной (Античности, Средневековья, Нового времени и современной), философий Востока и русской философской мысли. Сборник открывает новую рубрику: «История философии и вызовы XXI века», которая представлена работой К.Р. Вестфала, рассматривающего вопрос о месте истории философии в системе современных философских знаний. В издание вошли исследования, посвященные философии Платона, П. Николя, Г. Риккерта, П.А. Флоренского, а также древнекитайской, древнеиндийской, арабской и японской философий. Опубликованы переводы произведений Т. Брадвардина, Ф. Суареса, И. Шпальдинга, Л. Штрауса, Б. Шлецера. Впервые вводится в научный оборот текст Г.В. Флоровского «Русская философия в эмиграции». В качестве приложения публикуется избранная библиография работ по историко-философской проблематике за 2011 г.

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

УДК 1/14

ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-402-0

© Институт философии РАН, 2014

© Коллектив авторов, 2014

© Издательство «Канон+»

РООИ «Реабилитация», 2014

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ВЫЗОВЫ XXI ВЕКА

Вестфаль Кеннет Р.

Философия, ее история и систематическое мышление: Некоторые наблюдения над современной философией

В наше время философия воодушевляет, захватывает, но, вместе с тем, печалит. Воодушевляют огромные перспективы и возрастающая роль международного и межкультурного обмена взглядами и результатами. Захватывают блестящие исследования, которые проводятся многими учеными в различных областях по всему миру. Опечаливают продолжающиеся разногласия между «культурными кругами» (как их назвали логические позитивисты), частая сверхспециализация, упрощение и сокращение подготовки выпускников, ведущие к ухудшению качества и стандартов образования во многих областях, работа над микропроблемами, которая так часто затмевает поистине качественное и инновативное; это ведет к вырождению в однотипную философию, которая особенно резко выражена и особенно пагубна в рядах англоязычных философов.

Начнем с положительного: от первого посещения России для участия в Международном кантовском конгрессе в Москве (2004) я получил огромное удовольствие. Приятно было встретить множество российских философов, работа которых была посвящена всем видам формального анализа и чьи профессиональные интересы в советское время были направлены на труды Иммануила Канта. Превосходное сочетание их тонкой философской работы с глубоким и тщательным вниманием к кантовским текстам, их компетентное и проникательное

историческое видение при оценке значимости взглядов Канта ставит их в авангард мировой философии. Встреча с этими философами живо напомнила мне о первом посещении библиотеки герцогини Анны Амалии в Веймаре¹ вскоре после падения Советского блока (1992); библиотечные полки поднимались к потолку от самого пола, изобилуя отдельными работами и собраниями сочинений (зачастую в разных изданиях) по философии, литературоведению, истории и естественным наукам; книги были написаны на греческом, латинском, русском, английском (британском и североамериканском), французском, немецком, испанском, португальском, латвийском и некоторых других основных европейских языках, которые я тогда отметил, но уже не могу вспомнить. Просвещение было многонациональным и многоязычным (пусть лишь для высших слоев общества).

Читатели этой книги, скорее всего, сочтут очевидным, что здравая философия – особенно в существенных неформальных областях – требует сочетать строгий систематический анализ с тщательным изучением великих философских произведений прошлого и настоящего в их историческом контексте и на языке оригинала. Мне повезло (это была большая удача) попасть в одну из немногих в США аспирантур (Университет Висконсин-Мэдисон), серьезно относящихся (тогда и сейчас) к этим основным методологическим вопросам и поддерживающих хороших аспирантов на протяжении нескольких лет, необходимых для основательной подготовки в этом вопросе.

В течение XX века значительно увеличилось количество философских методов и стратегий; во многих отношениях к лучшему. Карнап, например, защищал принцип толерантности, который он подробно изложил в *«Логическом построении мира»* (1928), охотно цитируя всякий источник, направленный на выработку подлинного согласия о лучшем методе философии; дважды он одобрительно цитирует Дильтея (§ 12, 23), трижды Ницше (§ 65, 67, 163). В то же время, он прекрасно знаком с Хайдеггером. К сожалению, его экуменические устремления ослабели, о чем он написал Флитнеру, обозначив свое непонимание и нетерпимость к предполагаемой метафизике Гегеля и Хайдеггера². С этого времени принцип толерантности одоб-

¹ <http://www.klassik-stiftung.de/index.php?id=37>

² Карнаповское письмо Флитнеру (9 апреля 1931) цитируется Гэбриэлом (Gabriel, Gottfried, 2004. 'Introduction: Carnap Brought Home' // S. Awodey and C. Klein eds., *Carnap Brought Home: The View from Jena* (Chicago, Open Court), 3–23.); Carnap, Rudolf, 1932. „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“. *Erkenntnis* 2:219–241; рус. изд.: *Карнап Р.*

рялся лишь в теории, тогда как на практике логический позитивизм, а затем и логический эмпиризм, держались как замкнутый *Kulturkreis*^{*}.

Вторая мировая война, доминирование инженерных и естественнонаучных дисциплин в образовании, холодная война, всплеск шовинизма и национализма нанесли тяжелый удар в том числе и по философии, хотя это не единственные причины фрагментации данной области. Другая ключевая причина легкой победы логического позитивизма в США была отмечена Уиллиамом Хэем, который сказал мне: «Послание Дьюи было: “Идите и делайте!”». Его прилежные ученики уловили это послание, оставив в научном сообществе мечтательных обожателей». Подобно другим новым движениям, аналитическая философия была идеологически заряжена: концептуальный «анализ» (как бы он ни понимался) был провозглашен единственным законным методом философии и единственной сферой деятельности; другие философские подходы были признаны несостоятельными. Поскольку немногие философы прошлого использовали подобного рода «аналитические» методы, большая часть истории философии была названа философски нерелевантной. В результате важные отношения между философией и ее историей зачастую чрезмерно упрощались, не в последнюю очередь потому, что проблемные вопросы и воззрения философов прошлого зачастую воспринимались на уровне стереотипов, если вообще не в карикатурном виде. Например, если бы взгляды философов XVII–XVIII веков были столь ограниченными, как их изображает Ричард Рорти в «*Философии и зеркале природы*»³, то история философии действительно не заслуживала бы того, чтобы ее брали в расчет. Однако, стоит отметить, что книга Рорти может впечатлить лишь читателей, прискорбно плохо знакомых с историей философии. Взгляды, которые излагал и критиковал Рорти – сегодня мы уже можем говорить об этом в прошедшем времени – это карикатуры исторических взглядов, преподаваемых в то время аспирантам

Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. А.В. Кезина // Вестник МГУ. Сер. 7 «Философия». 1993. № 6. С. 11–26) комментирует предполагаемую Гегелем и Хайдеггером метафизику.

* Культурный круг (нем.). Здесь и далее примечания, отмеченные звездочкой, принадлежат переводчику. – *Ред.*)

³ Rorty, Richard, 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press; 2nd. expanded ed., 2009.; рус. изд.: *Рорти, Р. Философия и зеркало природы* / Пер. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.).

большей части «аналитических» факультетов. Глубоко прискорбным последствием псевдо-прагматизма Рорти стало то (среди обширного круга его читателей, не способных сказать, сколь сильно он искажает взгляды философов прошлого), что взгляд на историю большинства англоязычных философов сузился и искажился вместе с их критическим видением, особенно применительно к их собственной философской манере и ориентации. Это еще нагляднее в свете того постоянства, с которым молодые англоязычные философы делают ошибки, суммируя взгляды известных философов по ключевым аспектам их метода, разрабатываемого в течение многих лет во многих публикациях. Еще чаще это видно на примере ошибок в реферативных работах, имеющих даже в когда-то лучших изданиях. Подобный уклон виден и в Западной Европе. К этому приводят многие институциональные факторы – мы можем кратко упомянуть о нескольких.

Один фактор связан с тем, что многие «американские» аспирантуры по философии финансово поддерживают аспирантов, нанимая их ассистентами преподавателя. Их использование в качестве ассистентов преподавателя входит в годовые учебные планы многих факультетов; соответственно, чтобы придерживаться учебного плана, этим факультетам ежегодно требуется проводить минимальный набор новых аспирантов. На практике это во многих случаях ведет к приему слабо или плохо подготовленных аспирантов, которых многие факультеты все же чувствуют себя обязанными поддерживать до завершения их диссертации и получения работы в университете.

Данная тенденция пересекается со вторым фактором: в середине 1970-х я узнал, что когда факультет делает запрос на оценку исследования какого-то молодого ученого для выдвижения его на должность доцента (и получения штатной должности), то многие признанные в США философы предпочитают отвергнуть запрос, а не писать критический отзыв, поскольку такой отзыв выражал бы их мнение о качестве работ претендента. Следствием этой тенденции является то, что каждый занимающийся трудоустройством, подыскивает других специалистов, которые бы дали оценку – в результате мы имеем тенденцию по умолчанию позитивных отзывов: прекрасный пример социологического закона непредвиденных последствий. Конечно, судьба конкретного кандидата сильно зависит от решения, касающегося его трудоустройства или повышения; однако настолько же зависит от этих решений выпускающий факультет, институция и, как следствие, профессия в целом. Такая всеобщая «личная» политика фактически снимает важнейший фактор профессиональной ответственности.

Эти и другие институциональные факторы очень неудачно пересекаются с третьим, отчетливо выраженным социологическим фактором. Англоязычная философия выстроила «систему звезд», относящуюся как к философским факультетам, так и отдельным философам. В то время как люди и институты явно пытаются получить известность и признание (тем самым, вероятно, поощряя систему звезд), реальными «создателями звезд» являются последователи, поднимающие шум вокруг них. Поскольку последователи выстраивают и поддерживают «систему звезд», это ведет к положению, когда самая известная работа в той или иной области зачастую не является лучшей⁴.

В США разрыв между философской компетентностью и профессиональной известностью проявился в 1951 году, когда Куайн впервые опубликовал «Две догмы эмпиризма». Среди англоязычных философов эта статья стала широко известна своей демонстрацией несостоятельности карнаповского эмпиризма. После ее публикации Куайн изменил свое мнение, когда в Чикаго в присутствии Карнапа излагал свои тезисы. Карнап решительно отвечал и написал опровержение, которое в их переписке Куайн советовал опубликовать, однако издали его совсем недавно⁵. Тем не менее, сильные ответы в защиту Карнапа сразу опубликовали Мэйтс (1951) и Мартин (1952), которых

* Практика продвижения и поддержки людей и институтов, основанная на известности их имен в определенных кругах.

⁴ Про другие институциональные факторы, негативно влияющие на академический мир, см.: Хида (Head, Simon, 2011. 'The Grim Threat to British Universities'. *The New York Review of Books*, 13. Jan. 2011; <https://www.readability.com/articles/n9pjbxmz>), Томаса (Thomas, Keith, 2011. 'Universities under Attack'. *The London Review of Books*, Online only: 28 Nov. 2011; <http://www.lrb.co.uk/2011/11/28/keith-thomas/universities-under-attack>) и Уотсона (Watson, Don, 2012. 'A New Dusk'. *The Monthly* (Australia), August 2012. С. 10–14; <http://www.themonthly.com.au/comment-new-dusk-don-watson-5859>), которые детально разбирают последствия упрощения административных методов, становящихся все более распространенными не только в Великобритании, но также в США и Западной Европе, куда они были привнесены под видом Болонского процесса. (Кит Томас является сотрудником Колледжа всех святых (Оксфорд) и бывшим президентом Британской академии.)

⁵ Выражаю признательность Ричарду Креату, который (Creath, Richard, 1991. 'Every Dogma has its Day'. *Erkenntnis* 35:347–389) рассматривает ответ Карнапа; см.: Крит (Creath, Richard, ed., 1990. *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*. Berkeley, University of California Press) о данной ситуации и ее истоках и (Creath, Richard, 1987. 'The Initial Reception of Carnap's Doctrine of Analyticity'. *Nous* 21.4:477–499) о ранних разногласиях этих двух философов.

он вскоре цитирует в статье «Постулаты значения», искусно написанной им в ответ Куайну⁶. В итоге Карнап показал, что аргументы Куайна демонстрируют лишь то, что понятие аналитичности не является эмпирическим⁷.

Куайн получил широкую известность как человек, показавший отсутствие различия между аналитическими и синтетическими высказываниями. Это философский миф. Куайн отчетливо показывает различия между аналитическими и синтетическими утверждениями трех типов: логические истины, карнаповские экспликации и остенсивные определения⁸. Куайну не было достаточно эти трех типов — он искал недвусмысленное и общее определение когнитивной синонимии, которая бы была применима к искусственным и естественным языкам, включая те, что содержали не-логические пары синонимов⁹. Тем не менее, вследствие явно выраженного характера всех эмпирических понятий¹⁰, в естественных языках не может быть такого недвусмысленного общего определения когнитивной синонимии. Несмотря на это, значимость статьи Куайна обрела мифические масштабы. В 1991 году куайновский аргумент против аналитичности превозносился в таких словах:

«...особенно интересно (и это образует настоящее ядро куайновского наиболее сильного возражения против понятия аналитичности Карнапа), что вторая часть “Двух догм эмпиризма” в общих чертах рисует эпистемологию, противостоящую карнаповской, но определенно не включающую понятия аналитичности. Таким образом, в своей сильнейшей форме аргумент Куайна против Карнапа является аргументом избыточности». (Creath, Richard, 1991. ‘Every Dogma has its Day’. *Erkenntnis* 35:347–389. P. 348.)

⁶ Carnap, Richard, 1952. ‘Meaning Postulates’. *Philosophical Studies* 3.5:65–73. P. 72, note 3.

⁷ Carnap, Richard, 1963. ‘Replies and Systematic Expositions’. In: P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Rudolph Carnap* (Evanston, Northwestern University Press), 859–1013. P. 915–922.

⁸ Quine, W.V.O., 1951. ‘Two Dogmas of Empiricism’. *Philosophical Review* 60.1:20–43. Pp. 22–3, 25, 26; рус. изд.: Куайн, У.В.О. С точки зрения логики / Пер. В. А. Ладова и В. А. Суровцева // М.: Канон+, 2010. С. 48–50.

⁹ Quine, W.V.O., 1951. ‘Two Dogmas of Empiricism’. *Philosophical Review* 60.1:20–43., Pp. 23, 29 note 7, рус. изд.: Куайн, У.В.О. С точки зрения логики / Пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева // М.: Канон+, 2010. С. 49–50, Сноска на с. 57.

¹⁰ Waismann, Friedrich, 1945. ‘Verifiability’. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 19, Pp. 119–150.

Крит прав, что Куайн в лучшем случае доказывает необязательность «аналитичности», но в США для некоторых из нас глотком свежего воздуха стал момент, когда Саймон Блэкберн отверг верификационистские стороны взглядов Куайна на значение как «примитивные» и «сырые»¹¹. В далеком от подобных страстей Уэльсе Джеффри Хантер (1995) дал этому оценку, озаглавив свою небольшую статью «Куайновские “Две догмы эмпиризма”: или сила плохой логики». Однако «силу» эта плохая логика имеет лишь в глазах армии своих приверженцев. В итоге успех Куайна оказался риторическим и социологическим, а не философским: такие эксперты как Мэйтс, Мартин и сам Карнап лучше разбирались в вопросе, но «эта дискуссия» приняла другой, более простой, но гораздо менее полный и осмысленный курс. Это ознаменовало победу «культурных кругов» – в виде философских группировок и конформистского мышления – над *caveat emptor** интеллектуалов и просветительским девизом, озвученным словами Канта: «*Sapere aude!*»^{12**}. Просвещение, в понимании Канта, «*ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*»^{13***} – особенно в противовес догматическому мышлению. Разрыв между экспертной оценкой и «заметностью» в этой области с тех пор оставил глубокий след в «американской» философии¹⁴.

Эти проблемы произрастают из философской невнимательности и исторической амнезии, имеющей определенные исторические корни. Отвечая в 1922 году на рецензию Шиллера на «Анализ сознания», Рассел призывал: «Я бы выбрал боевым кличем «Назад в XVII век», если бы имел хоть какую-то надежду что другие его подхватят» (CP 9:39)¹⁵.

¹¹ Blackburn, Simon, 1984. *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford, The Clarendon Press. P. 160–161.

* В данном случае – ситуация, когда риски, связанные с использованием информации (в том числе недостоверной) читатель или слушатель берет на себя.

¹² Kant, Immanuel, 1784. «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (1902), 8:35; рус. изд.: Кант, И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант, И. Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 29.

** «Имей мужество пользоваться собственным умом!» (нем.).

¹³ *Ibid.*; рус. пер.: Там же.

*** «Это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» (нем.)

¹⁴ Я помещаю в кавычки слово «американская», поскольку США лишь одна из стран на американских континентах.

¹⁵ Рассел (Russell, Bertrand, 1994. J. Passmore, general ed., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 30 vols. London, Routledge), указанное собрание сочинений, цитируется в формате том:номера страниц.

Рассел утверждал, что его расхождения с Шиллером, британским прагматистом, были столь существенными, что они не могут быть решены через логические аргументы без *petitio principii*^{*}, поэтому его замечания должны сводиться «скорее к риторике, чем к логике» (СР 9:30). В этой связи Рассел признал: «Мне не нравится сердце в роли вместилища убеждений; гораздо больше мне импонирует селезенка...» (9:30). Далее он обрушивается на романтизм, Канта, Гегеля, Ницше и футуризм за отсутствие приверженности чему-либо «заслуживающему памяти» (СР 9:41). Большинство аналитических философов были пленены риторическим выпадом Рассела; отчасти потому что немногие могли знать, что в то же самое время Рассел считал Шиллера «несомненно, одним из двух или трех наиболее выдающихся ныне живущих британских философов» и писал для него очень хорошие рекомендации! Сильные эмоции и приверженность к какой-либо группе с легкостью срывали разумную дискуссию и рациональные оценки (в том числе в философии), особенно во время идеологически воспаленного XX века, который настолько сильно повредил философии, что мы лишь сейчас залечиваем эти раны (особенно в англоязычной философии)¹⁶.

«XVIII век» в представлении Рассела был юмовским, а не кантовским; несомненно значимость этого периода заключалась в попытке избавиться от психологии Юма и исправить математическую слабость эмпиризма средствами современной математической логики. Небольшая книга Юма «Исследование о человеческом разумении» стала центральной работой для аналитической философии. К чести Куайна (правда лишь однажды, в 1946 году)¹⁷, он обратил внимание на важную часть юмовского трактата о человеческой природе «О скептицизме по отношению к чувствам». Будучи уже убежденным экстенционалистом, рассматривающим отношение истории философии

* Объявление спорного утверждения не требующим доказательств.

¹⁶ См.: Reisch, George, 2005. *How the Cold War Transformed the Philosophy of Science*. Cambridge, Cambridge University Press. Вне основного аналитического течения, где намного меньше враждебности (или неприязни) к истории и исторической философии, обращалось гораздо больше внимания на воздействие истории XX века на философию того периода и ее современную форму; см.: Babich, Babette, 2012. *La fin de pensée? Philosophe analytique contre Philosophie continentale*. Paris, L'Harmattan; McCumber, John, 2013. *On Philosophy. Notes from a Crisis*. Stanford, CA, Stanford University Press; Mormann, Thomas, 2000. *Rudolf Carnap*. München, Beck).

¹⁷ Quine, W. V. O., 2008. D. Føllesdal and D. Quine, eds., *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*. Cambridge, Mass., Harvard University Press., 36–136.

фии к философии и историю науки к науке в одном ключе, он не уделил того внимания юмовскому анализу, которого последний заслуживал. Внимательного изучения анализа Юма (в этой главе) о наших верованиях в существование объектов внешнего мира достаточно для понимания того, что в своей основе Куайновская семантика непоследовательна¹⁸.

Тем не менее, Куайн обрел широкую известность как первый пост-аналитический философ¹⁹, а его натурализм стал обязательным для изучения; распространенные в англоязычной аналитической эпистемологии, философии сознания и философии языка «каузальные теории» соседствуют с уверенным эпистемологическим отказом от универсального каузального детерминизма, выраженного Лейбницем в принципе достаточного основания. Потому сегодня возникает вопрос, на каком основании допустим только эффективный вид каузальности. Лишь мысль о демоне Лапласа считается *априорным* оправданием всеобщего каузального детерминизма; не важно, что мысленный эксперимент Лапласа был гипотетическим и явно формулировал *регулятивный* принцип эмпирического статистического исследования! Философы этого культурного круга полностью увлечены докритической (эмпирической) метафизикой, которая бы сильно расстроила логических позитивистов и логических эмпириков. Вкратце, современный аналитический «натурализм» игнорирует кантовское различие между каузальной дескрипцией и каузальной атрибуцией (предикацией) и *обоснованная* (или даже обосновываемая) каузальная атрибуция сама по себе может считаться как знанием, так и обоснованной верой²⁰. Присущие современным «натуралистическим» взглядам каузальные дескрипции столь размыты, что их недостаточно даже для каузальной атрибуции (даже «в принципе»); предполагаемые основания, к которым апеллируют эти взгляды, просто предполагаются, но не определяются явно. Но если вы не «натуралист» (в этом смысле), то вы не один из «нас» – неважно, что эта форма материа-

¹⁸ См. скоро выходящие статьи: Westphal, Kenneth, 'Conventionalism and the Impoverishment of the Space of Reasons'; 'Hume, Empiricism and the Generality of Thought'.

¹⁹ Hanp., Peregrin, Jaroslav, 2000. *Meaning and Structure: Structuralism of (Post)Analytic Philosophers*. Aldershot, Ashgate.

²⁰ Westphal 2012, „Die positive Verteidigung Kants der Urteils- und Handlungsfreiheit, und zwar ohne transzendentalen Idealismus“ // B. Ludwig, M. Brandhorst und A. Hahmann, Hgg., *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus* (Hamburg, Meiner). С. 259–277.

лизма гораздо больше обязана своим существованием Гоббсу, чем современной науке; для публикации это неважно! Основное течение современной англоязычной философии продолжает следовать завету Рассела во вред себе оставаясь докантовским²¹.

Принимая во внимание фрагментацию и узость исторического взгляда, столь характерную для данной области (это было привнесено англоязычными философами), интересно взглянуть в конец XIX века, когда философия во многом была международной, разноплановой, исторической и систематической – и многоязычной. Все ученые (да, даже в США) обладали достаточными для работы основами (а большая часть даже свободно читала литературу на этих языках) английского, французского, немецкого, иногда латинского и древнегреческого языков. В первое десятилетие после открытия, журнал *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* публиковал множество статей о положении дел в философии и психологии – понимаемых достаточно широко, чтобы включать физиологию и этологию – по всей Европе и Северной Америке. Содержащиеся в журнале статьи и обзоры отражали глубокую внутреннюю энергию; количество изданных в это десятилетие работ было поразительно высоким²². *Mind* публиковал статьи с критическими обзорами английских философских и историко-философских работ, написанных авторами из Франции и Германии, обозревал эти исследования авторами из других стран, включая Россию. Статьи были простыми для понимания и показывали, как зарубежные философы иных философских взглядов и направлений понимают и оценивают английскую философию. В те же годы *Mind* публиковал обширные детальные статьи на темы гре-

²¹ См.: Hanna, Robert, 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford, The Clarendon Press; Вестфаль К.Р. “Критика чистого разума” Канта и аналитическая философия // Вопросы философии 2011 № 7, С. 148–165); сравните Вестфалья (Westphall, Kenneth, 2005. ‘Kant, Wittgenstein and Transcendental Chaos’. *Philosophical Investigations* 28.4:303–323) с Олстоном (Alston, William, 2005. *Beyond ‘Justification’: Dimensions of Epistemic Appraisal*. Ithaca, NY, Cornell University Press), 204–10, или сравните Вестфалья (Westphall, Kenneth, 2004. *Kant’s Transcendental Proof of Realism*. Cambridge, Cambridge University Press) или Берда (Bird, Graham, 2006. *The Revolutionary Kant*. Chicago, Open Court) с Берджем (Burge, Tyler, 2010. *The Origins of Objectivity*. Oxford, The Clarendon Press).

²² Указатель к *Mind* (1876–1885), vols. 1–9, в: *Mind* 10.40 (1885): i–xiii. Первым редактором *Mind* был Джордж Крум Робертсон, профессор Университетского колледжа Лондона; первый номер появился в январе 1876. «Психология» исчезла из названия журнала в 1965, значительно позже ее фактического исчезновения из содержания журнала.

ческой философии в их отнесенности к современной мысли, новейшем вкладе гегельянства в английскую философию, «Биографический очерк одного ребенка» Дарвина, о возможности «естественной науки о человеке» Т.Х. Грина, о Гартмановской *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*^{*}, о Германе Лотце, об отношении между философией и наукой, между философией и психологией; о сравнительной психологии человека, о политической экономии как моральной науке, о классификации наук и о научной философии как теории человеческого знания. Это действительно захватывающе разноплановый и многоязычный космополитизм!

Заметьте также, что логический позитивизм – в данный момент печально известный среди критиков за предельный сциентизм (идеи, что лишь наука дает подлинное знание) – начинался как международное, многонациональное, разноплановое, многоязычное движение не только для продвижения научного знания, но и для поддержки государственного образования и прогрессивных политических реформ²³. Некоторые видные позитивисты были неортодоксальными марксистами или социалистами. Их политические, идеологические и культурные взгляды обусловили то, что они вынуждены были покинуть Европу, спасаясь от фашизма. Те из них, кто оказался в США, уловили резкий уклон в сторону идеологии холодной войны и работы Комиссии по расследованию антиамериканской деятельности сенатора Джозефа Маккарти (НУАС, 1947–1975)²⁴. Настрадавшиеся от политической реакции в Европе, они сделали стратегический упор на чистую науку и, таким образом, на (официально) не политический характер своей философской программы²⁵. Логический позитивизм

* Феноменология нравственного сознания (нем).

²³ Mormann (Mormann, Thomas, 2004. 'Einleitung'. In: Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften* (Hamburg, Meiner), ix–xlix.), Uebel (Uebel, Thomas, 2011. 'Vienna Circle'. In: E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/vienna-circle/>>).

²⁴ Удивительное совпадение, что Комиссия по расследованию антиамериканской деятельности была расформирована в год смерти Франко (наконец-то!), год сдачи Сайгона силам Северного Вьетнама и ухода оттуда армии США, подписания 35 государствами заключительного акта Совещания по безопасности и сотрудничестве в Европе (Хельсинки).

²⁵ McCumber (McCumber, John, 2001. *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*. Evanston, Ill., Northwestern University Press), Reisch (2005. *How the Cold War Transformed the Philosophy of Science*. Cambridge, Cambridge University Press), (2007. 'From "the Life of the Present" to the "Icy Slopes of

начинался как просветительская программа, и если его методы действительно содействовали просвещению, он мог (предположительно) достичь этих целей, развивая и используя эти методы без объявления о просветительских целях и социальной программе. Карнап, например, оставался политически активным в прогрессивных начинаниях на протяжении всей жизни²⁶. Заметьте также, что академические исследования на одном языке (включая философию) получили распространение лишь примерно после 1950 года – лишь среди крупных лингвистических групп, в первую очередь англоязычных. (Только в Советском блоке была установленная силой закона одноязычная система образования.) Данные особенности новейшей европейской философии резко контрастируют с фрагментацией, столь распространенной сегодня в этой специальности.

Формалистские «высокотехнологичные» подходы стали доминировать в англоязычной аналитической философии, сопровождаясь пренебрежением к ключевому различию между формальными и неформальными областями и их отношениями²⁷. Строго говоря, формальными областями являются те области, которые не включают аксиом существования. Собственно, чисто формальной областью является точная реконструкция аристотелевского логического квадрата²⁸. Все остальные логические и математические области включают различные виды аксиом существования, включая семантические аксиомы. Мы можем шире определить «формальные области», чтобы

Logic”: Logical Empiricism, the Unity of Science Movement, and the Cold War’ // A. Richardson and T. Uebel, eds., *The Cambridge Companion to Logical Empiricism* (Cambridge, Cambridge University Press), 58–87.). (Макамбер стремится показать, что вопрос требует рассмотрения.)

²⁶ ФБР (Федеральное бюро расследований, США), 1954. Служебная записка о профессоре Рудольфе Карнапе, 12 апреля 1954; FBIHQ File 100-410122: <http://vault.fbi.gov/Rudolph%20Carnap>), Морман (Mormann, Thomas, 2000. *Rudolf Carnap*. München, Beck, p. 36.)

²⁷ О вытеснении витгенштейнианства из основного течения аналитической философии см.: Тэнни (Tanney, Julia, 2013. *Rules, Reasons, and Self-Knowledge*. Cambridge, Mass., Harvard University Press).

²⁸ Вольф (Wolff, Michael, 1995. „Was ist formale Logik?“ In: C. Fricke, P. König and T. Petersen, eds., *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln* (Stuttgart, Frommann-Holzboog), 19–31); (Wolff, Michael, 2000. „Kantische Urteilstafel und vollständige Induktion: Nachtrag zu meiner Kontroverse mit Ulrich Nortmann“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54.1:86–94), (Wolff, Michael, 2009. *Abhandlungen über die Prinzipien der Logik*, 2nd rev. ed. Frankfurt am Main, Klostermann), (2012. ‘Viele Logiken – Eine Vernunft. Warum der logische Pluralismus ein Irrtum ist’. *Methodos* 7:73–128).

включить в них все формально определенные логические системы²⁹. Каким бы (широким или узким) образом мы ни определяли «формальные области», дедукции достаточно для обоснования в рамках любой формальной области, поскольку дедукция конституирует обоснование в каждой из них. Действительно, область является формальной лишь в силу того, что дедукция конституирует обоснование внутри нее. Релевантность всякой дедуктивной системы в любой существенной неформальной области основывается, тем не менее, не только на формальных рассуждениях; имеются и существенные рассуждения относительно того, насколько пригодной может быть определенная логическая система в рамках любой существенной неформальной области³⁰. Использование любой отдельной логической системы в любой неформальной области не является достаточным для обоснования чего-либо в этой области. Использование этой системы в любой неформальной области требует дальнейших средств обоснования, не ограничивающихся формальной дедукцией. Это имеет место и в случае использования такой системы при обосновании любого конкретного утверждения в области его применения.

В основном течении аналитической философии важный шаг в сторону от эмпиризма сделал Карнап за год до «Двух догм эмпиризма» Куайна. В «Эмпиризме, семантике и онтологии» Карнап стал использовать умеренно холистическую семантику³¹. Прямое следствие такого умеренного холизма состоит в следующем: поскольку наши понятия взаимосвязаны (пусть и не напрямую), мы не можем изолировать друг от друга различные философские проблемы, решая или избавляясь от них последовательно по частям. Это происходит, поскольку семантика относящихся к проблеме терминов и принципов связана с некоторыми другими, родственными проблемами³². Ключевой для антисистематической ориентации классической аналитической философии подход «разделяй и властвуй» для решения фило-

²⁹ Lewis, Clarence Irving, 1930. 'Logic and Pragmatism' // G. P. Adams and W. P. Montague, eds., *Contemporary American Philosophy* (New York, Macmillan), 31–50; rpt. in: *idem.* (1970), 3–19. P. 10.

³⁰ Lewis, Clarence Irving, 1929. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York, Charles Scribners; rpt. New York: Dover, 1956), 298; cf. Carnap R. 1952. 'Meaning Postulates'. *Philosophical Studies* 3.5:65–73).

³¹ Carnap, Rudolf 1952. 'Meaning Postulates'. *Philosophical Studies* 3.5:65–73, rev. 1956); cf. Kaplan, David, 1970. 'Homage to Carnap'. *Boston Studies in the Philosophy of Science* 8:xliv–xlvii.).

³² Wick, Warner, 1951. 'The "Political" Philosophy of Logical Empiricism'. *Philosophical Studies* 2.4:49–57).

софских проблем в принципе умер. Правда, он еще дает о себе знать в работах некоторых аналитических философов и в делении на все более специализированные, не связанные друг с другом подспециальности.

В 1950-м Карнап продемонстрировал, что для философии науки недостаточно чистого концептуального анализа; взамен требуется то, что он назвал «экспликацией» ключевых *употребляемых (in use)* терминов или фраз в некоторых изучаемых философией областях³³. Карнап никогда не был тем чистым формалистом, каковым его по сей день воспринимают. Уже в «*Логическом построении мира*» он обращался к «квази-анализу» (§ 73) и различению описания и объяснения (*Erläuterung*; § 154); его формальный синтаксис языка требует определенного дополнения, «дескриптивной семантики», для того чтобы применяться к анализу всякого языка науки³⁴. В то же время концептуальный «анализ» пригоден только для формальных областей, тогда как концептуальная «экспликация»³⁵ подходит и для областей неформальных. «Экспликация» термина или принципа (в этом смысле) имеет целью обеспечить *частичное* определение его значения или обозначения для определенных целей. Экспликации одновременно подвержены пересмотру и основаны на фактическом употреблении и соответственно лингвистических практиках, которые основаны на всех практиках использования данного термина или фразы. *Обратите внимание*: критерии для отвечающей требованиям экспликации устанавливаются не просто через чьи-то философские предрасположенности или программы; они также частично устанавливаются фактическим использованием рассматриваемого термина или фразы теми, кто их правильно употребляет на практике.

Это важнейший момент, касающийся семантики и философского метода, который гораздо больше признан в Европе, чем среди англоязычных философов, которые обычно утверждают, что они осуществляют «анализ» термина или фразы. Однако этот термин или

³³ Карнап ('[Quine on Analyticity]', ms. // R. Creath, ed., *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work* (Berkeley: University of California Press, 1990), 427–432, 1–18).

³⁴ Carnap 1932–33. „Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Duncker“. *Erkenntnis* 3:177–188. Эта важная статья остается непереведенной. [как на английский, так и на русский языки. – Прим. пер.]

³⁵ Куайн (Quine, W.V.O., 1951. 'Two Dogmas of Empiricism'. *Philosophical Review* 60.1:20–43. P. 25) утверждал, что карнаповская экспликация предполагает аналитичность; это неверно.

фраза представляют собой выражения, которыми пользуются они сами – их точкой зрения, а не объективной экспликацией. Выбор экспликации в качестве философского метода закрепляет за семантикой роль первой философии, хоть это не означает, что философская семантика не обладает приоритетом по отношению к семантике естественного языка. Куайн и его последователи никогда не понимали этого важного момента³⁶. Я сомневаюсь, что сам Карнап достаточно глубоко понимал, что использование терминов употребления в качестве основания экспликации подразумевает их укоренение не только в лингвистических практиках, но и вообще всех практиках, где сами лингвистические практики могут иметь свои структуру и функции³⁷. Экспликация включает важный базовый неустрашимый элемент семантического экстернализма: концептуальное содержание или лингвистическое значение термина или фразы может отчасти зависеть от контекстуальных факторов, о которых человек в обычной ситуации непосредственно не осведомлен. Карнаповское различие концептуального анализа и концептуальной экспликации служит опорой (так и непризнанной) печально известной геттиеровской критики анализа знания как «обоснованной истинной веры» и бёрджемской критики «индивидуализма» как ментального феномена³⁸.

Рассмотрим также методологические вопросы: что может обеспечить (если таковое вообще имеется) должный концептуальный анализ или концептуальную экспликацию? На основе чего можно оценить анализ или экспликацию? Особенно важно: что может внести ограничения или создать препятствия появлению лингвистических или концептуальных затруднений в (металингвистическом) анализе

³⁶ В данном вопросе Брэндом скорее следует за Куайном, чем за Карнапом.

³⁷ Эта ключевая мысль Витгенштейна очень изящно разработана Уиллом (Will, Frederick L., 1997. K. R. Westphal, ed., *Pragmatism and Realism*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield). Также см.: Бушдал (Buchdahl, Gerd, 1969. *Metaphysics and the philosophy of science; the classical origins: Descartes to Kant*. Cambridge, Mass., MIT Press. P. 368–371)) в качестве хорошего примера отношений между возможностью, пониманием и концептуальной сменой.

³⁸ Gettier, Edmund, 1963. 'Is Justified True Belief Knowledge?' *Analysis* 23.6:121–23), Бёрдж (Burge, Tyler, 1979. 'Individualism and the Mental'. *Midwest Studies in Philosophy* 4:73–121; rpt., with Post-Script, in: *idem*. (2007), 100–181). Также см.: Burge, Tyler, 2005. *Truth, Thought, Reason: Essays On Frege*. Oxford, The Clarendon Press., Burge, Tyler, 2007. *Foundations of Mind*. Oxford, The Clarendon Press.; Haag, Johannes, 2007. *Erfahrung und Gegenstand: Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt am Main, Klostermann), Cleermanns (2003), Bayne et al (2009).

или экспликации? В этом важном вопросе Уилфрид Селларс последовал мудрому совету Аристотеля: поскольку философские проблемы столь сложны и неуловимы и так легко затемняются неосторожными формулировками, надо внимательно прислушиваться к советам многих и мудрых. Мудрых Селларс находил на всем протяжении истории философии от досократиков до наших дней³⁹, поскольку центральные проблемы логических форм мышления и связи мыслей с вещами вечны и возникают в особых парадигматических формах в каждую эпоху⁴⁰. Одним из результатов обширных исследований Селларса стал перечень и критическая оценка философских выражений, то есть «обычного языка» (*ordinary language*) философов. Только исследуя это можно найти самые подходящие, наименее обманчивые формулировки проблем, конкретных положений, различений и их взаимоотношений⁴¹. Таким образом, даже при переходе к формальному модусу речи всякий философский анализ или экспликация должны быть как систематическими, так и историческими; действительно, анализ или экспликация могут быть систематическими лишь будучи вместе с тем историческими. Семантическое пересечение философских проблем *через* семантические отношения их центральных терминов обеспечивает решающую проверку неподходящих формулировок, способов анализа и объяснения. Это, например, является центральной темой *Bedeutung und Begriffsgeschichte* Фридриха Бартеля, на которую философы не обратили заслуженного внимания; в особенности англоязычные философы.

Обоснование в неформальных областях требует не просто дедукции, но также здравых и убедительных семантических постулатов (значений терминов и фраз), взыскательного подхода к исследуемой области явлений и релевантного анализа, рассуждения и доказательства. Определение правильной и последовательной формы рассужде-

³⁹ Например, Селларс (Sellars, Wilfrid, 1968. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London, Routledge & Kegan Paul. P. 8, 62, 71, 77) трижды упоминает Парменида; ориентированные на Гераклита современные философы являются радикальными приверженцами теорий чувственных данных, номиналистами и неюмеанцами.

⁴⁰ Sellars, Wilfrid, 1968. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London, Routledge & Kegan Paul. P. 67–69.

⁴¹ Селларс знал, что антисистематический метод аналитической философии решения проблем поодиночке обречен, когда Карнап в 1950 году стал использовать умеренно холистическую семантику; см.: Wick, Warner, 1951. 'The "Political" Philosophy of Logical Empiricism'. *Philosophical Studies* 2.4:49–57. * Значение и история понятий (нем.).

ния и отделение его от своих более слабых аналогов и неправильных форм требует не просто конструктивной самокритики, но и взаимной критической оценки. Вкратце, это происходит, поскольку все мы конечные разумные существа. Каждый из нас владеет лишь частью знания относящегося к любому существенному вопросу обоснования. Каждый из нас обладает своими философскими преимуществами, склонностями и предпочтениями, а с другой стороны, и вытекающими из них недостатками. В общем, каждый из нас может ошибаться. Поэтому в каждом случае обоснования или попытки обоснования всякого значимого существенного утверждения или суждения даже самые последовательно самокритичные из нас на практике сталкиваются со сложностями. Это затруднение состоит в установлении того, доказали ли мы (и в какой мере) наше суждение, полностью выполнив все релевантные требования обоснования, или же мы просто (и ошибочно) верим, что выполнили эти требования и обосновали наше заключение⁴². Чтобы сделать это различие достоверным и имеющим результат требуется конструктивная критическая оценка других; и это относится к анализу каждой из таких оценок.

Следовательно, в неформальных существенных областях, рациональное обоснование по существу оказывается социальным феноменом. В неформальных областях постулаты, и отдельные утверждения являются и остаются обоснованными до тех пор, пока они адекватны намеченным областям и превосходят свои современные или исторические альтернативы. Поэтому в неформальных областях рациональное обоснование по существу оказывается и историческим феноменом. Тем не менее, эти социальные и исторические аспекты рационального обоснования в неформальных областях совместимы с реалистическим пониманием объектов эмпирического знания и строгой объективностью практических норм⁴³. Таким образом, культурная и интеллектуальная истории играют центральные неустраняемые роли в рациональном обосновании в существенных неформальных областях⁴⁴. Следовательно, в обосновании существенных философ-

⁴² Развернутое изложение этих требований см.: Westphall, Keneth, 2003. *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co, § 11.

⁴³ Эта широкая тема здесь может быть лишь упомянута; она занимает центральное место в моих философских работах.

⁴⁴ Это относится к рациональному обоснованию; я не ограничиваю когнитивное обоснование рациональным обоснованием; экстерналистские факторы играют ключевую роль в обосновании чувственного познания.

ских взглядов история философии играет центральную и неустрашимую роль, что понимали как Аристотель, так и Селларс⁴⁵.

Эти вещи хорошо понимали два лучших ученика Карнапа – Дэвид Каплан и Говард Стерн. Каплан продолжает «формальную» работу в семантике (ставшей после Ричарда Монтегю одной из центральных тем) со всегда явным вниманием к тому, как в любом формальном моделировании необходимо отличать подлинные особенности смоделированной области от простых артефактов этой модели⁴⁶. Говард Стерн был центральной фигурой в группе историков и философов науки, стремившихся придать конкретный философский смысл имеющейся физической науке⁴⁷. Главным достижением в этой области является блестящее переосмысление ньютоновских «Математических начал натуральной философии» Уиллиама Харпера, которое показывает, что (и каким образом) идеи Ньютона были методологически сложнее – и успешнее, – чем любые критерии теоретической адекватности, предложенные философами науки, включая метод бутстрапа Глаймора. В дальнейшем Харпер показывает, что методология Ньютона и идеал объяснительного успеха обосновывают переход от классической механики к общей теории относительности (как ее понимал Эйнштейн) и что методология Ньютона и объяснительный идеал используются до сих пор, например в космологии⁴⁸. Детальный

⁴⁵ См.: *Вестфаль К.Р.* Суждение, взаимное признание и рациональное обоснование // “Феноменология духа” Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: «Канон+», 2010. С. 195–219.

⁴⁶ Kaplan, David, 1970. ‘Homage to Carnap’. *Boston Studies in the Philosophy of Science* 8:xliv–xlviii., P. 722.) Так же см.: Almog, Joseph, and Paolo Leonardi, eds., 2009. *The Philosophy of David Kaplan*. Oxford, Oxford University Press; cf. Wettstein, Howard, 2004. *The Magic Prism: An Essay in the Philosophy of Language*. Oxford, Oxford University Press.

⁴⁷ См.: Malament, David, 2002. *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*. LaSalle, Ill., Open Court.

⁴⁸ Harper, William, 2011. *Isaac Newton’s Scientific Method: Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology*. New York, Oxford University Press. Также см.: Keller, Evelyn Fox, and Helen Longino, eds., 1996. *Feminism and Science*. Oxford, Oxford University Press; Malament, David, 2002. *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*. LaSalle, Ill., Open Court); Harding, Sandra, ed., 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York, Routledge; Wimsatt, William, 2007. *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press; Ladyman, James, Don Ross, Don Spurrett and John Collier, 2009. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford, Oxford University Press) и др.

подход Харпера к «Началам» Ньютона является очень сильной версией позиции, которая чужда англоязычным философам науки, однако известна в российской и восточноевропейской среде как «практический реализм»⁴⁹.

Философы пренебрегают историей философии и в более широком смысле интеллектуальной историей и историей культуры на свой страх и риск, поскольку философия (как и любые формы человеческого исследования) является рациональным феноменом не в меньшей степени, чем феноменом историческим и социальным. Пренебрежение и отказ от этих вещей или отрицание семантических и обосновывающих связей между разными философскими проблемами и темами обрекают нас именно на тот релятивизм и историцизм, который осуждают философы, пренебрегающие историей философии. Философы и историки философии обязаны пересмотреть отношения между философией и ее историей не только применительно к их нынешнему или предполагаемому виду, но применительно к тому, какими они могут и должны быть. Пренебрежение этими социальными и историческими измерениями превращает философию в «говорильню» (talking shop), в которой говорящие коллективно и индивидуально будут избегать своей интеллектуальной ответственности. Отрыв философских проблем от остального человеческого бытия неизбежно ведет к безжизненной схоластике и оставляет слишком много пространства для общественного колебания в сторону ограниченного мышления, фракционности и откровенной глупости. Мы не можем этого допустить – никогда.

Билефельд, Северный Рейн – Вестфалия
30 января 2013

Перевод с английского и примечания
Д.А. Кибальчича

ЛИТЕРАТУРА

Almog, Joseph, and Paolo Leonardi, eds., 2009. *The Philosophy of David Kaplan*. Oxford, Oxford University Press.

Alston, William, 2005. *Beyond 'Justification': Dimensions of Epistemic Appraisal*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

⁴⁹ См., напр.: Stepin and Tomlichik (1970), Stepin (1976), Vihalemm (1982), (2007).

Babich, Babette, 2012. *La fin de pensée? Philosophe analytique contre Philosophie continentale*. Paris, L'Harmattan.

Bartels, Friedrich, 1994. *Bedeutung und Begriffsgeschichte*. Paderborn, Schöningh.

Bayne, Tim, Axel Cleeremans and Patrick Wilken, eds., 2009. *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford, Oxford University Press.

Bird, Graham, 2006. *The Revolutionary Kant*. Chicago, Open Court.

Blackburn, Simon, 1984. *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford, The Clarendon Press.

Buchdahl, Gerd, 1969. *Metaphysics and the philosophy of science; the classical origins: Descartes to Kant*. Cambridge, Mass., MIT Press.

Burge, Tyler, 1979. 'Individualism and the Mental'. *Midwest Studies in Philosophy* 4:73–121; rpt., with Post-Script, in: *idem.* (2007). 100–181.

———, 2005. *Truth, Thought, Reason: Essays On Frege*. Oxford, The Clarendon Press.

———, 2007. *Foundations of Mind*. Oxford, The Clarendon Press.

———, 2010. *The Origins of Objectivity*. Oxford, The Clarendon Press.

Carnap, Rudolf, 1928. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin, Weltkreis.

———, 1932. „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“. *Erkenntnis* 2:219–241.

———, 1932–33. „Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Duncker“. *Erkenntnis* 3:177–188.

———, 1950a. 'Empiricism, Semantics, and Ontology'. *Revue Internationale de Philosophie* 4:20–40; 2nd rev. ed. in: *idem.* (1956). 205–221.

———, 1950b. *Logical Foundations of Probability*. Chicago, University of Chicago Press.

———, 1952a. 'Meaning Postulates'. *Philosophical Studies* 3.5:65–73.

———, 1952b. '[Quine on Analyticity]', ms // R. Creath, ed., *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work* (Berkeley: University of California Press, 1990), 427–432.

———, 1956. *Meaning and Necessity*, 2nd rev. ed. Chicago, University of Chicago Press.

———, 1963. 'Replies and Systematic Expositions' // P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Rudolph Carnap* (Evanston, Northwestern University Press), 859–1013.

Cleeremans, Axel, ed., 2003. *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*. Oxford, Oxford University Press.

Creath, Richard, 1987. 'The Initial Reception of Carnap's Doctrine of Analyticity'. *Nous* 21.4:477–499.

———, ed., 1990. *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*. Berkeley, University of California Press.

———, 1991. 'Every Dogma has its Day'. *Erkenntnis* 35:349–389.

FBI (Federal Bureau of Investigation, USA), 1954. Memorandum on Prof. Rudolf Carnap, 12 April 1954; FBIHQ File 100-410122: <http://vault.fbi.gov/Rudolph%20Carnap>

Gabriel, Gottfried, 2004. 'Introduction: Carnap Brought Home' // S. Awodey and C. Klein eds., *Carnap Brought Home: The View from Jena* (Chicago, Open Court), 3–23.

Gettier, Edmund, 1963. 'Is Justified True Belief Knowledge?' *Analysis* 23.6:121–23.

Haag, Johannes, 2007. *Erfahrung und Gegenstand: Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Hanna, Robert, 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford, The Clarendon Press.

Harding, Sandra, ed., 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York, Routledge.

Harper, William, 2011. *Isaac Newton's Scientific Method: Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology*. New York, Oxford University Press.

Head, Simon, 2011. 'The Grim Threat to British Universities'. *The New York Review of Books*, 13. Jan. 2011; <https://www.readability.com/articles/n9pjbxmz>

Hume, David, 1741/2001. D. F. Norton and M. J. Norton, eds., *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press; designated 'T', cited by Book. Part. § numbers thus: T 1.4.2.

Hunter, Geoffrey, 1995. 'Quine's "Two Dogmas of Empiricism": or The Power of Bad Logic'. *Philosophical Investigations* 18.4. C. 305–328.

Kant, Immanuel, 1784. «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?». Rpt. in: *idem.*, *Gesammelte Schriften*, 29 vols., Königlich preussische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Berlin, deGruyter, 1902–), 8:35–42.

Kaplan, David, 1975. 'How to Russell a Frege-Church'. *The Journal of Philosophy* 72.19:716–729.

———, 1970. 'Homage to Carnap'. *Boston Studies in the Philosophy of Science* 8:xlvi–xlvii.

Keller, Evelyn Fox, and Helen Longino, eds., 1996. *Feminism and Science*. Oxford, Oxford University Press.

Ladyman, James, Don Ross, Don Spurrett and John Collier, 2009. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford, Oxford University Press.

Lewis, Clarence Irving, 1929. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York, Charles Scribners; rpt. New York: Dover, 1956.

———, 1930. 'Logic and Pragmatism'. In: G. P. Adams and W. P. Montague, eds., *Contemporary American Philosophy* (New York, Macmillan), 31–50; rpt. in: *idem.* (1970), 3–19.

- , 1970. J. D. Goheen and J. L. Mothershead, Jr., eds., *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*. Stanford, Stanford University Press.
- Malament, David, 2002. *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*. LaSalle, Ill., Open Court.
- Martin, Richard, 1952. 'On "Analytic"'. *Philosophical Studies* 3.3:42–47.
- Mates, Benson, 1951. 'Analytic Sentences'. *Philosophical Review* 60.4:525–34.
- McCumber, John, 2001. *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*. Evanston, Ill., Northwestern University Press.
- , 2013. *On Philosophy. Notes from a Crisis*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- Mormann, Thomas, 2000. *Rudolf Carnap*. München, Beck.
- , 2004. 'Einleitung'. In: Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften* (Hamburg, Meiner), ix–xlix.
- Peregrin, Jaroslav, 2000. *Meaning and Structure: Structuralism of (Post)Analytic Philosophers*. Aldershot, Ashgate.
- Quine, W.V.O., 1951. 'Two Dogmas of Empiricism'. *Philosophical Review* 60.1:20–43.
- , 1992. 'Pressing Extensionality' // *Idem.* (2008). C. 172–175.
- , 1994. 'Promoting Extensionality'. *Synthese* 98.1:143–151; rpt. in: *idem.* (2008), C. 438–446.
- , 1995. *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- , 2001. 'Confessions of a Confirmed Extensionalist'. In: J. Floyd and S. Schieh, eds., *Futures Pasts* (New York, Oxford University Press); rpt. in: Quine (2008). C. 498–506. (Cited by this latter publication.)
- , 2008. D. Føllesdal and D. Quine, eds., *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Reisch, George, 2005. *How the Cold War Transformed the Philosophy of Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2007. 'From "the Life of the Present" to the "Icy Slopes of Logic": Logical Empiricism, the Unity of Science Movement, and the Cold War' // A. Richardson and T. Uebel, eds., *The Cambridge Companion to Logical Empiricism* (Cambridge, Cambridge University Press), 58–87.
- Rorty, Richard, 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press; 2nd. expanded ed., 2009.
- Russell, Bertrand, 1994. J. Passmore, general ed., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 30 vols. London, Routledge.
- Sellars, Wilfrid, 1968. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London, Routledge & Kegan Paul.

- Stepin, V.S., and Tomilchik, 1970. *{SEE PDF: Stepin&Vihalemm-refs}
- Stepin, V.S., 1976. *{SEE PDF: Stepin&Vihalemm-refs}
- Tanney, Julia, 2013. *Rules, Reasons, and Self-Knowledge*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Thomas, Keith, 2011. 'Universities under Attack'. *The London Review of Books*, Online only: 28 Nov. 2011; <http://www.lrb.co.uk/2011/11/28/keith-thomas/universities-under-attack>
- Uebel, Thomas, 2011. 'Vienna Circle'. In: E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/vienna-circle/>>.
- Вихалемм, Р. А., 1980. *{SEE PDF: Stepin&Vihalemm-refs}
- , 1982. Возможна ли химическая картина мира? (о частных научных картинах мира). *Философские науки*, 1, 148–151.
- , 2007. К вопросу о концептуальных системах химии. А. А. Печенкин (ред.). *История науки в философском контексте. Посвящается памяти Владимира Ивановича Кузнецова (1915-2005)* (49–70). СПб: РХГА.
- Waismann, Friedrich, 1945. 'Verifiability'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 19, С. 119–150.
- Watson, Don, 2012. 'A New Dusk'. *The Monthly* (Australia), August 2012, С. 10–14; <http://www.themonthly.com.au/comment-new-dusk-don-watson-5859>
- ВЕСТФАЛЬ, К. Р., 2003. *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co.
- , 2004. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2005. 'Kant, Wittgenstein and Transcendental Chaos'. *Philosophical Investigations* 28.4:303–323.
- , 2010. «Суждение, взаимное признание и рациональное обоснование» // Н.В. Мотрошилова, ред., «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения, отв. (М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация»). С. 195–219.
- , 2011. «Критика чистого разума» Канта и аналитическая философия». *Voprosi filosofii* No. 7. С. 148–165.
- , 2012. „Die positive Verteidigung Kants der Urteils- und Handlungsfreiheit, und zwar ohne transzendentalen Idealismus“ // В. Ludwig, М. Brandhorst und А. Hahmann, Hgg., *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus* (Hamburg, Meiner). С. 259–277.

———, 2013. ‘Kant’s Cognitive Semantics, Newton’s Rule Four of Philosophy and Scientific Realism Today’. *Kant and Contemporary Epistemology*, *Kant Yearbook* 5.

———, forthcoming a. ‘Conventionalism and the Impoverishment of the Space of Reasons’.

———, forthcoming b. ‘Hume, Empiricism and the Generality of Thought’.

Wettstein, Howard, 2004. *The Magic Prism: An Essay in the Philosophy of Language*. Oxford, Oxford University Press.

Wick, Warner, 1951. ‘The “Political” Philosophy of Logical Empiricism’. *Philosophical Studies* 2.4:49–57.

Will, Frederick L., 1997. K. R. Westphal, ed., *Pragmatism and Realism*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield.

Wimsatt, William, 2007. *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Wolff, Michael, 1995. „Was ist formale Logik?“ In: C. Fricke, P. König and T. Petersen, eds., *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln* (Stuttgart, Frommann-Holzboog), 19–31.

———, 2000. „Kantische Urteilstafel und vollständige Induktion: Nachtrag zu meiner Kontroverse mit Ulrich Nortmann“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54.1:86–94.

———, 2009. *Abhandlungen über die Prinzipien der Logik*, 2nd rev. ed. Frankfurt am Main, Klostermann.

———, 2012. ‘Viele Logiken – Eine Vernunft. Warum der logische Pluralismus ein Irrtum ist’. *Methodos* 7:73–128.

Плешков А.А.

Понятие ΑΙΩΝ в космологии Платона*

В диалоге «Тимей» (37d)¹ Платон предлагает знаменитое определение времени, сыгравшее важную роль в развитии темпоральной проблематики как в античной, так и в позднейшей западноевропейской философии². Определение это, несмотря на кажущуюся ясность, при ближайшем рассмотрении вызывает вопросы. Так, согласно традиционной интерпретации, Платон осуществляет философскую концептуализацию понятия «вечность», подразумевая под ним бесконечность и вневременность, противопоставляя время мира трансцендентной вечности демиурга³.

* В данной работе использованы результаты проекта «71», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 г.

¹ См.: Платон. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994: «движущееся подобие вечности»; «вечный образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (с. 440).

² По выражению теолога Чарльза Гарольда Додда, Платон предложил «классическое определение вечности, определяющее употребление термина в Западной мысли в целом» (*Dodd C.H. New Testament Studies. Manchester: MUP, 1953. P. 160*).

³ См. напр.: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei, 1916. S. 54; Cherniss H. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. New York: Russell & Russell, 1962. P. 211; Cherniss H. The Riddle of the Early Academy. New York: Russell & Russel, 1962. P. 5–6; Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 24–26; *Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York: State University of New York Press, 2007. P. 101–102.**

Тем не менее, возникает проблема интерпретации центрального термина фрагмента – древнегреческого слова αἰών⁴, которое традиционно обозначало в ранний период греческой письменности именно *ограниченное, конечное время жизни*. Несмотря на то что некоторые исследователи предполагают, что в текстах (и прежде всего – философских) V–IV вв. до н.э. αἰών приобретает специфическое значение «вечность»⁵, анализ как предшествующей, так и современной Платону традиции словоупотребления позволяет оспорить этот тезис. Как отмечают исследователи, «греческое слово αἰών (aion) обладает историей сразу в двух мирах. У него есть свое место в греческой литературе и философии и свое место в Ветхом Завете... Aion связан с двумя мирами еще в одном смысле, а именно в Новом Завете, в котором говорится об “этом” aion’е и том, “который наступит”. Новозаветное употребление aion и его раннецерковная интерпретация – интерпретация в отношении противопоставления с греческой философией и гностицизмом – является важнейшей, но более поздней частью истории слова»⁶. Значение «вечность» несет на себе след позднейшей христианской традиции⁷ и, следовательно, является анахроничным. В этой связи, чтобы избежать любых позднейших коннотаций, в своей работе я буду использовать не традиционную транскрипцию – эон, а транслитерацию айон.

Также стоит сказать и о проблеме, связанной со смешением трех сходных по значению, но разных по смыслу и функциям слов – αἰών (αἰώνιος), αἰδιον и αἰεί. Не смотря на тот факт, что все три слова происходят от одного индоевропейского корня *aiō-⁸ они имеют разные

⁴ В отечественной традиции, к сожалению, специальные исследования понятия αἰών в архаический и классический периоды практически отсутствуют. Тем не менее, стоит обратить внимание на статьи А.В. Лебедева (*Лебедев А.В. Эон // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 800–801*) и И.Е. Сурикова (*Суриков И.Е. Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи // Образы времени и исторические представления / Под. ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. С. 113–145*).

⁵ Cf: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit. S. 32; Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. Heidelberg: Carl Winter, 1989. S. 22.*

⁶ *Keizer H.M. Life-Time-Entirety. A Study of AIΩN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1999. P. 1.*

⁷ Этого же мнения придерживается, например, и Вольфганг фон Лейден (*Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle // The Philosophical Quarterly. 1964. Vol. 14. № 54. P. 35*).

⁸ Корень *aiō- подразумевает значение «жизненной силы» или «жизненной длительности». См.: *Seiler H. αἰών // Lexikon des frühgriechischen Epos / Ed. B. Snel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. P. 401; Chantraine P. Dictionnaire*

смысловые оттенки. Народная этимология, возводящая αἰών к ἀεὶ ὄν и усиливающая «временное» значение⁹, ссылку на которую мы находим у Аристотеля («О небе» 279a25), а затем у Плотина (Энн. III 7, 6), не должна вводить в заблуждение. В словаре Лидделла-Скотта, например, указывается различие αἰών и αἰδιος и предложены такие переводы последнего (как и в случае ἀεὶ), как «бесконечный» (everlasting) и «вечный» (eternal)¹⁰. Так, по меткому замечанию Джона Хансона, «...нет ничего более небезопасного и ненадежного, чем следование этимологии. Единичное *употребление* стоит десятка этимологий. Этимология это теория, употребление – это факт»¹¹. При внимательном рассмотрении словоупотребления Платона можно легко уловить различие трех слов, также как и заметить его довольно строгое и последовательное обращение с используемыми понятиями. Я не буду подробнее останавливаться на этой проблеме, тем более что она была довольно хорошо изучена и представлена в научной литературе¹². Отмечу лишь, что в данной статье ἀεὶ («всегда») не рассматривается как специальный философский термин, αἰδιος будет переводиться как «вседлящийся», а αἰών (αἰώνιος) – «вечность» («вечный») – следует понимать в контексте языческой древнегреческой традиции.

Итак, отказываясь от указанной выше традиционной интерпретации, я попытаюсь интерпретировать айон у Платона исходя из наиболее надежного значения слова – «жизнь»¹³, расширенного до смысла полноты бытия. Опираясь на наличное словоупотребление ранних ав-

étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Editions Klincksieck, 1968. P. 42. Так же об этом см., напр.: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit. S. 7; Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. S. 14; Keizer H.M. Life-Time-Entirety. P. 16–17.*

⁹ *Онуанс P. На коленях Богов. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 212.*

¹⁰ *Liddell H., Scott R., Jones H. Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 26; 36.*

¹¹ *Hanson J. The Greek Word ΑΙΩΝ-ΑΙΩΝΙΟΣ, Translated Everlasting-Eternal in the Holy Bible, Shown to Denote Limited Duration. Chicago: Northwestern Universalist Publishing House, 1875. P. 6.*

¹² См., напр., подробный анализ употребления трех указанных слов у Платона: *Whittaker J. The "Eternity" of the Platonic Forms // Phronesis. 1968. № 2. Vol. 13. P. 131–144.* Также см. напр.: *Keizer H.M. Life-Time-Entirety. P. 16–17, 70; Böhme G. Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974. S. 70; Degani E. ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele. Padova: Antonio Milani, 1961. P. 91–92.*

¹³ Под «наиболее надежным» я подразумеваю первичное значение слова. Значение «жизнь» является первым не только в современных словарях (например, LSJ, Middle Liddell, Slater, Autenrieth), но и в античных лексикографических словарях (наиб. полный обзор см.: *Keizer H.M. Life-Time-Entirety. P. 7–14).*

торов, я попытаюсь показать, что, благодаря фиксации семантического поля и понятийного поля¹⁴ αἰών, приписывание ему значения «жизнь» (в смысле полноты бытия) оказывается вполне обоснованным. Затем, вооружившись полученными выводами, я перейду к анализу употребления понятия в диалоге «Тимей». Такой подход поможет примирить философское словоупотребление Платона (и других древнегреческих философов) с ранней традицией употребления слова, и, кроме того, позволит по-новому взглянуть на некоторые аспекты греческой философии, традиционно оказывающиеся трудными для однозначной интерпретации.

Раннее словоупотребление ΑΙΩΝ

У Гомера αἰών выступает в значении «жизнь» и «жизненная сила»¹⁵. Довольно часто Гомер описывает смерть в терминах потери айона. Так, например¹⁶, «Илиада» IV 477–479 (пер. Н.И. Гнедича):

Родшийся там, наречен Симоисием, но и родившим
Он не воздал за свое воспитание: краток во цвете
Был его век (αἰών), Теламонова сына копьем пресеченный.

По всей видимости, во времена Гомера само значение «жизнь» не имело отвлеченного характера, но предполагало конкретную телесную данность¹⁷. Так, например, в «Гимне к Гермесу» айон имеет значение «спинной мозг» («Гомеровы гимны» IV 41–42; 118–119). Обычно это значение слова отделяется от остальных¹⁸, тем не менее, его нельзя назвать и случайным¹⁹. Хотя некоторые исследователи

¹⁴ Под семантическим полем я подразумеваю ряд значений слова. Понятийное поле – система контекстуально взаимосвязанных слов и понятий.

¹⁵ См., напр.: *Lackeit C. Zeit und Ewigkeit. S. 23. Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. S. 14–15; Keizer H.M. Life-Time-Entirety. P. 17–21.* Против «изначальности» значения «жизнь» у Гомера выступает Ричард Онианс (*Онианс Р.* На коленях Богов. С. 206–207).

¹⁶ Также: «Илиада» XVI 453–457; XVII 300–303; XIX 23–27 и др.; «Одиссея» IX 523–525.

¹⁷ *Онианс Р.* На коленях Богов. С. 206–231; к схожему выводу приходит и Гюнтер Цунтц, говоря об «изначально-конкретном смысле понятия». Тем не менее, Цунтц считает, что уже Гомер использует айон в более «абстрактном» смысле (*Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. S. 13–14.*)

¹⁸ См., напр.: *Liddell H., Scott R., Jones H. A Greek-English Lexicon. P. 45.*

¹⁹ Наряду с указанными фрагментами из «Гомеровых гимнов» в данном значении слово употребляется, напр.: *Гиппократ. Эпидемии 7, 122; Пиндар. Фр. 111.*

и оспаривают необходимость привлечения значения «спинной мозг» для интерпретации понятия αἰών, этот вопрос пока не получил однозначного решения. Среди противников сведения значения «жизнь» к конкретному референту – такие авторы как Х.М. Кайзер²⁰, А. Никитас²¹. За связанность значений выступают Р. Онианс²², Г. Цунтц²³ и Ф. Солмсен²⁴. Тем не менее, позиция «физикалистов» кажется предпочтительной в связи с тем, что слово αἰών имеет непосредственное отношение к понятию бытие (τὸ ὄν), а греческий глагол εἶναι, так же как и образованное от него существительное, несет в себе смысл конкретного местоположения. «...Нельзя не согласиться с тем, что в греческой философской мысли существует тесная взаимосвязь между идеями существования (existence) и местоположения (location)... Если существование и местоположения не идентичны в греческой мысли, то они, по крайней мере, логически эквиваленты, так как подразумевают друг друга... Дело не только в том, что греческая мысль была инстинктивно конкретной: само понятие *бытие* имело коннотации местоположения»²⁵. В своей интерпретации я исхожу из предпосылки взаимосвязи значения «спинной мозг» с другими значениями слова. Это важно, на мой взгляд, именно потому, что спинной мозг, как конкретная телесная данность, подразумевает некую целостность, завершенность айона.

Еще одним важным моментом гомеровского употребления айона является его связь с понятием души – ψυχή. Интересно, что у Гомера об айоне говорится «вырван», «потерян» или «покинул» и в этой «негативности» обнаруживается и контекстуальная связанность понятий αἰών – ψυχή, ведь и о душе у Гомера говорится лишь там, где она потеряна²⁶. Например²⁷, «Одиссея» IX 523–525 (пер. В.В. Вересаева):

²⁰ Keizer H.M. Life-Time-Entirety. P. 19–20.

²¹ Nikitas A. Bemerkungen zum Lexikon von Liddell-Scott-Jones // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. 1978. № 4. P. 75–86.

²² Онианс Р. На коленях Богов. С. 206–231.

²³ Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. S. 12.

²⁴ Solmsen F. Rev. on: E. Degani ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele. Padova: Antonio Milani, 1961 // The American Journal of Philology. 1963. Vol. 84, No. 3. P. 331.

²⁵ Kahn Ch. The Greek verb “to be” and the concept of being // Foundation of language. 1966. Vol. 2, № 3. P. 258. Также см., напр.: Лосев А. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 27; Лосев А. Двенадцать тезисов об античной культуре // Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 153–171.

²⁶ Bremmer J. The Early Greek concept of the Soul. NJ: Princeton University Press, 1983. P. 16; см. также: Онианс Р. На коленях Богов. С. 111–139; Nussbaum M. ΨΥΧΗ in Heraclitus, I // Phronesis. 1972. Vol. 17, № 1. P. 1–16.

²⁷ Также: «Илиада» XVI 453–457.

О, если б мог я, лишивши тебя и дыхания и жизни (ψυχής τε καὶ αἰώνος),
Так же верно тебя к Аиду отправить, как верно
То, что уж глаза тебе даже сам Посейдон не излечит!

В **хоральной лирике**, хотя значение слова остается в заданном текстах Гомера русле, αἰών приобретает новые коннотации. Слово все так же используется для обозначения «жизни», как, например²⁸, у Вакхилида в «Эпиникии» I 151–154 (пер. М.Л. Гаспарова):

И в доброй доле Харит
И меж многих, на него любовавшихся,
Он, скончав свой век (αἰών),
Пятерых оставил сыновой хвалам людским.

Но выделяются такие смысловые оттенки, как связь айона с измерением божественного, как, например²⁹, у Симонида (*Афиней*. «Пир мудрецов». XII, 5. Пер. Н.Т. Голинкевича), противопоставляющего человеческую жизнь (βίος) – жизни божественной (αἰών):

Но без наслаждения
Нежеланна смертным ни жизнь (βίος), ни власть,
Ни божественный удел (αἰών) незавиден.

Имплицитно содержащийся в полноте времени смысл судьбы или удела выражается более отчетливо, так же как и обнаруживается более тесная связь айона и времени, как во фрагменте «Истмийских песен» VIII 14–15 (пер. М.Л. Гаспарова)³⁰:

Ибо коварно
Нависло над людьми и кружит им жизненную тропу
Время (αἰών)
[букв.: *Обманчивый айон висит над головами людей, вращая путь жизни.* – А. П.]

Айон выступает здесь в качестве довлеющей человеческой жизни силы, некоей «тотальности времени»³¹, неразрывно связанной с судьбой человека.

Смысл полноты и длительности αἰών=жизнь, в противоположность дискретности βίος=жизнь ясно выражается в **исторических со-**

²⁸ Также: *Вакхилид*. «Эпиникии» III 154; *Пиндар*. «Пифийские песни» IV 184–187; *Пиндар*. Фр. 126b и др.

²⁹ Также: *Пиндар*. «Истмийские песни» III 18–19.

³⁰ Также: *Пиндар*. «Немейские песни» II 6–10; «Олимпийские песни» II 8–11.

³¹ *Keizer H.M. Life-Time-Entirety*. P. 26.

чинениях. Так, например³², в знаменитом эпизоде «Историй» Геродота (I 32, 5, пер. Г.А. Стратановского):

<...> На вопрос о твоём счастье я не умею ответить, пока не узнаю, что жизнь (αἰών) твоя окончилась благополучно. Ведь обладатель сокровищ не счастливее [человека], имеющего лишь дневное пропитание, если только счастье не сопутствует ему и он до конца жизни (βίος) не сохранит своего богатства.

Кажется, что в этом фрагменте слова αἰών и βίος взаимозаменяемы. Тем не менее, как справедливо отмечает Х.М. Кайзер, эта взаимозаменяемость носит ограниченный характер, так как в более широком контексте слово βίος у Геродота приобретает специфическое значение «средства жизни» (means of life): «... Можно хорошо знать какое-то качество и βίος и ζῶε в любой их момент, но суждение будет относиться только к жизни в этот самый (или до этого самого) момента. Тем не менее, то о чем идет речь в... [обоих фрагментах Софокла и Геродота]... это именно суждение о полной, т.е. завершённой, жизни. Софокл и Геродот намекают, что именно для этого употребляется αἰών: жизнь как полнота и жизнь как завершённость»³³.

Сходное противопоставление полноты айона дискретности, но уже — времени³⁴, обнаруживаем в произведениях **афинских риториков**. Так, например³⁵, у Исократ I. «К Демонику», I (пер. Э.Д. Фролова):

<...> Одни чтут друзей, только когда они присутствуют, другие же любят их и тогда, когда они находятся далеко. Привязанности дурных разрушает короткое время (ὀλίγος χρόνος), тогда как дружбу порядочных не могла бы стереть и целая вечность (πᾶς αἰών).

Несмотря на традиционный перевод «вечность», во всех указанных фрагментах речь идет именно о некотором целостном времени жизни=αἰών (человека или города), также как и конкретном моменте времени жизни=χρόνος, а не об абстрактных понятиях.

³² Также: *Геродот*. «Истории» III, 40, 2; VII. 46, 1–4; IX, 17, 4 и др.; *Ксенофонт*. «Киропедия» II, 1, 19; III, 3, 3; III, 3, 52 и др.; *Фукидид*. «История» I, 70, 8.

³³ *Keizer H.M. Life-Time-Entirety*. P. 31.

³⁴ Тем не менее, само понятие χρόνος в греческой нефилософской традиции не предполагает абстрактности, но теснейшим образом связано с жизнью (см., напр.: *Fränkel H. Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur // Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*. München: Beck, 1960. S. 1–22).

³⁵ Также: *Исократ*. IV. «Панегирик», 46; VI. «Архидам», 108–109; VIII, 34; *Демосфен*. XVIII. «За Ктесифона о венке», 203; *Ликург*. I. «Против Леократа», 7; *Там же*, 106–107. Уже указанное противопоставление αἰών–βίος; *Исократ*. IV. «Панегирик», 28–29.

Словоупотребление **греческих трагиков** оказывается весьма разнообразным, тем не менее, и здесь айон употребляется чаще всего в указанном смысле полноты жизни. Так, например³⁶, Эсхил в «Просительницах» 580–582 пишет (пер. С.К. Апта):

И мальчик прекрасный,
Зевсовой знак любви,
Сын родился у Ио,
Навек блаженный.

[букв.: *Непорочное чадо, всесчастливое во весь айон.* – А. П.]

Рассмотрение раннего словоупотребления понятия в литературной традиции заслуживает более обстоятельного исследования, тем не менее, в рамках данной работы у нас нет возможности далее останавливаться на этом вопросе. Суммируя приведенные выше примеры и аргументы, думаю, можно с уверенностью определить семантическое и понятийное поля слова αἰών. Итак, чаще всего слово употребляется в значении «жизнь», но в отличие от ζωή и βίος подразумевает некую полноту и завершенность. Именно эти отличительные смысловые оттенки в некоторых фрагментах позволяют говорить об айоне как о судьбе или уделе – некоей качественной и единой характеристике жизни. Исходя из принимаемых значений понятным оказывается и контекст употребления: αἰών тесно связан с понятиями жизни (ζωή, βίος) и смерти (θάνατος), души (ψυχή), судьбы и удела (μοῖρα), наконец, времени (χρόνος).

Несколько слов необходимо сказать о словоупотреблении в **философских текстах** до Платона. Релевантных фрагментов мы находим не так много. Аутентичность одних свидетельств ставится под сомнение (напр.: Гераклит В 50; Филолай В 21, В 23³⁷), другие (напр.: Ксенофан В 7; Гераклит В 52³⁸), кажется, противятся любой одно-

³⁶ Также: Эсхил. «Просительницы» 574; «Агамемнон» 553–554 и др.; Софокл. «Трахинянки» 1–3 и др.

³⁷ Противопоставление αἰών–χρόνος, по всей видимости не входит в тело фрагмента Гераклита (см.: *Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Shot Commentary* by M. Marcovich. Merida (Venezuela), 1967. P. 111–118), а по поводу ложности обоих фрагментов Филолая в исследовательской литературе царит относительное согласие (см.: *Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: HUP, 1972. P. 242–243; *Huffman C.A. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge: CUP, 1993. P. 343–344).

³⁸ См., напр.: *Доброхотов А.Л. Гераклит: Фрагмент В 52 // Доброхотов А.Л. Избранное*. М.: Территория будущего, 2008. С. 217–230. Тем не менее, например, Мирослав Маркович отмечает, что в данном фрагменте Гераклит употребляет

значной интерпретации и заслуживают отдельного разговора. Тем не менее, мне хотелось бы уделить внимание фрагментам Эмпедокла, интерпретация которых будет полезна при дальнейшем рассмотрении фрагмента платоновского «Тимея». На мой взгляд, в своих космологических построениях Эмпедокл подготавливает почву для дальнейшей философской концептуализации айона в сочинении Платона, хотя он все еще применяет его и в значении, характерном для рассмотренной выше нефилософской традиции. Так, Эмпедокл говорит (В 110), что его учение, если оно правильно будет понято, окажется подспорьем на протяжении всей жизни (αἰών). Большой значимостью для нас обладают два «космологических» фрагмента, В 17. 10–11 (здесь и далее – пер. А.В. Лебедева):

И поскольку они каждый раз заново образуют множество после разделения Одного,

Постольку они рождаются и век у них непостоянный
[букв.: нет у них твердостоящего (стабильного) айона. – А. П.].

В этом фрагменте речь идет о двух основных космических состояниях – εἶς и πλείων, которые не обладают полнотой жизни, т.е. попеременно сменяют друг друга. В учении Эмпедокла, как известно, существуют четыре основных элемента, которые в разные периоды космического цикла и образуют две основные космические формы. «С самого начала все четыре входят в разряд подлинных ἀρχαί (начал): ни один не является первичным по отношению к другому, и не существует ничего более основного»³⁹. Сами эти первоначала существуют всегда (ἀεί – В 11–12), но они остаются неизменными и неподвижными (ἀκίνητος – В 17; 26), пока две космические силы – любовь (φιλία) и вражда (νεῖκος) – не приведут их в движение. Движение это опять-таки происходит всегда (ἀεί – В 11–12, 17, 26). Исходя из проанализированного выше фрагмента, возникает вопрос – обладают ли айоном Любовь и Вражда, ответственные за образование состояний космоса, а если нет, существует ли что-то, что этим айоном обладает? На этот вопрос поможет ответить другой фрагмент (В 16 DK), где речь идет уже об отношении αἰών и φιλία – νεῖκος.

αἰών в традиционном значении «времени человеческой жизни» (Marcovich M. Heraclitus. P. 493–494).

³⁹ Егорев А.С. Проблемы реконструкции учения Эмпедокла: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007. С. 14–15.

Они наличны [сейчас], были прежде и будут: никогда, думается мне,

Не опустеет от них обеих несказанный век
[=«вечность»] (αἰών).

Оказывается, что ни любовь, ни вражда не обладают айоном. Кроме того, несмотря на свою космическую значимость, они не могут исчерпать айона. «Согласно этому фрагменту, αἰὼν... «никогда не будет опустошен» двумя космическими силами. Фестюжьер⁴⁰ правильно предполагает, что αἰὼν здесь подразумевает жизнь космоса в целом»⁴¹. Античная традиция связывает Эмпедокла с учением Парменида (Диоген Лазртий. Кн. VIII) и, через рассмотрение понятия «айон» у Акрагантца, становится очевидным, что за мировыми циклами, силами и первоначалами Эмпедокл подразумевает космос как нечто целостное и неизменное, что обладает полнотой бытия – αἰών. Действующие внутри космоса силы и разворачивающиеся внутри него циклы и формы хоть и причастны айону, но не обладают им в полной мере, однако и не могут его истощить.

Αἰὼν Платона

Теперь необходимо попытаться понять, для чего Платон при описании интеллигибельной реальности (модели, демиурга) употребляет αἰών – слово, без которого он легко обходился в предшествующих диалогах. Ведь описывая мир идей, Платон довольствовался обычной для греческой традиции, и встречающейся для характеристики мира богов уже у Гомера и Гесиода, конструкцией «всегда сущее» (ἀεὶ ὄν; ἀεὶ ἔόντες). Мы уже обращались к этому словосочетанию в начале статьи, тем не менее, необходимо уделить большое внимание этому вопросу. Αἰών в «Тимее» выступает именно как философский термин, а значит, предложенная нами интерпретация айона как «жизни» и полноты бытия должна найти в тексте Платона логичное обоснование.

Во-первых, очевидно, что слово «айон» обладает удобной лексической компактностью. Существительное αἰών вместе с образованными от него прилагательным αἰώνιος и διαἰώνιος выглядят в тексте

⁴⁰ Festugiere A.-J. Le sens philosophique du mot aïôn. À propos d'Aristote, De Caelo I 9 // La Parola del Passato. 1949. № 4. P. 176.

⁴¹ Keizer H.M. Life–Time–Entirety. P. 62.

более лаконично, чем словосочетание ἀεὶ ὄν. Тем более что для обозначения прилагательного, образованного от этого словосочетания, Платону пришлось бы использовать более громоздкие конструкции, чем простое αἰώνιος (διαίώνιος).

Во-вторых, мы можем говорить о смысловой компактности понятия αἰών. Словосочетание ἀεὶ ὄν не только имеет ярко выраженное временное значение, как мы уже говорили выше, но вместе с употреблением существительного τὸ ὄν приобретает характерные для греческого глагола εἶναι коннотации. Как отмечает в своей статье Чарльз Кан, глагол εἶναι относится к числу немногих греческих глаголов, не имеющих форм аориста формы совершенного времени: «греческий глагол εἶναι точно сохраняет, или даже усиливает... характер длительности... У Парменида, как и у Платона, аспект длительности-в-настоящем (durative-present), характерный для εἶναι, обеспечивает, таким образом, языковую основу для антитезы, в которой Бытие (Being) противопоставляется Становлению (Becoming), как стабильность текучести»⁴². Существительное «айон», в таком случае, помогает Платону усилить смыслы завершенности и полноты, подчеркивая совершенную, покоящуюся в себе, природу интеллигибельной модели. Об этом еще будет сказано подробнее ниже. В то же время, употребленный вместе с прилагательным αἰδίων или «усиленный» наречием ἀεὶ – αἰών, как полнота бытия демиурга (модели), приобретает абсолютный характер: в отличие от изначальной привязанности к *конечной* человеческой жизни, айон Платона, сохраняя смыслы полноты и завершенности, разрывает контекстуальную связанность с понятием смерти (θάνατος). Именно такое словоупотребление, а не введение нового значения «вечность», на мой взгляд, и является главной лингвистической инновацией Платона.

Наконец, употребляя айон для характеристики модели, Платон, видимо, обыгрывает в своих космологических построениях раннее значение слова⁴³, относящееся к жизни человека. Очевидно, что космология Платона – прежде всего сам образ его демиурга – имеет антропоморфные черты, а сам Платон, как хорошо видно из диалога «Кратил», был большим мастером обыгрывания этимологии в целях обоснования, объяснения и осмысления собственных философских построений.

⁴² Kahn Ch. The Greek verb “to be” and the Concept of Being. P. 255.

⁴³ Интересно, что в других диалогах Платон продолжает использовать αἰών в «старом» значении человеческой жизни, см., напр.: «Горгий» 448с; «Законы» III 701с.

Концептуализация понятия αἰών. Решающее значение для понимания платоновского употребления айона как «философского термина»⁴⁴ имеет фрагмент «Тимея» 37d:

Итак, в соответствии с тем, что он сам (образец, παράδειγμα) оказывается живым (ζῶς) вседлящимся (αἰδώς) существом, [Он] попытался и все это [творимое, космос (οὐρανός)] настолько, насколько возможно, создать подобным. Однако все-таки природа этого существа является вечной (αἰώνιος), и этого нельзя в полной мере передать ничему рождающемуся [смертному], [Он] замыслил сделать некоторое движущееся подобие (εἰκόν) вечности (αἰών). И вместе с тем, как устраивает [приводит в порядок] небо (οὐρανός), делает при этом, что вечность (αἰών) остается неподвижным в едином, вечный (αἰώνιος) же образ (εἰκόν), движущийся от числа к числу: как раз то, что мы называли временем (χρόνος).

Первое, на что необходимо обратить внимание, – это то, что Платон употребляет αἰών в ряду тех же понятий, которые мы встречали у его предшественников. Мы видим, что здесь присутствуют и жизнь (ζωή, а ранее (36e) Платон использует понятие (βίος)) и время (χρόνος). Также Платон говорит о том, что космос, творимый демиургом, обладает не только телом, но и душой (ψυχή), первичной по отношению к телу (34c–37c).

Небо как образ айона. Далее, стоит сказать о том, что само определение Платона «как раз то, что мы называли временем» (τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν) оказывается грамматически неопределенным: оно может отсылать нас сразу к трем «денотатам»: небо (οὐρανός), образ (εἰκόν), число (ἀριθμός)⁴⁵.

В этой связи справедливой кажется гипотеза, выдвинутая Г. Бёме и Р. Браге, согласно которой образом айона является не χρόνος, а οὐρανός⁴⁶. Она находит подтверждение в дальнейшем рассуждении Платона:

1. Времени не было до неба (37e), они рождаются вместе (38b)
2. Понятия «было» и «будет» – части времени, которые могут быть приписаны лишь становящемуся. Прошлое, настоящее и будущее – это виды времени, подражающие айону и подчиняющиеся закону числа (37e–38a).

⁴⁴ Как было сказано во введении к статье, αἰών=вечность необходимо здесь понимать не как бесконечное безвремяе, но как жизнь, понятию в ее полноте и завершенности, т.е. полнота бытия.

⁴⁵ См.: Keizer H. *Life-Time-Entirety*. P. 72; Bague R. *Du temps chez Platon et Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. P. 66.

⁴⁶ Böhme G. *Zeit und Zahl*. S. 69; Bague R. *Du temps chez Platon et Aristote*. P. 59.

3. Первообразом (παράδειγμα) для времени служила всевечная природа (διαωνία φύσις)⁴⁷, но если первообраз существует как вечность, т.е. вся полнота бытия (πάντα αἰῶνα), то его копия существует в продолжение всего времени (ἅπαντα χρόνον) (38b–c).

4. Небесные светила были созданы и расположены в определенном порядке, чтобы определить и сохранять числа времени (ἀριθμῶν χρόνου) (38c).

5. Несмотря на то что многие люди этого не замечают, время определяется круговоротом (κύκλισις, κύκλος) небесных светил, причем это вращение может быть описано через числовые отношения (39a–c). Именно блуждание (πλάνη) планет и есть время.

6. Небесные светила, описывая заданную траекторию своего движения, возвращаются к своему началу (39d). В этом замкнутом движении и проявляется наибольшее подражание (μίμησις) всевечной природе (τῆς διαωνίας φύσεως) первообраза (39d–e).

Кажется, что Платон не подразумевает принципиальной разницы между временем и небом⁴⁸. И то и другое он описывает в одних выражениях (μίμησις τῆς διαωνίας φύσεως или μίμησις τῷ αἰῶνι). Движение планет по своим орбитам, как резюмирует Платон в строке 39d – это и есть время. Даже не смотря на то, что Платон и применяет здесь слово πλάνη – «блуждание», оно подчинено строгому порядку (38e–39c) и, как неоднократно отмечает Платон (37d, 38a, 38c, 39c), может быть описано с помощью числовых отношений, числа (ἀριθμός)⁴⁹. Небо, время и число, таким образом, выступают у Платона в очень тесном смысловом единстве⁵⁰. Тем не менее, как будет показано далее, временем Платон называет именно движение неба со-

⁴⁷ Вслед за Э. Дегани (*Degani E. ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele. P. 64*) и Х.М. Кайзер (*Keizer H. Life-Time-Entirety. P. 71*) уместно предположить, что прилагательное διαίωνιος Платон образовывает от словосочетания δι' αἰῶνος, т.е. «во весь айон». Такое словоупотребление характерно, например, для Эсхила («Просительницы» 582; «Агамемнон» 554). Как отмечает Дегани, приставка δι – здесь усиливает аспект длительности. Весьма сложно подобрать соответствующую приставку в русском языке, которая могла бы зафиксировать и смысл длительности, и полноты; я предлагаю перевод «всевечный».

⁴⁸ К такому же выводу приходит и Х.М. Кайзер (См.: *Keizer H. Life-Time-Entirety. P. 77*).

⁴⁹ См. подр., напр.: *Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 35–52*; *Лосев А. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: АСТ, 2000. С. 367–480; 681–684; 724–734.*

⁵⁰ *Keizer H. Life-Time-Entirety. P. 74*; *Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 39–40.*

гласно числу, которое и является тем «движущимся подобием», которое замыслил сотворить демиург.

Как скопировать вечность? Даже принимая гипотезу о том, что Платон подразумевает под вечностью полноту бытия демиурга, не так просто понять, каким образом возможно ее копирование. Чтобы разобраться в этом, необходимо рассмотреть подробнее пассаж (39d), относящийся к концепции «совершенного года»:

«Тем не менее, возможно усмотреть, что совершенное (τέλειος) число времени тогда завершает совершенный (τέλειος) год, когда все восемь кругов (περίοδος)⁵¹, различных по скорости, совместно придут⁵² к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного».

Платон проясняет, что «совершенный год» предполагает полное завершение траектории движения каждой из планет в один и тот же момент. Прояснить эту мысль можно с помощью метафоры сферы. Итак, если представить себе айон в качестве сферы, то небо, исходя из вышесказанного, можно назвать окружностью, точнее – начертанием окружности. Окружность оказывается проекцией сферы: когда все небесные светила возвращаются в своем движении к начальной точке, они «отображают» айон, пусть и на более элементарном (т.е. через движение, «не покоящемся в себе») уровне.

Важно отметить, что Платон называет саму копию αἰώνιος. Традиционная интерпретация, противопоставляющая трансцендентную вечность (αἰών) демиурга имманентной временности мира, т.е. образу (εἰκόν) модели, оказывается не способна объяснить, каким образом мир наделяется трансцендентной характеристикой, т.е. является αἰώνιος εἰκόν. Предлагаемая интерпретации вечности как полноты бытия помогает прояснить мысль Платона: в движении небо описывает некую полноту, но само этой полнотой не является. Хотя Платон и называет сотворенный космос вечным, т.е. полно-бытным (а далее в диалоге (52a) говорит об «одноименности» (ὁμώνυμος) модели и копии⁵³), он никогда не говорит о том, что копия являет собой веч-

⁵¹ Здесь подразумеваются сферы небесных светил: Луны, Солнца, Венеры, Меркурия, Марса, Юпитера, Сатурна и неподвижных звезд. См. подр., напр.: Лосев А. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. С. 721–738.

⁵² «Совместно придут» (συντελευθεύτα); в переводе С.С. Аверинцева – «одновременно придут». Однако говорить об одновременности движения планет не совсем корректно, т.к. именно само их движение и есть время.

⁵³ Понятие «одноименности» (ὁμώνυμος) Платон проясняет в диалоге «Федр» (266a).

ность, т.е. полноту бытия. Иными словами, копия (небо) в своем постоянном движении лишь «намекает» на некую полноту: никогда не будучи (ὄν) полнотой бытия (αἰών), она становится полно-бытной (αἰώνιος) в своем движении. Достигая в своем движении точки начала пути, планеты как бы завершают образ, передавая полноту бытия демиурга⁵⁴ и делая сотворенное в максимальной степени сходным с первообразом (39ε):

«Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его всевечной природе (τῆς διαίωναίης φύσεως)»⁵⁵.

Понятие εἰκόν и всеблагость демиурга. Не менее важным оказывается и рассмотрение понятия εἰκόν в контексте «философии времени» Платона. Традиционная интерпретация видит в указании на эйконическое взаимоотношение модели и копии констатацию ущербности, недостаточности сотворенного космоса, тогда как Платон недвусмысленно указывает, что копия эта является прекрасной и совершенной (29а–b):

«Но для всякого очевидно, что первообраз был вседлющимся (αἰδιός): ведь космос – прекраснейшая (κάλλιστος) из возникших вещей, а его демиург – наилучшая (ἄριστος) из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума. Если это так, то в высшей степени необходимо, чтобы этот космос был образом (εἰκόν) чего-то».

⁵⁴ С идеей «совершенного года» (magnus annus) связана здесь важная для античного сознания идея гибели и перерождения мира. Тем не менее, Платон нигде прямо не говорит об уничтожении и возникновении космоса. Против возможности циклов гибели и возрождения космоса говорит и тот факт, что Платон настаивает – существующий космос должен быть единственным в своем роде (31b). О Magnus Annus см., напр.: Taylor A. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: The Clarendon Press, 1928. P. 216–219; Finkelberg A. On cosmogony and ecpyrosis in Heraclitus // The American journal of philology. 1998. № 2. P. 195–222.

⁵⁵ С отсылкой к известному афоризму Алкмеона о том, что «люди погибают потому, что не могут соединить начало с концом» (DK В 2), становится понятным и крайне сложный для интерпретации момент X книги «Законов» (904а–b), где говорится о том, что хотя душа и тело человека и являются неразрушимыми (ἀνώλεθρος), но не являются вечными (айонными, αἰώνιος), в отличие от богов. Человек, таким образом, не является даже полно-бытным, однако своей наилучшей частью души способен увидеть «отблеск» полноты бытия бога в движении планет, и в этом разумном видении скорректировать собственную жизнь. Об этой проблеме еще будет сказано ниже.

Несмотря на недоверие ко всякому подражанию, которое мы обнаруживаем в «Государстве», у нас нет никаких причин полагать, что понятие εἰκών несет в себе исключительно негативный смысл⁵⁶. Достаточно вспомнить, что сама возможность познания для него связана с эйконическим соответствием. Речь здесь идет о важном и знаменитом «гносеологическом» фрагменте «Федона» (99d–e), в котором Сократ говорит о необходимости «бегства в язык» для философа (пер. С.А. Ананьина):

«Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям (λόγοι) и в них рассматривать истину (ἀλήθεια) бытия, хотя уподобление (εἰκάζω), которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно».

Конечно, вопрос о роли и месте таких понятий, как εἰκασία и μίμησις, в философии Платона весьма сложен и в рамках данного исследования у нас нет возможности анализировать его подробнее. Тем не менее, здесь необходимо сказать еще одну вещь.

Каким образом вневременная модель и сотворенный космос могут быть противопоставлены, если сам Платон называет их одноименными? Кроме того, понятие εἰκών не в меньшей степени подразумевает сходство и сродство, чем различие и противопоставление. Для того чтобы разобраться в этом вопросе лучше, необходимо обратиться к «Софисту» (235d–236c), где Платон проводит важное различие между искусством правдивого подобия (τέχνη εἰκαστική) и искусством мнимого подобия (τέχνη φανταστική)⁵⁷. Первый тип искусства, создающий правдивое подобие (εἰκών), направлен на передачу истинной соразмерности образца, причем во всех трех измерениях. Второй тип искусства, создающий призрачные подобия (φάντασμα), стремится не к точному копированию образца, но к созданию такой видимости, ко-

⁵⁶ Обширную библиографию по проблеме «теории подобия» Платона можно найти в интересной статье Д. Хоффмана: *Hoffman D.C. Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. 2008. № 1. P. 1–29.*

⁵⁷ Тем не менее, здесь необходимо привести мнение проф. Дж.А. Филипа, согласно которому у нас нет оснований связывать фрагмент «Софиста», в котором речь идет о τέχνη εἰκαστική и τέχνη φανταστική, с вопросом о значении εἰκών в «Тимее», т.к. согласно делению творческого искусства (ποίητική) в «Софисте» и искусство создания правдивых подобий, и искусство создания призраков относятся к искусству человеческому, в то время как «Тимей» говорит о божественном искусстве творения (*Philip J.A. Mimesis in the Sophistēs of Plato // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1961. Vol. 92. P. 459.*)

торая наилучшим образом можете быть воспринята зрителем (как, например, перспективная живопись).

Платон, очевидно, связывает происхождение неба именно с эйконическим, а не фантастическим подобием, что предполагает наивысшую степень причастности бытию. Иными словами, «положительность» сотворенного космоса неразрывно связана с «наилучшестью» модели, что еще раз указывает на сродство εἰκών и παράδειγμα, а не на их противопоставление. Таким образом, небо, определяемое через εἰκών, – не способ противопоставления, но указание на наиболее совершенный модус существования, доступный тварному бытию.

Время как видение неба. Как было сказано выше, Платон практически не делает различия между временем и небом. Тем не менее, необходимо понять, каким образом возможно их различие. В этой связи уместно обратиться к концепции времени старшего современника Платона – Демокрита и ее рецепции в философии Эпикура. Так, согласно Демокриту, «время есть видимость (φάντασμα), имеющая форму дней и ночей» (фр. 247 Лурье = *Секст Эмпирик*. «Против математиков» X 181). Идею Демокрита развивает в своем «Письме к Геродоту» (65–73) Эпикур, называя время случайным свойством (ἴδιον σὺμβεβηκότα). Интересно отметить, что Эпикур связывает время именно со специфическим способом человеческого восприятия дня и ночи, их частей, движения и неподвижности. Как отмечают исследователи, «...если кто угодно, подобно атомистам, определяет время как иллюзию (phantasm), напоминаящую день и ночь, время не может существовать в мире истинного знания или по-другому, как Лукреций говорит об этом [De rer. nat. I 459 f.], что время обладает какой-либо независимой природой»⁵⁸. Идея эта весьма похожа на представления о времени Платона, с той серьезной поправкой, что для последнего время в большей, как было показано выше, степени причастно бытию, т.к. является не φάντασμα, а εἰκών.

Исходя из вышесказанного, мы можем интерпретировать время как определенное свойство неба (οὐρανός) или специфическое (разумное) восприятие движения небесных светил, доступное человеку. Приведенная выше метафора сферы может быть расширена. Айон – это сфера, небо – начертание окружности, а время – формула окружности. Эта мысль может быть объяснена через рассмотрение следующего ключевого понятия фрагмента – числа.

⁵⁸ *Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. P. 38.*

Понятие числа. «Аритмологическая» составляющая понятия времени у Платона обычно затмевается изяществом формулировки «образ вечности», тем не менее нельзя упускать из виду тот факт, что именно Платон впервые в античной традиции указал на неразрывную связь времени и числа. Эта связь указывает на важную онтологическую идею «пифагоризирующего» Платона, ведь «он рассматривает меру, умеренность и своевременность (τὸ καίριον) как одни из первых достояний, дарованных человеку «вечной природой», и как именно те стандарты, благодаря которым наука об измерениях устанавливает числа всех вещей, лежащих между Единым и Многим и благодаря которым достигается контроль за чувственным миром... Наука об измерениях, по мнению Платона... безусловно имеет целью знание того, что ἀεὶ ὄν («Государство» VII, 527b)»⁵⁹.

Возвращаясь к теме различения εἰκόν и φάντασμα, а у Платона в контексте числа, интересно отметить, что условием преодоления «фантазмов» выступает искусство измерения (τέχνη μετρητική), важнейшую роль в котором играет число (ἀριθμός)⁶⁰. Так, в «Протагоре» (356d–e, пер. В.С. Соловьева) Платон замечает:

«Так если наше благополучие заключается в том, чтобы и создавать, и получать большее, а мелочей избегать и не создавать, то что полезнее нам в жизни: искусство измерять (τέχνη μετρητική) или сила видимости (φαῖνόμενος δύναμις)? Последняя разве не вводила бы нас в заблуждение, не заставляла бы нередко одно и то же ставить то выше, то ниже, ошибаться и в наших действиях, и при выборе большого и малого? Искусство измерять лишило бы значения эту видимость (φάντασμα) и, выяснив истину (ἀλήθεια), давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь (βίος)».

Таким образом, число, лежащее в основе организации космоса (ведь, как было сказано, движение небесных тел подчинено законам числа), становится надежным основанием совершенства сотворенного мира и условием возможности познания божественного человеком. Интересно отметить, что в «Тимее» Платон сетует на то, что хотя время определяется не только движениями Луны и Солнца, но вообще всеми светилами, люди не замечают этого и не определяют взаимные отношения различных «временных систем»⁶¹.

⁵⁹ Ibid. P. 42.

⁶⁰ См.: Платон. «Протагор» 356d–357b; «Филеб» 16c–d; 56–57.

⁶¹ Так, например, по мнению Роберта Ханна, «Тимей» Платона мог оказать значительное влияние на астрономов позднейшей эпохи, в том числе на создателя

Этическое измерение философии времени Платона. Важность такого измерения для Платона носит вовсе не отвлеченный характер. Наблюдение за обращением звезд необходимо для корректировки собственной человеческой жизни, т.к. между космическим и человеческим временем существует незыблемая связь («Тимей» 47b–d; 81b; 90d). Таким образом, «аритмологическая» природа времени, позволяющая просчитать траектории планет и соответственно определить взаимное положение различных космических тел, имеет ярко выраженное этическое измерение. Правильная жизнь – есть жизнь, соответствующая установленному божественному порядку времени, т.е. движению небесных тел.

Согласно Платону, человеческие души в момент творения были навсегда связаны с различными звездами («Тимей» 41d–42a)⁶², и, таким образом, размышление о времени, т.е. «математическом выражении» движения небесных светил, есть условие наиболее совершенной для человека жизни (90c–d):

«Вообще говоря, есть только один способ пестовать что бы то ни было – нужно доставлять этому именно то питание и то движение, которые ему подобают. Между тем если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена».

Выше уже говорилось о фрагменте «Законов», где Платон говорит о принципиальном отличии человеческой и божественной природы. Здесь мы вновь можем обратиться к этой идее: «Для Платона существует соответствие между астрономическими циклами и циклами в мире людей, хотя только божественный элемент в человеческом понимании родствен и может соотносываться с мерами небесных обращений. Причина заключается в том, что циклы звезд бесконечны, всегда проходят полный круг, в то время как цикл человеческой жизни ограничен, его начало и конец никогда не совпадают»⁶³.

знаменитого Антикитерского механизма. См.: *Hannah R. Time and Antiquity*. London and New York: Routledge, 2009. P. 65–66.

⁶² Ср. образ души-колесницы в «Федре» 248a–249d.

⁶³ *Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle*. P. 40.

Айон и философия времени Платона

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что αἰών как особый модус существования демиурга копируется небом на более простом уровне – через равномерное, повторяющееся движение. Такая копия является совершенной и божественной и может быть выражена через числовые отношения. Время как раз и представляет собой разумное видение обращения небесных светил, доступное человеку благодаря способности к математике. Однако существующее соответствие между человеческой и космической жизнями оказывается неполным, т.к. в отличие от полных и бесконечных циклов движения звезд человек не может совместить начало и конец собственной жизни. Но именно способность к математике позволяет человеку уподобить свою жизнь божественной; а наблюдение за временем – единственное и необходимое условие приближения к божеству.

ЛИТЕРАТУРА

Афиней. Пир мудрецов. Кн. IX–XV: Пер. и примеч. *Н.Т. Голинкевича.* М.: Наука, 2010.

Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Гомер. Илиада / Пер. *В.В. Вересаева.* М.; Л.: Гослитиздат, 1949.

Гомер. Одиссея / Пер. *В.В. Вересаева.* М.: Ладомир, 2002.

Гомеровы гимны / Пер. *В.В. Вересаева.* М.: Недра, 1926.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. *М.Л. Гаспарова.* М.: Мысль, 1986.

Доброхотов А.Л. Гераклит: Фрагмент В52 // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 217–230.

Егоров А.С. Проблемы реконструкции учения Эмпедокла. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007.

Исократ. Речи. Письма. Малые аттические ораторы: Пер. *Ю.В. Андреева, В.Г. Боруховича, М.Н. Ботвинника.* Под общ. ред. *Э.Д. Фролова.* М.: Ладомир, 2013.

Лебедев А.В. Эон // Философский энциклопедический словарь / гл. ред. *Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев* и др. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 800–801.

Лосев А. Двенадцать тезисов об античной культуре // Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 153–171.

Лосев А. Ф. Диалектика Мифа // *Философия. Мифология. Культура*. М.: Политиздат, 1991. С. 21–187.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: АСТ, 2000.

Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Под. ред. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955.

Онианс Р. На коленях Богов. М.: Прогресс-Традиция, 1999.

Пиндар. *Вакхилид*. Оды. Фрагменты: Пер., ст. и ком. М.Л. Гаспарова; отв. ред. Ф.А. Петровский. М.: Наука, 1980.

Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.

Плотин. Эннеады: В 2 т. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995–1996.

Суриков И.Е. Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи // *Образы времени и исторические представления* / Под ред. Л. Репиной. М.: Круг, 2010. С. 113–145.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

Фукидид, Ксенофонт, Геродот. Вся история Древней Греции. М.: АСТ, 2010.

Böhme G. *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974.

Brague R. *Du temps chez Platon et Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

Bremmer J. *The Early Greek concept of the Soul*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: HUP, 1972.

Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Editions Klincksieck, 1968.

Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York: Russell & Russell, 1962.

Cherniss H. *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell & Russell, 1962.

Degani E. *AION da Omero ad Aristotele*. Padova: Antonio Milani, 1961.
Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. Diels H., Kranz W. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

Dodd C.H. *New Testament Studies*. Manchester: MUP, 1953.

Festugiere A.-J. *Le sens philosophique du mot aiōn. À propos d'Aristote, De Caelo I 9* // *La Parola del Passato*. 1949. № 4. 172–189.

Finkelberg A. *On cosmogony and ecpyrosis in Heraclitus* // *The American journal of philology*. 1998. № 2. P. 195–222.

Fränkel H. Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur // Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien. München: Beck, 1960. S. 1–22.

Hannah R. Time and Antiquity. London and New York: Routledge, 2009.

Hanson J. The Greek Word ΑΙΩΝ-ΑΙΩΝΙΟΣ, Translated Everlasting-Eternal in the Holy Bible, Shown to Denote Limited Duration. Chicago: Northwestern Universalist Publishing House, 1875.

Hoffman D.C. Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, 2008. № 1. P. 1–29.

Huffman C.A. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic, Cambridge: CUP, 1993.

Kahn Ch. The Greek verb “To Be” and the Concept of Being // Foundation of Language. 1966. № 3. Vol. 2. P. 245–265.

Keizer H. M. Life-Time-Entirety. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1999.

Kneale W. Time and Eternity in Theology // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series. 1960–1961. Vol. 61. P. 87–108.

Lackeit C. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei, 1916.

Leyden W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle // The Philosophical Quarterly. 1964. Vol. № 54. 14. P. 35–52.

Liddell H., Scott R., Jones H. Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Marcovich M. Heraclitus. Greek Text with a Shot Commentary by M. Marcovich. Merida (Venezuela), 1967.

Nikitas A. Bemerkungen zum Lexikon von Liddell-Scott-Jones // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N. F. 4, 1978. P. 75–86.

Nussbaum M. ΨΥΧΗ in Heraclitus, I // Phronesis. 1972. Vol. 17, № 1. P. 1–16.

Perseus [электронный ресурс]: коллекция греческих текстов. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2CGreek%20Texts>. Дата обращения: 15.04.2010.

Philip J.A. Mimesis in the Sophistês of Plato // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1961. Vol. 92. 453–468.

Philoctetes [электронный ресурс]: коллекция древнегреческих текстов. URL: <http://philoctetes.free.fr/index.htm>. Дата обращения. 15.05.2010.

Plato. Plato in Twelve Volumes. Vol. 9 / Transl. by *W.R.M. Lamb.* Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1925.

Seiler H. αἰών // Lexikon des frühgriechischen Epos / Ed. B. Snell. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

Solmsen F. Rev. on: E. Degani ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele. Padova: Antonio Milani, 1961 // The American Journal of Philology. 1963. Vol. 84, No. 3. P. 329–332.

Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York: State University of New York Press, 2007.

Stump E., Kretzmann N. Eternity // The Journal of Philosophy. 1981. № 8, Vol. 78. P. 429–458.

Taylor A. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: The Clarendon Press, 1928.

Texte si traduceri [электронный ресурс]: коллекция античных и средневековых текстов. URL: <http://hiphi.ubbcluj.ro/fam/texte/index.html>. Дата обращения: 25.04.2011.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG) [электронный ресурс]: коллекция древнегреческих текстов. 1 эл. опт. диск (CD-ROM).

Wilamowitz-Moellendorff U. von Euripides Herakles. II Bearbeitung. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1895. S. 154–156.

Whittaker J. The "Eternity" of the Platonic Forms // Phronesis. 1968. Vol. 13, № 2. P. 131–144.

Zuntz G. Aion, Gott des Römerreichs. Heidelberg: Carl Winter, 1989. S. 11–30.

Журавлева Е.В., Лисанюк Е.Н.

Лжет ли лжец Т. Брэдвардина?¹

Томас Брэдвардин² (1290–1349) – английский философ, математик и теолог. Сведения о жизни и личности Томаса Брэдвардина довольно скудны. Известно, что ученый родился в Гардфильде близ Чичестера³ ок. 1290 г. и получил при жизни статус «глубокомысленного доктора» (*doctor profundus*)⁴. Известно также, что он был представителем мёртонианских калькуляторов, преподавал в оксфордском Мёртон колледже в 20–30-е гг. XIV в. С 1335 г. Брэдвардин в Лондоне, в 1338 г. он совершил путешествия во Фландрию и на Рейн⁵. В зрелые годы был удостоен звания архиепископа Кентерберийского⁶. Летом 1349 г. во время эпидемии «черной» чумы ученый скончался⁷, вероятно, в Ламберте⁸, оставив после себя ряд математических и философско-теологических сочинений.

Трактат «Инсолубилия, или О логических парадоксах», написанный в 1321–1324 гг. – ключевое и наиболее известное из логических трудов Брэдвардина⁹. В средневековой логике, словом «инсолубилия»

¹ Работа выполнена Е.В. Журавлевой при поддержке гранта РГНФ №12-33-01387, Е.Н. Лисанюк при поддержке гранта РГНФ №11-03-00601.

² Латинские транскрипции имени Томаса Брэдвардина: *Bradwardinus, Bredwardinus, Bradwardina* (См.: *Fabricio J. A. Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*. Т. 1. Florentiae, MDCCCLVIII. P. 248); а также: *Thomas de Anglia* (см.: *Bradwardine T. Insolubilia / Introduction, Translation and Notes by St. Read. Dallas Medieval Text and Translation. Paris–Leuven–Walpole, MA, 2010. P. 248*).

³ *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М.: Наука, 1967. С. 149.

⁴ *J. A. Fabricio Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*. Т. 1. Florentiae, MDCCCLVIII. P. 248.

⁵ *Зубов В.П.* Н. Орем о соизмеримости или несоизмеримости движений неба. Трактат Брэдвардина «О континууме». М.: УРСС, 2004. С. 107.

⁶ *Стяжкин Н.И.* Указ. соч. С. 149.

⁷ *Зубов В.П.* Н. Орем о соизмеримости или несоизмеримости движений неба. Трактат Брэдвардина «О континууме». М.: УРСС, 2004. С. 107.

⁸ *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М.: Наука, 1967. С. 149.

⁹ См. Также: *Green-Pedersen N.J.* Bradwardine (?) on Ockham's Doctrine of Consequences. An Edition // *Cahiers de L'Institut du Moyen-age Greco-Latin*. Copenhagen. 1982. Vol. 42. P. 85–140; *Nielsen, Laue Olaf.* Thomas Bradwardine's

обозначали раздел логического знания, посвященного поиску и анализу возможных вариантов разрешения *логических парадоксов*¹⁰, и, соответственно, трактаты (разделы трактатов), раскрывающие этот блок знаний.

Трактат «О логических парадоксах» посвящен преимущественно парадоксу «Лжец» и состоит из двенадцати глав. В главах II–V Брадвардин подробно излагает особенности имеющихся средневековых подходов к решению логических парадоксов, в III–IV рассказывает о разновидностях парадоксов и рассматривает некоторые из них, в VI и VII – предлагает собственное решение парадокса «Лжеца», в главах VIII–XII отклоняет иные решения на основе своего подхода. Отвергаемые Брадвардином решения составляют две группы: кассационную и терминистскую, из которых вторая, в свою очередь, подразделяется на две, решения путем уточнения значений терминов парадоксальных выражений и путем ограничений, накладываемых на эти значения. Суть кассационного подхода заключается в том, что некоторые специально выделяемые случаи использования парадоксальных высказываний объявляются абсурдными.

Между отвергаемыми Брадвардином попытками решить парадокс Лжеца и известными современными подходами немало общего. Так, кассационная группа решений близка мнению Ч. Пирса, придерживавшегося прагматической линии, согласно которой поскольку всякое утверждение утверждает собственную истинность, то самореферентные выражения либо истинны, либо бессмысленны в силу неприменимости к самим себе¹¹. Кассационный подход напоминает и решение Б. Рассела, отчасти близкое и терминистскому подходу, ограничивающему значение терминов высказывания¹².

Наибольший интерес представляют главы VI и VII трактата, содержание которых раскрывает суть подхода Брадвардина к разрешению логических парадоксов. Считается, что решение Брадвардина близко предложенной Д. Бочваром трехзначной логике¹³, однако, как будет показано далее, это не так. Брадвардин придерживался принци-

Treatise on 'incipit' and 'desinit'. Edition and Introduction // Cahiers de L'Institut du Moyen-age Greco-Latin. Copenhagen. 1982. Vol. 42. P. 1–83.

¹⁰ Insolubilia (лат.) – неразрешимый.

¹¹ См.: Пирс Ч.С. Начала прагматизма: Пер. В.В. Кирюшенко, М.В. Колопотина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 79.

¹² См.: Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование. Сост. В. А. Суворцев. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002. С. 8.

¹³ См. подробнее: Бочвар Д.А. Об одном трехзначном исчислении и его применении к анализу парадоксов классического расширенного функционального исчисления // Матем. сб. 1938. № 4 (46):2. С. 287–308.

па двухзначности, и других семантических значений, кроме «истина» и «ложь», высказываниям не приписывал.

Организация VII части трактата отсылает читателя к традиционному образцу *«pro et contra»*, заданному еще в «Сентенциях» Петра Ломбардского: (а) утверждение тезиса; (б) его доказательство; (в) возможные возражения; (г) ответы на возражения¹⁴. Часть VI, напротив, имеет нетрадиционную форму организации содержания и отсылает к методу *«more geometrico»*, т.е. принятому у геометров¹⁵, источником которого служили «Начала» Евклида: (а) сначала даются определения; (б) далее, приводится ряд постулатов; (в) и на основании содержания (а) и (б) выводятся следствия.

Брадвардин убежден, что решение логического парадокса может быть найдено исключительно логическим путем, без использования дополнительных философских предположений. «Логический инструмент» Брадвардина состоит из набора определений, постулатов и следствий, зафиксированных в частях 6.2–6.4.

Подход Брадвардина к разрешению парадоксальных высказываний связан с его пониманием значения языковых выражений, зафиксированным в первом следствии¹⁶:

«Всякое высказывание, чей экстремум¹⁷ имеет множество суппозитов, обозначает или указывает либо на утверждение, либо на отрицание одного из них; аналогично для [термина], суппонирующего единственным образом».

В данном пассаже требует разъяснения средневековое понятие «суппозиция», связанное с таким направлением в средневековой логической мысли, как *терминизм* (от лат. *terminus* – термин). Терминизм развивается преимущественно на методологических основах номинализма/концептуализма прим. с конца XII века и исследует семантику терминов в высказывании при помощи специфической теории свойств терминов, или теории суппозиций. Суть терминизма и выдвигаемого им учения о суппозициях состоит в признании отдельных общих терминов простейшими структурными единицами высказывания, совокупность значений которых определяет значение всего высказывания (композициональность). Значения же самих общих терминов (их суппозиции) зависят от их смысловых значений, а также контекста высказывания (контекстуальность). Тип суппозиции

¹⁴ Зубов В.П. Н. Орем о соизмеримости или несоизмеримости движений неба. Трактат Брадвардина «О континууме». М.: УРСС, 2004. С. 107–108.

¹⁵ Там же. С. 108.

¹⁶ См.: 6.4.

¹⁷ *Экстремум* – один из крайних терминов в высказывании.

термина, как правило, указывает на онтологический статус объекта, им обозначаемого. Наиболее очевидным современным аналогом понятия суппозиции, истолкованной в духе терминизма, является референция.

Английский логик У. Бурлей (1275–1344 гг.) считал, что «суппозиция есть замещение (ассертио) термином чего-либо другого, а именно вещи, слова или концепта»¹⁸. Термины, будучи знаками, могут обозначать три типа объектов, соответственно которым Бурлей выделяет три базовых типа суппозиции: персональную, материальную и простую¹⁹. В отличие от У. Бурлея, придерживавшегося реалистских идей в вопросе об универсалиях, У. Оккам, с чьим именем связан расцвет терминизма в XIV в., также выделяет эти три типа, однако онтологический их аспект он решает в духе концептуализма²⁰. Ключевая логико-семантическая идея зрелого терминизма состоит в том, что логическое значение высказывания находится в прямой зависимости от типа суппозиции терминов данного высказывания²¹.

В средневековой логике был выдвинут и иной – диктистский – подход, в рамках которого анализ семантики всего высказывания схоласты строили как поиск значения этого высказывания взятого целиком – диктума высказывания, в противовес терминистскому подходу с его композициональной направленностью. По сравнению с терминизмом, идеи диктизма применительно к учению о суппозициях, по-видимому, были менее распространены в Средние века. К сторонникам диктизма в этом вопросе относятся Ричард Биллингем²² – коллега Брадвардина по Мёртон-колледжу, Григорий из Римини, Павел Венецианский. Диктизм и терминизм не являются взаимоисключающими, как это будет видно далее²³.

¹⁸ «Suppositio generaliter dicta est acceptio termini pro aliquo, scilicet pro re vel pro voce vel pro conceptu». Gualterius Burlaeus De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior with a revision of the Tractatus Brevior. Ed. Ph. Boehner. St. Bonaventure, NY., 1955. P. 2.

¹⁹ Лисанюк Е.Н. Семантические основания логики У. Бурлея // Логико-философские штудии-2: Сб. статей под ред. С.И. Дудника, Я.А. Слина Сант-Петербургское философское общество. СПб., 2003. С. 231.

²⁰ В статье принимается подход, согласно которому У. Оккам принадлежал лагерю концептуалистов, подтверждением чему является его учение о мысленном языке. См. подробнее: Лисанюк Е.Н. Учение о мысленном языке в средневековой логике // Вестник МГТУ. Т. 3. № 3. Мурманск, 2000. С. 385–394.

²¹ Лисанюк Е.Н. Суппозиции в средневековых трактатах о предписаниях // Логико-философские штудии. Вып. 7. СПб., 2009. С. 65.

²² См.: Bos Egbert P. Richard Billingham's Speculum puerorum, Some Medieval Commentaries and Aristotle // Vivarium, Volume 45, Numbers 2–3, 2007. P. 360–373 (14).

²³ Имеются примеры ранних (посл. четверть XII в.) терминистских трактатов, в которых прослеживаются элементы диктистского подхода. См. De Rijk L.M.

Истоки диктизма в учении о суппозициях можно обнаружить у Боэция, согласно которому «речь есть звук обозначающий...»²⁴. Поскольку, по Аристотелю, «не всякая речь есть *высказывающая речь*, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо...»²⁵, постольку «высказывание – речь, обозначающая истинное или ложное»²⁶. Однако наряду с логическим значением высказывания, т.е. тем, на что указывает (*denotat*) высказывание – его истинностью или ложностью, схоласты выделяли и смысловое значение высказывания – его *диктум* (*dictum*), определяющий *то, о чем говорится в высказывании*.

Диктум высказывания обнаруживали либо в вещах, либо в словах, либо в мыслях в зависимости от того, какого из трех направлений в онтологическом споре о статусе общих понятий придерживался тот или иной схоласт. Брэдвардин, склонявшийся скорее к диктизму, рассматривал диктум как некую сущность, обнаруживающую себя в интеллекте²⁷ в качестве знака высказывания²⁸. Чтобы отличить эту умопостигаемую «сущность» от самого высказывания, диктум выражали специальной конструкцией, отличной от канонической формулировки простого категорического суждения. К примеру, в анонимном трактате *Ars Burana*²⁹ диктум высказывания «*Socrates est homo*» выражается в языке через оборот «*Socratem esse hominem*»³⁰.

Диктум есть то, *что* обозначается в данном высказывании (*quod significatur propositione*³¹), поэтому соотношение его с положением дел в реальности составляет условие истинности анализируемого высказывания³².

Logica Modernorum. Vol. 2, Part two: The origin and early development of the theory of supposition. Text and indices. Assen: Van Gorcum 1967.

²⁴ «<...> oratio est vox significativa <...>». См.: Boethius. *Commentarii in Librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΗΕΡΜΕΝΕΙΑΣ*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/> (дата обращения: 12.02.2013).

²⁵ *Аристотель*. Об истолковании. 4, 17a2-3 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 95.

²⁶ «*Propositio est oratio verum falsumue...*». См.: Boethius *De Differentiis Topicis* // [Электронный ресурс]. Migne J.P. PL. URL: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/> (дата обращения: 12.02.2013).

²⁷ См. части: Ad 7.2.4., Ad 7.2.5, Ad 7.7.

²⁸ См.: Ad 7.7.

²⁹ *Ars Burana* – английский анонимный трактат, датируемый прим. последней четвертью XII в., опубликован голландским исследователем Л.М. де Рейком в трехтомнике «*Логика Модернорум*».

³⁰ *Ars Burana* // *De Rijk L.M. Logica Modernorum. Vol. 2, Part two: The origin and early development of the theory of supposition. Text and indices. Assen: Van Gorcum, 1967. P. 209.*

³¹ *Ibid.* P. 208.

³² См.: Ad 7.8.1.

Единичные [высказывания], [-суппозиты, получаемые из данного], могут быть двух видов, а именно, первичными и вторичными; первичные единичные [высказывания] <...> служат условиями истинности для большей посылки.

Вопрос о первичности и вторичности высказываний Брадвардин разъясняет следующим образом³³:

«[А] первично обозначает, что Сократ произносит ложь, и А вторично обозначает, что А ложно и что А истинно...».

Первичное «обозначение» (*significatio*) высказывания – это его диктум, или смысл высказывания, а вторичное «указание» (*denotatio*) – это его логическое значение. Таким образом, высказывание в трактате понимается как произнесенное суждение (*enuntiatio* Бозция), выраженное в языке (*propositio*), имеющее логическое значение (*denotatio*) и смысл («*dictum, quod...*»).

Далее, согласно Брадвардину, *высказывание обозначает или диктует условно (ut nunc) или просто (simpliciter) все то, что следует из него условно*³⁴ *или просто*. Условное/простое следование – это понятия из области средневекового учения о консеквенциях³⁵. К примеру, в логике У. Бурлея, простая консеквенция – это отношение между частями сложного высказывания, имеющее место в любой момент времени и при условии, что антецедент не может быть истинным без истинности консеквента³⁶. Условная же консеквенция имеет место лишь иногда – при условии, что антецедент не может быть истинным без истинности консеквента³⁷. Схоласты выделяли

³³ См. Ad. 7.2.4.

³⁴ Следование *ut nunc* переводится также как «фактуальное» следование. Например, в работе: Лисанюк Е.Н. Семантические основания логики У. Бурлея. С. 233.

³⁵ Теория консеквенций (*consequentia* – следование, умозаключение) – средневековое учение, объединяющее правила и разновидности дедуктивного вывода и особенности условных высказываний. В силу того что в средневековой логике иначе проводились границы между логической семантикой и синтаксисом (или не проводились вовсе), к жанру консеквенций относились учения как об импликации и условном суждении, так и о правилах дедуктивного вывода. Например, У. Бурлей различал простую (*simpliciter*) и условную (*ut nunc*, как если сейчас) консеквенцию. «Простая консеквенция такова, что в ней антецедент не может быть истинным без того, чтобы антецедент был также истинным... условная такова, что имеет место в определенное время и не всегда, например, «Все люди бегут, значит Сократ бежит», которая имеет место, при условии, что истинно «Сократ есть человек» (*Burlaeus G. De puritate artis logicae tractatus Longior with a revision of tractatus brevior*. Ed. Boehner Ph. Louvain-Padeborn, 1955. P. 68). См. подробнее: Лисанюк Е.Н. Типы консеквенций в логике У. Бурлея // Вестник СПбГУ. 2000. Сер. 6. Вып. 2. №14. С. 36–43.

³⁶ Лисанюк Е.Н. Семантические основания логики У. Бурлея. С. 233.

³⁷ Там же. С. 235.

две группы правил консеквенций. «Формальные» правила, к которым относится и упомянутое выше, устанавливают отношения между частями сложных высказываний в зависимости от их логических значений. «Квазиформальные» позволяют определить обоснованность консеквенции при помощи других средств – содержательной связи, дополнительного высказывания (энтимемы), а также на основании перехода от одного типа суппозиции терминов в антецеденте к другому в консеквенте³⁸. Например, по Бурлею, дискретная суппозиция имеется тогда, когда термин суппонирует единичный объект – через указательное местоимение, присоединяемое к общему термину, или имя собственное, как в высказывании «Сократ есть человек», или «Этот человек есть человек»³⁹; определенная суппозиция – тогда, когда возможен логический переход (*contingit descendere*) от высказывания с общим термином на месте субъекта к ряду высказываний, взятых через дизъюнкцию, в которых соответствующий термин имеет дискретную суппозицию, т.е. на месте общего термина стоит единичный: «"Некоторый человек бежит", следовательно, "Сократ бежит" или "Платон бежит" или...» и т.д.⁴⁰. Ясно, что для истинности такого высказывания необходимо и достаточно, чтобы хотя бы один из дизъюнктов был истинным. Далее, согласно Бурлею, логический переход от высказывания с термином, суппонирующем дискретно к высказыванию с термином, суппонирующем определенно, является обоснованным в силу соотношения суппозиций терминов⁴¹: «Сократ лжет, следовательно, некоторые люди лгут».

И Бурлей, и Брэдвардин были реалистами в вопросе об универсалиях. С точки зрения терминиста Бурлея, возможные значения терминов – вещи, слова или концепты – имели статус объективного существования, будь то в реальности или в интеллекте. Для Брэдвардина смысловое значение высказывания, т.е. его диктум, это также некое реальное положение дел, которое выступает коррелятом логического значения высказывания.

Однако в аспекте логической семантики позиция Брэдвардина особая: все то, что следует из некоторого высказывания, – неважно, условно или просто – обозначено (как в смысле *significant*, так и в смысле *denotat*) данным высказыванием как знаком. Например, как замечает терминист – автор *Ars Burana*, высказывание «*homo est animal*» обозначает, что

³⁸ Там же. С. 231.

³⁹ Gualterius Burlaeus *De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior with a revision of the Tractatus Brevior*. Ed. Ph. Boehner. St. Bonaventure. N.Y., 1955. P. 19.

⁴⁰ *Ibid.* P. 20.

⁴¹ Лисанюк Е.Н. Семантические основания логики У. Бурлея. С. 241.

«*hominem esse animal*» и денотирует, что «*verum est hominem esse animal*»⁴². Для Брадвардина же значение диктума высказывания – «*hominem esse animal*» – представляет собой (с функциональной точки зрения) нечто аналогичное свойству суппозиции общего термина терминистов. Вероятно, можно говорить о суппозиции значения диктума «*hominem esse animal*» высказывания, понимая под суппозицией в данном случае алгоритм взятия следствий анализируемого высказывания «*homo est animal*». Если с терминистской точки зрения суппозиция представляет собой истинностно-предметную функцию, возможными аргументами которой являются индивиды, а значениями – истинностные значения, то диктистский подход Брадвардина тяготеет более к пониманию суппозиции как истинностно-истинностной функции, значениями и аргументами которой являются истинностные значения⁴³.

Итак, ключевым моментом логики Брадвардина является идея, согласно которой из высказывания может быть “выведена” – условно или просто – совокупность высказываний, являющихся следствиями этого исходного. Например, инсолюбия «Сократ произносит ложное» обозначает одновременно то, что «Сократ произносит ложное», т.е. собственно диктум высказывания, и то, что «Сократ произносит ложное есть истина» – логическое значение диктума.

Предположим далее, что какое-либо высказывание S отсылает к непустому множеству высказываний, вытекающих из первоначального указанного S. Тогда эти последние образованы из S таким образом, что⁴⁴:

(1) на месте крайнего термина исходного высказывания стоит подчиненный ему (суппозит);

(2) множество высказываний находится в отношении подчиненности, или присущности, (*inherentiam*⁴⁵) к исходному S;

(3) высказывания могут быть перечислены через конъюнкцию или дизъюнкцию, в зависимости от типа суппозиции;

(4) если высказывание S изначально было утвердительным, то и каждое высказывание из множества будет утвердительным; если же первоначальное высказывание было отрицательным, то и все выводимые из него высказывания отрицательные;

⁴² *Ars Burana // De Rijk L.M. Logica Modernorum. Vol. 2, Part two: The origin and early development of the theory of supposition. Text and indices. Assen: Van Gorcum 1967. P. 209.*

⁴³ *Бочаров А.В., Маркин В.И. Введение в логику. М., 2008. С. 78.*

⁴⁴ См.: 6.5.1.

⁴⁵ См.: *Прим. пер.* к части 6.5.1.

(5) в случае, если какой-либо из первоначальных терминов высказывания является единичным, то есть имеет в области своего референциального значения единственный объект, то в качестве значения этого высказывания выступает значение утверждения или отрицания рассматриваемого высказывания относительно этого единственного объекта, обозначаемого указанным термином⁴⁶.

Логическая связка между выводимым рядом «производных» высказываний из исходного зависит от типа суппозиции термина. Согласно Бурлею, суппозиция, позволяющая вывести совокупность конъюнктивных высказываний с единичным термином на месте общего в исходном, называется смешанной и дистрибутивной⁴⁷. Брэдвардин понимает дистрибутивную суппозицию аналогичным образом и по этому поводу замечает, что «если [высказывание] С... общее [высказывание с дистрибутивным субъектом], то С ложно, и одно из единичных [высказываний, выведенных из него] ложно: [потому что], оно само себя фальсифицирует...»⁴⁸.

Под высказыванием «Сократ произносит ложное» может быть выведена непустая совокупность высказываний, подчиненных первому, а именно, «Сократ произносит ложное», «Сократ произносит истинное». В случае дистрибутивной суппозиции субъект-термина исходного высказывания эти выведенные высказывания должны быть конъюнктами. Получается, что совокупность последних, будучи следствием исходного общего высказывания, одновременно задает и логическое и смысловое значение исходного. Поскольку выводимая из первоначального высказывания совокупность высказываний с единичными субъект-терминами на месте первоначального общего является непустой и содержит строго более одного высказывания, постольку первоначальное высказывание с общим субъект-термином может иметь более одного (смыслового) значения, т.е. быть многозначным. Далее, логическое (истинностное) значение первоначального общего высказывания определяется через логические значения совокупности выводимых под ним единичных высказываний в соответствии с типом суппозиции исходного общего термина. Следовательно, общее высказывание не только многозначно по смыслу, оно также семантически «многозначно». Назовем такой подход – подходом *семантического плюрализма* и отметим, что данная идея Брэд-

⁴⁶ Изложенный здесь подход описывается Брэдвардином в частях 6.5.1, Ad 7.3., Ad 7.6.

⁴⁷ См.: Gualterius Burlaeus De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior with a revision of the Tractatus Brevior. Ed. Ph. Boehner. St. Bonaventure. N.Y., 1955. P. 24–27.

⁴⁸ См.: Ad 7.7.

вардина играет определяющую роль в процессе выяснения истинностного значения инсолубилии.

В современной исследовательской литературе по средневековой логике «новейших», к которой относится раздел «инсолубилий», можно встретить два подхода к пониманию теории суппозиции:

(1) семантически-референциальный. Теорию суппозиции представляют как аналог теории референции, и в этом случае средневековая суппозиция – это референциальное значение термина, употребленного в контексте высказывания. Уточнение референциального значения терминов высказывания необходимо для установления его истинностного значения. Если предположить, что Брадвардин опирается на теорию суппозиции, интерпретируемую в этом смысле, то его подход следовало бы считать терминистским;

(2) семантико-синтаксический. Теорию суппозиции можно представить как схоластический конгломерат, состоящий из двух частей, семантической и синтаксической. Первая часть заключается в тройном подразделении суппозиций (см. выше), то есть аналогично (1), вторая часть, или теория типов персональной суппозиции, – это своеобразная концепция логического вывода. Мы считаем, что именно таким образом понимает теорию суппозиций Брадвардин, и подтверждением этого служит его идея семантического плюрализма⁴⁹.

С точки зрения подхода (1), истинность языковых выражений зависит от их референциальных значений: если в качестве последних выступает объект или совокупность объектов, соответствующих тому, как обстоят дела в действительности, то высказывание истинно. Если же высказывание обозначает нечто, отличное от того, как это в нем описано, то оно принимает значение «ложь».

Если же высказывание имеет более одного значения, то для его истинности необходимо и достаточно, чтобы (а) все единичные высказывания имели место – при конъюнктивной связке (и соответственно при смешанно-дистрибутивной суппозиции общего термина исходного высказывания); (б) хотя бы одно единичное высказывание имело место – при дизъюнктивной связке (соответственно при определенной суппозиции). Опираясь на так понятую теорию суппозиции, получим терминистское и ограничивающее решение парадокса

⁴⁹ Британский исследователь средневековой логики Стивен Рид считает, что Брадвардин для решения парадокса «Лжеца» вообще теорию суппозиций не использует. См.: *Read St. Introduction // Bradwardine T. Insolubilia / Introduction, Translation and Notes by St. Read. Dallas Medieval Text and Translation. Paris–Leuven–Walpole, MA, 2010. P. 11.*

(рестрикционизм). В соответствии с ним значение парадоксального высказывания зависит от типа суппозиции его терминов, которые, в свою очередь, указывают на определенные предметы, сообразно корреспондентной концепции истинности. Аналогичные решения в III–IV главах своего трактата Брэдвардин отклоняет, не упоминая имени Оккама – наиболее известного сторонника терминизма, выдвинувшего решение Лжеца в духе рестрикционизма.

Центральный пример инсолубилии, рассматриваемый Брэдвардином в трактате, таков⁵⁰:

Пусть Сократ произносит только: «Сократ лжет», и более ничего.

Тезис, содержащий ответ на поставленную задачу разрешения «Лжеца», сформулирован Брэдвардином во втором следствии⁵¹:

«Если какое-либо высказывание обозначает собственную не истинность, или ложность, то оно обозначает собственную истинность, и, в конечном итоге, является ложным».

Это следствие содержит следующие положения, доказываемые в частях 6.6.1–6.6.3: (а) высказывание, обозначающее собственную не истинность, обозначает собственную истинность; (б) высказывание, обозначающее собственную ложность, обозначает собственную истинность; (в) высказывание, обозначающее собственную не истинность, или ложность, является ложным.

Изложим общее доказательство такого тезиса, следуя рассуждениям Брэдвардина⁵².

Предположим, что сказанное Сократом есть А. Тогда, согласно формулировке инсолубилии, Сократ произносит это А. Абстрагируемся далее от того, что А высказано Сократом, и рассмотрим только это А. Согласно первому следствию, (а) в силу суппозиционных свойств одного из экстремумов, А может иметь более одного значения; (б) А может иметь единственное значение. Рассмотрим вариант (б): А является высказыванием, имеющим единственное значение, а именно то, что А не является истинным высказыванием. Применяя далее вторую часть первого следствия, получаем, что неверно то, что А не является истинным высказыванием. Следовательно, А – истинное высказывание. Используя далее второй постулат, заключаем, что «А – истинное высказывание» является следствием высказывания А, и поэтому последнее обозначает это высказывание. Таким образом, А обозначает, что А – истинное высказывание. Иными словами, выска-

⁵⁰ См.: 7.1.

⁵¹ См.: 6.4.

⁵² См.: 6.6.1–6.6.2.

зывание А обозначает собственную истинность. Таким образом, высказывание, обозначающее собственную не истинность (согласно исходному предположению), обозначает одновременно собственную истинность.

Вернемся теперь к варианту (а): пусть А имеет более одного значения. Иными словами, пусть А, помимо собственной не истинности, обозначает что-то еще, к примеру, какое-то Q. Тогда, принимая во внимание одно из значений А – его не истинность – согласно второму определению, оно обозначает отличное от того, что есть, т.е. является ложным. Тогда согласно предположению (а), А обозначает конъюнкцию того, что «А не является истинным и «Q». Далее, путем применения четвертого постулата, получаем, что «А является истинным или не-Q». Дизъюнкция «А является истинным или не-Q» является следствием А, поэтому, согласно второму постулату, А обозначает «А является истинным или не-Q». Согласно же пятому постулату, в указанном следствии имеет место дизъюнкция с отрицанием одного из дизъюнктов, что позволяет вывести одну из частей этого разделительного высказывания, а именно ту часть, согласно которой «А является истинным высказыванием». Далее, если последнее является следствием А, то, согласно второму постулату, А обозначает это, т.е. А обозначает, что А – истинное высказывание. Таким образом, высказывание А, обозначая собственную не истинность, обозначает, одновременно, собственную истинность.

Демонстрация случаев (а) и (б) направлена Брадвардином на доказательство первой части второго следствия, а именно того, что нами выше обозначено как (а) высказывание, обозначающее собственную не истинность, обозначает собственную истинность.

Далее, Брадвардин видит свою задачу в том, чтобы доказать вторую часть второго следствия, зафиксированную нами выше как (б) – высказывание, обозначающее собственную ложность, обозначает собственную истинность⁵³. Собственно, первая часть (б) становится очевидной, если обратиться к формулировке первого постулата: всякое высказывание либо истинно, либо ложно, которое подразумевает, что отрицание истинности есть ложность. И если из высказывания следует утверждение его собственной не истинности, или ложности (что является одним и тем же), то, согласно второму постулату, это исходное высказывание обозначает то, что из него следует, т.е. его собственную не истинность. Далее, путем применения (уже установленной) первой части второго следствия, получаем, что такое выска-

⁵³ См.: 6.6.2.

зывание, обозначая собственную не истинность, обозначает, одновременно собственную истинность.

Таким образом, рассмотрение случаев (а) и (б) является своего рода доказательством парадоксальности высказываний типа «Сократ произносит А» и одновременно говорит в поддержку брадвардиновского семантического плюрализма, о котором было сказано выше.

Центральная задача Брадвардина – доказательство ложности парадоксальных высказываний – содержится в демонстрации третьей части второго следствия⁵⁴.

Итак, согласно принципу семантического плюрализма, высказывание может иметь более одного значения, причем последние могут находиться в отношении противоречия, как видно из (а) и (б).

И если одно из значений такого высказывания – его собственная ложность, то, согласно второму определению, последнее является чем-то отличным от того, что есть, т.е. попросту ложным высказыванием. Таким образом, одним из значений высказывания А является ложное высказывание, которое целиком фальсифицирует А.

Следовательно, всякая инсолубилия является ложным высказыванием.

Как видно из рассуждений Брадвардина, формулируя свой подход к решению парадокса, он опирается на теорию суппозиции, выступающую в роли инструмента рекурсивного поиска значений исследуемого высказывания как смысловых (сигнификативных), так и логических – через операцию взятия следствий первоначального высказывания. Алгоритмом для осуществления такой операции также служит теория суппозиции, однако не в терминистском ключе, но в диктистском.

ЛИТЕРАТУРА

(1) Boethius De Differentiis Topics // [Электронный ресурс]. Migne J.P. PL. URL: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/> (дата обращения: 12.02.2013).

(2) Boethius. Commentarii in Librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΗΕΡΜΕΝΕΙΑΣ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/> (дата обращения: 12.02.2013).

(3) *Bos Egbert P.* Richard Billingham's Speculum puerorum, Some Medieval Commentaries and Aristotle // *Vivarium*, Volume 45, Numbers 2–3, 2007. P. 360–373(14).

⁵⁴ См.: 6.6.3.

(4) *Bradwardine T.* Insolubilia / Introduction, Translation and Notes by St. Read. Dallas Medieval Text and Translation. Paris-Leuven-Walpole, MA, 2010.

(5) *De Rijk, L.M.* Logica Modernorum. Vol. 2, Part two: The origin and early development of the theory of supposition. Text and indices. Assen: Van Gorcum, 1967.

(6) *Fabricio J.A.* Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis. T.1. Florentiae, MDCCCLVIII.

(7) Gualterius Burlaeus De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior with a revision of the Tractatus Brevior. Ed. Ph. Boehner. St. Bonaventure, N.Y., 1955.

(8) *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976.

(9) *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978.

(10) *Бочвар Д.А.* Об одном трехзначном исчислении и его применении к анализу парадоксов классического расширенного функционального исчисления // Матем. сб. 4(46):2 (1938). С. 287–308.

(11) *Зубов В.П.* Н. Орем о соизмеримости или несоизмеримости движений неба. Трактат Брэдвардина «О континууме». М.: УРСС, 2004.

(12) *Лисанюк Е.Н.* Семантические основания логики У. Бурлея // Логико-философские штудии-2: Сб. статей: Под ред. С.И. Дудника, Я.А. Слинкина. Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2003. С. 228–243.

(13) *Лисанюк Е.Н.* Суппозиции в средневековых трактатах о предписаниях // Логико-философские штудии. Вып. 7. СПб., 2009. С. 59–69.

(14) *Лисанюк Е.Н.* Типы консеквенций в логике У. Бурлея // Вестник СПбГУ. 2000. Сер. 6. Вып. 2, № 14. С. 36–43.

(15) *Лисанюк Е.Н.* Учение о мысленном языке в средневековой логике // Вестник МГТУ. Т. 3. № 3. Мурманск, 2000. С. 385–394.

(16) *Пирс Ч.С.* Начала прагматизма: Пер. В.В. Кирющенко, М.В. Колотина. СПб.: Алетейя, 2000.

(17) *Рассел Б.* Об обозначении // Язык, истина, существование. Сост. В. А. Суворцев. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002.

(18) *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М.: Наука, 1967.

Брадвардин Томас

Трактат о логических парадоксах (Инсолубилия)¹

Нельзя развязать узел, не зная его.

*Аристотель, Метафизика,
книга третья, глава первая²*

6.1. Имея целью избавиться от ложных и ошибочных мнений, приведем истинное и правильное толкование [того, что имел в виду] Аристотель. Но поскольку смысл Аристотеля является тонким и более сложным для понимания (*ad videndum*), надлежит сначала представить некоторые простые идеи [основоположения] (*prenuntiare*) для того, чтобы быть совершенно ясными [далее].

Представить следует основоположения, которые суть... определения, постулаты и следствия. Понимание основоположений позволяет разрешить всякую инсолубилию.

6.2. Итак, определений всего два. И первое таково: истинное высказывание есть речь, обозначающая только то, что есть. Второе [же звучит следующим образом]: ложное высказывание есть речь, обозначающая иное, нежели есть.

6.3. Постулатов всего шесть. И первый [постулат] таков: всякое высказывание истинно или ложно. Второй [постулат звучит] так: всякое высказывание обозначает или указывает условно [*ut nunc*]³ или просто все [то], что следует из него [соответственно] условно или просто. Третий [постулат звучит] так: часть может подразумевать

¹ Перевод с лат. яз. выполнен по изданию: *Bradwardine T. Insolubilia / Introduction, English Translation (bilingual) and Notes by St. Read. Dallas Medieval Text and Translation. Paris-Leuven-Walpole, MA, 2010.*

² «... Узел нельзя развязать, не зная его». (Аристотель *Метафизика*. В1) 995a30-995b // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. С. 99.

³ *Ut nunc* (лат.) – как если бы сейчас. Термин в средневековой философии и логике для обозначения условного характера чего-либо. В данном случае имеется в виду, что высказывание обозначает что-либо при условии, что обозначаемое положение дел имеет место в момент формулирования высказывания.

[supponere] свое целое, ему противоположное и взаимозаменяемое с ним⁴.

<...>

Четвертый: конъюнкция или дизъюнкция, части которых взаимно противоречивы, противоречат друг другу⁵. Пятый: из всякой дизъюнкции, [взятой вместе] с противоположным одной из ее частей может быть выведена другая ее часть. Шестой: если конъюнкция истинна, всякая ее часть истинна, и наоборот. Если конъюнкция ложна, одна из ее частей ложна, и наоборот. Если дизъюнкция истинна, одна из ее частей истинна, и наоборот. Если дизъюнкция ложна, каждая ее часть ложна, и наоборот.

6.4. Из всего этого получаем (*secuntur*) два следствия в следующем порядке. Первое [следствие] таково: всякое высказывание, чей экстремум⁶ имеет множество суппозитов (*multa habet supposita*), обозначает или указывает либо утверждение, либо отрицание одного из них; аналогично для [термина], суппонирующего единственным образом. Второе [следствие] таково: если какое-либо высказывание обозначает собственную не истинность, или ложность, то оно обозначает собственную истинность, и [в конечном итоге является] ложным.

6.5.1. Первая часть первого следствия доказывается следующим образом: пусть «А есть В» – высказывание, чей экстремум А имеет

⁴ Один из ключевых постулатов Т. Брадвардина, лежащий в основе его семантического плюрализма и указывающий на его отказ от терминистского толкования суппозиции, в которой данный постулат решительно отвергается. Согласно доктрине терминизма, выдвинутой Оккамом в «Сумме логики», ни один термин не может указывать на целое или противоположное ему, потому что всякий термин указывает лишь на то, о чем он может истинно сказываться. На этом свойстве ограничения терминов *restrictio terminorum* базируются рестрикционистские подходы к решению парадокса «Лжеца», отвергаемые Брадвардином. Причиной всякой инсолубилии, согласно рестрикционистскому подходу, является аристотелевская ошибка “*secundum quid et simpliciter*” – ошибка смешения уровней сказывания в каком-то отношении (*secundum quid*) или вообще (*simpliciter*). (см.: *Bradwardine T. Insolubilia / Introduction, Translation and Notes by St. Read. Dallas Medieval Text and Translation. Paris-Leuven-Walpole, MA, 2010. P. 11*). Рестрикционизм представляется как ограничительный подход, представленный в истории средневековой логики двумя основными направлениями: (1) подход, ограничивающий область референциальных значений терминов – «суппозиционный» рестрикционизм; (2) подход, вводящий временные ограничения, т.е. ограничение времени употребления глагола-связки.

⁵ Конъюнкция ($A \wedge \neg A$) несовместима в дизъюнкции ($\neg A \vee A$).

⁶ То есть крайний термин.

несколько суппозитов. Тогда оба термина условно эквивалентны (*convertuntur ut nunc*): [термин] А и один из них [т.е. термин, подчиненный общему А и обозначающий один из суппозитов], указывает (*demonstratis*) на все свои суппозиты. [И ни один из этих двух терминов] не добавляет ни отрицания, ни исключения, ни чего-либо подобного, и поэтому эти два высказывания эквивалентны: «А есть В», и «Тот или иной [термин] из А есть В», где через [высказывание] «Тот или иной [термин] из А есть В» обозначает утверждение [того, что] один из суппозитов А [есть В], и т.д. [для остальных суппозитов], следовательно, [обозначено также и] А есть В.

Кроме того, условно эквивалентными будут также следующие термины: А, и тот А, или этот [А], и т.д. для [всех] единичных (*singulis*) терминов [подчиненных общему термину А]. Следовательно, и эти высказывания условно эквивалентны: этот А, или тот А, и т.д. для [всех] единичных (*singulis*) [высказываний], есть В, и, [поэтому], А есть В. И [если] первое обозначает утверждение того или иного суппозита А, то и второе [тоже].

Однако эти доказательства не являются общими, но имеют место [лишь в том случае, когда] оба экстремума в высказываниях и связки (соединение, *copule*) эквивалентны, и один [из них] не обозначает что-либо более, чем другой, либо в силу формы [высказывания] (*ratione totius compositionis*), либо по причинам случайным, как будет продемонстрировано ниже. Универсальное же доказательство здесь таково: [высказывание] «А есть В» обозначает присущность [*inherentiam*⁷] тех и только тех суппозитов, или суппозита одного из

⁷ Концепция подчинения, или – *inherentiam (pro)* – присущности, трактует предикацию как присущность (или не присущность – в зависимости от употребленной связки *есть/не есть*) признака, выражаемого предикатом, всему объему понятия, стоящему на месте субъекта. Источниками такого подхода считается аристотелевский пассаж: «Истинное и ложное имеется при связывании и разединении» (*Аристотель. Об истолковании. 4, 16a12 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 93*).

В XIV в. У. Оккам выступил с концепцией тождества субъекта и предиката, которую Оккам понимал композиционно и согласно которой в истинном высказывании субъект и предикат подразумевают один и тот же объект через суппозицию соответствующих крайних терминов. Томас Брадвардин отчасти принимает такую точку зрения, но отвергает ее композиционный характер, т.е. свойство ограничения терминов, что ясно из части 6.5.1: если термин А в высказывании «А есть В» подразумевает присущность того или иного суппозита, то и В подразумевает тоже самое.

Здесь термин *inherentiam* переводится преимущественно как «присущность» или «подчиненность» в смысле возможности получить одно или несколько

его экстремумов, [что присущи также и второму экстремуму], поэтому [А и В эквивалентны].

6.5.2. Вторая часть данного следствия доказывается следующим образом: пусть «А есть В» – высказывание, экстремум А которого имеет единственный суппозит, а именно С. Тогда они [термины высказывания] условно эквивалентны: А и все, что есть А, если они истинно и универсально сказываются относительно друг друга, то поэтому эти высказывания условно эквивалентны: А есть В и все, что есть А есть В [всякий А есть В]. Второе [высказывание «Все, что есть А есть В»] условно обозначает, что С есть В, поэтому и первое [высказывание «А есть В» обозначает то же самое]. Но это доказательство не является общим, но охватывает [только те случаи], о которых было сказано ранее. Универсально истинное доказательство здесь таково: [высказывание] «А есть В» обозначают присущность тех или иных суппозитов, [термина] А, но только С является суппозитом А, следовательно, [это высказывание] обозначает присущность С. И таким же способом можно рассуждать относительно всякого высказывания, попадающего под первое следствие, вне зависимости от свойственного ему качества или количества.

6.5.3. Но этому следствию может возразить софист, [утверждая, что] если [предположить, что] только осел сидит, то [в высказываниях], «человек может сидеть», «человек будет сидеть», «человек сидел», обозначается, что человек есть осел.

6.5.4. Кроме того [продолжил бы софист], эта консеквенция правильная⁸: «человек есть сидящий», следовательно, «человек есть осел», где посылка возможна, поэтому и заключение [тоже]⁹.

новых высказываний – суппозитов – из первоначального, в которых вместо общего термина на месте крайнего термина стоят единичные термины.

⁸ Теория консеквенций (*consequentia*) – средневековая концепция, включающая учения как об импликациях, условном суждении, так и о правилах дедуктивного вывода. См. подробнее в сноске «теория консеквенций» в тексте вступительной статьи.

⁹ Термины «посылка», «заключение» и «умозаключение» здесь и далее используются в соответствии с их средневековым пониманием, которое отличается от их современного. Так, в современной логике эти термины относятся к силлогистическим теориям и понимаются как части силлогизма, тогда как их латинские эквиваленты – «антецедент», «консеквент» и «консеквенция» ассоциируются с логикой высказываний и считаются структурными элементами импликации, или условного сложного высказывания. Средневековые логики, и Брадвардин в том числе, разграничивали силлогизм и условное высказывание, однако и в том, и в другом

Ad 6.5.4. Но этот [софизм] легко разрешим, во-первых, так как ни в одном примере [не употребляется в качестве] экстремума термин «сидящий», но [только] «может быть сидящим/может сидеть», «был сидящим/сидел», «будет сидящим/будет сидеть», и всякий из них имеет [количественно] много суппозитов, и они иные, нежели ослы.

Ad 6.5.4. Во-вторых, действительно, это условное умозаключение правильное (*consequentia est bona ut nunc*), т.к. заключение условного [умозаключения уже] содержится в [его] посылке (*ut nunc consequens intelligitur in antecedente*). Поэтому они условно эквивалентны: «человек есть сидящий» и «человек есть этот сидящий», или «тот» и т.д. [для всех] сидящих, но не следует того, что если посылка возможна, следовательно, и заключение [тоже], [как мог бы возразить софист в 6.5.4]. Но правило Аристотеля¹⁰ понимается [как принцип] для простых (*simpliciter*) и правильных умозаключений: известно, что такой вывод есть условное умозаключение: «всякий сидящий есть человек, следовательно, этот сидящий есть человек» указывает (*demonstrato*) на сидящего осла [согласно условию], где посылка возможна, а заключение невозможно. Таким образом, возражения сняты.

6.6.1. Поскольку первое следствие целиком доказано, [перейдем ко] второму. Пусть А – высказывание, обозначающее собственную не истинность (*significans se non esse veram*): тогда [высказывание А] либо обозначает что-то еще, либо нет. Предположим, что нет, тогда А не является истинным [высказыванием], следовательно, согласно первому определению, не все, что есть [налично] обозначается через А, и через А обозначается только то, что А не есть истинное [высказывание], как [уже было] показано, следовательно, согласно второй части первого заключения, неверно, что А не является истинным [высказыванием], поэтому [снимая двойное отрицание, получаем, что] А – истинное [высказывание], следовательно, [применяя] второй постулат, [получаем, что] А обозначает собственную истинность¹¹.

Если [предположим, что высказывание] А обозначает помимо собственной не истинности что-то еще, к примеру, «В есть С», то по-

случае использовали термины «антецедент» (*antecedens*), «консеквент» (*consequens*), «консеквенция» (*consequentia* – умозаключение).

¹⁰ См.: *Аристотель*. Первая Аналитика I Г13 32a-19 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 2. Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 142 «...Под “возможным” я разумею то, что не необходимо, но если принять, что оно присуще, то из этого не следует ничего невозможного».

¹¹ Таким образом, предположив, что А обозначает собственную не истинность, получаем, что А обозначает собственную истинность.

лучаем [следующее]: А не есть истинное [высказывание], следовательно, не все, что есть [налично], обозначается через А, и через А обозначается только то, что А не является истинным [высказыванием] и «В есть С», следовательно, [применяя] четвертый постулат, [получаем, что] А есть истинное [высказывание] или «ни один В не есть С», [применяя далее] второй постулат, [получаем, что] А обозначает, что А есть истинное [высказывание] или «ни один В не есть С», где [А] обозначает отрицание второй части дизъюнкции, т.е. [отрицание того, что] «В есть С», поэтому, согласно пятому постулату, из этой дизъюнкции с отрицанием второй части получаем первую часть, т.е. «А есть истинное [высказывание]». Далее, согласно второму постулату, А обозначает собственную истинность¹². Таким способом надлежит рассуждать всякий раз, когда [высказывание] А помимо собственной не истинности, обозначает еще много иных [объектов].

6.6.2. Вторая часть второго следствия доказывается следующим образом: пусть какое-либо высказывание обозначает собственную ложность (*significet se esse falsam*), тогда из этого следует его не истинность, следовательно, согласно второму постулату, оно обозначает собственную не истинность, далее, согласно первой части второго следствия, оно обозначает собственную истинность.

6.6.3. Третья часть второго следствия доказывается следующим образом: если какое-либо высказывание обозначает собственную не истинность, или собственную ложность, то помимо этого оно обозначает также собственную истинность, как было показано в первой и второй частях второго следствия; следовательно, [такое высказывание] обозначает отличное от того, что есть [налично], поэтому, согласно второму определению, оно – ложное [высказывание].

6.6.4. К тому же, если какое-либо высказывание обозначает собственную не истинность, или собственную ложность, [такое высказывание] либо ложно, либо нет. Если предположить, что ложно, то это именно то, что [нам здесь необходимо] доказать. Если не ложно, то, согласно первому постулату, такое высказывание истинно, и обозначает оно собственную не истинность или собственную ложность, следовательно, [такое высказывание] обозначает отличное от того, что есть [налично], поэтому, согласно второму определению, оно – ложное [высказывание].

¹² Таким образом, предположив, что А обозначает (помимо прочих значений) собственную не истинность, получаем, что А обозначает собственную истинность.

6.6.5. Таким образом, второе следствие доказано полностью.

7.1. [Приведа список логических основоположений и их доказательств] начнем с рассмотрения простых (*simplicibus*) и утвердительных случаев [инсолюбилий]¹³, а именно, с самых общих [примеров] из них. И [ниже] приведем ряд возражений (*dubitabilia*) [и ответов на них], которые могут быть приведены относительно всякой инсолюбии. Предположим, что Сократ произносит только следующее [выказывание]: «Сократ говорит ложь», и пусть это [высказывание] будет А. [Первое возражение¹⁴:] предположим следующее: Сократ говорит ложь, и пусть это принято [т.е., что высказывание Сократа ложно].

7.1.1. Возражение (contra): Сократ говорит ложь и Сократ говорит это, следовательно, Сократ говорит истину.

Ad 7.1.1. Ответ (dicendum quod): но меньшая посылка ложна, т.к. Сократ не произносит высказывание принятое [как истинное] тобой или принятое [как истинное] мной, но говорит о самом себе¹⁵, а именно, о [своем высказывании] А. [Следовательно, А ложно].

7.2. Второе возражение (*secundo opponitur*): А либо истинно, либо ложно. [В ответе] утверждается, что А – ложное высказывание.

7.2.1. Возражение¹⁶: но если А ложно, и Сократ произносит А, то Сократ говорит ложь.

Ad 7.2.1. Ответ: умозаключение правильное [*consequentia est bona*], и заключение истинное [*consequens est verum*] – назовем его В.

7.2.2. Возражение: Но А и В эквивалентны, и В истинно, следовательно, и А истинно.

Ad 7.2.2. Ответ: [неверно, т.к.] большая посылка ложна и известно, что А обозначает собственную истинность и собственную ложность [согласно второму следствию¹⁷], и поскольку А обозначает, что Сократ произносит ложь, из этого следует, что произнесенное Сократом [высказывание] является ложным, следовательно, согласно второму постулату, А обозначает, что сказанное Сократом – ложь, и в

¹³ В трактате имеет место классификация инсолюбилий по различным основаниям. Наряду с парадоксом типа Лжеца, Брэдвардином исследуются также парадоксы типа эпистемических («Некоторое высказывание неизвестно тебе»), типа Карри и пр.

¹⁴ Структура «возражение-ответ» отсылает к средневековой методике *quaestio* обсуждения теоретических вопросов, нашедшей отражение как в различных трактатах, так и распространенных диспутах.

¹⁵ Имеется в виду, что высказывание, произнесенное Сократом, является самосправочным высказыванием.

¹⁶ Дополнение к возражению 7.2.

¹⁷ См. 6.6.1-6.6.2.

данном случае субъект этого заключения имеет единственный суппозит, а именно, [высказывание] А, следовательно, согласно второй части первого следствия, заключение этого умозаключения обозначает, что [высказывание] А – ложное [высказывание], поэтому, согласно второму постулату, А обозначает собственную ложность, следовательно, по второй части второго следствия, А обозначает собственную истинность, и, наконец, А ложно, и В этого не обозначает, следовательно, [высказывания] А и В не являются эквивалентными.

7.2.3. Возражение: пусть экстремумы (*extrema*) и связки (*copule*) А и В эквивалентны, следовательно, А и В эквивалентны.

Ad 7.2.3. Ответ: не следует [того, что А и В эквивалентны], т.к. [высказывание] А – с учетом полной [формулировки инсолубилии]¹⁸, а также из-за привходящих причин, а именно, таких, что высказывание было произнесено Сократом, и предикат подразумевает А и другие аналогичные [высказывания], обозначает отличное от [того, что обозначает] В, как уже было сказано ранее¹⁹.

7.2.4. Возражение: экстремумы и связки А и В создают совершенно такие же смыслы понятий (*intentiones in conceptu*) в мыслях и в том же порядке, поэтому интеллект схватывает их совершенно таким же образом. Следовательно, если о тех же самых понятиях будут думать в том же самом порядке, то составленное высказывание будет полностью тем же самым, а не различным: поэтому, [высказывания А и В] обозначают полностью то же самое. Следовательно, они эквивалентны²⁰.

Ad 7.2.4. «Ad hoc» ответ: нет необходимости здесь обсуждать, создают ли произнесенные слова смыслы понятий (*intentiones in conceptu*) заново или сводят их от первичного акта к последующим. Глагол «создавать» используется, как это принято, как общий термин для [выражения] создания смысла (*intentionem*) заново или для [выражения] сведения смысла (*intentionem*) от первичного акта к последующему [акту]. Согласно такому пониманию, большая посылка умозаключения истинна, однако само умозаключение не правильное,

¹⁸ Полная формулировка инсолубилии приводится в 7.1.

¹⁹ См.: Ad 7.2.2.

²⁰ Возражение в духе терминизма: разложение высказываний на составные экстремумы и определение истинностного значения высказываний на основе значений терминов, их составляющих (композициональность). Терминистская установка обычно тяготеет к позиции рестрикционизма относительно вопроса разрешения инсолубилий. Поэтому, вероятно, оппонент Брадвардина, выдвинувший указанное возражение, придерживается именно этой позиции. См.: прим. 38.

однако можно получить правильное заключение, что первоначальная формулировка каждого из них [т.е. посылок и умозаключения] в интеллекте была та же самая, однако не во всем, потому что каждое [из этих высказываний] первично обозначает, что Сократ произносит ложь, и А вторично обозначает, что А ложно и что А истинно, как было показано.

7.2.5. Возражение: но если А обозначает собственную истинность, то это не [в силу того что А обозначает это] вообще (*principaliter*), но в силу умозаключения (*ex consequenti*), и [истинность А] следует из его ложности, как уже было доказано выше. Но В обозначает то, что А ложно, как это было доказано в вышеприведенном рассуждении, и А обозначает ложность А, и из этого следует, что из В вытекает, что А истинно, и, таким образом, через умозаключение В обозначает, что А истинно, *et cetera*. [т.е. В обозначает то же самое, что и А, таким образом, А и В эквивалентны].

Ad 7.2.5. «Ad illud» ответ: [некоторое выражение способно] обозначать что-либо вообще (*principaliter*) двумя способами: либо в силу того что это [обозначаемое] первично представляется интеллекту, либо в силу того что это [обозначаемое] обозначено не так, что оно следует из своего обозначающего, (*ex suo significato*), но [в силу того что обозначаемое] обозначается [обозначающим] самим по себе. К примеру: исключаящее утвердительное высказывание (*exclusiva affirmativa*)²¹, [как] сказывающееся первичным способом, обозначает вообще (*principaliter*) рассматриваемое в утвердительном высказывании (*affirmativam exponentem*), но не [то, что рассматривается] в отрицательном (*negativam*) [высказывании]; сказывающееся вторичным способом, обозначает вообще (*principaliter*) рассматриваемое в нем [как] в отрицательном [высказывании], а также и в утвердительном высказывании. И [высказывание, обозначающее] через умозаключение, обозначает таким же образом, откуда, согласно первому способу, первая часть большей посылки истинна, и вторая тоже; но вывод о том, что истинность А следует из ложности А, неверен (*falsa est*), и поэтому [полученное таким образом заключение] ложно, согласно тому, что было доказано ранее, а именно, что истинность А следует из ложности А. Но из того, что А обозначает собственную ложность, как было ранее выведено с определенной степенью вероятности, [вытекает] что А обозначает собственную истинность.

²¹ То есть субъект которого содержит исключение, например: «Все люди, кроме Сократа, бегут». Такое высказывание содержит в себе два высказывания: «Все люди бегут» и «Сократ не бежит».

7.2.6. Возражение: но из того, что А обозначает собственную ложность следует, что А обозначает собственную истинность, следовательно, по той же самой причине, из того, что В обозначает ложность А, следует, что В обозначает истинность А, следовательно [А и В эквивалентны].

Ad 7.2.6. Ответ: но этот вывод неправилен, т.к. если какое-либо высказывание обозначает собственную ложность, то из всякой части противоречия [взятой вместе] с [другими] определенными истинными [высказываниями] следует, что оно обозначает собственную истинность [наряду с собственной ложностью], как было продемонстрировано ранее.²² Следовательно, А обозначает собственную ложность, А с необходимостью обозначает и собственную истинность; поэтому, А обозначает и указывает на две вещи, а именно, на то что Сократ произносит ложь и на то, что А истинно, а В обозначает ложность А и может здесь быть истинным (*verificari*) либо в силу того, что либо Сократ не произносит ложь, либо А не является истинным [но Сократ произносит ложь, поэтому А ложно], и [В] подтверждается [этой] последней частью.

7.3. Третье возражение: А ложно, таким образом, ему противоположное истинно, а именно, [высказывание] «Сократ не говорит ложь», и это [высказывание] противоречит [высказыванию] В, которое истинно, следовательно, противоречащие друг другу [А и В] вместе истинны.

Ad 7.3. Ответ: А и В не являются ни одним и тем же, ни эквивалентными, ни противоречащими друг другу; не может [высказывание «Сократ не произносит ложь»] быть противоречащим [высказыванию] А, но если у этого [А] есть противоречащее ему [высказывание], то, согласно правилу Аристотеля, [оно должно быть] отрицанием всего А; и так как А обозначает конъюнкцию того, что Сократ произносит ложь и что А истинно, таким образом, ему противоположное обозначает дизъюнкцию того, что Сократ не произносит ложь или что А не истинно.

7.4. Четвертое возражение: А ложно, следовательно, Сократ говорит ложь, и это ложно, поэтому, Сократ не произносит ложь.

Ad 7.4. Ответ: последнее умозаключение (*ultima consequentia*) неправильное (*non valet*), т.к. [одновременно] [высказывание (А)] Сократ произносит ложь – ложно, и [высказывание (В)] Сократ произносит ложь – истинно; таким образом, не следует, что Сократ произ-

²² То есть из того, что А либо обозначает собственную истинность, либо нет.

носит ложь, разве что может быть выведено противоречащее тому, что Сократ произносит ложь, а именно [высказывание] А, которое ложно, как было достаточно ясно продемонстрировано в последнем аргументе. В этой посылке можно было бы различить между соединенным и разделенным пониманием²³, но [здесь] это не является необходимым.

7.5. Пятое возражение: если бы Сократ произнес следующее: «Сказанное Сократом – ложь», и это было бы истинно, то, по той же самой причине (*eadem ratione*) это [высказывание] «Сократ говорит ложь» истинно.

Ad 7.5. Ответ: данное предположение ложно.

7.5.1. Возражение: предположим, что Сократ произносит только следующее: «Сказанное Сократом – ложь», тогда это [высказывание] ложно, и далее, согласно третьему постулату, субъект [этого высказывания] суппонирует его [т.е. все высказывание, частью которого оно является], следовательно, А – неопределенное высказывание,²⁴ имеющее единственное истинное [высказывание-суппозит,], следовательно, А – истинное [высказывание].

Ad 7.5.1. Но последнее умозаключение неправильное. И если [здесь] прибегнуть к правилу Аристотеля²⁵, то ответ состоит в том, что правило действует [только] для неопределенных и частных [высказываний], которые обозначают не больше того, чем присущность

²³ А обозначает высказывание, что Сократ говорит ложь, и А – истинное высказывание. Тогда «Сократ говорит ложь и А истинно» – ложно в соединенном, т.е. конъюнктивном, смысле, однако из этого не следует, что каждый из конъюнктов ложный, будучи взят по отдельности, т.е. в разделенном, дизъюнктивном, смысле. Ср.: *Аристотель. О софистических опровержениях. ГIV 166a15-30* // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 539.

²⁴ То есть высказывание, субъект которого имеет неопределенную суппозицию. Для истинности такого высказывания необходимо, чтобы из него можно было получить непустое множество высказываний-дизъюнктов с единичными субъект-терминами на месте общего, и достаточно, чтобы из него можно было бы получить хотя бы одно такое высказывание, т.е. у субъекта имелся хотя бы один суппозит.

²⁵ «Если же два предмета, которые не составляют одно, имеют одно имя, то утверждение не одно, [и отрицание не одно]... Если эти два высказывания обозначают многое и если их больше одного, то ясно, что и первое высказывание обозначает или много или ничего не обозначает... Поэтому в таких высказываниях не необходимо, чтобы один [член] противоречия был истинным, а другой – ложным» (*Аристотель. Об истолковании. ГVIII 18a16-26* // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 99).

предиката субъекту для тех или иных суппозитов последнего, но А обозначает больше, а именно то, что сказанное Сократом – ложь, и А истинно, как ясно из сказанного выше.

7.6. Шестое возражение: [использование предположения, введенного выше см. 7.1]: если А ложное [высказывание], то ему противоположное будет истинным [высказыванием], а именно, что сказанное Сократом есть не ложь, [назовем это высказывание] В. Заключение ложно, т.к., согласно третьему постулату, субъект [высказывания] В суппонирует [высказывание] А, и следовательно, [субъект] В – это общее понятие, имеющее единственный (*singularem*) ложный [суппозит], а именно, «ложное А не есть сказанное Сократом», и таким образом, В ложно, поскольку противоречащие ложны. [Следовательно, вывод о ложности В неправилен].

Ad 7.6. Ответ: предпоследнее умозаключение [о том, что В ложно] неправильное. И если прибегнуть к правилу [Аристотеля о противоположном],²⁶ то ответ состоит в том, что [последнее высказывание] понимается как общее, обозначающее присущность экстремумов для всех собственных [суппозитов] через конъюнкцию. Но в этом случае это не так, поскольку так же, как А обозначает конъюнкцию обозначаемых им [высказываний] – а именно то, что ложь произнесена Сократом, и что А истинно – таким же образом, В обозначает дизъюнкцию обозначаемых им [высказываний], а именно то, что Сократом произнесена не ложь, или что А не истинно.

7.7. Седьмое [возражение таково]: оставим пока последнее предположение [7.6] и предположим [заново], что есть только три следующих высказывания: «Сказанное Сократом ложно», «Сказанное Сократом есть не ложь», «Любое, сказанное Сократом, ложно», которые суть [соответственно] А, В и С и из которых следует, что противоположности вместе истинны: В истинно и С истинно, т.к. любое из [подчиненных] ему единичных [высказываний-суппозитов] истинно.

Ad 7.7. Ответ состоит в сомнении [относительно того, что], являются ли В и С противоположными, т.к. если высказывание С целиком отделено (*omnino separata*) от высказывания В²⁷, то С истинно и не противоположно В; но если [высказыванию] С надлежит быть

²⁶ Ср.: *Аристотель. Об истолковании. Г7 17a39-18a11* // *Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 97–98.*

²⁷ То есть В и С не являются утверждением и отрицанием одного и того же об одном и том же общем. Ср.: *Аристотель. Об истолковании. Г7 17a39-18a11* // *Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 97–98.*

противоположным В, то необходимо, чтобы предложенный в интеллекте знак [высказывания] А был с дистрибутивным субъектом²⁸. И если [высказывание] С предложено как такое [требуемое] общее [высказывание с дистрибутивным субъектом], то С ложно, и одно из единичных [высказываний, выведенных из него] ложно²⁹: [потому что], оно само себя фальсифицирует (*falsificatur*).

7.7.1. Возражение: [вышесказанное] не является разрешением [инсолубилии], т.к. предположено было, что Сократом помыслены только три [следующих] высказывания: «[Какая-то] ложь есть мыслимая Сократом», и это высказывание А; «Никакая ложь не есть мыслимая Сократом», и это высказывание В, и «всякая ложь есть мыслимая Сократом», это высказывание С, и нет никакой [другой] лжи, кроме той, [что содержится] в этих [высказываниях], и [высказывание] В явно противоречит [высказыванию] А и противоположно [высказыванию] С, а если [высказывание] А ложно, как [было установлено] прежде, то [высказывание] В истинно, а С – это общее [высказывание], [для которого] всякое единичное [высказывание, выведенное из него], истинно, то, С – истинное [высказывание], откуда [получаем, что] противоположные [высказывания] истинны (*ergo contraria verificantur*).

7.7.2. К тому же³⁰: тогда все есть так, как целиком обозначено через С, следовательно, С истинно, потому что через С обозначено только то, что все ложное есть мыслимое Сократом, и, это так [в наличном положении дел].

Ad 7.7.1. Ответ на первое [возражение]³¹ состоит в следующем]: истинно то, что В противоречит А и противоположно С и, кроме того, когда сказано «А ложно», это следует отрицать, т.к. в предложенной ситуации А истинно и является условием истинности того, что [высказывания] В и С ложные, и каждое из них является ложным (*falsificatur*) относительно самого себя или относительно другого из этих

²⁸ Т.е. высказывание, субъект которого имеет смешанную дистрибутивную суппозицию, и из такого высказывания можно получить конъюнкцию высказываний с единичными субъектами на месте общего субъект-термина.

²⁹ Если бы высказывание с субъект-термином, суппонирующим дистрибутивно, было противоположно В, тогда, поскольку В истинно, то С было бы ложно. Вместе с тем, поскольку из С можно получить конъюнкцию высказываний с единичными субъект-терминами на месте общего, то одно из этих единичных оно было бы ложно, т.к. оно указывает на собственную ложность.

³⁰ Дополнение к возражению 7.7.1.

³¹ Ответ на возражение 7.7.1.

[двух] так, что каждое из них имеет два ложных единичных [высказывания-суппозита].

Ad 7.7.2. Ответ на второе [возражение³² состоит в следующем]: [данное] допущение является ложным, [ложной является] также и посылка такого [умозаключения], т.к. С обозначает, что все помысленное Сократом является ложью, из чего следует, что С – ложное [высказывание], которое мыслится Сократом, и, согласно третьему постулату, из этого следует, что С ложно, и, таким образом, согласно второму постулату, С обозначает собственную ложность, и, следовательно, по второй части второго следствия, С обозначает собственную истинность.

7.8. Восьмое [возражение]³³: если часть может суппонировать целое, [частью которого она является], то, из этого следует, что некоторое общее [высказывание] ложно, [в то время как] единичные [высказывания-суппозиты, подчиненные ему] истинны. Пусть Сократом произнесено только следующее: «Всякое ложное есть сказанное Сократом», [пусть это будет] высказыванием А; [при том условии, что] ничто не является ложным, кроме А, тогда это общее [высказывание] ложно (*falsificatur*), как обычно [предполагалось выше], однако субъект [высказывания] А суппонирует только само [высказывание] А, и это единичное [высказывание] истинно: «Ложное А есть сказанное Сократом», следовательно, каждое единичное [высказывание-суппозит, подчиненное] А истинно и [одновременно] А ложно.

Ad 7.8. Ответ³⁴: это последнее умозаключение неправильное, т.к. хотя у А имеется единственное [высказывание-суппозит, на которое указывает его] субъект, [само А] имеет много единичных высказываний [суппозитов, подчиненных ему]: А, как видно из вышесказанного, обозначает, что ложное А есть сказанное Сократом, и что А истинно. Таким образом, А имеет следующие единичные [высказывания-суппозиты]: «Ложное А есть сказанное Сократом», и «А – истинное [высказывание]», последнее из которых – ложное [высказывание].

7.8.1. Возражение: всякое единичное высказывание [-суппозит, подчиненное данному высказыванию] должно согласовываться (*convenire*) с этим [первоначальным] в крайних терминах; но последнее единичное [высказывание-суппозит] не согласуется [со

³² Ответ на возражение 7.7.2.

³³ Это возражение описывает подход сторонников рестрикционизма. См.: прим. 38.

³⁴ Ответ Брадвардина на возражение в поддержку рестрикционизма 7.8.

своим первоначальным высказыванием] в предикате, следовательно, и т.д.

Ad 7.8.1. Ответ: единичные [высказывания], [-суппозиты, получаемые из данного], могут быть двух видов, а именно, первичными и вторичными; первичные единичные [высказывания], в отличие от вторичных, служат условиями истинности для большей посылки (*verificatur maior*). К примеру, общее [высказывание] «всякое сущее существует (*omne ens*)», имеет следующие вторичные единичные [высказывания]: «тот человек существует», и «этот человек существует» и тому подобные [высказывания].

7.9. Девятое [возражение]³⁵: если бы часть могла подразумевать (*supponeret*) целое, частью которого она является, то следовало бы, что некоторое частное [высказывание] было бы истинно, а любое [из] единичных [высказываний-суппозитов, подчиненных ему] – ложно. Подтверждая сделанное ранее предположение: А – ложное [высказывание], и обратное ему [высказывание], т.е. В, является истинным частно-отрицательным [высказыванием] (*est particularis negativa vera*), которое имеет единственное единичное [высказывание-суппозит], а именно, [высказывание] «Это ложное А не есть сказанное Сократом», и оно ложно, следовательно, *et cet.*

Ad 7.9³⁶. Но это [возражение] должно быть разрешено таким же образом как [было показано в] предыдущем аргументе, т.к. подобно тому, как А имеет множество единичных [высказываний-суппозитов, подчиненных ему], таким же образом и В имеет их, а именно, «Ложное А не есть сказанное Сократом», или «А не истинно», из [двух] которых последнее истинно.

7.10. Десятое [возражение]³⁷: если бы это было правильным разрешением [инсолубилий], то следовало бы, что одно и то же высказывание было бы истинным и ложным [одновременно], или что одно из эквивалентных высказываний было бы истинно, а другое ложно. [Предположим, что] Сократ и Платон начинают произносить [в одно и то же время] следующее: «Сказанное ложно», и пусть произнесенное Сократом будет [обозначено через] А, а произнесенное Платоном – [через] В и ничего другого ложного, отличного от А и В, не произнесено. Тогда нет оснований считать, что А и В не эквивалент-

³⁵ Рассматривается еще одно возможное возражение сторонников рестрикционизма. См.: прим. 38.

³⁶ Ответ Брэдвардина на 7.9.

³⁷ Еще одно возражение сторонников рестрикционизма. См.: прим. 38.

ны, и, поэтому, А и В эквивалентны. Тогда [высказывание] А или истинно или ложно; но оно не может быть истинным, т.к. [в таком случае] В было бы истинным [высказыванием], и, таким образом, ничего ложного не было бы произнесено, и, поэтому, А и В ложные [высказывания]. Если ложные, тогда [аргумент] против [таков]: В есть ложное [высказывание, и А есть ложное высказывание], поэтому (*utriusque*) субъект [каждого из них] суппонирует второе [высказывание], следовательно, каждый [из них] имеет единственное истинное единичное [высказывание-суппозит, подчиненное ему], а поэтому оба [этих высказывания] истинные.

Ad 7.10. Ответ: А и В эквивалентны, и субъект [каждого из них] суппонирует второе [высказывание] и каждый имеет единственное истинное единичное [высказывание] [-суппозит, подчиненное ему]; однако из этого не следует, что каждое из этих [высказываний] истинно, т.к. каждое из этих [высказываний] обозначает нечто более, а именно, собственную не истинность [каждого из этих высказываний], поскольку А обозначает, что говорится [нечто] ложное, и поэтому говорится нечто ложное, следовательно, [нечто] ложное есть сказанное, значит, [некоторое] ложное есть ложное сказанное. Следовательно, согласно второму постулату, А обозначает, что [нечто] ложное есть [нечто] ложное сказанное, и предикат этого умозаключения, «[нечто] ложное есть [нечто] ложное сказанное», имеет только два суппозита, а именно, А и В, и таким образом, согласно первой части первого заключения, это заключение обозначает, что [нечто] ложное есть либо А либо В. И, из ложности А или В следует, что все, что целиком обозначает так, как [обозначено через] А – ложно, или все, что целиком обозначает так, как [обозначено через] В – [тоже] ложно, и из [любой] части этой дизъюнкции следует, что А и В – ложные высказывания, т.к. А и В эквивалентны и обозначают целиком одно и то же. Следовательно, из этой дизъюнкции следует, что А и В ложны, и поэтому если А и В ложны, следовательно, А ложно; следовательно, согласно второму постулату, А обозначает, что А ложно, и таким образом, согласно второй части второго заключения, А обозначает собственную истинность, и то же самое [справедливо] для В.

7.11. Одиннадцатое [возражение]: из данного ответа следует, что правильно следующе умозаключение : Сократ произносит это ложное [высказывание], а именно, «Сократ произносит ложь». Следовательно, Сократ говорит ложь. Следовательно, нет здесь никакой ошибки смешения «относительного и безотносительного» [сказывания]

(*secundum quid et simpliciter*³⁸), вопреки мнению Аристотеля [изложенному в сочинении] «О софистических опровержениях», в главе о решении *ошибки сказывания о чем-то присущем в собственном смысле или в каком-то отношении* (*secundum quid et simpliciter*), где утверждается, что инсоллюбилии суть паралогизмы [сказывания] относительного или безотносительного.

<...>

Ad 7.11. Ответ: истинно, что это умозаключение правильное, и нет здесь ни паралогизма, ни инсоллюбилии; но, чтобы понять Аристотеля, необходимо установить [следующее]: предположим, что Сократом мыслится (*intelligat*) только два [следующих] высказывания: «[Нечто] ложное мыслится Сократом», [и пусть это будет] высказывание А, и «Это ложное мыслится Сократом», указывающее на высказывание А, [и пусть это будет] высказывание В, и [при этом] пусть Сократ сам мысленно рассуждает следующим образом: Это ложное мыслится Сократом, значит, [нечто] ложное мыслится Сократом, и выводит А из В; тогда несомненно, что этот вывод неправилен, т.к. его заключение обозначает больше, чем его посылка; поскольку посылка обозначает только то, что ложность высказывания А мыслится Сократом, в то время как заключение обозначает, что [нечто] ложное мыслится Сократом и то, что ложность А мыслится Сократом и что А есть ложное [высказывание], и что А есть истинное [высказывание], как видно из того, что было ясно представлено ранее.

Следовательно, здесь имеет место ошибка смешения «относительного и безотносительного» [сказывания]: поскольку посылка обозначает только то, что ложное [высказывание] А мыслится Сократом, а заключение обозначает, что ложное А мыслится Сократом и что А истинно; таким образом, посылка влечет заключение только относительно одной части его значения, а не относительно всего [значения заключения], и, таким образом, из [этой] посылки [это] заключение

³⁸ Паралогизмы, названные схоластами ошибкой «*secundum quid et simpliciter*», изначально рассматриваются Аристотелем в сочинении «О софистических опровержениях» и определяются как «софистические доводы, основанные на том, что о чем-то присущем в собственном смысле утверждают как о присущем в каком-то отношении... или в отношении чего-то, но не вообще...» [Аристотель. О софистических опровержениях. Г25 180a 22-25 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 581]. Где смысл понятия «*simpliciter*» понимается как способ употребления понятия во всем объеме, т.е. «абсолютно», в отличие от «*secundum quid*» – употребления понятия с некоторым ограничением, т.е. «относительно».

следует только относительно (*secundum quid*) [но не абсолютно (*simpliciter*)]. Следовательно, выведение заключения в абсолютном (*simpliciter*) [смысле] из такой посылки, относительно всех его значений, означает переход от относительного к абсолютному, что [может быть] продемонстрировано следующим [распространенным примером]: эфиоп бел относительно зубов, следовательно, эфиоп бел.

7.11.1. Здесь имеется также ошибка в заключении, которая является собственно неразрешимым высказыванием [паралогизмом]. Имеются в виду «самовозвратные определения»³⁹ (*reflexio eiusdem actus supra se cum determinatione privativa*). Но если мы вернемся к предположению о том, что Платон рассуждал бы, что «это ложное [высказывание], т.е. А, мыслится Сократом, следовательно, [нечто] ложное мыслится Сократом»; и он рассуждал бы правильно, при этом здесь не было бы инсолубилии, т.к. здесь не имеет места обращение акта [высказывания] относительно самого [этого высказывания], но [имеет место акт обращения] на что-то подобное ему по виду (*simile in specie*), т.к. акт мышления и высказывания в душе Сократа и в душе Платона не являются одними и теми же, но они подобны по виду; и, подобно тому как это есть в душе, это есть и в речи. Предположим далее (*posito*), что Сократ рассуждает следующим образом: «это ложное [высказывание] произнесено Сократом, следовательно, [нечто] ложное есть сказанное Сократом, указывая в посылке на заключение, но тогда умозаключение неправильное, т.к. здесь имеет место инсолубилия [из-за] смещения «относительного и безотносительного» [сказывания] по вышеупомянутым причинам⁴⁰. И вот это и есть то, что обычно говорят об инсолубилиях⁴¹ (*de insolubilibus sophismabant*) как о софизмах, и так понимали их [более] ранние [авторы]⁴², полагая, что все такие подобные высказывания схожи между собой или эквивалентны.

Таким образом, они [были правы в том, что] отвергали умозаключения такого вида, но отвергали их по неверной причине.

³⁹ По-видимому, Брадвардин возражает У. Оккаму, который находил причину всякой парадоксальности в т.н. «самовозвратных определениях», т.е. языковых ситуациях, когда имеет место апелляция высказывания к собственной ложности. См. подробнее: *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М.: Наука, 1967. С. 173–174.

⁴⁰ См.: 7.11. и далее.

⁴¹ То есть инсолубилиях, понимаемых как вид софизмов.

⁴² «...Более ранние авторы...», т.е. авторы, придерживающиеся рестрикционизма – распространенного средневекового подхода к разрешению инсолубилий, основанного на терминологии и развивавшегося на методологической основе номиналистских/концептуалистских течений.

7.11.2. Но ошибку смешения «относительного и безотносительного» [сказывания] могут в таких случаях приписывать и в силу иных причин. Инсолюбилия, говоря вообще об инсолюбилиях в относительном смысле (*de insolubili secundum quid*), возникает в результате обращения акта [высказывания] на себя относительно [высказывания данного] вида (*species*), но не относительно [какой-то] части [единичных высказываний, его суппозитов] (*secundum numerum*), как в случае, когда Сократ произносит: (А) «Сократ произносит ложь», и это высказывание ложно, а Платон произносит: (В) «Сократ произносит ложь», и это высказывание истинно; а кто-то другой рассуждает так: (В) «Сократ произносит ложь», и это [высказывание] истинно, следовательно, (А) «Сократ произносит ложь», и это [высказывание] истинно: здесь имеется ошибка смешения «относительного и безотносительного» [сказывания], т.к. посылка обозначает только то, что высказывание «Сократ произносит ложь» истинно, но заключение обозначает, что истинно то, что «Сократ произносит ложь и что А истинно, т.к. эти [высказывания] обозначены через А, как уже было ранее продемонстрировано. Следовательно, посылка влечет заключение только *secundum quid*, а именно только относительно одной (*secundum unam*) части из того, что обозначает заключение, но не относительно всего, [что обозначено заключением] в целом (*secundum omnes*).

Поэтому вывести это простое заключение (*consequens simpliciter*), [сказывающееся] относительно всего того (*secundum totum*), что [им] обозначается, значит, получает [его] из простой посылки (*a quo ad simpliciter*). Для ранних авторов это мнение было подтверждено Аристотелем во второй книге [сочинения] «О софистических опровержениях»⁴³, где он первым говорит, что тот, кто клянется сам себе в том, что он дает ложную клятву, клянется верно в отношении того, что он дает ложную клятву, но [вообще] он клянется неверно, следовательно, истинно, что он сам дает ложную клятву, поскольку иначе он не клялся бы верно в отношении этой [ложной клятвы], следовательно, истинно только то, что Сократ дает ложную клятву, если [предположено, что] Сократ клянется в этом. И из того, что Сократ клянется неверно, следует, что ложным является то, что он клянется. Поэтому Аристотель признает только одно [из этих двух] ложным (*falsificatur*): «Сократ дает ложную клятву», в котором Со-

⁴³ См.: *Аристотель. О софистических опровержениях*. 25 180a22-40 // *Аристотель. Соч.*: В 4 т. Т. 2 / Ред. *З.Н. Микеладзе*. М.: Мысль, 1978. С. 581–583.

крат клянется, тогда другое [высказывание] истинно, как заключает Аристотель.

7.11.3. То же самое ясно из другого примера, в котором Аристотель заключает, что утверждающий, что сам лжет есть лжец абсолютно (*simpliciter*). [Пусть] Сократ произносит [следующее]: «Сократ – лжец», и пусть это [высказывание] будет А, тогда из сказанного Аристотелем, что утверждающий, что лжет, есть лжец, необходимо вытекает, что Сократ лжет, и что А – ложно. Следовательно, Аристотель ясно указывает, что только одно [из двух высказываний-суппозитов] «Сократ лжец», истинно, [а именно] то, что считает Аристотель, а другое [из этих двух высказываний-суппозитов] ложно, [а именно] то, которое выдвигает Сократ. Это ясно из четвертой книги *Метафизики*⁴⁴ и было представлено ранее.

12.5. Из сказанного ясно, что ошибочно признают причиной инсоллюбий обращение того или иного акта [высказывания] на ему противоположное. Если бы это было так, как утверждают [рестрикционисты], то часть не могла бы суппонировать противоположное тому целому, [частью которого она является]. Но это не может являться причиной [инсоллюбий], т.к. часть может суппонировать противоположное всему целому...⁴⁵

12.6 Из вышесказанного также ясно, что всякая инсоллюбия есть ложное [высказывание], и это должно быть принято в качестве правила. Но иногда случается так, что [какое-либо высказывание] подобное инсоллюбии, истинно, и тогда это должно быть принято. А иногда [такое высказывание] ложно, и это должно быть отброшено [согласно тому рассуждению], что было приведено выше. Но кто не следует общему мнению, но разуму, не моде повинуется, но истине, тот судит справедливо обо всех вещах, и этого одного достаточно для того, чтобы разрешить любую инсоллюбию.

Так заканчивается «Инсоллюбия» магистра Томаса Брадвардина.

*Перевод с латинского и примечания
Е.В. Журавлевой и Е.Н. Лисанюк⁴⁶*

⁴⁴ См.: Аристотель. *Метафизика*. Г 4 1012b 16-22.

⁴⁵ См.: формулировку третьего постулата в 6.3.

⁴⁶ Перевод выполнен Е.В. Журавлевой при поддержке гранта РГНФ №12-33-01387, Е.Н. Лисанюк при поддержке гранта РГНФ №11-03-00601. Переводчики выражают благодарность Я.А. Слинину за его ценные замечания.

Макарова И.В.

Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте¹

1

Проблема души и вопросы, с нею связанные, – одна из самых обсуждаемых тем аристотелевской философии. Сам Аристотель, говоря о душе, одновременно и ясен и темен. С одной стороны, он называет душу формой² и энтелехией тела³, т.е. нематериальной субстанцией, оформляющей органическое тело, а также активным принципом жизни и мышления⁴. Он подробно перечисляет все силы-способности души и дает подробный анализ функционирования каждой. Однако при этом душа проходит у него по разряду т.н. «неполных субстанций», т.е. нуждающихся в материальном субстрате для более полной реализации своих способностей (ощущения, воображения, мышления). Сам факт, что сущность нематериальная, активная, совершенная нуждается в материальном субстрате и образует с ним единство (живое существо), при внимательном чтении вызывает довольно сильное недоумение.

Во-первых, хотя Аристотель в свое время критиковал Платона за неясность в вопросе, как две несводимые друг к другу сущности (душа и тело) могут вообще образовать некое единство (человека), в его собственном учении о душе этот вопрос остается открытым. Во-вторых, представленная в его учении тесная связь души с телом делает ее в некотором роде «телесной»: ведь посредством тела она и ощущает, и испытывает различного рода аффекты, и наконец, для ее высшей деятельности (мышления) без участия тела не обойтись⁵. И хотя все тексты Ари-

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта, выполненного при финансовой поддержке факультета философии НИУ ВШЭ в 2012–2013 гг.

² *Аристотель*. О душе. 412b10 (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 395).

³ *Ibid.* 412a20.

⁴ *Ibid.* 412a20, 412b5 и далее; Большая этика. 1196b10–35; Физика. 193b5–10.

⁵ Согласно Аристотелю, тело – не орган ощущения, а посредник между объектом и ощущающей способностью души: «среда, приросшая к органу осязания» (423a15). Ощущающие способности принадлежат душе. Любое ощущение

стотеля, где он изучает природу души в целом и ее отдельные способности, представляют собой блок трактатов «о природе», сам он неоднократно подчеркивает, что душа – сущность нематериальная и относится к разряду вещей «первых», или «божественных», т.е. начал. Между тем тесная близость души и тела делает сомнительным уже для самого Аристотеля возможность отделенного существования души от тела (тем самым вопрос о бессмертии души решается отрицательно), а его ближайших учеников (Феофраста⁶, Стратона, Аристоксена⁷) побуждает видеть в ней впоследствии определенный материальный элемент (или гармонию четырех элементов), локализованный в теле (в промежутке между бровями, легких или в сердце).

Эта двойственность и «неясность» природы души делает неясным и статус теоретического знания у Аристотеля. Возникает вопрос, как оно вообще возможно. Аристотель «спасает положение», введя особую способность души – активный ум (*νοῦς ποιητικός*), абсолютно свободный от тела и имеющий дело исключительно с умопостигаемыми объектами⁸. Назначение этой способности Аристотель видит в «освещении» умопостигаемых объектов, т.е. выведении их из потенциального в актуальное состояние и тем самым активизации мыслительной способности человека⁹. Но это решение, в свою очередь, вызывает новые вопросы. Может ли активный ум, «привходящий извне, вечный и неразрушимый, не смешанный с телом»¹⁰, считаться способностью души, столь тесно связанной с телом? Так ли уж «независим» этот ум от прочих способностей души и от тела, коль скоро «умопостигаемые объекты» вычлениются им из чувственного материала (чувственных образов). Учитывая то обстоятельство, что Аристотель приписывает ум только человеческой душе и называет его самой совершенной и определяющей все человеческой существо, подкрепляет ли наличие такой способности у души ее нематериальный статус? Может ли все же она целиком или частично существо-

в действии есть состояние воспринимающего субъекта (Метафизика. 1010b30–35), т.е. живого существа, одушевленного тела. Поэтому ощущения – это движения души через тело (De somno. 1, 454a9).

⁶ Представление о психологии Феофраста можно составить по следующим источникам: *Секст Эмпирик*. Против математиков. VII 217; *Symplicius*. Comm. in Phys. 225.

⁷ Исчерпывающий обзор механизма восприятия у Аристотеля и Стратона представлен в: *Poppeltreuer, H.* Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Straton. Leipzig, 1891. Также см.: *Paulys Realencyclopädie des Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1931, 7-ter Halbband, 1931. S. 301, 1057.

⁸ *Аристотель*. О душе, 429а и далее.

⁹ *Аристотель*. Ibid. 430b25–30.

¹⁰ *Аристотель*. Ibid. 429а–431а.

вать без тела? Наконец, может ли «бессмертие» активного ума восприниматься как обещание бессмертия души?

При определенном желании можно было бы видеть в Аристотеле одного из основателей натуралистического учения о душе (как полагают некоторые из современных исследователей), если бы сам Аристотель не утверждал совершенно нематериальный характер души. Нематериальность души он связывает с ее субстанциальностью. Конечно, и здесь возникают вопросы, ибо субстанция (сущность) существует посредством самой себя, а не в чем-то другом. В случае Аристотеля велик соблазн назвать его душу «привходящим» свойством тела. Это, однако, не так, поскольку, согласно его учению, душа организует не тело, но существо, состоящее из души и тела. А это значит, что душу следует понимать не как привходящее свойство тела, а как его форму, т.е. субстанцию, реализующую свою полноту посредством организуемой ею материи (тела).

Попытки решений замеченных противоречий составляют один из самых важных сюжетов в истории аристотелизма. Особая роль в нем принадлежит испанскому философу и теологу Франсиско Суаресу.

2

Франсиско Суарес (1548, Гранада – 1617, Лиссабон) – испанский философ, теолог («последний схоласт») и юрист. Его влияние на развитие и схоластической философии, и философии Нового времени невозможно переоценить. По словам L. Spruit, «предложенный им синтез традиционных философских вопросов и взглядов авторов философии XVI столетия, таких как Каэтан, Франсиско из Толедо, Коимбрская группа, в конечном счете отодвинет в сторону авторитет средневековых авторов»¹¹. Учение Суареса о рациональной душе, представленное как комментарий к трактату Аристотеля «О душе» и одновременно как попытка подкрепить им христианское учение о душе, являет не только его очевидную тесную связь с аристотелевской доктриной о душе как формой тела и неполной субстанции, но и с последующим декартовским представлением о душе как мыслящей полной субстанцией, независимой от тела.

Судьба его комментария к «О душе» довольно драматична. Основой для комментария послужил лекционный курс по аристотелевскому учению о душе, прочтенный им в 1571–1574 гг. в Университете Сеговии. В 1616 г. Суарес завершил преподавательскую деятельность

¹¹ *Spruit Leen. Species intelligibilis: from perception to knowledge. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Vol. 2. Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy. P. 294.*

и начал подготовку нового издания своих философских текстов. Однако привести в порядок свой комментарий к аристотелевскому трактату «О душе» (он планировал переделать его в трактат) ему не удалось, он закончил лишь 12 глав первой книги. После смерти Суареса его труд был реорганизован и опубликован Б. Алваресом¹². Несмотря на незавершенность задуманного, этот текст Суареса является, пожалуй, более самостоятельным и систематическим научным трудом, чем просто комментарием на трактат Аристотеля. В нем не только анализируются и резюмируются традиционные вопросы о душе, поднятые еще Аристотелем и уже интерпретированные в том или ином духе более поздними авторами, но также вводятся совершенно новые темы. Что, например, представляет собой бытие бессмертной человеческой души в момент между ее отделением от тела и воскресением в обновленном теле? Сохраняется ли полнота бытия души в таком состоянии? Способна ли душа сохранять какие-то свои действия? Каково состояние души более совершенно – в единстве с телом или в отделенном¹³? И т.д. Суарес особенно подробно рассматривает позиции Фомы Аквинского, Дунса Скота, Казтана и формулирует собственную позицию.

Тем не менее, свое исследование он начинает с вполне традиционного вопроса, что есть разумная человеческая душа. Согласно Суаресу, это вопрос наиболее важный, поскольку он есть «основание всей католической веры и богословия», без которого «невозможно познать вечные блага» (*De an.* 1 ante c. 1). Суарес определит душу в аристотелевском духе как *forma informans corpus* – форму, организующую тело (*Com. de Anima.* I,1,2). Исходя из этого, он последовательно обосновывает важные для любого христианина вещи: душа есть нематериальная субстанция, сотворенная Богом, способная (в той или иной мере) получить какое-то знание о Боге и ангелах. Следует заметить, что сам вопрос: возможно ли бессмертие души? – для него не столь уж и остро стоит ввиду его очевидности, подкрепленной догматом христианской веры о бессмертии души. Его в большей степени интересует частный вопрос, возникающий из этого

¹² В настоящей статье используются два издания комментария Ф. Суареса к аристотелевскому трактату «О душе»: *Francisco Suárez. De anima*, in *Opera omnia*, ed. nova D.M. André, tomus III, Parisiis, 1856 и *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* T. 1–3, Madrid, 1978–1991. Далее в тексте статьи ссылка на издание Андре будет иметь вид *F. Suárez. De an.*, а на издание, подготовленное С. Кастельоте – *Francisco Suárez. Com. de An.*

¹³ Подробно этот вопрос он разбирает в четырнадцатом рассуждении «Об отделенной душе» своего Комментария к трактату «О душе».

утверждения: как именно существует человеческая душа в момент между ее отделением от тела и воскрешением в обновленном теле? Способна ли душа в таком – отделенном – существовании познавать умопостигаемые сущности? Если да, то будет ли это познание совершеннее того, что ей было доступно в союзе с телом, или нет?

Пытаясь обосновать, что душа способна в отделенном от теле состоянии познавать абстрактные понятия – «отделенные субстанции» (Бога, ангелов и пр.), Суарес обращается к самому обсуждаемому и самому больному вопросу в аристотелевском учении о душе – проблеме активного интеллекта ($\nu\omicron\upsilon\varsigma \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$). Тем самым он включает в спор о $\nu\omicron\upsilon\varsigma \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ в том его виде, в каком он был представлен в его время: полемика между сторонниками Дунса Скота и Фомы Аквинского. Первые полагали, что познание отделенных умопостигаемых субстанций силами человеческого разума возможно и оно будет полным и совершенным, вторые же считали, что такое знание не будет полным. Стоит отметить, что Суареса не столько интересует онтологический статус активного ума, сколько то обстоятельство, как и почему благодаря ему возможно теоретическое знание и насколько оно будет полным и совершенным. Сам Суарес в данном вопросе склоняется к решению томистов, хотя и не принимает его целиком. Кроме того, версия Суареса достойна внимания и с точки зрения концептуальной: известно, что Суарес – один из инициаторов «поворота к Аристотелю», стремления «объяснять Аристотеля с помощью самого Аристотеля», на базе его учения формулирует основные понятия своей философской системы.

Следует также отметить, что направление исследования у Суареса заметно изменяется. Для него важен вопрос не *что* есть нечто существующее, а *каким образом* оно существует, как возможно, что мы *знаем* о его существовании? Через отношение познающего субъекта словно устанавливается бытие познаваемого объекта. Здесь уже намечается переориентация с онтологического круга проблем на гносеологический, которая станет очевидной у Декарта и других более поздних исследователей. В исследовании о деятельном и воспринимающем интеллектах Суарес сначала ведет речь об объектах, соразмерным этим способностям души, об отношении, которое устанавливается между ними, и лишь затем он приступает к изучению возможностного и активного интеллектов: «Лишь сказав [сперва] об объектах и действиях интеллектов активного и возможностного... можно говорить о самих этих способностях».

3

Посмотрим, как Суарес формулирует свое представление о знании. Согласно Суаресу, познавать, значит, во-первых, установить сам факт существования (существует ли нечто и чем обусловлено его существование, для чего это нечто существует), а во-вторых, знать, чем является та или иная вещь. Если мы способны дать полное, адекватно представление о вещи, значит, мы можем сказать, что обладаем полным и совершенным знанием о ней. Истинное знание, следовательно, то, когда целиком и полностью познается весь объект. Этот способ познания он называет еще и «естественным», поскольку целиком и полностью познается «естество», сущность объекта. Но такой способ, утверждает Суарес, присущ более совершенным, чем человек, существам – ангелам (*Com. de An. IX, 6, 3*). Совершенное знание, доступное человеку, можно обрести лишь через следствия познаваемого объекта.

Более или менее «совершенное» познание, свойственное человеку, возможно, когда он способен дать отчет, для чего существует вещь, и обращаться с ней в соответствии с этим назначением. Это значит, по Суаресу, знать ее идею, форму, знать вещь «в ее существе». «Присущим же человеку способом познания является такой, когда [единичная] вещь постигается совершенным образом, а именно, когда ее сущность (*essentia*) постигается в соответствии с ее замыслом (*conceptus*), а уж потом познаются отдельные природные проявления (*passiones*) этой вещи, не являющиеся общими для всех прочих [вещей]. Такой вид совершенного знания может быть достигнут либо через [умопостижимый] вид вещи (*species*), либо благодаря ее собственному действию (*effectus*), которое может происходить только от нее самой» (*Com. de An. IX, 6, 3*). Здесь Суарес утверждает нечто совершенно новое – вещь познается сама по себе в своей единичной природе без отношения к понятию, общему ей и прочим вещам подобного рода. Важно распознать субстанциальные свойства вещи, происходящие из ее собственной природы. Если ангелы познают объект сразу целиком и полностью, то человеческий же удел – знать сущность через ее проявления. Указанный способ более или менее совершенного познания, присущий человеку, Суарес так и называет – «через следствия» познаваемого.

Однако знание, ограниченное фиксацией некоторых внешних признаков вещи без установления предельных оснований ее бытия, будет неполным и несовершенным. Более того, формирование абстрактного понятия, соответствующего этой конкретной вещи и множеству подобных вещей, Суаресом больше не рассматривается как

полное. «Познавать же вещь несовершенным [способом] – значит познавать ее лишь через общее [присущее многим подобным вещам]» (Com. de An. IX, 6, 3).

Следует отметить, что это один из основных пунктов расхождения между Суаресом и Фомой: что и каким образом может познавать наша душа. Хотя оба философа называют адекватным объектом познания сущее как таковое (*ens in quantum ens*), тем не менее, понимание адекватного у них различно. Если для Фомы (как и для Аристотеля) адекватный разуму предмет – сущность, схваченная в умопостигаемом образе – это, собственно, единственное, что способен познать наш разум, то Суарес полагает, что человеческий разум способен познать не только эти общие и абстрактные понятия, но и саму *единичную реальную вещь*. Это кажется довольно неожиданным, поскольку и Аристотель, и Фома утверждали, что единичные материальные вещи сами по себе нашему разуму недоступны. Мы можем, говорит Фома, понять и высказать о вещи все, кроме ее единичности, но ведь именно как единичная она и обладает бытием. С другой стороны, вещь не могла бы существовать, если бы она не была чем-то определенным, т.е. выраженная в словах-понятиях. Таким образом, согласно Фоме, мы в силу особенностей нашего мышления если и способны познавать единичное, то лишь через общее, в понятиях. Для Суареса, как мы видели, такое постижение единичного через общее будет знанием неполным и несовершенным.

В отличие от Аристотеля и Фомы Суарес утверждает, что «душа имеет способность познавать все телесные единичные сущности (ибо она познает сущности небесные и земные, простые и сложные и т.д.)» (De an. I, IX, 23). И хотя, казалось бы, единичная вещь впервые дается человеку через восприятие, т.е. при участии тела, тем не менее, именно интеллект человека способен более глубоко проникать в природу каждого единичного тела, чем чувства. Это обстоятельство связано с тем, что «чтойность (*quidditas*) материальной вещи является исключительно объектом интеллекта, связанным с телом [познающего субъекта]» (*intellectus conjunctus*) (I, IX, 29). Посредством чувства объект познается «более неясно и раздроблено», поскольку познает не столько вещь саму по себе, но ее атрибуты (протяженность, качество и пр.). Интеллект же постигает вещь в ее полноте и знание его о ней – более тонкое (I, IX, 30), поскольку объектом его становится сама «*quidditas*» (природа, чтойность) вещи определенного рода, как она существует в этой конкретной вещи. Познавая единичную телесную сущность, интеллект формирует ее собственное и отличное от других понятие. В противном случае, утверждает Суарес, невозможно было бы выносить правильные суждения о множестве других единичных сущих.

L. Spruit отмечает, что в понимании Суареса это формируемое человеческим умом абстрактное понятие, соответствующее той или иной материальной вещи, касается только ее материальной природы, а не ее конкретного существования. «Из того факта, что первым объектом интеллекта является индивидуальное чувственное сущее, еще не следует, тем не менее, что чувства и формируемые ими представления имеют какое-либо прямое влияние на производство интеллектуального знания. Они лишь обеспечивают возможность для ума генерировать ментальные репрезентации и когнитивные акты»¹⁴. Действительно, Суарес не отступает от Аристотеля и Фомы, когда утверждает, что познание начинается с чувств: «Наш интеллект воспринимает умопостигаемые виды, *обретенные на основании чувственных данных*» (Com. de An. IX, 6, 5), т.е. чувственных образов (phantasmata), но добавляет при этом, что умопостигаемые виды формируются «силами самого интеллекта» (Ibid. IX, 6, 5). Это обстоятельство еще раз указывает, что Суарес в своем учении о душе вдохновлялся не только томистской доктриной, но черпал многое из номиналистской традиции, а также обращался к таким оппонентам томистской психологии, как Петр Оливи, и, возможно, к неоплатоническим перипатетикам (возможно, и Авиценне).

4

Но как быть с теми объектами ума, что не даны (и не могут быть даны) нам в повседневном чувственном опыте – *substantiae separatae* (чистых духовных субстанциях)? Если о материальной вещи мы познаем что-то, создавая ее умопостигаемый образ (*species intelligibilis*) на основании чувственного образа, то познавать отделенные субстанции аналогичным образом мы не можем (Com. de An. IX, 6, 5). Доступны ли они человеческому разуму, связанному с телом (*intellectus conjunctus*), или же они в большей степени познаваемы душой в ее отделенном от тела существовании? Вслед за Аристотелем Суарес замечает, что вещи «наиболее возвышенные и очевидные» мы склонны замечать и распознавать с большим трудом, чем те, с которыми мы связаны в нашем повседневном опыте.

Сразу следует заметить, что отделенные субстанции, согласно Суаресу, бывают двух видов – обладающие возможным существованием и актуальным. «Возможные» субстанции могли бы существовать отделенно. Актуальные всегда существуют лишь в отделенном состоянии. Актуальными отделенными субстанциями Суарес называет Бога и анге-

¹⁴ Spruit Leen. Ibid. P. 294.

лов (Com. de An. IX, 6, 8). Разница между ними в том, что Бог как творец имеет в материальном мире следствия-проявления, а ангелы нет, и потому природа Бога «более познаваема» (Com. de An. IX, 6, 8).

«Возможной» субстанцией, например, является сама человеческая душа (Com. de An. IX, 6, 7). Уже присущий ей модус «возможного» отделенного существования говорит о ее неполноте, т.е. предполагает необходимую связь с телом. Однако в этом Суаресу видится не ущербность души, а напротив, ее особая, благородная функция – оформлять менее совершенное (мир телесных сущностей), возвышаясь тем самым до *substantiae separatae*. Несмотря на статус души как «неполной» субстанции для Суареса не остается сомнений, что душа по своей природе есть субстанция в первую очередь духовная (*spiritualis*). В комментарии к «О душе» (De an. I, IX, 14) он излагает обстоятельства творения души в манере, близкой неоплатонической: Бог творит душу, которая есть не что иное, как духовная сущность (*spiritus est ipsa anima*), для полного совершенства мира (*ad completam universi perfectionem*), тем самым показывая, что в установленной Богом иерархии сущих душа занимает особое – связующее – место между сущностями более совершенными и менее совершенными.

Возможно ли какое-то знание об актуальных субстанциях? Суарес, с одной стороны, утверждает, что поскольку «ни одна отделенная духовная субстанция не доступна чувствам, то она и не может быть запечатлена в [нашем] интеллекте» (Com. de An., IX, 6, 5). Из этого он, однако, не делает вывод, будто эти сущности вовсе недоступны нашему уму. В противном случае, говорит он, у нас не было бы ни малейшего понятия ни о Боге, ни об ангелах. Коль скоро это не так, следовательно, наш интеллект способен образовать хоть сколь-нибудь адекватный этим сущностям объект.

Душа способна познавать саму себя, сам познавательный акт, осуществляемый ею. Но способна ли она осознавать *с такою же ясностью* Бога и ангелов? Согласно Суаресу, совершенное, полное знание об актуальных отделенных субстанциях человеку обрести невозможно, в силу конечности человеческого разума и несоразмерности его подобным объектам. Подобно Августину и Иоанну Дамаскину Суарес полагает, что человеку остается довольствоваться лишь неполным знанием – неясным представлением об абсолютных духовных субстанциях. Их можно лишь «угадывать» через их следствия, каковыми, в случае, если речь идет о Боге, являются Божьи творения. «Однако никогда мы не познаем ее (Божью природу. – *И.М.*) ясно и отчетливо, ибо сами следствия не представляют Бога во всей полноте и не объясняют всю Его благодать и все Его существо (*essentiam*)» (Com. de An. IX, 6, 6). Человек получает некоторое зна-

ние о Боге, но знание это, основанное на следствиях и не охватывающее сущности, неполное и несовершенное. В отношении отделенных духовных субстанций Суарес отказывается от метода доказательства, ибо в отношении их, угадываемых по их следствиям, возможны только предположения.

Тем не менее, как уже выше упоминалось, он отрицает и абсолютную недоступность человеческому уму знания об отделенных субстанциях, поскольку это противоречит некоторым христианским положениям, например способности человеческой души получать сверхъестественный дар Божьей благодати. Суарес замечает, что человеческая душа, коль скоро она способна к принятию Божьей благодати, должна быть в некотором роде «соразмерна» получаемым дарам. Кроме того, он добавляет, душа радуется и как бы питает себя, созерцая умопостигаемые вещи, что свидетельствует о ее близости последним и в целом ее духовной природе. Можно заметить, что Суарес не отрицает возможность более-менее адекватного познания сущностей, превосходящих человеческий разум, но лишь оговаривает степень их познаваемости.

5

Однако Суареса интересуют точные детали: какое знание возможно об отделенных субстанциях – полное и совершенное или частичное и неполное? Этот вопрос естественным образом включается в дискуссионное поле о природе и статусе человеческого разума. Среди античных и средневековых участников этого спора не наблюдается единства мнений. Аристотель, в понимании Суареса, как мы уже видели, отрицает, что силами человеческого разума возможно иметь полное и совершенное знание об отделенных, умопостигаемых субстанциях. Такого же мнения придерживается и Фома Аквинский. Плотин, Симпликий, а также аристотелики Александр Афродисийский, Иоанн Филопон, Фемистий, Альберт Великий, арабские перипатетики в этом вопросе неявно склоняются к Платону, утверждая, что на протяжении своей жизни человек способен познавать отделенные духовные субстанции и это познание будет полным.

Итак, Суарес рассматривает знание не только как естественное занятие разумной человеческой души (т.е. как ее сущностный атрибут), но и как способ, посредством которого устанавливается бытие объекта и отношение к нему познающего субъекта. Сам акт знания есть «*coniunctio*» (связь) или «*unio*» (единство) объекта и познающей способности («*objecti cum potentia*»). Однако прямой контакт, а следовательно, реальный союз (*unio*) между внешним материальным

объектом и познающей силой души невозможен, поскольку интеллектуальная способность сама по себе «индифферентна» внешнему материальному объекту и не может активизироваться им. Что, собственно, утверждал сам Аристотель. Чувственные образы внешних объектов, поученные в ходе восприятия, также не могут инициировать к действию мыслительную способность, поскольку интеллект является способностью более высокого порядка. (Com. de An. 294, 615b). Она должна как бы изначально иметь возможность быть подготовленной к активности, а именно – располагать неким внутренним содержанием и неким внутренним принципом, который бы ее активизировал. Внутреннее содержание составляют умопостигаемые виды объектов, а принципом, побуждающим душу к мышлению, является активный интеллект. Согласно Суаресу, единение объекта с познавательной способностью совершается «через замещение [внешнего] объекта [его] видом», но видом не чувственным, а умопостигаемым, интенциональным (Com. de An. V, 1, 3). Для образования этих видов Аристотелю, полагает Суарес, понадобилась особая способность – активный интеллект:

«Интеллект, будучи духовной деятельностью, не может побуждаться к действию материальным объектом, но [напротив] побуждается познанием [содержимого] чувств – ведь одна и та же душа и чувствует, и мыслит. Таким образом, когда [она] нечто познает посредством чувств, она тут же через пробужденный интеллект побуждается для познания... Объединение (unio) познаваемого объекта с [познавательной] способностью необходимо при всяком познании. Эта мысль обща почти всем философам и теологам, которые в познавательных способностях усматривают подобия некоторых объектов, через эти [подобия] объекты как бы объединяются со способностями. [Эти подобия] и называют интенциональными видами. “Видами” они [называются], потому что являются репрезентирующими формами, а “интенциональными” [они зовутся] не потому, что реальные вещи [якобы] не существуют, но потому что они предназначены для [их] обозначения, как обычно и называется интенция. Это можно видеть у Аристотеля, когда он говорит, что интеллект, чтобы мыслить, должен становиться (fieri) одним со своим объектом (умопостигаемым), и для [приведения его в такое состояние] он устанавливает активный интеллект» (Com. De An. V, 1, 3).

Суарес обращает внимание, что чувственные и умопостигаемые виды, на первый взгляд, относятся к одним и тем же единичным объектам, но содержание ума составляют умопостигаемые неделимые виды. Виды, образованные в ходе чувственного восприятия и аккумулярованные воображением, – «материальны» и делимы. Конечно,

Суарес не отрицает, что интеллект имеет связь с телом (он и называет его *intellectus conjunctus*), ибо умопостигаемые виды есть виды чувственных вещей, чьи чувственные образы были восприняты телом. Тем не менее, отмечает L. Spruit, Суарес пытается сгладить натурализм, присущий представителям радикального перипатетизма (Помонации, Дзабарелла и пр.), согласно которым знание есть результат воздействия внешних объектов на познающего субъекта¹⁵. Он утверждает, что познание есть в первую очередь результат имманентного акта, хотя в отношении внешнего объекта оно, конечно, имеет связь с чувственно постигаемой реальностью. Иными словами, знание есть не претерпевание (*passio*), т.е. не аффицирование интеллекта внешними объектами, но, напротив, свободная деятельность (*actio*), «производство», как говорит сам Суарес, «умопостигаемых видов» (*productio speciei* – IX, 8, 1). «Интеллект занят не только умопостигаемыми видами, его объектом также может быть он сам и его собственная деятельность: «...он знает, что он знает и насколько точно и ясно он познает; и также он спрашивает себя, что есть знание» (*De an. I, IX, 31*).

6

Наконец, в рассуждении IX, вопросе 8 своего комментария к «О душе» Суарес поднимает вопрос о природе и субъекте активного и возможностного интеллектов. Ясность в этом вопросе также способствует разрешению проблемы, насколько полно или неполно знание об отделенных субстанциях. Основная трудность, связанная с активным интеллектом, заключается с неопределенностью позиции Аристотеля, является ли он способностью человеческой души или же напротив, самостоятельной, приводящей в человеческую душу силой, временно осуществляющей союз с воспринимающим (возможностным интеллектом). В первом случае познание отделенных субстанций будет неполным, во втором – полным и совершенным.

В вопросе о статусе деятельного ума Суарес сразу же заявляет, что разумную способность человеческой души составляют два «компонента» – *intellectus potentialis* и *intellectus agens*. Оба интеллекта – активный и воспринимающий (или возможностный) – естественные способности разумной части души. Чтобы доказать, что активный интеллект является способностью человеческой души, считает Суарес, достаточно обратиться к самому Аристотелю. Последний, сказав, что во всякой природе есть действующее и претерпевающее, добавляет и о необходимости такого различения в душе. Тем самым, полагает

¹⁵ *Spruit Leen. Ibid. P. 295–296.*

Суарес, Аристотель открыто указывает, что «активный интеллект присутствует в душе, и более того, что он является ее способностью, поскольку мышление не существует отдельно от души» (Com. de An. IX, 8, 8).

Однако Суарес далек от того, чтобы рассматривать активный интеллект как мышление в действии. Если бы [наш] интеллект, говорит Суарес, сразу и непосредственно имел то, что ему соразмерно, то он не нуждался бы в активном интеллекте. В чем же «испытывает недостаток» наш ум? В умопостигаемых образах, которые не содержатся в нем по природе (как полагали платоники), но творятся им.

Итак, активная часть разумной души (активный интеллект) производит умопостигаемые образы, но не «воспринимает их». Его функция – «все приводить в движение» (*agere*). Именно поэтому он и называется активным. Суарес, таким образом, сразу дает понять, что активный интеллект вовсе не актуализированная мыслительная способность, а то, что посредством производимых им умопостигаемых образов активизирует последнюю (возможностный интеллект). Активный интеллект вовсе не мыслит и называется «интеллектом» всего лишь «по совпадению»: он «создает умопостигаемые объекты (*res intelligibiles*)» (IX, 8, 1). Это не познавательная, а производящая способность. Высказывая эту мысль, Суарес противопоставляет себя большинству комментаторов Аристотеля, видевших в деятельном уме либо проявление высших интеллектуальных сил человеческой души (Фемистий, Иоанн Филопон, Симпликий), либо само божественное мышление – образец и цель человеческого мышления (Александр Афродсийский, Аверроэс).

Мыслительная способность разумной души – это возможностный интеллект, который и принимает подготовленные деятельным умом умопостигаемые образы, т.е. мыслит, и мыслит самого себя в этой деятельности. Назначение этой способности для Суареса также явствует из самого названия: этот интеллект существует в возможности, «образуется через умопостигаемые виды всех вещей и посредством них мыслит» (IX, 8, 1). Без мыслительных объектов эта способность существует только в возможности. Именно возможностный интеллект есть мыслительная способность, и именно он определяет сущность человека как мыслящего существа. «Деятельность возможностного интеллекта является врожденной и внутренне присущей [человеку]» (IX, 8, 2).

Если деятельность возможностного интеллекта определяет родовую человеческую сущность и потому не вызывает сомнений относительно своей принадлежности к душе, то с природой активного ума и его принадлежностью к человеческой душе не все ясно. Рассуждая об онтологическом статусе активного интеллекта, Суарес объясняет, по-

чему столь часто имело место стремление рассматривать intellectus agens как отличную от души субстанцию. Он воспроизводит аристотелевскую аналогию мышления и ощущения как способностей, активизирующихся не самостоятельно, но посредством внешнего объекта: т.е. воспринимающих «образы без материи» – умопостигаемых в первом случае и чувственно воспринимаемых во втором. Суарес обращает внимание, что подобно тому, как чувственный образ в ощущении «рождается» извне – от внешнего объекта, так и в случае с активным интеллектом можно было бы предположить его «внешнюю», самостоятельную природу по отношению к человеческой душе. «Деятельность активного интеллекта сама по себе и по своей собственной природе не является врожденной, ведь производство [умопостигаемых] видов есть своего рода некая деятельность, которая могла бы осуществляться и неживым предметом, [подобно тому] как и произведение чувственных образов осуществляется неодушевленным предметом» (Com. de An. IX, 8, 2).

Вернемся к вопросу, является ли каждый из этих интеллектов «истинной способностью души»? Приведенный выше пример показывает, что на этот вопрос можно ответить двояким образом, и Суарес формулирует в этом вопросе свою собственную позицию. Из его утверждения, что заблуждаются не только греческие философы, полагавшие активный и возможностный интеллект отдельными от человеческой души сущностями, но и арабские, рассматривающие таким образом лишь активный интеллект, следует заключение, что оба интеллекта есть две необходимые способности разумной человеческой души. Так «устроена» наша душа: чтобы познавать (т.е. иметь соразмерный себе объект), она нуждается в обеих этих способностях. Интеллект – активный и возможностный – способности души, душа же есть форма тела. Посредством последнего она познает и реализует свое бытие. Следовательно, полагает Суарес, считать одну из способностей души чем-то отделенным и отличным, будет ошибочным.

Для Суареса, как и для Фомы, проясненная природа деятельного ума рассматривается как дополнительный козырь в пользу убеждения, что человеческая душа бессмертна. Слова Аристотеля «только он бессмертен и вечен» Суарес вслед за Фомой толкует как относящиеся и к активному, и к возможностному интеллекту. «Эти слова должны интерпретироваться следующим образом: только та часть души, которая является мыслящей и которая пребывает отделенной, является бессмертной. И под этой частью следует понимать и интеллект активный, и интеллект возможностный. Лишь это суждение исключает другие части души, а именно чувственную и растительную» (IX, 8, 11). Разрушима та часть души, которая связана с телом и

имеет в нем соответствующие органы. К смертным элементам души относятся общее чувство и воображение. Именно его и называет Аристотель, по мнению Суареса, «претерпевающим умом». Именно он является тем самым «преходящим умом» и смертным. «Умом» же пассивный ум тоже назван по совпадению – потому что служит возможностному интеллекту, или точнее, потому что он причастен и подчиняется некоему рассуждению. «Претерпевающим» же его называю либо потому что может испытывать воздействие, либо потому что его действие «не протекает без претерпевания удовольствия или неудовольствия». Без него, повторяет Суарес слова Аристотеля, «душа ничего не мыслит».

Итак, Суарес рассматривает активный интеллект как часть и способность отдельной человеческой души. Активный интеллект, согласно Суаресу, не познавательная способность, не мышление. Он попросту не может быть мыслительной способностью, поскольку, как говорит Аристотель (и на это указывает Суарес), не подвержен изменению, т.е. не способен становиться чем-либо. А между тем и Аристотель, и Фома говорят, что наше мышление способно воспринимать любую умопостигаемую вещь и, следовательно, в возможности может быть чем угодно.

Основная функция активного заключается в «продуцировании» умопостигаемых сущностей и тем самым приведение в действие возможностного интеллекта. Какой из обоих интеллектов Аристотель сравнивает со светом? Безусловно, по мнению Суареса, активный интеллект. Он следует Фоме Аквинскому, который утверждает, что слово «свет» употреблено в собственном смысле, так как он проявляет остальное.

Активный интеллект называют светом, потому что он проявляет [умопостигаемый] образ вещи для возможностного интеллекта. Проявление умопостигаемого образа производится и не в чувственных образах, и не в среде, ибо ничто не могло бы выступить средой для того, чтобы появилось знание, а в уме – в возможностном интеллекте благодаря деятельности активного производятся умопостигаемые виды.

Какой из этих интеллектов является более совершенной способностью? Очевидно, что Аристотель отдает предпочтение активному интеллекту. «Ведь во всей природе активное превосходит претерпевающее». Но деятельность возможного интеллекта (мышление) – самая возвышенная из всех присущих человеку. Активный же интеллект есть вспомогательная способность интеллекта возможностного и служит для того, чтобы подготавливать ему умопостигаемые виды.

Стало быть, более возвышенным является возможностный интеллект. Через него, говорит Суарес, мы максимально уподобляемся Богу и ангелам.

Тем не менее, возможностный интеллект потому «возможностный» (*possibilis*), что существует в возможности (*possibilitas*) – он способен «воспринимать» умопостигаемые виды, которые производит активный интеллект. Получается, что более совершенным является все же активный интеллект. Чтобы покончить с этой дискуссией, Суарес принимает следующее решение: оба интеллекта суть естественные и необходимые способности человеческой души. Если бы оба интеллекта были отличны друг от друга, то активный по окончании этой жизни оставался бы бездеятельным, что Суарес находит нелепым. Следовательно, активный интеллект будет силой той же самой мыслительной способности.

ЛИТЕРАТУРА

- (1) *Аристотель*. О душе. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1.
- (2) *Аристотель*. О частях животных. М.: Биомедгиз, 1937.
- (3) *Вдовина Г.В.* Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник'2004 / Ин-т философии. М.: Наука, 2005.
- (4) *Вдовина Г. В., Шмонин Д.В.* Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 57–70.
- (5) *Шмонин Д.В.* Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.
- (6) *Des Chene D.* L'Immatérialité de l'âme: Suárez et Descartes // *Descartes et le moyen âge*, ed. Joël Biard (Paris: Vrin, 1997), 319–327.
- (7) *Suárez F.* De anima, in *Opera omnia*, ed. nova D.M.André, tomus III, Parisiis, 1856.
- (8) *Suárez F.* Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima, t. III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991.
- (9) *Spruit L.* Species intelligibilis: from perception to knowledge. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Vol. 2. Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy.
- (10) *Spruit L.* Species intelligibilis: from perception to knowledge. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Vol. 2. Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy.

Суарес Франсиско

Комментарий
На трактат Аристотеля «О душе»
 (Т. III. Рассуждение 9.
 О способностях интеллекта¹)

Вопрос 6.

**Каким образом мы можем познавать Бога
 и отделенные субстанции в данных условиях²**

1. *Первое*, что я утверждаю: наш интеллект в данных условиях может обрести некое знание об этих вещах. Хотя Аристотель в 9 главе XII книги «Метафизики» открыто утверждает, что мы не можем познавать отделенные субстанции³, тем не менее, там же (см. текст 36) он оставляет этот вопрос открытым⁴. В XII книге «Метафизики»

¹ Перевод выполнен по изданию: *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* T. 1–3, Madrid, 1978–1991.

² В предыдущем, пятом, вопросе («Каким образом интеллект познает себя, душу и все, что в ней находится») Суарес на возможное возражение («Почему духовные сущности не познаются ясно и отчетливо») формулирует следующий ответ: вследствие помехи со стороны тела и зависимости, которую в таком состоянии (*pro hoc statu*) силы интеллекта испытывают от самих чувств – поскольку умопостигаемые сущности не воспринимаются чувствами, то и интеллект не может сформировать о них ясное и четкое представление. Таким образом, под «*pro hoc statu*» (в этом состоянии) подразумевается состояние *единства души и тела* и формулируется вопрос – способна ли душа в соединении с телом постигать отделенные (умопостигаемые) субстанции и если да, то каким образом.

³ «Также обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное...» (Метафизика. 1075a5–10 / *Пер. А.В. Кубицкого*).

⁴ Суарес имеет в виду фрагмент 1072a – 1072a35 из 7-й главы XII кн. «Метафизики». Он ссылается на издание *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Venetiis apud Iunctas, 1562* (Vol. 8), где разбивка аристотелевского текста на фрагменты осуществлена в соответствии с комментариями Аверроэса.

он [собственно] исследует именно этот вопрос. Об этом же [рассуждают] и Св. Фома (см. 3 книгу «Суммы против язычников» с 4 по 45 главы), Альберт Великий в трактате «О душе» (3 книга, 3 раздел, главы 6–11), Комментатор («Метафизика», в уже указанном выше тексте 36⁵).

2. Однако относительно *первого* [довода] следует отметить, что вещь можно познавать двумя [разными] способами: первый устанавливает, «существует ли? [она]», а второй – «чем [она] является?».

В свою очередь, и указанным первым способом («существует ли?») вещь можно познавать двояко, а именно: во-первых, насколько актуально существование вещи; во-вторых, для чего она пригодна? Ведь совершенно разное дело: познавать вещь в действительности, какова она есть, или же [познавать] все то, чем она могла бы быть.

Чтойность (quidditas)⁶ вещи тоже можно познавать двояким образом: полным и совершенным образом, когда формируется адекватное познаваемым вещам понятие, и неполным и несовершенным образом, когда познается не сама чтойность, а лишь набор некоторых ее признаков. Итак, мы познаем чтойность двояким образом, а именно совершенным и несовершенным.

3. Но *второе*, на что следует обратить внимание: лишь *то* знание совершенное, полное и осмысленное, которое появляется, когда надлежащим образом познается вся чтойность, а через нее познаются и все ее особенности. Но такой способ познания присущ не человеку, а ангелам. Присущим же человеку способом познания является такой, когда вещь постигается совершенным образом, а именно, когда ее сущность (essentia) постигается в соответствии с ее замыслом (conceptus), а уж потом познаются отдельные природные проявления (passiones) этой вещи, не являющиеся общими для всех прочих [вещей].

Такой вид совершенного знания может быть достигнут либо через [умопостигаемый] вид вещи (species), либо благодаря ее собственному действию (effectus), которое может происходить только от нее самой. Познавать же вещь несовершенным [способом] – значит познавать ее лишь через общее [присущее многим подобным вещам].

⁵ Имеется в виду указанное выше издание: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis // Venetiis apud Iunctas. 1562. Vol. 8. Lib. XII. Cap. 2, 36 P. 318–320.

⁶ В переводе используются также варианты «подлинная природа вещи», «сущность».

4. Последнее, что следует отметить, – то, что постигаемое нами в этой вещи совершенно отлично от бесконечной субстанции Бога и от других духовных субстанций, которые зовутся ангелами.

5. В поддержку *второго* [довода] я утверждаю: в данных условиях мы не можем познать ни одну духовную субстанцию такой, как она есть, через ее собственный вид, но можем познать ее через некие следствия.

Таким образом, можно утверждать следующее: наш интеллект воспринимает умопостигаемые виды, обретенные на основании чувственных данных и обработанные силами самого интеллекта. А поскольку ни одна духовная субстанция не доступна чувствам, то она и не может быть запечатлена в [нашем] интеллекте.

Это наблюдение подтверждается хотя бы тем обстоятельством, что никто и никогда не познавал Бога или ангелов естественным образом, разве что лишь через следствия. И вряд ли кто-либо на протяжении всей своей жизни мог бы достичь полного знания о них. Поэтому Св. Дионисий в «Божественных именах» (гл. 7) и в «Небесной иерархии» (гл. 1), говорит, что мы не можем познавать Бога с помощью чувств. Так же говорят и Св. Августин («О Троице», кн. 15, гл. 8), Св. Иоанн Дамаскин и прочие святые, прибегавшие к фрагменту из 1-го Послания к коринфянам Св. Павла: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, угадывая»⁷ – все они говорят, что Бог проявляется для нас «сквозь тусклое стекло» творений.

6. *Третье* заключение: Бог, существование Бога (*quantum ad* «*an est*»), может со всей очевидностью познаваться нами лишь через творения. Однако Его чтойность если и познается, то не четко и ясно, а смутно, т.е. несовершенным образом.

В обоснованности этого заключения можно убедиться, если обратиться к Св. Фоме («Сумма теологии», ч. I, вопросы 2, 12, 13 и 88), где он весьма подробно рассуждает на эту тему. Также он рассуждает об этом в «Комментарии к “Метафизике”» и в «Комментарии к “Физике”» (кн. 8).

Смысл этого заключения таков. Поскольку Бог является первой причиной, благодаря которой все следствия обретают бытие и появляются в действительности и [поскольку Бог] всем управляет и все предвидит, то имеется некая связь между Ним и этими следствиями, на основании которой мы со всей ясностью узнаем, что существует некая первая причина всего, которую мы зовем Богом. Но, с другой

⁷ 1 Кор. 13, 12.

стороны, мы исследуем природу этой причины на основании этих самых следствий. Мы также отдаем себе отчет и в том, что бытие (*esse*) ее совпадает с сущностью (*essentia*), ибо она не может получать его от другой причины, поскольку [в таком случае] она не была бы первой причиной.

Мы знаем, что она блага, бесконечна, разумна и т.д. и таким образом мы формируем некое собственное представление (*conceptum*) о Боге, посредством которого мы некоторым образом познаем его чтойность. Однако никогда мы не познаем ее ясно и отчетливо, ибо сами следствия не представляют Бога во всей полноте и не объясняют всю Его благодать и все Его существо (*essentiam*).

7. *Четвертое* заключение: некоторые отделенные субстанции как актуально сущие могут быть познаны лишь в самом приближительном смысле, но не с помощью демонстрирующих доказательств разума. Чтойность же их может быть познана лишь несовершенным способом в самом общем смысле, без указания на ее важнейшие [собственные] свойства.

В первой части заключения я говорю об актуальном существовании (*existentia*), ведь говорить о возможном [существовании] то, что оно «есть», – слишком сильный аргумент. Действительно, среди творений, обладающих возможным существованием, есть некоторые, духовные по своей природе. Так, мы совершенно определенно знаем, что наша душа – духовная [субстанция], однако мы знаем, что она по своему уровню существования – неполная субстанция. С другой стороны, мы совершенно точно знаем, что Бог есть субстанция разумная и духовная и что Он является вершиной в иерархии бытия. Нам также известно, что [этот] уровень [бытия] из всех духовных субстанций является самым совершенным.

На основании всего этого можно заключить, что все возможные субстанции, занимающие промежуточный уровень между Богом и нашими душами, суть субстанции духовные и разумные, цельные в своем роде и совершенные. Действительно, полнота так же не присуща [составной] вещи, как не присуща Богу бессилие.

На основании всего этого мы можем сделать правдоподобное заключение, что актуально существуют субстанции, максимально подобные Богу, и которые [поэтому] занимают высший уровень [среди] сотворенных субстанций – уровень разумных субстанций. В самом деле, такого уровня [совершенства] наши души не достигают, а поскольку порядок природы требует наполненности универсума, то необходимо, чтобы существовали на этом уровне субстанции полные и совершенные.

Таким образом, многие следствия [Божественного действия] присутствуют в универсуме, которые не могут быть различены, кроме тех субстанций, как движение неба и т.д. Но они не разделяются непосредственно у Бога. Я сказал, однако, что доказательств тому нельзя привести, ибо не существует никакого следствия в универсуме, которое имело бы вообще связь с отделенными субстанциями, поскольку все они могут появляться только от Бога.

Так как эти субстанции не способны с необходимостью существовать самостоятельно, но должны были получить возможность существования от свободной воли Бога, а следствия вообще не демонстрируют с очевидностью, что их (эти субстанции. – *И. М.*) сотворил Бог, то выходит, что они не могут быть обнаружены в действительности, [если не] существует подобающего доказательства для интеллекта. Однако их очевидность проявляется, если обнаруживается должным образом подготовленный интеллект.

8. Вторая часть заключения касается очевидного опыта. Ведь никто не знает, что формирует собственное понятие (*conceptum*) того или иного ангела и отличается ли один [ангел] от другого через свои собственные свойства. Однако все ангелы познаются посредством общего отношения бестелесной субстанции [к ее началу]. И подобно тому как многое мы отличаем через акцидентальные понятия (*conceptus*) в порядке [от начала] к следствию, так и ангела я постигаю [в его] отношении к движителю этого неба; таким образом, мы, например, познаем Гавриила в смысле вестника Воплощения Господня, Михаила в смысле начальника [Небесного воинства] и т.д., а иного [ангела] как стража. И подобным образом теологи различают порядки и уровни. Однако о них самих (ангелах. – *И. М.*) невозможно выводить собственные и существенные понятия.

Смысл таков: поскольку ни одно следствие этих субстанций не становится известным для нас, они (эти субстанции) проявляют свои собственные особенности и свою подлинную суть (*quidditates*), а не приводящие свойства, которые не являются общими для всех них. И этим они отличаются от Бога, ведь о Нем мы знаем многое, что относится только к Нему. А смысл различия таков: хотя Бог выше и совершеннее [ангелов], однако Он имеет многие следствия в мире, через них и большую связь [с ним], именно поэтому из всех духовных субстанций в большей степени познаваема Его субстанция, чем субстанции ангелов. Следовательно, на протяжении своей жизни мы в общем и целом можем познавать чтойность отделенных субстанций.

9. Учение, на основе которого составлены эти заключения, без сомнения, аристотелевское. Ведь в третьей книге 4 главе трактата «О душе» он говорит, что соразмерным нашему интеллекту объектом является форма материальной вещи (*quidditatem materialem*)⁸. А в 7 и 8 главах⁹ он говорит, что мы ничего не можем познавать без чувственных образов. Далее, во второй книге трактата «Метафизика» он сравнивает наш интеллект с глазами совы: в самом деле, как сова не может пристально глядеть на солнце, так и мы не можем нашим интеллектом разглядеть самое очевидное в природе – духовные субстанции. И в первой книге 5 главе трактата «О частях животных» он говорит: «Об этих ценных и божественных существах нам присуща гораздо меньшая степень знания (ибо то, исходя из чего, мы могли исследовать их, и то, что мы жаждем узнать о них, чрезвычайно мало известно нам из непосредственного ощущения), а относительно переходящих вещей мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними»¹⁰. И далее он говорит: «Первое, хотя бы мы коснулись его даже в малой степени, уже по ценности познания приятнее всего окружающего нас, подобно тому как увидеть любую, хотя бы малую, часть любимых предметов для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других больших. Другое же вследствие лучшего и большего познания имеет преимущество научного знания; кроме того, вследствие большей близости к нам и природного родства с нами оно дает нам нечто взамен философии о божественном»¹¹. Из всего сказанного Аристотелем следует, что мы не можем познавать эти субстанции совершенным образом.

А вот Платон и Плотин считали, что мы можем во всей полноте познать эти субстанции. Ведь сам Платон полагал, что подлинная сущность материальных вещей является отделенной от этих вещей по бытию. Таким образом, он утверждал, что мы можем познавать во всей полноте как истинную природу материальных вещей, так и эти более возвышенные отделенные сущности, в созерцании которых заключается наше блаженство (что можно видеть у Аристотеля в «Этике» в главе 4)¹². Но утвер-

⁸ 429a15–20.

⁹ См. 413a15, 413b1–5, 432a5.

¹⁰ Цит. по изданию: *Аристотель. О частях животных*: Пер. В.П. Карпова. М.: Биомедгиз, 1937. I, 5, 644b–645a.

¹¹ Ibid.

¹² Очевидно, Суарес имеет в виду следующий пассаж из «Никомаховой этики»: «Часто [даже] для одного человека счастье – то одно, то другое, ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впад в нужду – в богатстве, а зная за собой невежество, восхищаются теми, кто рассуждает о чём-нибудь великом и пре-

ждение, на котором основывается Платон, ложно, и таким образом, все его доводы рушатся.

Среди перипатетиков многие полагали, что на протяжении нашей жизни мы можем совершенным образом познавать отделенные субстанции. Этому взгляда придерживается Александр Афродисийский в своей книге «О душе», и в IX книге своего «Комментария к “Метафизике”» (см. последнюю главу), и в комментарии к XII книге «Метафизики». Того же мнения придерживаются Фемистий, Филопон и Симпликий. Симпликий в III книге в «О душе»; а именно в главе «О бессмертии души», Фемистий в «Парафразах» на третью книгу «О душе» (3 и 51), Комментатор в III книге «О душе» (текст 35 и 36), а также Авиценна и Аверроэс, о которых сообщает Комментатор. И что удивительно, Альберт Великий придерживается этого мнения (XI книга «Метафизики», трактат 2, глава 35 и книга «Об уме и умопостижимом» (глава 11)!

Всех их, следующих противоположными путями, изящнейшим образом атакует Св. Фома в третьей книге «Суммы против язычников»¹³. Большинство из них исходит из того, что активный интеллект (*intellectus agens*) есть некая отделенная субстанция, а не собственная способность души, которая на протяжении определенного времени осуществляет некое единство с возможностным интеллектом (*intellectus possibilis*), посредством этого единения [наш] интеллект может обрести знание об отделенных субстанциях. Они разделяют утверждение Аристотеля из «Метафизики» (XII, 9), что мы можем познавать простые и отделенные субстанции. И кажется, что такое познание они называют совершенным и существенным. В XII книге «Метафизики» (главы 7 и 9), где говорится о Боге и божественном разумении, упоминается и то, что ему присуще вечное созерцание так же, как присуще и нам, но [нам] в течение короткого времени¹⁴. А в X книге «Никомаховой этики», в главе 7¹⁵, он говорит, что наше счастье заключается в созерцании божественного.

Но и это основание, которого придерживаются указанные выше философы, ложно. Это станет совершенно ясно из того, что будет из-

вышающем их [понимание]. Некоторые думали, что помимо этих многочисленных благ есть и некое другое – благо само по себе, служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага» (I,4, перевод Н.В. Брагинской).

¹³ Sancti Thomae de Aquino Summa contra Gentiles liber III, cc. 41–50.

¹⁴ Аристотель. Метафизика. 1072b15, 1072b25, 1075a10.

¹⁵ Суарес имеет в виду начало 8 главы X книги «Никомаховой этики».

ложено [ниже] в вопросе 8. Само их утверждение со всей очевидностью противоречит и опыту, и присущему нашей душе естественному способу понимания, которым мы познаем, а также противоречит смыслам и фактам. И более того, оно откровенно направлено против учения Аристотеля. Ведь в приведенных нами фрагментах [Аристотеля] речь идет о таком познании, которого мы можем достичь нашими собственными силами.

10. В этом же вопросе расходятся томистское и скотистское учения, ибо Дунс Скот, как сообщает Андреас, во второй книге «Метафизики», в вопросе 3, говорит, что мы можем познавать отделенные субстанции сущностным образом (*quidditative*). Относительно того, в чем уверен Жанден (см. вопрос 37¹⁶), томисты говорят, что это невозможно. Это возражение можно видеть у Каэтана (1 p, q 88, a 2)¹⁷; De ente et essentia, cap 6, q 14; у Капреола (in 1, d 2, q 1)¹⁸; у Феррарца (3 Contra Gentes, cap. 55)¹⁹, у Явелли (2 Metaphysicae)²⁰, у Эгидия (см. текст 36.)²¹.

Однако все эти разногласия преимущественно касаются именованя, ибо все [указанные философы] сходятся во мнении, что мы не можем познать собственную и определенную чтойность ангелов. И так, хотя бы они или нет, а опыт их научит. Все они признают, что мы можем познавать чтойность ангелов в самом общем смысле и неясно. Расходятся же они относительно словоупотребления, ведь сторонники Скота такое познание, пусть даже неясное, называют сущностным (*quidditivam*). А томисты называют его познанием чтойности (*quidditatis*), а не сущностным (*quidditative*). Однако это вопрос об имени. Способ же постижения этих субстанций – многообразен. Дионисий в «Божественных именах» указывает тройкий [способ], каким можно говорить по отдельности о Боге.

¹⁶ Ioannis de Ianduno Questiones super tres libros de anima Aristotelis. Ven., 1552. Liber III, q.37 (An intellectus humanus possit intelligere substantias separatas sive intelligentias).

¹⁷ Caietanus Super libros de anima cum duplici textus translatione... Venetiis 1493.

¹⁸ Capreolus, Johannes. Quaestiones in IV libros Sententiarum, seu libri IV defensionum theologiae Thomae Aquinatis. Ed: Thomas de S. Germano, 1483–1484.

¹⁹ Francisci de Sylvestris Ferrariensis Commentaria in libros in libros quatuor Contra gentiles S. Thomae de Aquino (1897).

²⁰ Chrysostom Iavellus In omnibus Metaphysicae libros quaestia textualia (Lugduni: Apud Gasparem a Portonariis, 1559).

²¹ Aegidius Romanus: In libros De Anima expositio, Venetiis 1500.

Первый – через свойство, когда мы видим в творениях нечто ясное, приписывая это Богу. Этот способ применим и в отношении ангелов, поскольку мы их отнесли если не к самым совершенным из вещей, то к их высшему уровню, и мы говорим, что должны существовать такие субстанции, в которых этот уровень засиял бы в своем совершенстве

Второй существует через отрицание тех вещей, которые не имеют чистого совершенства. Таким же способом мы познаем умпостигаемые объекты (*intelligentias*), ибо интеллект, постигая смысл сущего и субстанции, пытается их соотнести с каким-либо родом сущего, превосходящим менее совершенные уровни, и таким образом использует такие отрицания, как «нематериальное», «бестелесное» и т.д.

Третий способ достигается через следствие. Его основательно использовал Аристотель в VIII книге «Физики» и XII книге «Метафизики». И Святой Павел в Первом послании к Римлянам говорит: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»²² и т.д. К этому можно было бы добавить и четвертый способ: через наш интеллект, в котором мы сходимся с превосходящим его порядком. Поэтому святой Августин в VIII книге «О граде Божьем» говорит, что задача нашего интеллекта – обнаруживать [и постигать] интеллектуальные субстанции²³. Об этом же говорит и Комментатор, и Св. Фома и прочие. [Наконец], иной способ может основываться на совершенстве универсума. Подобным же образом можно придумать многие другие способы. См., например, у Св. Фомы – «Сумма теологии», 1 часть, вопр. 50, дискуссионные вопросы «О духовных творениях», а также дискуссионные вопросы «О душе» (раздел 10), Малые труды («Об отделенных субстанциях»), Комментарий к книге Бозэция «О Троице» (вопрос 4), Комментарий на «Метафизику» (II, 4).

11. Но самая большая сложность, которая тут имела место, сохраняется. Так как отделенная [от тела] душа может ясно и совершенным образом познавать отделенные субстанции, то получается, будто она, соединенная с телом, и именно из-за того, что существует в теле, якобы не имеет возможностей для развития своих лучших действий, и таким образом она здесь [якобы] вопреки своей природе. Но эта сложность затрагивает вопрос о способе познания отделенной

²² 1 Рим. 1, 20.

²³ *Августин Аврелий*. О граде Божьем, VIII, 10: «...через сотворенное Бог явил им невидимое, которое должно быть постигаемо умом».

души. То, что она имеет [в отделенном существовании] собственное месторасположение, [разбирается] в рассуждении 14.

12. Последнее, на что следует обратить внимание в этом вопросе, есть следующее: пусть мы и познаем иные духовные субстанции несовершенным образом, однако собственную нашу душу мы познаем совершенно, насколько это в человеческих силах, ибо очевидно — мы познаем ее бытие и ее сущность вплоть до самого последнего различия, а также познаем ее особенности и собственные впечатления (*passiones*).

Смысл таков: поскольку деятельности, присущие нашей душе, более могущественны, чем их следствия, и они нам известны в наибольшей степени, и именно они объясняют нам собственную силу нашей души (что установлено из сказанного ранее). Об ангелах мы не постигаем ничего подобного.

13. Однако возникает возражение против *третьего* заключения: поскольку наш интеллект конечен, следовательно, он не может познавать вещь бесконечную, следовательно, он не может познавать Бога. Более того, очевидно, что интеллект, потенция и объект должны быть соразмерны, а между тем между объектом конечным и бесконечным нет никакой соразмерности.

Можно ответить, что бесконечное можно понимать двояко: либо в соответствии с [его] сущностью, либо в соответствии с количеством. И ни то, ни другое само по себе не является вообще непостижимым для нас, ведь и то, и другое мы некоторым образом познаем, и Бог и блаженные и то, и другое познают ясно. Однако ни то, ни другое бесконечное мы не можем познавать совершенным образом в течение нашей жизни, ибо ни одно из них не имеет собственного и адекватного [себе] вида (*speciem*). Бесконечного Бога, следовательно, наш интеллект не может ни постичь, ни познать бесконечно. [Наш интеллект] может познать Его в естественном свете неким несовершенным способом. А вот ясно увидеть его он способен не с помощью своих естественных сил, но лишь с помощью [некоего] *сверхъестественного света*. И искомая соразмерность в отношении сущего отыскивается не между умопостигаемым [образом] и интеллектом; напротив, достаточно, чтобы они соотносились в отношении объекта и возможности. Однако то, что имеет сущность, понимается в качестве объекта, адекватного нашему интеллекту, и поэтому некоторым образом он является соразмерным знанию о нем, и поэтому некоторым образом его можно познать.

Вопрос 8.

О том, что есть интеллект активный и интеллект возможностный

1. Мы сказали об объектах и действиях интеллектов активного и возможностного. Осталось сказать о самих этих способностях, а поскольку одна без другой не познается должным образом, кратко скажем об обеих. Итак, в разумной²⁴ части нашей души присутствует двойное производство (*duplex productio*) и двойное восприятие (*duplex receptio*), а именно – производство умопостигаемых образов (*speciei*) и действия (*actus*), а также восприятие того и другого. Подобен, чтобы каждая из обеих [способностей] происходила благодаря участию духовной силы в духовной способности [души], что очевидно из сказанного.

С одной стороны, мыслительной деятельности (*actus*) присущи и способность, воспринимающая умопостигаемые образы, и [способность] избирающая, и [способность], воспринимающая [саму] мыслительную деятельность. И эта способность, как уже было сказано, называется возможностным интеллектом²⁵, потому что по своей природе она существует в возможности, а именно – образуется через умопостигаемые виды всех вещей и посредством них мыслит.

С другой стороны, активным интеллектом²⁶ называется сила, производящая умопостигаемые виды, и поэтому его обязанность – не воспринимать, но все приводить в движение (*agere*), по этой причине он [так]²⁷ и называется – в соответствии с производимым им действием.

Однако интеллектом он называется не потому, что мыслит (*intelligat*). На самом деле активный интеллект и не мыслит, но лишь производит умопостигаемые виды. Производить же виды не значит познавать [их], ибо и чувственный объект производит [чувственные] образы, однако он не чувствует их. [Эта способность] называется интеллектом, потому что она создает умопостигаемые объекты (*res intelligibiles*).

²⁴ Здесь мы переводим *intellectivus* как «разумный», *spiritualis* как «духовный».

²⁵ В русском переводе «О душе» Аристотеля эта способность души переводится как «ум, который становится всем» (*νοῦς συνάμει*).

²⁶ Деятельным умом (*νοῦς ποιητικός*). Это разделение способностей разумной души вводит Аристотель в 5 главе третьей книги трактата «О душе» (430a10–15): «...существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий».

²⁷ То есть *intellectus agens* (*νοῦς ποιητικός*).

2. На этом основании возникают два отличия между указанными способностями. Одно [заключается] в том, что [лишь] первая [способность] является познающей, а не вторая²⁸. Другое же в том, что деятельность возможностного интеллекта является врожденной и внутренне присущей [человеку], ибо она является познавательной деятельностью.

С другой стороны, деятельность активного интеллекта сама по себе и по своей собственной природе не является врожденной, ведь производство [умопостигаемых] видов есть своего рода деятельность, которая могла бы осуществляться и неживым предметом, [подобно тому] как и произведение чувственных образов осуществляется неодушевленным предметом.

Исходя из этого, деятельность возможностного интеллекта по своей природе имеет то, что присуще внутреннему активному началу. А деятельность активного интеллекта не такова, напротив, она может проявиться лишь через внешнее воздействие (*ab agente extrinseco*), [подобного тому] что участвует в произведении чувственных образов.

И отсюда [можно сделать вывод], что деятельность возможностного интеллекта пребывает в самой себе. Деятельность же активного интеллекта, поскольку она является [одним] из видов деятельности, может быть привходящей [извне]. На основании этого очевидны назначение этих сил и их различие, по крайней мере [в отношении того], что касается их названия.

3. Является ли каждый из этих интеллектов истинной способностью души²⁹? Но прежде чем объяснять, что есть каждая из обеих способностей, [следует разобраться] с некоторыми имеющимися сомнениями.

Первое таково: каждая ли из обеих этих способностей является истинной способностью [души]?

Относительно этого вопроса почти все греки заблуждались, полагая, что активный интеллект и возможностный интеллект являются отдельными [от души] субстанциями. Они признают за нашей душой

²⁸ Суарес обозначает свою позицию в дискуссии по двум следующим вопросам – является ли деятельный ум *мыслительной* способностью и является ли субъектом деятельного ума человек (присущ ли он человеческой душе или привходит извне).

²⁹ Суарес вновь поднимает вопрос о единстве человеческой души, ответ на который зависит от статуса деятельного ума – «привходящего извне» или «присущего человеческой душе».

лишь ее рассудочную способность (*potentiam illius cogitativam*), которую называют пассивным интеллектом³⁰.

Так, например, [считает] Феофраст³¹, и Фемистий³² [тоже] (глава 39), Александр Афродисийский³³ (2 книга *De Anima*, главы 13 и 15, 21 и 22) говорит, что активный интеллект есть сам Бог.

Напротив, того [мнения], что он есть [просто] отделенная субстанция, придерживаются арабы: Авиценна и прочие, которых упоминает Альберт Великий (трактат 2, глава 6): Аверроэс (это текст 5; и 12 книга «Метафизики», текст 17); Авиценна (9 книга «Метафизики», гл. 4) говорит, что высшая разумная сила (*ultima intelligentia*), главенствующая над сферой активных и пассивных [действий], есть активная разумная сила, которая управляет нашими душами. И в *Liber Sextus Naturalium* (р 5, сс 5 et 6), он говорит, что умопостигаемые виды обретаются в той же разумной высшей силе, из которой исходят и наши души³⁴.

Этому представлению благоприятствует сказанное Аристотелем в третьей книге трактата «О душе» (фр. 19–20), где он говорит об ак-

³⁰ *Intellectus passivus* – латинская калька с греческого νοῦς παθητικός.

³¹ Феофраст (ок. 370 до н.э. – 288/285) – древнегреческий философ-перипатетик, ученик Аристотеля и его преемник по руководству Ликеем. Его интерпретация аристотелевского учения об уме частично сохранилась в Комментарий Фемистия к аристотелевскому трактату «О душе» (*Themistius. In libros Aristotelis De Anima paraphrasis. 102, 25*). Феофраст принимает аристотелевское учение о деятельном и претерпевающем уме – обе способности он рассматривает как изначально присущие человеческой природе, однако начало способности мышления он усматривает в воздействии божественного ума извне.

³² Фемистий (317–388) – античный философ, комментатор Аристотеля. Здесь Суарес не совсем прав: в отличие от Феофраста и Александра Афродисийского Фемистий отказывается от отождествления деятельного ума с Богом, поскольку первый, согласно самому Аристотелю, существует в душе человека, Божественный Ум отделен от нее (*Themistius. In libros Aristotelis De Anima paraphrasis. 102,30-103,19*).

³³ Александр Афродисийский (акме 200 г.н.э.) – один из самых авторитетных комментаторов Аристотеля. Его интерпретация аристотелевского учения об уме представлена в *De anima libri mantissa* (Walter de Gruyter, 2008). Согласно Александру, деятельный ум не что иное, как начало и причина человеческого мышления – трансцендентная телу сущность, – приводящая извне, бессмертная, вечная, т.е. божественная.

³⁴ *Avicenna Latinus. Liber de anima seu Sextus de naturalibus. 2 Bde., Louvain/Leiden 1968–1972.*

тивном интеллекте как «свободном от претерпевания и отделенном, поскольку по сути своей он является деятельностью»³⁵.

И ниже он говорит, что [активный интеллект] «не мыслит время от времени, он вообще не мыслит время от времени, ибо только он отделен от этого [свойства]»³⁶.

На основании сказанного Аристотелем и Александр доказывает, что активный интеллект есть Бог: действительно, Аристотель говорит, что активный интеллект «все творит»; а ведь никто не является творцом всего, кроме Бога.

4. Относить же [эти атрибуты] к возможностному интеллекту [нельзя]: в вопросах веры эта мысль была бы ошибкой, а в философии – безумием. В самом деле, выше (в рассужд. 2, вопр. 4)³⁷ мы достаточно [в этом] убедились, и особенно [уверились] в утверждении Аристотеля, что он (активный интеллект) есть истинная способность души.

Так, Св. Фома, выше, в артикуле 4 [рассматривает это затруднение]. Он делает такой вывод в вопросе 84, артикуле 4, где порицает мнение Авиценны, сходное с [учением] Платона, а именно, что умопостигаемые виды исходят от идей.

5. Я говорю, что это верно, но не потому что к этому меня принуждает вера, и не потому, что существование активного интеллекта не противоречит вере, и не потому что *существуют* умопостигаемые виды. Более того, не было бы ничего ошибочного с точки зрения веры в утверждении, что [умопостигаемые виды] производятся Богом или же некоей разумной силой, потому что из этого не следует ничего противного вере, ничего того, что не соответствовало бы вере.

6. И [такое представление] возникает на основании сказанного Аристотелем, здесь, в пятой главе: поскольку душа наша по своей внутренней природе – мыслящая (*intellectualis*), [то] по внутренней

³⁵ «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (*Аристотель*. О душе. III, 5, 430a19–20: Пер. *Попова*).

³⁶ «Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (*Аристотель*. Ibid. 430a23–25.).

³⁷ *Francisco Suárez*. Disputatio secunda: De substantia trium animarum in particulari. Quaestio 4^a: Utrum principium intellectivum hominis sit vera anima illius. // *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*. Т. 1–3, Madrid, 1978–1991.

своей природе должна иметь и все необходимое для того, чтобы реализовывать все мыслительные действия.

Ведь природа не испытывает недостатка в необходимом, она не управляет вещью для реализации некоторого действия и не оставляет [потом] ее без необходимых сил. Но одна из необходимых сил для осуществления интеллектуальной деятельности есть сила, производящая умопостигаемые образы, без которых не может появиться разумение (*intellectio*). Следовательно, наша душа имеет такую силу; следовательно, такой добродетелью является сила души.

Это размышление наилучшим образом излагает Св. Фома.

Во-первых, может утверждаться [следующее]: если бы сила, производящая умопостигаемые виды, была отделенной субстанцией, то [в таком случае] она не зависела бы в их производстве ни от чувственных образов, ни от тела, ибо деятельность отделенного интеллекта присуща более высокому разуму. Однако следовать [этому] – ошибка и противоречит сказанному.

Следовательно, утверждается второе: чувства не нуждаются в каком-либо движущем и отделенном [начале], которое бы производило [чувственные] виды, напротив, во внешних чувствах их производят сами внешние чувственные объекты (*sensibilia*), во внутреннем чувстве [чувственные образы производит] некая сила самого чувствующего [субъекта]. Следовательно, то же самое будет и [в отношении] возможностного интеллекта. Все же доводы Аристотеля – самые убедительные и предпочтительные.

7. Но если ты скажешь, что на основании этого утверждения нельзя заключить, что активный ум есть способность души, а всего лишь некая необходимая сила, т.е. от природы предназначенная для этой деятельности, [подобно тому] как чувство не имеет какого бы то ни было [«механизма»] производства видов, так и он не является способностью души, но является действующим извне. Ведь небо лишено какой-либо движущей силы, в конце концов, она и не является каким-либо свойством неба.

В ответ следует привести такое соображение, что сама [эта] способность души указана в трактате «Физика» благодаря этому своеобразию, а именно: совершенная природа должна иметь внутри себя все необходимое для своих действий, подлежащих реализации. То, что она не имеет в настоящий момент, а не то, что приводится в движение, принадлежит вещи, ведь небо не лишено движения для своего собственного действия (*operatio*) или же своего совершенства, как сказано в другом месте. Если бы оно было лишено [его], следовало

бы, что это движение проистекает от внутренней силы (т.е. обусловлено внутренней природой), о чем мы выше уже сказали.

Чувство же на самом деле, хотя и не имеет собственного объекта, соразмерного себе, не лишено деятельной силы по отношению к чувственным видам, поэтому не следует считать активное [начало] внешним объектом, но в большей степени [его следует рассматривать] как присущее от рождения познавательной способности. И если бы [наш] интеллект имел то, что ему соразмерно, то он не нуждался бы в активном интеллекте.

8. И на основании этого можно сделать вывод, что именно такова точка зрения Аристотеля. Действительно, не следует полагать, что сам он своим рассуждением доказывает больше, чем признает. И из его слов явствует то, о чем лучше всех рассуждает Иоанн Филопон. Едва сказав, что во всякой природе есть действующее и претерпевающее, Аристотель добавил: «Необходимо, чтобы подобного рода различие присутствовало и в душе» (О душе. 430a10-15). Следовательно, он открыто указывает, что активный интеллект присутствует в душе, и более того, что он является ее способностью, поскольку мышление не существует отдельно от души.

Таким образом, если бы активный интеллект был мыслительной силой, то он был бы отделенным в действительности (*actu separata*); однако Аристотель говорит, что активный интеллект – отделяемый (*separabilis*), и что в действительности он не является отделенным. Стало быть, Аристотель не считает активный интеллект мыслительной силой. Получается, когда Аристотель говорит ниже, что активный интеллект отделен, то имеет в виду, что [отделен] от телесного органа.

Таким образом, он полагает, что [активный ум] является духовной (*spiritualis*), а не органической способностью [души]. Действительно, когда он говорит, что [активный интеллект] является отделяемым, он имеет в виду вообще отделяемость души от тела.

9. Однако эти слова, которые Аристотель добавляет относительно активного интеллекта, а именно «этот интеллект – отделяемый, несмешанный, не подверженный страданию, так как является чистой сущностью» трудны, и потому они переводятся и толкуются [самыми] разными способами.

Аргиропулос переводит их указанным способом. Филопон же читает так: «незаполненный впечатлениями, поскольку в действительности (*actu*) он является сущностью». Симпликий прочитывает так:

«по [своей] сущности [он есть] чистая деятельность». Следовательно, Филопон и Симпликий считают, что действие (*operatio*) способности [души] есть ее сущность, и поскольку активный интеллект есть активная способность, то и ее сущность зовется деятельностью (*actio*). Но это заблуждение, потому что только в Боге совпадают его действие и его субстанция.

Св. Фома называет [его] «актуальная субстанция», т.е. такая, которая в соответствии со своей сущностью (*essentia*) называется субстанцией, актуальностью, т.е. активной способностью. Действительно, сам Аристотель в том же фрагменте разъясняет, почему активный интеллект в этих действиях пуст от претерпеваний. Очевидно, потому что он не побуждается к мыслительной деятельности, как воспринимающая способность, ибо он сам есть активная способность. На этом основании и субстанция не означает исключительно субстанцию как [некую] вещь, но сущность или же сущее [чего-либо], т.е. «чистую сущность (*substantia actus*)», саму по себе осуществленность. Таково наиболее возможное объяснение, которое может быть дано при самом общем переводе.

Однако эти слова могут быть переведены и другим образом, если прочесть сущность не в именительном падеже, но в родительном, а именно: «он [т.е. активный интеллект] – есть осуществленность сущности (*substantiae actus*)», т.е. души, которой он дает начало действия. И говорят, что это [выражение] (*substantiae actus*. – *И. М.*) совпадает с буквальным смыслом греческого выражения³⁸, ведь греческое слово «*ousia*», обозначающее сущность (*substantiam*), здесь переводится не в именительном падеже, но выступает как дополнение.

10. Иначе говоря, слова «не является таким, что иной раз не мыслит, а иной раз мыслит» не должны относиться к активному интеллекту, ведь о нем Аристотель уже сказал, что он не мыслит, потому что он не «становится всем». Напротив, следует говорить, что [эти слова] должны относиться к знанию в действительности.

В самом деле, он [Аристотель] говорил, что об одном же [предмете] знание в действительности является последующим [по отношению] к знанию в возможности, однако не просто и не в абсолютно. И для того чтобы обосновать это, он добавляет: «[он не такой], что то не мыслит, то мыслит», поскольку знание в действительности, вер-

³⁸ Суарес имеет в виду аристотелевское выражение из «О душе» (430a18): τῆ ὄυσια ὡν ἐνέργεια («будучи по своей сущности деятельностью»).

нее, тот, кто им обладает, всегда мыслит. В самом деле, допустимо, чтобы один и тот же [человек] мыслил не всегда. Однако среди тех, кто обладает знанием, абсолютно нет недостатка в ком-либо, кто мыслит в действительности. Таким образом, проще говоря, знание в возможности не является предшествующим знанию в действительности, но следует за ним.

Так объясняют Св. Фома («О духовных творениях», а 10, ad 3) и Филопон («О душе», а 5, ad 1). Иное объяснение Фома приводит в «Сумме теологии» (1 p, q 79, а 4, ad 2), в дискуссионных вопросах «Об истине» (а 8, ad ultimum). Однако не очевидно, что так совпадают тексты.

11. Однако эти слова Аристотеля, а именно – «но отделенный, т.е. он один [есть то], что он есть, и только он бессмертен и вечен, который, однако, не помнит, потому что он не испытывает никакого претерпевания; претерпевающий (*passibilis*) же интеллект, без которого душа ничего не мыслит, разрушается» очень сложны [для понимания], поскольку не совсем ясно, что именно подразумевается под этим словом «отделенный» – активный интеллект или пассивный (*passivum*). Также неясно, к чему именно относится «смертный», а к чему «бессмертный».

Однако, как кажется, эти слова должны интерпретироваться следующим образом: только та часть души, которая является мыслящей и которая пребывает отделенной, является бессмертной. И под этой частью понимаются интеллект активный и претерпевающий (*passibilis*), и лишь это суждение исключает другие части души, а именно чувственную и растительную. И эта часть есть то, что есть, т.е. пребывающая (*subsistens*), сама по себе мыслящая и существующая (*existens*). Однако эта часть, когда она отделена, она не помнит, а именно [не помнит] таким образом, как в теле, потому что она не мыслит «физическим образом», так как она не [соединена] с чувственной частью и воображением, которые разрушаются. Именно воображение и называется «претерпевающим интеллектом», ему присуща разрушимость. «Интеллект» же он потому, что служит интеллекту, или точнее, потому что он причастен некоему рассуждению, потому что он подчиняется рассуждению (*rationi*) и им управляется, как именно и говорит Аристотель в 1 книге «Этики», последней главе; и в 6 книге, главе 1. А «претерпевающим» [он называется] либо потому что может сам по себе претерпевать (испытывать воздействие), либо потому что его действие (*operatio*) не бывает без претерпевания удовольствия или неудовольствия и т.д. О чем говорится

в 1-й книге «О душе» (текст 66). Так же [это] объясняют Филопон и Фома.

Но в этом объяснении возникает единственная сложность, а именно – [употреблением] одного и того же термина создается двусмысленность (*aequivocationem*) в одном и том же контексте. В самом деле, в начале главы речь идет о пассивном интеллекте, а не о духовном интеллекте, а в конце [главы] речь идет уже о воображении.

Однако следует сказать, что никогда интеллект духовный не зовется [у Аристотеля] «подверженным страданию» («*patibilis*»), но, скорее, интеллектом, «который становится всем». И после этого он добавляет слово «претерпевающий», чтобы указать, что здесь преимущественно идет речь не об интеллекте в собственном смысле, но о воображении, и чтобы было очевидно из его добавления: «без этого душа ничего не мыслит». Ведь если бы речь шла об истинной интеллектуальной способности [души], то излишним было бы добавлять это, ведь ясно, что без ума никто не может мыслить. Следовательно, речь идет о воображении, без которого и в самом деле мы в нашей жизни ничего не можем помыслить. Другие [соображения] по этому поводу см. выше (рассужд. 2, вопр. 3)³⁹. Но это объяснение, кажется, более соответствует тексту [Аристотеля].

12. Из разрешения сомнения следует:

а) что активный интеллект и возможностный интеллект – не един во всех людях, но [их число] увеличивается в соответствии с числом [индивидуальных душ], о чем мы выше уже сказали, ведь при увеличении форм увеличиваются и их способности.

б) что активный интеллект не является органической способностью (т.е. способностью, связанной с телом). То же самое сказано и о возможностном интеллекте, а именно в рассужд. 9, вопр. 3⁴⁰. Ибо, действительно, существуют способности духовные, т.е. предназначенные для духовных действий [и не связанные с телом].

в) что активный интеллект является активной способностью, а возможностный интеллект способностью пассивной, но не полно-

³⁹ *Francisco Suárez*. Disputatio secunda: De substantia trium animarum in particulari. Quaestio 3: Utrum principium intelligendi hominum sit aliquid incorporeum, subsistens et immortale // Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima.

⁴⁰ *Ibid.* Disputatio nona: De potentia intellectiva. Quaestio 3: Utrum in rebus materialibus cognoscat intellectus noster singularia.

стью, а [все же] с некоей активностью, как сказано выше в рассужд. 9, вопр. 5⁴¹.

13. Однако есть еще одна неясность относительно этих интеллектов: какой из них сравнивается со светом? Аристотель в настоящем [фрагменте] называет светом активный интеллект, и то же самое следует полагать и о возможностном интеллекте, однако в противоположном смысле.

14. В самом деле, следует обратить внимание на [сказанное] у Фомы Аквинского в «Сумме теологии» (1 р, q 67, а 1), что хотя «свет» было употреблено прежде всего о материальном свете, однако [это же] слово применялось и для [обозначения] духовных [сущностей], но не в метафорическом, а в собственном смысле, ведь светом зовется все то, что проявляет [остальное], как это сказано у апостола Павла в Послании к Ефессянам (гл. 5)⁴²: все, что обнаруживается, проявляется светом. Проявление, однако, в собственном смысле слова можно найти [лишь] в вещах духовных. Следовательно, активный интеллект называют светом, проявляющим вещь в [возможностном] интеллекте в [его] первой действительности, так как [активный интеллект] производит в [возможностном] [умопостигаемый] образ вещи. Считается, что [подобным] способом проявляются и чувственные образы, как было объяснено выше.

И проявление, произведенное активным интеллектом, не есть [что-то] иное, [чем сказано выше]. Действительно, [нельзя сказать], будто какой-то свет производит [нечто] в чувственных образах или в чем-то посредствующем (ведь для появления интеллектуального знания не существует ничего посредствующего); но [также нельзя сказать], что и в возможностном интеллекте [какой-то] иной свет производит [нечто], кроме умопостигаемых видов, поскольку как возможностный интеллект не испытывает недостаток в таком свете, так и это проявление [активного интеллекта] не должно рассматриваться в духовных вещах до такой степени материально.

Может возникнуть вопрос: так значит, светом может называться некий нечувственный объект, который, производя [умопостигаемый или чувственный] образ, [тем самым] проявляет самого себя в чувстве?

⁴¹ Ibid. Quaestio 5: Quomodo intellectus cognoscat se, animam et quae in ipsa sunt.

⁴² Все же обнаруживаемое делается явным от света, ибо все, делающееся явным, свет есть (Еф.5:13).

Ответ: Действительно, он мог бы называться в соответствии со своим способом [действия], но он не имеет такого употребления, и, пожалуй, [слово] «свет» скорее относится к тем [вещам], которые проявляют другие [вещи], чем к тем, которые [проявляют] сами себя. Однако возможностный интеллект – это свет, проявляющий истину в вещах и выносящий о них суждение.

Однако [на это имеется] возражение. Напротив, такого рода свет есть на самом деле интеллект активный, ведь в общем смысле говорится, что он освещает первые принципы, а затем – умозаключения, которые возникают на их основании. Исходя из этого Св. Фома говорит в *Scriptum super Sententiis* (3, d 14, q 1, a 1), что свет активного интеллекта и творит умопостигаемые сущности в действительности и [тем самым] приготавливает возможностный интеллект к познанию; и в «Сумме теологии» (1 p, q 79, a 5, ad 3) он говорит, что познание первых принципов присуще вообще всем людям, потому то начало его действия, т.е. активный интеллект, существует во всех них. И в 106 вопросе «Суммы теологии» (q 106, a 1) он говорит, что «свет, в соответствии с тем, что относится к интеллекту, есть не что иное, как некое проявление истины». И в «Сумме против язычников» (lib. 2 cap. 78 n. 7) он говорит, что обладание [души] первыми принципами есть, в действительности, активный интеллект.

Тем не менее, можно ответить, что в отношении первых принципов активный интеллект не имеет никакого другого действия, кроме как производить умопостигаемые виды, которые представлены в своих определениях (*terminos*). А проявлять и обнаруживать необходимую связь [между] ними и есть обязанность возможностного интеллекта, потому что это обнаружение существует или актуально (и [в таком случае] оно проявится формально в акте познания – ведь само интеллектуальное познание есть проявление объекта), или же это проявление является хабитуальным и деятельным (и в таком случае оно появится посредством только лишь возможностного интеллекта, формирующего образы). Ведь само оно есть то, что создает акт познания. Однако активный интеллект в [своем] произведении [умопостигаемых] видов не схож с [деятельностью возможностного интеллекта], разве лишь отдаленно.

Итак, подтверждается, что активный интеллект не является познавательной способностью.

В самом деле, первоначально познаются, после того как познаны термины (*cognitis terminis*), как [сказано] у Аристотеля в 1 книге «Второй Аналитики». Однако термины познаются не активным ин-

теллектом, а интеллектом возможностным, т.к. [ему] подчинено производство многочисленных умопостигаемых видов.

Также только активный интеллект предполагается для произведения умопостигаемых видов, и если вследствие этого своего действия в нем не было бы нужды, то к нему бы и не прибегали. Следовательно, он служит вовсе не для познавательного акта.

В конце концов, возможностному интеллекту достаточно самого себя, чтобы судить о первых началах, подобно тому как воле достаточно [самой себя] для того, чтобы стремиться к последней цели.

Св. Фома следует интерпретировать правильно, ведь в [приведенном] первом фрагменте он говорит о совершенстве в смысле первой действительности, которое возможностный интеллект получает от активного [начала]. Во втором фрагменте он говорит, что активный интеллект есть начало этого действия, потому что указывает виды терминов, познав которые, можно познать и первые принципы. В том же духе он рассуждает и в четвертом фрагменте, говоря, чтобы самому себе разъяснить [свои слова], что обладание (*habitus*) первоначалами есть действие (*effectus*) активного ума, потому что им просвещаются чувственные образы. А вот в третьем фрагменте он, однако, говорит о свете возможностного интеллекта.

15. Сомнение относительно 3 аргумента: какой из этих интеллектов является более совершенной способностью? Очевидно, что Аристотель отдает предпочтение активному интеллекту. «Ведь во всей природе активное, – говорит он, – превосходит претерпевающее».

Это не противоречит здравому смыслу, потому что способность, которая приводится в действие для того, чтобы дать завершение другой [способности], является более совершенной. А ведь активный интеллект дает осуществление возможностному. Следовательно, можно дать ответ, что он как более простой совершеннее возможностного.

И это представляется [на основании того], что деятельность (*actus*), [вызываемая им] – мышление – самая возвышенная. Она-то и есть познавательная способность, [тогда как] активный интеллект таковой не является. Таким образом, [именно] благодаря возможностному интеллекту наша душа способна к видению божественного. А в осуществлении этой способности и состоит наше блаженство.

Итак, [получается,] что активный интеллект есть слуга интеллекта возможностного и служит для того, чтобы подготавливать ему [умопостигаемые] виды. Стало быть, очевидно, что возможностный

интеллект – более возвышенный.

Итак, через возможностный интеллект мы максимально уподобляемся Богу и ангелам. [Возможностный интеллект] есть тот, который через себя самого следует природе духовной сущности. Активный же интеллект существует как бы привходящим образом для того, чтобы дополнять [процесс получения знания], подобно материальным объектам, [участвующим в чувственном познании]. Следовательно, вне всяких сомнений, возможностный интеллект совершеннее. Однако затем следует вот что: ведь возможностный интеллект существует в возможности для того, чтобы воспринимать [умопостигаемые] виды, а активный интеллект имеет силу производить их, так что получается, что более совершенным является все же активный интеллект. И это соответствует [истинному] намерению Аристотеля, ибо деятельное не просто всегда совершеннее воспринимающего действие, но, в соответствии с тем, что оно таково, оно, пожалуй, по этой причине оно и является деятельным.

16. Возникает сомнение, различаются ли реально интеллект активный и интеллект пассивный, ведь все сказанное об этих способностях указывает на то, что это вполне возможно. И действительно, Св. Фома и Аристотель говорят о них так, будто они вещи различные.

Это не лишено здравого смысла, ибо действия этих способностей совершенно различны. Ведь начало действия и начало претерпевания в реальности – различны. Активный интеллект есть начало действия, а возможностный, следовательно, [начало] претерпевания.

17. Вполне возможна такая мысль, которую предлагает Св. Фома, она выражена в «Сумме теологии» (1p, q 79, a 7); в *Scriptum super Sententiis* (lib.2, d 17, a 1). Ее разделяют все его ученики. Также Марсилио Фичино в XV книге «Платоновской теологии» [придерживается ее].

На основании всего сказанного эту мысль (деятельность активного и возможностного интеллекта совершенно различна – *И. М.*) можно объяснить и подтвердить таким образом. Ведь только познавательная способность есть [способность], воспринимающая [умопостигаемые] виды и работающая при их участии, а активная [способность] [функционирует] не [благодаря] им, но, напротив, является принципом, побуждающим их к действию и совершенно отлична от познавательной способности. Все они обнаруживаются в чувствах; следовательно, то же самое [происходит] и в уме, ведь из чувственных [данных] мы должны выводить умопостигаемые [предметы].

18. Тем не менее, существует и противоположная точка зрения,

тоже вполне допустимая, ее придерживается Агостино Нифо («Об уме», гл. 4): и без подобного различения можно легко понять функцию активного интеллекта. А именно, та способность, которая воздействует на [умопостигаемые] виды, называется активным умом. Та же, что действует благодаря им, называется возможностным интеллектом. И [существование] этих действий вовсе не предполагает, чтобы начало действующее и начало воспринимающее были вещами различными.

Итак, поскольку [умопостигаемые] виды многих вещей может сформировать себе возможностный интеллект, как это явствует из сказанного выше, следовательно, если он имеет активную силу некоторых (умопостигаемых) видов, то он может иметь их все.

Наш интеллект является как бы средним между интеллектом ангелов и чувственной способностью. Ведь в ангельском интеллекте виды всех вещей вложены от природы, и они словно пронизывают своей собственной силой интеллект, примерно так, как [в нашем случае] страсти пронизывают [все наше] существо. Что же касается чувственной способности, то [существа, которым она присуща] максимально [направлены] вовне и не имеют [в себе изначально] видов, но получают их от внешних объектов. Наш же интеллект по природе своей не имеет [умопостигаемых] видов и в этом отношении отклоняется от ангельского совершенства. Тем не менее, он имеет некое соответствие [ангельскому уму], [которое проявляется в том], что наша душа постоянно познает через воображение некий предмет, получая от самого интеллекта [умопостигаемый] вид, представляющий эту вещь. Это действие сильнее проявляется благодаря некоему истечению видов от интеллекта, и таким образом он не является способностью, отличной от этого действия.

Это мнение подтверждается [следующим образом]: если обе способности в реальности отличны, то активный интеллект по окончании этой жизни будет пребывать пустым и бездеятельным, что есть большая нелепость. Следовательно, он будет силой той же самой [мыслительной] способности. И все то, что говорят об этих интеллектах – как о двух различных силах одной и той же способности, – все это довольно легко может быть познано. Такое мнение кажется более истинным, даже если ничего нельзя утверждать со всей уверенностью.

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Аль-Фарадж Е.А.

Эстетика Пьера Николя

Заглавие данной статьи может показаться проблематичным: как рассуждать об эстетике, эстетических воззрениях в эпоху, когда этот термин еще не существовал? Он появится в своем современном значении только в 1750 году вместе с публикацией «Эстетики» Баумгартена. Однако размышления о красоте и прекрасном существуют со времен греческой античности, термин «красота» используется и авторами XVII в., которые, тем не менее, больше интересовались правилами создания произведения, чем теорией прекрасного. XVII в. – это век риторики и поэтики, но не эстетики. Первый современный «Трактат о красоте»¹ появится в 1715 году, он подготавливает рождение новой дисциплины, но, по замечанию французской исследовательницы Анни Бек, «в нем эстетика является вторичным аспектом логики»². Хотя некоторые историки и рассматривают 1715 год как точку отсчета, как момент рождения эстетической мысли во Франции, вторая половина XVII в., тем не менее, представляется крайне важной с точки зрения данной проблематики. Здесь можно упомянуть полемику Древних и Новых, в ходе которой принципы, сформулированные в различных поэтиках эпохи, были поставлены под сомнение. Этот спор также стал поводом к размышлениям об основаниях прекрасного и природе эстетического переживания. Ведь если вопроша-

¹ *De Crousaz J.-P. Traité du beau, où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi, par des exemples tirés de la plupart des arts et des sciences. Amsterdam: F. L'Honoré, 1715.*

² *Becq A. Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'Imagination créatrice. 1680–1814. P.: Albin Michel, 1994. P. 7.*

ние о сущности прекрасного имеет долгую историю, то это понятие рассматривалось прежде всего с точки зрения метафизики, как идея прекрасного самого по себе. В свете сказанного сочинения некоторых авторов второй половины XVII в., в особенности тех, которые являлись последователями блаженного Августина, представляются чрезвычайно важными. Среди них в первую очередь стоит назвать Пьера Николя (1625–1695), в текстах которого происходит постепенное смещение фокуса рефлексии: Николь рассуждает не только об основаниях прекрасного, но также и о причинах удовольствия или отвращения, которые вызывают сочинения литераторов или ораторов.

Пьер Николь с ранней юности оказался связанным с монастырем Пор-Рояль, где его дальняя родственница была аббатисой. Он преподавал древние языки и литературу в «маленьких школах», организованных при монастыре, и слыл выдающимся латинистом. Пор-Рояль был оплотом теологического августинизма и бастионом янсенистского движения во Франции, но также и важным очагом культуры. Преподаватели «маленьких школ» занимались активной переводческой и издательской деятельностью, и Пьер Николь принимал непосредственное участие в этой работе. Вместе с Клодом Лансло он подготовил и в 1659 году опубликовал сборник латинских эпиграмм, а также написал к нему предисловие под заглавием «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте», где изложил основные эстетические принципы, которые определили отбор эпиграмм. Именно этот текст является основным источником при рассмотрении воззрений Николя на эстетические и литературно-теоретические вопросы. Помимо «Рассуждения о подлинной и мнимой красоте» следует также упомянуть его «Трактат о Комедии» (1667), жесткой, но аргументированной критики театральных представлений, а также предисловие к «Сборнику христианской поэзии» (1671). Размышления эстетического плана присутствуют в трактате «О воспитании государя» (1670), а также в «Трактате об общей благодати», сборнике текстов, написанных в 1655–1692 гг. и опубликованных лишь после смерти Николя, в 1715 году.

«Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» написано на латинском языке, что объясняется природой сборника, антологии латинских кратких форм, но также и школьной его аудиторией. Это позволяло тотчас же погрузить читателя в мир латыни, что способствовало изучению языка: показать через употребление, что латинский язык является обыденным языком, и как можно раньше ввести (молодых) читателей в чтение текстов, написанных на нем. В то же

время, обращение к латыни в эпоху, когда появились уже философские и теологические сочинения на французском языке (например, «Рассуждение о методе» Декарта или «Письма к провинциалу» Паскаля) является признаком заведомо «ученого» дискурса. Жанр «рассуждения» (лат. «dissertatio»), или, в переводе на французский язык, «трактата» (traité), является традиционным жанром ученого письма. В то же время, несмотря на свой теоретический характер, «Рассуждение» несет отпечаток и более личного дискурса, который подразумевает некоторое «я», говорящего, а также того, к кому эта речь обращена: «Но это, как я уже сказал, большая редкость, и встречается только у Вергилия»³, а также «я не досаую на то, что приходится цитировать эти стихи, чтобы лучше продемонстрировать читателям, в чем состоит этот род ложных мыслей»⁴. Николь таким образом часто говорит от первого лица, иногда, впрочем, употребляя местоимение первого лица множественного числа, более имперсональное. Также он нередко выражает осмотрительность и осторожность по отношению к тому, что было им только что сказано («если я могу так сказать»), иногда он делится замечаниями более личного характера: «...я часто задавался вопросом, как в римском сенате стерпели ту брань, которой Цицерон осыпал Пизона...»⁵. Все это демонстрирует определенное желание не показаться педантом, а также поиски способов выражения мысли, которые нашли бы отклик у широкого круга читателей.

В «Размышлении» Николь отсылки к античным источникам представлены умеренно, самыми уважаемыми для него авторами являются Цицерон и Квинтилиан, которых он неоднократно цитирует, но также обращается и к Вергилию и Теренцию, поскольку, согласно Николу, «нет ничего прекраснее в изящной словесности»⁶. Эта стратегия письма демонстрирует его заботу об оригинальности и желание не повторять традиционную аргументацию, черты, которые позволяют охарактеризовать стиль письма Николь как современный, «новый». То, что Николь крайне редко подкрепляет свои рассуждения авторитетом того или иного автора, свидетельствует о том, что он отвергает «ученую» концепцию знания, а также о его желании сделать свой текст доступным для широкой публики. В то же время в качестве примера, Николь приводит эпиграммы как древних

³ Nicole P. La vraie beauté et son fantôme. P.: H. Champion, 1996. P. 58.

⁴ Ibidem. P. 82.

⁵ Ibidem. P. 106.

⁶ Ibidem. P. 52.

авторов, так и нео-латинских – в XVII в. чтение последних было уделом людей книжных. Текст Николая также позволяет сделать вывод о том, что он был знаком с сочинениями итальянских теоретиков. Так, определение эпиграммы, данное Николем, слово в слово повторяет определение эпиграммы, которое приводит Скалигер в своей «Поэтике».

Отсутствие отсылок к Аристотелю также многозначительно в эпоху, когда авторитет Стагирита в области словесности оставался неоспоримым, несмотря на малочисленные исключения. В 1650-е гг. аристотелизм начал терять свои позиции, впрочем, довольно робко, под давлением картезианизма и гассендизма, прежде всего в области наук, но в то же время критические выпады против Аристотеля ограничивались в большинстве случаев неприятием схоластикой философии⁷. Несколько иной была ситуация в области литературы, где сильная и действенная структура аристотелевской поэтики успешно выдерживала критику⁸. Первые несогласные голоса стали звучать в конце 1650-х гг. Сдержанное отношение к Аристотелю уже звучит в «Трактате о Комедии» Пьера Николая, написанном, судя по всему, в 1659 году. В эпоху, когда аббат д'Обиньяк публикует свою «Практику театра», эту «библию аристотелизма»⁹, Николь анализирует механизм театрального представления, не опираясь на аристотелевские концепты, которые он если и подразумевает, то чтобы подвергнуть критике. Он пишет, к примеру, что признаком порчи его века является то, что люди стараются оправдать Комедию. Для этого они используют «некоторую метафизическую идею Комедии», которую они «очищают от всякого рода греха»¹⁰. Термин «метафизическая» и глагол «очищать» (*purger*) отсылают к «Поэтике», в частности, к учению о катарсисе. Николь, таким образом, отвергает доводы защитников театра, но также и учение Аристотеля.

Время написания и публикации «Рассуждения» было особой эпохой в истории французского классицизма. 1650–1680-е гг. представляют собой этап, который в научной литературе получил именование «апогея века»¹¹, этап, который характеризуется следую-

⁷ *Rapin R.* Les réflexions sur la poétique et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes. P.: H. Champion, 2011. P. 86.

⁸ *Ibidem.* P. 94.

⁹ *Ibidem.* P. 98.

¹⁰ *Nicole P.* Traité de la Comédie. P.: H. Champion, 1998. P. 34.

¹¹ *Guion B.* «Un juste tempérament»: les tensions du classicisme français // Histoire de la France littéraire / sous la direction de M. Prigent. P.: PUF, 2006. P. 131–157.

щими аспектами. Прежде всего, это эпоха, когда были написаны великие произведения, которые мы считаем эмблематичными для эпохи французского классицизма. Это была эпоха расцвета литературного творчества, но также и расцвета теоретической рефлексии о литературе. Проблемы, сформулированные «первым классицизмом» эпохи Ришелье, касающиеся эстетического удовольствия, назначения искусства и природы произведения искусства получили новое воплощение, были углублены и дополнены нюансами. Если классицизм эпохи Ришелье отдавал первостепенную роль разуму и правилам в искусстве, то следующая за ней эпоха дает менее однозначные ответы на те же вопросы. Каков источник эстетического удовольствия? Произведение искусства является ли плодом мастерства или гения? Доступно ли оно рациональному познанию или содержит непостижимое рациональным образом ядро? Все больше и больше авторов выражают свое согласие с каждой из второй частей приведенных выше дилемм. Эти линии напряжения порой присутствуют в сочинениях одного и того же автора. Так, Пьер Николь в 1659 году первостепенное место уделяет разуму и правилам в суждении о литературном произведении, тогда как в 1671 году он напишет, что «нужно подниматься над правилами, которые содержат в себе что-то угрюмое и мертвое»¹². С этой точки зрения, «Размышление» Николя является репрезентативным: Николь исходит из понятий, находящихся в центре классицизма, — «разум», «природа», «истина», — однако существенным образом переосмысляя их по сравнению с другими литературно-теоретическими текстами той эпохи.

1650–1680-е гг. также были ознаменованы сосуществованием двух различных эстетик, ученой и светской. Текст Николя несет на себе отпечаток этих двух систем ценностей, двух миров: мира ученых и мира светских людей. «Рассуждение» написано на латинском языке, что отмечает это сочинение как ученый текст, к тому же Николь цитирует не только авторов классической Античности, но и неолатинских авторов, чтение которых в ту эпоху было прерогативой ученых людей. Между тем текст Николя свидетельствует и о желании автора быть оригинальным, а также об отказе от догматизма: эти два качества близки светским ценностям. Николь отказывается от цитирования ученых источников, с которыми он тем не менее знаком, чтобы его не упрекнули в педантизме. Наконец, Николь часто прибегает к вокабуляру светской эстетики: «вежество»

¹² Nicole P. *La vraie beauté et son fantôme*. P. : H. Champion, 1996. P. 144.

(urbanité), «изящество» (élégance), «благовоспитанные люди» (honnêtes gens).

Текст Николя также является примером переплетения ценностей светских и религиозных. Хотя Николь никогда не прибегает к аргументации теологического характера, его размышления о человеческой природе вдохновлены идеями Августина. В Париже 1640–1670 гг. были одними из самых плодотворных с точки зрения распространения и популяризации идей гипонского епископа; как раз в это время многие его сочинения были переведены на французский язык. Группа Пор-Рояля играла в этом движении ключевую роль: в 1644 году Антуан Арно публикует свой перевод «Истинной религии» и «Энхиридиона», а «Исповедь» в переводе Арно д'Андийи выходит в свет в 1649 году. «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» Николя лежит в русле интереса к августинизму, которым отмечена философская рефлексия XVII в.

Первая характеристика подлинной красоты, которую упоминает Николь, – это ее единство (unité). Нет красоты, свойственной тому или иному литературному жанру, но существует одна-единственная подлинная красота, которая служит принципом любого суждения в области эстетики: «Эти соображения об общих источниках красоты и безобразия достаточны для суждения о всякого рода стихотворениях»¹³. Свойства этой красоты приводят к тому, что она не является «тленной, изменчивой, зависимой от обстоятельств, но неизменной, незыблемой, вечной», что позволяет ей «нравиться во все века»¹⁴. Красота также должна быть «подлинной и устойчивой», так чтобы предметы, считающиеся красивыми, несли на себе ее отпечаток: «все то, на чем она оставляет свой отпечаток, является подлинно красивым и изящным; то же, что от нее уклоняется, будет считаться безобразным и лишенным грации»¹⁵. Эта идея подлинной красоты должна быть внимательно изучена, чтобы служить путеводной звездой в познании и оценке литературных произведений. Все эти черты позволяют Николу охарактеризовать подлинную красоту как идею в платоническом смысле этого термина; слово «идея» Николь употребляет неоднократно. В самом деле, это постоянство подлинной красоты может быть обеспечено только фактом, что она является слепком вечной и истинной сущности. Подобное «идеальное» измерение красоты подчеркнуто ремаркой Николя, которую он делает в предисло-

¹³ Nicole P. La vraie beauté et son fantôme. P.: H. Champion, 1996. P. 118.

¹⁴ Ibidem. P. 56.

¹⁵ Ibidem. P. 52.

вии к сборнику эпиграмм, что предваряет текст «Рассуждения о подлинной и мнимой красоте»: «Это осуществление и совершенство, которое мы ищем, почти никогда и не было достигнуто»¹⁶.

Эта идея красоты-сущности, находящейся за пределами чувственно воспринимаемой реальности, свидетельствует о влиянии платонизма на эстетические воззрения Пьера Николя, влиянии, которое заявляет о себе уже в его желании обосновать тезис о красоте как единой сущности. Платонические реминисценции очевидны уже в заглавии текста, где эпитет, характеризующий красоту – «ложная», «мнимая» передается латинским прилагательным «adumbrata». Оно отсылает к понятию тени, связанному с мифом о пещере из VII книги «Государства», а также с рассуждениями о трагической поэзии из X книги. Текст «Рассуждения о подлинной и мнимой красоте» также отмечен и отсылками к сочинениям Цицерона. Николь, определяя подлинную красоту, использует термины, которыми Цицерон перевел греческое слово «идея», а именно, «species», а также слова, имеющие корень «форма». Николь таким образом вписывается в традицию, которая переносит платоническое понятие идеи в область собственно эстетики, поскольку латинское слово «форма» означает одновременно «форма» и «красота».

Красоте, которая всегда ассоциируется Николем с истиной, соответствует разум как способность суждения в области эстетики. В XVII в. разум определялся как способность, основная функция которой заключалась в суждении, то есть в различении истинного и ложного, а также благого и дурного¹⁷. Николь пишет, что «разум нам дарован чтобы служить руководством в жизни, чтобы мы различали благое и дурное, чтобы направлять нас в наших желаниях и действиях»¹⁸. Таким образом, заявляя, что именно разум является судьей в области эстетики, Николь сообщает моральные коннотации своей идее красоты. Разум является источником принципов, из которых некоторые помогают избежать ошибок, вызванных поспешностью или влиянием чувственной стороны человеческой природы. В этом смысле исходный посыл Николя, как представляется, вдохновлен рациона-

¹⁶ Ibidem. P. 23.

¹⁷ Вот определение, которое дает разуму Боссюэ: «Ему [разумению] дается несколько имен: тогда, когда оно изобретает или проникает, оно называется умом, тогда, когда оно судит или направляется к истине или благу, оно называется разумом или суждением». (*Bossuet J.B. De la connaissance de Dieu et de soi-même. P.: Fayard, 1990. P. 28.*)

¹⁸ *Nicole P. Essais de morale. P.: PUF, 1999. P. 53.*

лизмом Декарта: Николь также советует не спешить с суждением и не доверять первому впечатлению, а прежде заботливо изучить идею истинной красоты. Эта идея служит правилом для любого суждения в области эстетики. Правила, выведенные исходя из этой идеи, составляют довольно жесткую структуру, которая, тем не менее, может быть обогащена данными опыта, например чтением хороших поэтов. Разум, который упоминает Николь, представляется способностью скорее интуитивной, потому что он характеризуется как «единый, определенный и простой»¹⁹, также Николь употребляет метафору света в его описании: «свет разума». Эта аллюзия вписывает мысль Николя в августианианскую традицию, вдохновленную неоплатонизмом, которая рассматривала разум как самую высшую способность человека. Разуму как способности, ответственной за схватывания красоты, соответствует красота, которая идентифицируется с истиной. Истина, согласно Николю, является единственным источником красоты: «нет никакой красоты в ложном, если только не в той степени, в которой ложное выдает себя за истинное»²⁰. Согласно Николю, любовь к истине запечатлена в человеческой природе, так что даже если ложная красота очаровала нас видимостью истины, она тотчас же становится нам неприятной, как только нам становится очевидна ее подлинная природа.

Если любовь к истине и укоренена в человеческом уме, то как же можно объяснить то обстоятельство, что люди все же заблуждаются? Николь отвечает, что это происходит потому, что человеческая природа слаба и что у людей нет сил извлечь подлинную красоту из вещей самих по себе. Истина труднодостижима, тогда как ложь выставляет себя напоказ²¹. Ложь определяется Николем как «неопределенная и неотчетливая», ложные мысли повернуты таким образом, что с не меньшим правдоподобием можно утверждать обратное тому, что они выражают. Таким образом, это совершенно логические рамки, которые Николь прилагает к литературному сочинению: он иногда прямо заявляет, что некоторые эпиграммы не были включены в сборник, потому что они были «ошибочные», используя термин, относящийся скорее к сфере логики, чем эстетики. Подобная позиция привела его также к критике некоторых риторических средств. Он определяет, например, метафору как риторическую фигуру, которая «несколько удаляется от истины» и предлагает уму двойную

¹⁹ Nicole P. *La vraie beauté et son fantôme*. P.: H. Champion, 1996. P. 52.

²⁰ Ibidem. P. 80.

²¹ Ibidem.

идею²². Метафора вызывает несколько идей помимо той, которую можно назвать «основной»; эти второстепенные идеи остаются незамеченными, но запечатляют в уме чувство и страсть того, кто говорит. Именно вследствие этих «второстепенных» идей образные выражения оставляют гораздо более сильное впечатление, чем мысли, заключенные в простых стерильных фразах²³. Экивоки также оцениваются Николем как ложные мысли, потому что они основаны на двойном значении используемого термина. В качестве примера Николь цитирует эпиграмму Санназара, посвященную Жану Жоконду, архитектору, в которой он назван «понтификом». В двойном значении этого слова и кроется пуант эпиграммы, но, как отмечает Николь, если понимать это слово в его этимологическом смысле, то фраза получается плоской, если же понимать это слово в религиозном смысле, то мысль, заключенная в фразе, становится ложной²⁴. Этот недостаток свойствен всем экивокам, как считает Николь. Однако не только фигуры стиля стали объектом критики моралиста из Пор-Рояля; Николь также довольно резко высказывается в адрес театра. Одна из причин, по которой он осуждает театральные представления, восходит к онтологическому аргументу Платона, сформулированному греческим философом в X книге «Государства»: вещи нашего мира являются образами, тенями невидимых вещей, вечных благ; в этом смысле комедии «являются нечем иным, как тенями теней»²⁵, потому что они представляют собой удвоение реальности земных вещей.

Эта позиция Николя вызвала критические замечания отца-иезуита Франсуа Вавассора, он посвятил опровержению положений Николя XIX главу своей «Книги об эпиграмме»²⁶. По его мнению Николь, определяя тропы как удаление от истины, совершает ошибку, потому что не делает разницы между вымыслом (*ficta*) и ложью (*falsa*). Основными родами этих «ложностей» являются экивоки (*ambigua*), в которых одна из частей является ложной, метафоры (*translata*), которые привносят что-то от лжи, и гиперболы (*superlata*), в которых много лжи²⁷. Но, как замечает отец Вавассор, вымысел — это природа поэзии, а фабулы являются главными плодами работы поэта, тогда как истина является сферой истории²⁸. Он упрекает

²² *Ibidem*. P. 72.

²³ *Arnauld A., Nicole P.* La Logique ou l'Art de penser. P.: Vrin, 1981. P. 96.

²⁴ *Nicole P.* La vraie beauté et son fantôme. P.: H. Champion, 1996. P. 88.

²⁵ *Nicole P.* Traité de la Comédie. P.: H. Champion, 1998. P. 109.

²⁶ *Vavasseur F.* Francisci Vavassoris, Societate Jesu, De Epigrammate Liber et Epigrammatum libri tres. P.: Edmond Martin, 1669.

²⁷ *Ibidem*. P. 226.

²⁸ *Ibidem*. P. 227–228.

Николя в том, что тот хочет удалить из поэзии правдоподобие (*verisimilitudo*), однако то, что хоть и приближается к истине, но истиной не является, является наилучшим в области подражания, эти вещи более красивы и сильнее нравятся людям²⁹. Ложное часто бывает более вероятным и более достоверным в области поэзии, чем сама истина, а подражание более красивым, чем вещь, которой подражают³⁰. Что может быть более чуждым мысли Николя, для которого красота достижима только через истину? Другой аргумент, который отец Вавассор с горячностью приводит в защиту своей позиции, заключается в том, что ложное часто вызывает одобрение и восхищение, одним словом, трогает. Истина же и природа нас обучают, но не способны поразить нас новизной или редкостью, нас соблазнить³¹. Отец Вавассор иронически критикует теорию метафоры как средства, к которому необходимо прибегать из-за слабости человеческой природы, теорию, очертания которой набрасывает Николя. Для отца-иезуита метафора является позитивной активностью человеческого духа: рожденная в необходимости дать имя вещам, для которых имени еще не существовало, метафора вызывает эстетическое удовольствие, связанное с игрой ума, вращающегося между двумя идеями и двумя образами: одной, связанной с вещью, на которую хотят указать метафорой, другой – той, которая одалживает свое имя³². В барочной эстетике метафора – это средство старого знания, построенного на аналогии, – связана в XVII в. со стилем «иезуитов», который характеризуется тяготением к пышности, заботой об образности выражения. Этот стиль был осужден авторами из Пор-Рояля, в первую очередь Паскалем и Николем, во имя ясности и прозрачности языка.

Мысль отца Вавассора опирается на обиходные категории поэтик той эпохи, авторы которых черпали вдохновение в трудах Аристотеля и его итальянских комментаторов, упоминания о которых замечательным образом отсутствуют в «Рассуждении» Николя. Позиция отца Вавассора лежит в русле аристотелианской ортодоксии авторов XVII в. Ключевым термином в аргументации отца-иезуита является правдоподобие, которое, по его мнению, лежит в основе поэзии. Иезуитский автор обвиняет Николя в том, что тот ошибочным обра-

²⁹ Ibidem. P. 228.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem. P. 228–229.

³² *Vavasasseur F. Francisci Vavassoris, Societate Jesu, De Epigrammate Liber et Epigrammatum libri tres. P.: Edmond Martin, 1669. P. 239.*

зом смешивает ложь и вымысел, правдоподобие. Это понятие было в первый раз определено в IX главе «Поэтики» Аристотеля, где оно характеризует поэзию в противоположность истории: поэзия говорит о возможных вещах, тогда как история говорит о том, что в самом деле произошло. Для философа поэзия гораздо более философична, чем история, потому что она оперирует скорее общим, тогда как история касается частных, единичных событий. Итальянские комментаторы Аристотеля стали определять историю через посредство понятия истины как ее основной материи; французские критики XVII в. восприняли эту оппозицию между историческим повествованием и фиктивным, привнеся нюансы. Именно при помощи понятия правдоподобия теоретики XVII в. старались придать легитимность литературе, основанной на вымысле, которой угрожали аргументы августиновцев, укорененные в платонической традиции.

Если красота для Николя заключается в истине, произведение является красивым, если удастся достичь соответствия с природой. Природа, таким образом, является третьим параметром, от которого зависит красота. Согласно Николю, вещь является красивой, если она одновременно соответствует как своей собственной природе, так и природе человека. Именно этот момент позволяет писателю достичь одной из своих главных целей — доставлять радость и удовольствие. Каким же образом Николь описывает человеческую природу? Отправным пунктом его размышлений является соображение о том, что природа, исходя из склонностей которой произносится суждение о литературных произведениях, должна быть «правильная и верным образом расположенная» («une nature droite et bien disposée»)³³; Николь ссылается на суждение людей «природа которых доброжелательна»³⁴. Эта «верным образом расположенная» природа характеризуется «врожденной любовью к истине»³⁵: поэтому только красота, которая идентифицируется с истиной, может ей нравиться. Это описание природы человека отличается от размышлений Николя на ту же тему в его более поздних сочинениях, в которых влияние идей Августина ярче очерчено. Так, в своем трактате «О познании себя» (1675) Николь утверждает, что врожденная любовь к истине присуща людям, но что, по его мнению, довольно редко, чтобы «эта природная склонность имела полную свободу действий»³⁶. В «Размышлении»

³³ Nicole P. *La vraie beauté et son fantôme*. P.: H. Champion, 1996. P. 54.

³⁴ Ibidem. P. 108.

³⁵ Ibidem. P. 80.

³⁶ Nicole P. *Essais de morale*. P.: PUF, 1999. P. 325.

Николь гораздо более снисходителен к человеческому роду, следуя скорее гуманистической традиции, подкрепленной элементами светской эстетики. Другое качество, которое он упоминает в своем описании природы человека, это «врожденное чувство стыда по отношению к грубостям и неприличиям»³⁷. В то же время Николь сообщает образу идеального читателя черты «благовоспитанного человека» (*honnête homme*): в светской эстетике природа благовоспитанного человека была моделью человека *par excellence*. Сам термин «благовоспитанный человек» несколько раз встречается в тексте «Размышления»: грубые выражения «... изгнаны из лексикона благовоспитанных людей», «изяществу свойственно... согласоваться... с природой благовоспитанных людей»³⁸.

«Антропология» «Рассуждения о подлинной и мнимой красоте» не ограничивается, тем не менее, референциями в адрес светской теории «благовоспитанного человека». Согласно Николу, человеческая природа состоит не только из силы, но и из некоторой слабости. Эта двойственность объясняет любовь к переменам и тот факт, что любой единообразный объект неизбежно вызывает скуку. Так, музыканты используют диссонансы в своих сочинениях, чтобы нравиться слушателям, потому что совершенная гармония слишком часто бывает невыносимой³⁹. Это соображение, продолжает Николь, применимо также к красноречию, где монотонность стиля вызывает скуку: «Из этого следует, что разнообразие необходимо, и нужно смешивать великое и малое, рвение со спокойствием, высокий стиль с низким»⁴⁰. Метафоры следует использовать в литературных произведениях так же, как диссонансы в музыкальных, потому что они привносят разнообразие, которое необходимо человеческой природе.

Одна из причин, вследствие которой каждый автор должен иметь ввиду склонности своих потенциальных читателей, состоит в том факте, что люди движимы любовью к себе (*amour de soi*). Из-за этого свойства человеческой природы литературные произведения хорошо воспринимаются, если они согласуются со склонностями своих читателей: «Ведь любовь к себе так сильна у людей, что они способны находить удовольствие только в том, что удовлетворяет их склонностям»⁴¹. Именно любовь к себе является мотором, движущим эстети-

³⁷ *Nicole P. La vraie beauté et son fantôme*. P.: H. Champion, 1996. P. 102.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. P. 72.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*. P. 118.

ческое суждение. Все люди боятся смерти⁴² и ищут одобрения: поэтому, чтобы нравиться, следует эксплуатировать именно эти чувства. Любовь к себе, или самолюбие, – это центральная тема моралистов второй половины столетия; они описывают ее как причину различного рода перверсий и дурного поведения. Человек разделен между двумя принципами, руководящими его волей: любовью к себе, доходящей до презрения к Богу, и любовью к Богу, доходящей до презрения к себе. Человек, который был создан для Бога, стал, после первородного греха, неспособным выполнить свой долг. Как пишет Николь, «любовь к нам самим... нас толкает к удовольствиям, к возвышению, ко всему, что питает наше любопытство, чтобы тем самым заполнить ужасающую пустоту, произведенную в нашем сердце утратой нашего подлинного счастья»⁴³. После грехопадения человеческая природа принципиально двойственна, она одновременно велика и ничтожна, или, если использовать выражение Николя, состоит из некоторой силы, смешанной с некоторой слабостью: «...если мы и должны возблагодарить Бога за то, что он нам даровал некоторую любовь к истине, мы должны также претерпеть унижения, рассматривая себя с точки зрения другой склонности, как врагов этой самой истины»⁴⁴. Эта «ужасающая пустота» является источником всех «мятежных человеческих занятий», но также причиной непостоянства, стремления к разнообразию, поиска развлечений.

В «Размышлении» Николя смешаны различные типы дискурса: светские нормы и платонизирующая эстетика, основанная на августирианской антропологии. Кажется, что Николь сделал в сфере эстетики то же, что чуть позже сделает Ларошфуко в области морали: он пишет текст эксплицитно светский, но тайным образом связанный с теологией. Можно задаться вопросом, почему Николь избегает прямых отсылок к аргументам теологического свойства, тогда как другие его тексты явным образом опираются на понятия христианской мысли. Николь, напротив, старается обосновывать свои размышления о красоте на рациональных аргументах, так что текст «Размышления о подлинной и мнимой красоте» свидетельствует о том, что автор его занимает антидогматическую позицию. Моралист из Пор-Рояля рас-

⁴² Согласно Николю страх смерти присущ всем людям от природы и лежит в основе человеческого общежития: «Боязнь смерти цементирует человеческое общество и является главной преградой для любви к себе» (*Nicole P. Essais de morale*. P.: PUF, 1999. P. 384).

⁴³ *Nicole P. Essais de morale*. P.: PUF, 1999. P. 345–346.

⁴⁴ *Ibidem*. P. 340–341.

суждает не как человек ученый или тем более теолог, но как светский человек, который избегает демонстрации своей эрудиции. В то же время светская этика, как представляется, мало совместима с августицизмом, который видит в светских ценностях лишь любовь к себе, искусным образом завуалированную. Благовоспитанность царит в человеческих отношениях, но она не имеет никакой действительной ценности: «Это основание человеческого общежития, которое является не чем иным, как проявлением самолюбия, в котором каждый старается заполучить любовь других людей, в свою очередь свидетельствуя им свою привязанность»⁴⁵. Пор-роялисты по-разному оценивали жизнь в обществе. Некоторые из них стремились найти посредствующее звено между светской этикой и августицианским ригоризмом. Так, Арно д'Андийи без колебаний советует читать «Максимы» Ларошфуко, которые, как он считает, могут послужить в качестве пропедевтики к сочинениям Сен-Сирана⁴⁶. Этот союз между теологической культурой и светской обходительностью некоторых из яansenистов окрестили «августицизмом, облаченным в одежды придворного»⁴⁷. Как пишет Жан Лафон, то, что в мысли Николя может нам показаться противоречивым, вскрывает желание сочетать теорию с жизнью и категориями мысли той эпохи⁴⁸. Точно так же Николя противопоставляет любовь к себе и любовь к ближнему (*charité*), но в то же время реабилитирует некоторые проявления греховной человеческой природы: поскольку идеал общества, в котором царил бы любовь к ближнему, представляется ему утопическим, нам остается только направлять любовь к себе в мирное русло. Благовоспитанность подавляет и прячет любовь к себе, в то время как любовь к ближнему ее полностью уничтожает, но их внешние проявления схожи, потому что любовь к себе подражает любви к ближнему: «...она столь искусно умеет облачиться в одежды любви к ближнему, что становится почти невозможным понять, что же их отличает»⁴⁹.

Подобной же взвешенностью отличается позиция Николя по вопросу о том, насколько допустимы удовольствия, апеллирующие в первую очередь к страстям и чувствам; его мнение в данном случае

⁴⁵ *Ibidem*. P. 182.

⁴⁶ *Lafond J. La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*. P.: Klincksieck, 1986. P. 111.

⁴⁷ *Sellier P. Pascal*. P.: H. Champion, 1999. P. 174.

⁴⁸ *Lafond J. La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*. P.: Klincksieck, 1986. P. 111.

⁴⁹ *Nicole P. Essais de morale*. P.: PUF, 1999. P. 389.

подкрепляется анализом человеческой природы. После грехопадения человеческая природа принципиально двойственна: она свидетельствует о том, до какой степени «...мы одновременно слабы и сильны, низки и велики»⁵⁰. Человеческий ум в большинстве случаев находится под влиянием телесного начала и действует под воздействием чувств. Хотя иногда он и располагает истинными идеями, они подчас затуманены «естественным беспутством» воображения⁵¹. Разум, наиболее возвышенная и благородная часть человеческого существа, сравнивается Николем с кораблем без паруса и вожатого, потому что он находится во власти страстей: «Не разум пользуется страстями, но страсти пользуются разумом, чтобы получить свое»⁵². Этими свойствами человеческой природы объясняется, почему в ее нынешнем состоянии невозможно обойтись без искусства, которое апеллирует к чувственности и воображению человека. Это так же верно и для искусства проповеди, где дозволено говорить с живостью и блеском, чтобы быть услышанным и чтобы заставить слушателей следовать христианским добродетелям, вопреки сопротивлению испорченной природы⁵³. Это еще более верно и для поэзии, которая, тем не менее, допускается только в том случае, если служит восхождению души к Богу.

Николь, таким образом, не осуждает поэзию как таковую, хотя и высказывает по отношению к ней довольно сдержанное отношение. Для Николя слово служит для передачи мыслей от одного ума к другому; использование поэзии поэтому с трудом оправдано, потому что она затрудняет этот коммуникативный процесс. Николь с одобрением упоминает Платона, который изгнал трагических поэтов из своего государства, но также признает, что подобная мера едва ли применима. Намерения Николя скромнее: ему хотелось бы изгнать из христианского града поэтов, которые используют свои творения ради исполнения преступных замыслов. Склонность к изящной словесности столь сильна среди людей, что было бы неразумным стремиться ее искоренить. Христианский моралист может лишь попробовать сделать ее менее неприятной и злокозненной⁵⁴. Согласно Николу, все книги несут на себе отпечатки испорченности человеческой природы;

⁵⁰ Ibidem. P. 31.

⁵¹ Ibidem. P. 49.

⁵² Ibidem. P. 53.

⁵³ *Arnauld A. Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs.* Goibaut du Bois P. Avertissement en tête de sa traduction des sermons de Saint Augustin. Genève: Droz, 1992. P. 51.

⁵⁴ *Nicole P. La vraie beauté et son fantôme.* P. : H. Champion, 1996. P. 141.

«есть полностью зараженные книги, есть и другие, которые испорчены лишь отчасти»⁵⁵. Человек, после грехопадения, потерял способность различать добро и зло, в особенности в области «пищи духовной»: «порой яд нам кажется приятнее, чем лучшая пища, настолько наш вкус испорчен»⁵⁶. Нужно, следовательно, читать хорошие книги и не читать вовсе плохие, чтобы сформировать способность суждения должным образом.

Литературные произведения, в особенности сочинения древних авторов, могут быть использованы в учебных целях. Чтение латинских авторов помогает выучить этот язык, что Николь считает необходимым для образованного человека⁵⁷. Николь даже советует выучивать некоторые книги наизусть, целиком или частично, лишь бы это были хорошие и добродетельные сочинения. Вещи, которые выучиваются наизусть, как пишет Николь, позволяют сформировать ум и отшлифовать стиль, потому что они помогают облачать мысли в изящные выражения: «вещи, которые мы учим наизусть, еще больше отпечатываются в памяти, и подобны формам и шаблонам, которые мысли принимают, когда их хотят выразить»⁵⁸. Но вся человеческая премудрость имеет своей целью подготовить восприятие христианской морали и истины, ибо наша душа является святилищем Божиим, и искусство не самоценно: оно должно служить единственной легитимной цели, любви к Богу.

Таким образом, «Рассуждение» Николя оказывается произведением одновременно укорененным в традиции, но и новаторским. Его «традиционность» заключается в том, что мысль автора вращается вокруг привычных для литературно-теоретических текстов того времени категорий – истина, природа, разум, – однако трактуются иным образом, что может быть объяснено тем, что рассуждения Николя лежат в русле платонической и августинской традиции, тогда как классицисты следовали авторитету Аристотеля, его учению о поэтике и риторике. Принципиальное новаторство Николя заключается в том, что он перевернул традиционное отношение между красотой вещи и воспринимающим субъектом. Если раньше было верно, что «вещь

⁵⁵ *Nicole P. Essais de morale. P.: PUF, 1999. P. 249.*

⁵⁶ *Ibidem. P. 248.*

⁵⁷ Например: «Им [детям] нужно сказать, что только во Франции встречаются дворяне, которые не знают латынь, в Польше, Венгрии, Германии, Швеции, Дании все знатные люди не только понимают латинский язык, но и с легкостью на нем говорят». *Ibidem. P. 290.*

⁵⁸ *Ibidem. P. 296.*

нам нравится, потому что она красива», то Николь его обращает, утверждая, что «вещь красива, потому что она нам нравится». Важным отличием текста Николя от современных ему текстов, содержащих теоретическую рефлексию о литературных произведениях, также является и то, что он рассматривает красоту саму по себе, и лишь затем переходит к рассмотрению красоты отдельных жанров, в частности, эпиграмм. Также Николь не просто говорит о красоте, но и старается ответить на вопрос, почему та или иная вещь считается красивой. Таким образом, со всем правом можно считать его «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» своеобразной эстетикой до эстетики, еще до того, как само слово «эстетика» приобрело широкое хождение.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Arnauld A.* Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs. Goibaut du Bois P. Avertissement en tête de sa traduction des sermons de Saint Augustin. Genève: Droz, 1992.

2. *Arnauld A., Nicole P.* La Logique ou l'Art de penser. P.: Vrin, 1981.

3. *Becq A.* Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'Imagination créatrice. 1680–1814. P. : Albin Michel, 1994.

4. *Bossuet J.B.* De la connaissance de Dieu et de soi-même. P.: Fayard, 1990.

5. *De Crousaz J.-P.* Traité du beau, où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi, par des exemples tirés de la plupart des arts et des sciences. Amsterdam: F. L'Honoré, 1715.

6. *Guion B.* «Un juste tempérament»: les tensions du classicisme français // Histoire de la France littéraire / sous la direction de M. Prigent. P.: PUF, 2006.

7. *Lafond J.* La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature. P.: Klincksieck, 1986.

8. *Nicole P.* La vraie beauté et son fantôme. P.: H. Champion, 1996.

9. *Nicole P.* Essais de morale. P.: PUF, 1999.

10. *Nicole P.* Traité de la Comédie. P.: H. Champion, 1998.

11. *Rapin R.* Les réflexions sur la poétique et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes. P.: H. Champion, 2011.

12. *Sellier P.* Pascal. P.: H. Champion, 1999.

13. *Vavasseur F.* Francisci Vavassoris, Societate Jesu, De Epigrammate Liber et Epigrammatum libri tres. P.: Edmond Martin, 1669.

Крыштон Л.Э.

Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека»

Иоганн Иоахим Шпальдинг родился 1 ноября 1714 г. в городе Трибзес (Tribsees), входившем в те времена в состав Швеции (Schwedisch-Pommern)¹. Его мать, урожденная Лемент, была дочерью пастора. Его отец, Иоахим Георг Шпальдинг (1681–1748), занимал с 1709 г. должность ректора школы, впоследствии стал дьяконом (1725), а тремя годами позже (1728) – пастором прихода в Трибзесе². С 1731 по 1733 г. И.И. Шпальдинг изучал теологию в Университете Ростка. В соответствии с воспоминаниями самого Шпальдинга³, философия в университете Ростка в то время была практически полностью проникнута аристотелевско-схоластической традицией, и только некоторые профессора разделяли позиции, близкие эклектизму в стиле И.Ф. Будде⁴. Вольфианская же философия, напротив, подвергалась значительной критике, особенно на лекциях Ф.А. Эпинуса, одного из наиболее значимых оппонентов школьной метафизики. В целом можно сказать, что Шпальдинг не был доволен царившей тогда в университете атмосферой консерватизма и ортодоксии. Именно в эти годы, по его свидетельству, он научился презирать пиетизм и унионизм⁵. Ситуация в университете начала меняться только с 1733 г. в связи с появлением новых профессоров – И.Б. Бильфингера и И.Г. Ганца. Как бы то ни было, Шпальдингу приходится покинуть

¹ Северная часть Померании (теперь земля Mecklenburg-Vorpommern) отошла по условиям Вестфальского мира 1648 г. к Швеции, в составе которой оставалась вплоть до 1815 г.

² См.: Deutsches Geschlechter Buch. Bd. 68. S. 261 XIV с. [Onlinefassung]; URL: <http://wbt.warius.info/individual.php?pid=11273&ged=Warius.ged>. Дата обращения: 04.02.2013.

³ Автобиография Иоганна Иоахима Шпальдинга с дополнениями, сделанными его сыном Георгом Людвигом, была издана в 1804 г. в Халле: Johann Joachim Spalding's Lebensbeschreibung von ihm selbst aufgesetzt und herausgegeben mit einem Zusatze von dessen Sohne Georg Ludewig Spalding. Halle, 1804.

⁴ См.: Op. cit. S. 3.

⁵ См.: Op. cit. S. 4.

Росток. После окончания университета он долгое время не может найти себе постоянного места службы. Ему приходится работать домашним учителем и помогать в церковном служении своему отцу, читая проповеди. В 1734 г. Шпальдинг переезжает в Грайфсвальд, где знакомится с профессором логики и метафизики П. Альвардтем, придерживавшимся философии А. Рюдигера. Последняя рождает в нем все больше и больше вопросов относительно вольфианской метафизики, результатом чего становится его решение вернуться в Росток, где в 1736 г. он защищает диссертацию по философии «*Bigae quaestionum metaphysicarum*», посвященную разбору онтологии Вольфа⁶. В начале 40-х гг. Шпальдинг начинает изучать английский. Одним из первых трудов, прочитанных им на этом языке, становится Шефтсбери⁷, оказавший на него в дальнейшем сильное влияние. В 1745 г. Шпальдинг получает предложение заменить на должности секретаря шведской миссии, не способного ввиду болезни дальше исполнять свои служебные обязанности. Это предложение он с радостью принимает и после четырех недель усиленного изучения шведского переезжает в Берлин⁸, где и знакомится с А.Ф. Заком, к тому времени уже известным проповедником и теологом. В 1749 г. Шпальдингу удается получить постоянное место пастора в Ласзане (Lassahn) – небольшой деревушке на юго-западе земли Мекленбург – Передняя Померания. В 1757 г. он переезжает в Барт (Barth), а в 1764 г. его назначают суперинтендантом и членом высшей консистории в Берлине. Такое возвышение Шпальдинга во многом было связано с личностью императора Фридриха II (1712–1786), ориентировавшегося в своей религиозной политике на тенденции Просвещения. Однако уже при его приемнике, Фридрихе Вильгельме II (1744–1797), ситуация кардинально меняется, что отражается и на служебном по-

⁶ Достаточно подробный разбор диссертации Шпальдинга можно найти в статье М. Сгарби, усматривающего в ней не только значительную оригинальность по сравнению с бытующими в то время в Росток и Грайфсвальде мнениями, но и предвосхищение идеи «эссенционализации бытия» Э. Жильсона: *Sgarbi M. Il destino dell'ontologia. Johann Joachim Spalding interprete di Christian Wolff // Zwischen Grundsätzen und Gegenständen. Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs / Hrsg. von F. Fabbianelli, J. F. Goubet, O.-P. Rudolph. Hildesheim, 2011. S. 171–182.*

⁷ См.: *Johann Joachim Spalding's Lebensbeschreibung von ihm selbst aufgesetzt und herausgegeben mit einem Zusatze von dessen Sohne Georg Ludewig Spalding. S. 17.*

⁸ *Op. cit. S. 26.*

ложении Шпальдинга. После эдикта Вёльнера⁹ от 9 июля 1788 г., который явно был направлен против просвещенческих настроений в сфере религии, Шпальдинг, опасаясь обвинений в ереси, уходит с поста суперинтенданта, оставаясь, тем не менее, членом высшей консистории до 1791 г. Последние годы жизни Шпальдинга проходят в Берлине, где он ведет уединенный образ жизни и умирает 22 мая 1804 г. от старости.

Шпальдинг оказал значительное влияние на мыслителей своего времени, причем не только своими сочинениями и проповедями, но также и своей переводческой деятельностью. Так, благодаря Шпальдингу немецкому читателю стали доступны труды таких философов, как Шефтсбери¹⁰, Фостер¹¹, Гастрелл¹², Батлер¹³, ле Клерк¹⁴. Из собственных произведений Шпальдинга, помимо «Размышления о предназначении человека», следует особо отметить такие работы, как «Мысли о ценности чувств в христианстве» (1761)¹⁵, во многом представляющие собой полемику с пиетизмом, а также «О пользе службы проповедника и ее поощрении» (1772)¹⁶ – это сочинение написано под влиянием занимаемой им в то время должности советника выс-

⁹ Иоганн Кристоф Вёльнер (1732–1800) – при Фридрихе Вильгельме II был действительным государственным министром и министром юстиции, а также возглавлял департамент духовных дел. Его имя в прусской истории связано с ужесточением цензурного режима (см.: *Baillieu P. Woellner, Johann Christof von // Allgemeine Deutsche Biographie* 44, 1898. S. 148–158 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz86145.html>. Дата обращения: 04.02.2013.

¹⁰ *Shaftesbury A.A. C. Die Sittenlehre oder Erzählung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen.* Berlin, 1745. Или: *Untersuchung über die Tugend.* Berlin, 1747.

¹¹ *Foster J. Betrachtungen über die vornehmsten Stücke der natürlichen Religion und der gesellschaftlichen Tugend.* Bd. 1. Leipzig, 1751. Bd. 2. Leipzig, 1753.

¹² *Gastrell F. Vorstellung der deistischen Grundsätze in zwo Unterredungen zwischen einem Zweifler und einem Deisten.* Leipzig, 1755.

¹³ *Butler J. Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Laufe der Natur. Nebst zwo kurzen Abhandlungen von der persönlichen Identität und von der Natur der Tugend.* Leipzig, 1756.

¹⁴ *Clerk J.Le. Untersuchung des Unglaubens nach seinen allgemeinen Quellen und Veranlassungen. Nebst zwei Briefen von der Wahrheit der christlichen Religion.* Halle, 1747.

¹⁵ *Spalding J.J. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum.* Leipzig, 1773.

¹⁶ *Spalding J.J. Ueber die Nutzbarkeit des Predigamtens und deren Beförderung.* Berlin, 1791.

шей консистории. Публиковались и его проповеди, причем как отдельными изданиями, так и целыми сборниками¹⁷.

В последнее время появляется все больше и больше новых исследований, посвященных творчеству Шпальдинга и рассматривающих его не только и не столько как предтечу взглядов последующих более известных мыслителей, таких как Мендельсон, Шиллер, Кант, Фихте и др., но и как самостоятельного философа и теолога¹⁸. В центре внимания при этом оказываются теологические взгляды Шпальдинга – его понимание христианства и предлагаемый им вариант теологической антропологии, выражающийся в размышлениях о цели и смысле земного существования человека и об отношении, в котором человек стоит к Богу.

«Размышление о предназначении человека» было впервые издано анонимно в Грайфсвальде в 1748 г. в объеме 26 страниц и быстро приобрело большую популярность. Впоследствии оно много раз переиздавалось, постоянно расширяясь, причем как за счет дополнения новыми соображениями уже существовавших разделов, так и добавления новых. Так, в третьем издании 1749 г. появляется раздел о роли откровения и благодати, сохранявшийся вплоть до десятого издания

¹⁷ См., напр.: *Spalding J. J. Predigten*. Berlin, Stralsund, ³1775 (¹1765).

¹⁸ Первыми исследователями, обратившими пристальное внимание на колоссальное значение Шпальдинга для всего немецкого Просвещения, были И. Шольмайер и Н. Хинске: *Schollmeier J. Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh, 1967; *Die Bestimmung des Menschen / Hrsg. von N. Hinske*. Hamburg, 1999. Особая заслуга в перемене направления интерпретации Шпальдинга принадлежит А. Бойтелю: *Beutel A. Johann Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung // Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts: konfessionelles Zeitalter, Pietismus, Aufklärung / Hrsg. von P. Walter, M. H. Jung*. Darmstadt, 2003. S. 226–243; *Beutel A. Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt „Der Glaube an Jesum, als das Mittel zur Seeligkeit“ // Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit / Hrsg. von A. Beutel, V. Leppin, U. Sträter*. Leipzig, 2006. S. 119–128; *Beutel A. Aufklärung in Deutschland*. Göttingen, 2006. Помимо этого, следует упомянуть также такие работы, как: *Tippmann C. Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*. Leipzig, 2011; *Raatz G. Johann Joachim Spaldings “Bestimmung des Menschen” (1748): eine genetisch-systematische Rekonstruktion*. Leipzig, 2012; *Macor L. A. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding // Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung / Hrsg. von J. Sirovatka*. Hamburg, 2012. S. 124–131; *Macor L. A. Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013.

1774 г., но отсутствующий в последующем издании 1794 г. Начиная с седьмого издания (1763) сочинение выходит с указанием авторства Шпальдинга (хотя и не на самом титульном листе) и с сокращенным названием – «Предназначение человека». В этом же издании были добавлены четыре новых раздела, сохранившихся и в одиннадцатом издании: «Счастливая старость»¹⁹, «Человеческие чаяния», «Решимость» и «О ценности благоговения». Тогда же появляется деление на разделы. Одиннадцатое и последнее издание 1794 г. со всеми добавлениями составляло уже 244 страницы. Помимо авторизованных одиннадцати изданий выходили и различного качества перепечатки, что нередко осложняет нумерацию изданий²⁰. Кроме того, текст переводился и на другие языки (французский, нидерландский, латинский, шведский, чешский, русский), благодаря чему был хорошо известен и за пределами Германии.

В России существовало два различных перевода. Первый был осуществлен Алексеем Васильевичем Олешевым (1724–1788) и вышел в 1774 г. в Санкт-Петербурге в составе сборника, в который помимо «Размышления об определении человеческом» Шпальдинга входили еще и выдержки из сочинения Пьера дю Мулина и собственные мысли самого Олешева²¹. В переводе отсутствует разделение на разделы. Этот перевод переиздавался в 1780 г., будучи расширен за счет перевода разделов, добавленных Шпальдингом в издании 1763 г.²² Основной текст полностью повторяет перевод 1774 г. и при-

¹⁹ Этот раздел изначально представлял собой надгробную речь в честь бранденбургского гофмейстера Иоганна Филиппа фон Норманна и был издан по обычаю того времени отдельным изданием: *Das glückliche Alter. Ein Betrachtung von J.J. Spalding.* Berlin, Leipzig, 1758.

²⁰ Так, можно встретить утверждение, что последнее издание 1794 г. является тринадцатым по счету. См., например: *Müller W.E. Einleitung // Spalding J.J. Die Bestimmung des Menschen.* Waltrop, 1997. S. X.

²¹ *Шпальдинг И. И. Размышление об определении человеческом*: Пер. А. В. Олешева // Начертание благоденственной жизни, состоящее: (1) в размышлении г. Шпальдинга об определении человека. (2) в мыслях г. дю Мулина, о спокойствии духа и удовольствии сердца. и (3) в пятидесяти статьях нравоучительных разсуждений. СПб., 1774. С. 1–26.

²² *Размышление г. Шпальдинга об определении человека с дополнением новых изданий*: Пер. А. В. Олешева // Надежный, пристойный и спасительный путь к снисканию благополучия, или бриллиантовая книжка. СПб., 1780. С. 13–94. У сборника имеется также и второе, альтернативное название: «Вождь к истинному благоразумию и к совершенному счастью человеческому». В обоих случаях содержание остается идентичным.

водится, так же как и там, без титулов разделов. Однако есть основание предполагать, что тексты разделов-дополнений были выполнены Олешевым по восьмому изданию 1764 г., так как именно этому изданию приписывается их появление. Второй перевод был выполнен Василием Алексеевичем Левшиным (1746–1826) и издан в 1779 г. в Москве. Текст содержит подразделения на разделы и добавления по третьему изданию Шпальдинга (1749)²³, а также прибавления по изданию 1763 г. При этом остается не совсем понятным, каким точно изданием пользовался сам Левшин. Но в силу того, что весь текст разделен на разделы, не оставляет сомнений, что Левшин изначально пользовался седьмым или более поздним изданием. Если перевод Олешева, как в первом, так и во втором своем издании, представляет собой, хотя и очень близкий к оригиналу, но все же, скорее, пересказ текста самого Шпальдинга, то работа Левшина является непосредственно переводом. И перевод Левшина, и переводы Олешева с XVIII в. ни разу не переиздавались, поэтому, желая ознакомиться с ними, мы сталкиваемся со старой русской орфографией и несколько устаревшей морфологией, что само по себе уже осложняет восприятие текста, а также с целым рядом лексических и синтаксических архаизмов, порой с трудом понятных современному русскоязычному читателю. В предлагаемом переводе первого издания «Размышлений» Шпальдинга была предпринята попытка приблизить текст к современной языковой форме, по возможности передавая стилистические особенности оригинала, генезис которого тесно связан с проповедческой деятельностью его автора. По возможности в примечаниях к переводу проводятся параллели с непосредственными предшественниками Шпальдинга, а также с Кантом, на которого рассматриваемый труд оказал значительное влияние.

Основной вопрос, который Шпальдинг ставит в самом начале своего «Размышления», звучит так: «...почему я здесь и кем я в соответствии с разумом должен быть?»²⁴ Будучи так сформулирован, он открывает широкий простор для рассмотрения подлинной цели человеческой жизни, а также о возможных способах ее достижения. По сути, свои усилия автор направляет на поиски наиболее правильного и подходящего для человека образа жизни.

²³ *Спалдинг И. И.* Предопределение человека: Пер. В. А. Левшина. М., 1779.

²⁴ *Spalding J. J.* Die Betrachtung über die Bestimmung des Menschen. Greifswald, 1748. S. 3.

Последовательно разбираются несколько возможностей проживания на земле отпущенного нам времени. Первый, и наиболее очевидный, путь – жизнь в непрестанной погоне за все новыми чувственными наслаждениями – очень быстро отбрасывается ввиду своей полной несостоятельности и непригодности. Второй возможный путь – концентрация на развитии духа, заложенных в него способностей – может, правда, наполнить душу тем благорасположением, которого ей недостает в одних лишь чувственных удовольствиях, но и такой путь, концентрирующийся, в конечном счете, только на себе, хоть и является гораздо предпочтительнее, нежели погружение в одни лишь чувственные утехы, все же не является еще тем, к чему мы призваны. Шпальдинг обнаруживает в своей душе еще один вид удовольствия, такой же врожденный и естественный, как и наслаждение чувств, а именно удовольствие от доброго дела в отношении другого человека. Он, очевидно, не имеет ничего общего со стремлениями к собственной выгоде и благополучию и должен проистекать из какого-то совершенно иного источника, которым, по Шпальдингу, оказываются изначально заложенные в самой душе понятия о том, что справедливо и что подобает человеку, как свободному разумному существу. В окружающем нас мире мы наблюдаем разумный порядок и гармонию. Фактически, нашей единственной задачей оказывается не нарушить эти существующие помимо нас и до нас отношения между вещами мира, а напротив, всеми силами стараться упрочить существующее между ними согласие.

Но кто является создателем этого изначально и всеобщего порядка? Здесь Шпальдинг переходит к размышлениям о Боге, о творце всего сущего, о первообразе совершенства. По сравнению с ним каждый человек ничтожен, и чем-то его делает лишь способность ощущать и восходить к истокам этого предзаданного божественного порядка в окружающем мире, т.е. способность познания Бога. Именно к такому познанию и призван человек, и именно это познание и является конечной целью души. Однако такое восхождение возможно только для праведной души, живущей в соответствии с моральными установлениями. Только так душа может снискать благорасположение Бога, в чьих руках находятся все судьбы. В нем же коренится и упование человека на счастье, ведь если сам человек не сделает себя посредством своих безнравственных действий недостойным божественного благорасположения и заботы, то кто же сможет ему навредить?

Однако в силу того что здесь, на земле, в нашей повседневной жизни мы вовсе не видим какого-либо особого попечения со стороны творца о праведных душах, мы естественным образом приходим к убеждению, что душа призвана к вечной жизни и именно после смерти, в том ином, загробном мире, обретет справедливое воздаяние за все свои земные дела.

Таким образом, Шпальдинг освещает в своем труде основные разделы христианского катехизиса: отношение к себе самому (забота о природных потребностях, обусловленных чувственной природой, и о развитии способностей духа), отношения к ближним и отношение к Богу. Гораздо более примечателен тот способ, которым автор переходит от одного раздела к другому и восходит, начиная от чувственности, к Богу и бессмертию души. Такой связующей нитью в «Размышлении» является, по сути, опыт интроспекции. Хотя Шпальдинг и привлекает к рассмотрению примеры жизни других людей, основным методом для него является все же метод самонаблюдения. Именно чувства, которые он находит в своей собственной душе, шаг за шагом утверждают его в правильности избранного пути и служат, таким образом, ориентирами в его размышлениях. Как справедливо замечают некоторые исследователи, работа Шпальдинга по форме и методу является аналогичной декартовским «Размышлениям о первой философии» (1641) и продолжает в этом отношении новоевропейские традиции интроспекции²⁵. Принципиальной разницей, однако, становится содержание и направленность усилий. В отличие от основного вопроса своих предшественников – «как достичь абсолютной достоверности познания?», – Шпальдинг интересуется, по сути, только тем, «что человек должен делать?» И в этом отношении его труд образует своего рода оппозицию декартовским «Размышлениям», а вместе с тем и всей предшествующей европейской рациональной метафизике. В соответствии с этим его и традиционные метафизические доказательства бытия Бога, представляемые Декартом, отбрасываются, а вместо них появляются доказательства бытия Бога и бессмертия души, исходящие из личного опыта. У Шпальдинга неявно присутствуют несколько разновидностей такого рода доказательств, в частности представляющее собой наиболее распространенный подвид доказательство, отправной точкой которого служит факт наличия у человека совести как гласа Божия. Однако примечательно, что у Шпальдинга

²⁵ См.: *Brandt R. Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg, 2009. S. 63.*

мы находим аргументацию в пользу бессмертия души, очень схожую с последующей аргументацией Канта. Речь идет о том, что Шпальдинг, как фактически и Кант в «Критике чистого разума», утверждает, что мы, не видя здесь, на земле, справедливого воздаяния праведникам за добро, а грешникам за зло, вынуждены проецировать идеальный справедливый мир на мир загробный, т.е. призваны верить в бессмертие души²⁶. Это позволяет некоторым исследователям не только говорить о наличии у Шпальдинга морально-практических доказательств, аналогичных кантовским, но и видеть в Шпальдинге предтечу кантовской программы разрушения метафизики для освобождения места морали и вере²⁷.

Следует отметить, что перенос основного внимания с вопросов достоверности познания на сферу деятельности человека не является особенностью непосредственно работ Шпальдинга, а напротив, представляет собой в значительной степени общую тенденцию немецкого Просвещения. Определенные варианты ответа на вопрос о цели человеческой жизни мы можем найти, хотя и в неявной форме, уже в монадологии Г.В. Лейбница, как, впрочем, и у других философов других эпох. Однако в целом можно сказать, что мыслителей более ранних эпох больше беспокоили вопросы познания, что приводило к тому, что и основная цель человеческой жизни усматривалась в познании и в совершенствовании своего познавательного аппарата. С начала эпохи Просвещения в Германии можно говорить о постепенном смещении акцентов с познавательной деятельности человека как основной его задачи (предназначения) на сферу общественной жизни, в силу чего немецкое Просвещение, по аналогии с сократовским переворотом в Античности, нередко называют «сократическим веком»²⁸. Начало этому процессу в рамках немецкого Просвещения во многом было положено трудами Хр. Томазия (1655–1728), придававшего особое значение общественно-политической сфере: основное предназначение человека – гармоничное общежитие (так как именно к общежитию Бог предназначил человека, в отличие от животного), осно-

²⁶ См.: *Spalding J. J. Die Betrachtung über die Bestimmung des Menschen. S. 21. Ср.: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. В 839/ А 811; Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 475.*

²⁷ См.: *Brandt R. Die Bestimmung des Menschen bei Kant. S. 63.*

²⁸ См.: *Ciaffardone R. Einleitung // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / Hrsg. von R. Ciaffardone, bearb. von N. Hinske, R. Specht. Stuttgart, 1990. S. 15.*

ванное на принципах любви к ближнему²⁹. Однако Шпальдинг идет в этом отношении еще дальше, не просто перенося вопрос о предназначении человека в сферу морали как основы благополучного сосуществования людей в обществе, а в сферу подлинно этического. Добродетель оказывается основной отличительной чертой человека как такового. И именно в этой особенности человеческого существа, вложенной в его душу Богом, и скрыто предназначение человека – быть праведным. При таком ответе на поставленный вопрос речь уже не идет о таких непосредственных последствиях праведного образа жизни, как гармония в обществе. В каком-то смысле человек остается один на один перед лицом своей совести. Независимо от того, как складываются внешние обстоятельства его жизни, он призван к праведности.

Однако в еще большей степени, чем постановка вопроса о предназначении человека и смысле земной жизни, примечательно само название труда – «Предназначение человека». Насколько можно судить, само это сочетание до Шпальдинга никем не употреблялось и является, таким образом, удачным авторским нововведением³⁰, очень быстро прижившимся и завоевавшим себе прочное место среди ключевых слов, характеризующих дальнейшее развитие философской мысли в Германии в эпоху Просвещения. К чему призван человек? – нам сложно найти мыслителя, который бы в XVIII в. в той или иной форме не попытался дать своего ответа на данный вопрос. Предназначение человека заботило философов самых разнообразных направлений и взглядов. Неудивительно, что и ответы на этот вопрос

²⁹ *Thomasius Chr. Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben*. Halle, ⁴1706. S. 88–90 (Hauptstück 2, § 71–74, § 79–80). Стоит, однако, отметить, что и после Томазия такой взгляд на предназначение человека еще долгое время не являлся в Германии ни единственным, ни даже основным. Так, Хр. Вольф и его последователи продолжают в этом отношении, скорее, традиции предшествующих эпох, выделяя познание в качестве основной способности человека. Но в то же время, уже у Хр. А. Крузия, главного оппонента зрелого Вольфа, мы можем проследить все быстрее набирающее обороты представление о приоритете практического над теоретическим, выражающееся в отведении определяющей роли способности воли, а не рассудку (см.: *Crusius Chr. A. Entwurf die nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig, ³1766. S. 931 [§ 454]; *Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig, ³1767. S. 10 [§ 7], S. 35–36 [§ 28]. Ср.: *Thomasius Chr. Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta*. Halle, Leipzig, ²1708. S. 27 [liber 1, caput 1, § 54], S. 25 [liber 1, caput 1, § 46]).

³⁰ См.: *Brandt R. Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. S. 62.

давались очень разнообразные, а порой и прямо противоположные. Показательным примером последнего является дискуссия, возникшая между Т. Аббтом (1738–1766) и М. Мендельсоном (1729–1786). В то время как Аббт критиковал оптимизм Шпальдинга, отстаивая в целом не характерную для немецкого Просвещения позицию принципиальной непознаваемости для нас нашего предназначения, Мендельсон, напротив, выражал полную уверенность в способностях человека познать и реализовать свое предназначение³¹. Само же это предназначение Мендельсон определял «как меру и цель всех наших устремлений и усилий, как точку, к которой мы должны устремить наши взоры, если мы не хотим потерять самих себя»³². Свой ответ на вопрос о предназначении человека давали в дальнейшем Г.Э. Лессинг, И. Кант, Ф. Шиллер, И.В. Гёте и многие другие. Пожалуй, кульминационной точкой в этом процессе можно считать работу И. Г. Фихте «Предназначение человека» (1800), после чего интерес к этой теме резко идет на спад.

Тщательно разбирая в «Предназначении человека» основные способности, склонности и потребности, присущие человеку, и пытаюсь проследить их происхождение и взаимодействие с Богом, Шпальдинг закладывает тем самым основы новой теологической антропологии, значение которой для эпохи Просвещения сложно переоценить. Одной из важных тем, ставшей с 1761 г. основной для сочинений и проповедей Шпальдинга, зачатки которой мы можем проследить уже в первом издании «Размышления», является полная «зависимость человека от Бога»³³. При этом у Шпальдинга мы наблюдаем две противоположные тенденции. С одной стороны, он идет вразрез с ортодоксальной линией лютеранства, пытаясь восстановить в достоинстве чувственную природу человека, со всеми ее склонностями и потребностями. Тело, как и дух, является частью нашей природы, и в наши обязанности входит забота о поддержании

³¹ См. об этом подробнее разъяснения Р. Чафардоне в: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. S. 42-43, см. также соответствующие отрывки из текстов Т. Аббта и М. Мендельсона: *Op. cit.* S. 80–95.

³² *Мендельсон М.* Что значит просвещать? // Кантовский сборник. 2011. № 3. С. 74–78 (С. 75).

³³ По всей видимости, этот термин был заимствован Шпальдингом у Зака. См. об этом подробнее: *Macor L. A.* Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding // *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*. Hamburg, 2012. S. 124–131.

телесных сил и удовлетворении телесных потребностей. С другой же стороны, Шпальдинг настойчиво подчеркивает всемогущество Бога, по отношению к которому мы суть ничто, и утверждает абсолютную зависимость человека от Бога. Но для самого Шпальдинга между этими суждениями нет противоречия. Возвеличивание Бога вовсе не умаляет, в его глазах, достоинство человека. Скорее наоборот, возвеличивание Бога приводит и к возвеличиванию человека как Его главного творения. Пропасть между творцом и человеком Шпальдинг преодолевает, утверждая, что все, что мы имеем, существует только благодаря Богу. Все, даже то, что, как нам кажется, было достигнуто нами только благодаря нашим способностям и талантам, в конечном счете, является данным нам Богом, так как именно Он вложил в нас эти способности и таланты. В этом и проявляется полная зависимость человека от Бога, которая, тем не менее, именно в силу своей полноты и всеохватности, не приводит к умалению достоинства человеческой природы. Но Шпальдинг не только восстанавливает в законных правах чувственную (телесную) природу человека, но и восхваляет разум человека как основную способность познания окружающего мира и себя самого. Это не могло не отразиться на его взглядах на значение естественной религии. В духе направления ноологии, наиболее видными представителями которого являются И.Ф.В. Иерусалим и Г.С. Реймарий, Шпальдинг настаивает на важности религиозных истин, которые доступны человеческому разуму или могут быть им объяснены³⁴. Кроме того, Шпальдинга роднит с ноологами и подчеркнутое внимание к физико-теологии, и особый акцент на нравственной стороне веры. Но в то же время в корне неверно проводить какие-то более близкие параллели, так как для Шпальдинга вовсе не было характерно ни отдавать естественному свету человеческого разума в вопросе познания божественной сущности беспрекословный приоритет, ни тем более считать сверхъестественное Откровение чем-то избыточным. Так, мы не найдем у Шпальдинга ничего, хотя бы отдаленно напоминающего историческую критику Священного Писания или утверждение, что сверхъестественное Откровение не может являться средством спасения, что было характерно для Реймария.

³⁴ Ср. с разделением Кантом Откровения на внешнее (слова и дела) и внутреннее (разум). Последнее «должно предшествовать всему остальному и служить для оценки внешнего [Откровения]» (Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. H. L. Pölitz. Leipzig, 1817. S. 201).

Напротив, в прибавлении к третьему изданию «Размышления» Шпальдинг старается защитить христианское учение от несправедливых нападок и пишет, что «люди, усматривающие в преимуществах естественной религии и морального учения основание оспаривать достоинство любви и истину христианской веры», подвергают его рассуждения о предопределении человека злоупотреблению, в высшей степени вредному его намерению³⁵. Само же содержание христианского учения Шпальдинг считает достойным всяческих похвал, так как оно имеет своей целью «сделать людей добрыми и счастливыми», в силу чего «является необходимым в нынешнем состоянии падения»³⁶. Кроме того, для Шпальдинга очевидно, что «не могло бы быть естественной религии между людьми, если бы ей не предшествовала религия откровения»³⁷.

Таким образом, в творчестве Шпальдинга мы можем найти как много черт, роднящих его с другими философами и теологами его времени, так и отличающих его от них, что только подчеркивает его самобытность. Влияние же, которое Шпальдинг оказал на последующее развитие немецкого Просвещения, сложно переоценить. Все это делает его фигурой, достойной пристального внимания и исследования.

³⁵ *Spalding J. J. Die Bestimmung des Menschen. Tübingen, 1787. S. 56.*

³⁶ *Op. cit. S. 59.*

³⁷ *Op. cit. S. 58.*

Шпальдинг Иоганн Иоахим

Размышление о предназначении человека¹

...quod... ad nos pertinet et nescire malum est agitamus...²

Horatius

[Введение]³

Quid samus? Et quidnam victuri gignimur?⁴

*Persius*⁵

Я вижу, что то короткое время, которое я должен жить в мире, я могу провести согласно совершенно разным основополагающим правилам, ценность и последствия которых поэтому также не могут быть одинаковы. Так как я бесспорно нахожу в себе умение выбирать и в своих решениях предпочитать одно другому, я не должен здесь повиноваться слепому случаю, но должен прежде всеми силами стараться решить, какой путь самый надежный, самый подходящий и самый выгодный. Некоторые опыты в отношении вещей менее значительных научили меня, что мне не подвластно мучительное чувство стыда за совершенные поступки; тем более я упрекал бы себя за них,

¹ Перевод первого издания 1748 г. осуществлен по изданию: *Spalding J. J. Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794 / Hrsg. von W. E. Müller. Waltrop, 1997.*

² «Наш разговор... [о] то[м], что нужнее, что вредно не знать человеку» (*Horatius. Saturae. II, 6: 72-73*). Перевод по изданию: *Гораций Флакк К. Собрание сочинений: Пер. с лат. М. Дмитриева. СПб., 1993. С. 275.*

³ Названия разделов являются позднейшей вставкой. Впервые они появляются в седьмом издании рассматриваемого труда, вышедшем в 1763 г.

⁴ «что мы такое, и для какой жизненной цели родимся на свет» (*Persius. Saturae. III, 67*). Перевод по изданию: *Сатиры Персия: Пер. с лат. Н.М. Благовещенского. СПб., 1873. С. 173.*

⁵ Авл Персий Флакк (лат. *Aulus Persius Flaccus*) (34–62) – римский поэт, сатирик, друг Сенеки и Лукана. Шесть его сатир были изданы уже после его смерти его учителем Корнутом.

если бы не задумывался самым серьезным образом над тем, от чего зависит моя собственная ценность и устройство всей моей жизни. Но единственно, что достойно труда узнать, – почему я здесь и кем я в соответствии с разумом должен быть.

Примеры окружающих меня людей не могут служить мне здесь надежной порукой, а если бы и могли, то они так бесконечно отличны друг от друга, что я, ища среди них проводника, был бы в еще большем замешательстве и затруднении, чем, если бы разыскивал исправнейший путь самостоятельно. Если я последую за толпой, то я в любом случае уверен, что буду либо осмеян, либо проклят другими. Я не могу противопоставить этой неприятности ничего более сильного, чем достоверность, проистекающую из исследования, и я надеюсь, что она в во всяком случае сделает меня равнодушным как к первому, так и ко второму.

Насколько я могу понять, обычное стремление к богатству и славе, если они не рассматриваются только лишь как средства к более подлинным намерениям и благам, не могут соответствовать истинным целям человека⁶. В таком счастье столько пустого, фальшивого, основанного на одном лишь воображении, что я несомненно могу оказаться в тысячу раз большем горе, если я разом исполню все свои намерения. Если бы моя природа была не способна на более подлинные ощущения наслаждения и боли, а мои фантазии и представления находились бы неизменно в моей власти, я мог бы, не сомневаясь, полагать мое счастье в фантазиях и представлениях и предаваться им с непоколебимой страстью. Однако в этом отношении я гораздо отчетливее осознаю противное. Пока нечто более существенное, что может возбудить мою склонность, наличествует в природе, я не могу оправдаться перед самим собой, если я останусь пребывать в мечтах.

[Чувственность]⁷

Такого рода более существенным без сомнения является удовольствие чувств. Я признаю: оно действует на меня с завораживаю-

⁶ Ср.: *Thomasius Chr. Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhafft zu lieben*. Halle, 1706. S. 58 (Hauptstück 2, § 5).

⁷ Примечательно, что термин «чувственность» (*Sinnlichkeit*) в первой половине XVIII в. употребляется крайне редко и не является особым термином. Его постепенное вхождение в философский обиход начинается только со второй половины XVIII столетия. Но даже после выхода в свет «Критики чистого разума» можно констатировать, что это понятие еще долгое время остается чуж-

шей силой. Разве я не должен этого искать и этим наслаждаться? — Кажется, что стремление к удовольствию, так глубоко заложенное в моей душе, оправдывает это, если я полностью предамся этому роду страстей. Чего я желаю еще, кроме удовольствия, когда, по всей видимости, я создан для удовольствия? — И чего мне не достает в удовольствии, если я ни в чем не могу себе отказать? Это основоположение, как кажется, прочно поддерживается опытом. Когда я представляю себе сладкий дурман, в котором непрерывная смена чувственных наслаждений может сопровождать меня на протяжении этой короткой жизни, мне кажется, что мне нечего больше желать. Почему я должен начинать бороться с зарождающейся во мне страстью, когда она в награду за ее осуществление обещает мне несомненное увеселение? Почему я должен, опасаясь будущего, вызывать к жизни отдаленные, неопределенные, возможно воображаемые последствия, чтобы отравить себе время, которое я мог бы между тем направить на возбуждение новых склонностей и удовлетворение их на новый манер? Чего не достает тем опьяненным сладострастием людям? И чего будет не хватать мне, если я последую их примеру? Чего будет мне не хватать, если я буду постоянно занимать свою душу, предоставляя ей то, чего она сама требует, и присоединять одно удовольствие к другому так, что между ними не будет пустого места, которое могло бы мучить ее отвращением или потрясти ее размышлениями? Природа и общество являются неисчерпаемыми источниками этого наслаждения, которые не оставят мои чувства бездействовать, если я только захочу их им посвятить.

Эти уговоры сильны; но мне кажется, что их сила имеет в себе что-то дикое и оглушающее, что не может еще дать душе достаточно покоя; поэтому я должен еще раз хладнокровнее их исследовать.

Того, что я замечаю на многочисленных примерах тех, кто действует по прежним основополагающим правилам, уже достаточно, чтобы пробудить во мне некоторое недоверие к связности моих суждений. Я наблюдал их наслаждение; я наблюдал их страсти, удовлетворенные сразу же по их зарождению; я наблюдал, с какой быстро-

рым философско-теологическому языку и не является в строгом смысле термином, с четко очерченным кругом значений (см.: *Nakazawa T. Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinische Vorlagen. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009. S. 51–58*). Шпальдинг, внесший в свое издание 1763 г. название раздела «Чувственность», таким образом, является важной вехой на пути становления данного понятия (см.: *Op. cit. S. 81–83*).

той они спешили от одного увеселения к другому, с какой бдительностью они старались не упустить ни одно из удовольствий, что стремились ускользнуть от них, с какой торжествующей силой они держали взаперти унылую и размышляющую часть их души. Это было море сладострастия, в котором они купались. Но этого состояния больше нет, и изменение трагично. Тот томится в нужде, которая лишает его вместе с дорогим и надуманным удовольствием также простого и естественного; другой изнемогает от болезней и болей, которые не позволяют ему испытать ничего приятного. Первое, как и второе, есть собственное следствие их пыла, с которым они следовали главному основополагающему правилу: ни в чем себе не отказывать. Бесконечно многого недостает, чтобы воспоминание о сладострастии, которым они упивались, или об усилиях, с которыми они стремились к нему, могло дать им сейчас берущее верх успокоение. Они становятся для них, скорее, такими многочисленными фуриями, что разрывают их изнутри.

Это меня ужасает. – Хотел бы ли я оказаться на их месте? Хотел бы ли я подвергнуть себя пусть и только вероятной опасности когда-либо оказаться на их месте? Должен ли я пребывать на свете для того, чтобы делать все, что улаживает ощущения моих чувств? – Досадно, что при наиболее желанной вещи на свете, удовольствии, возможны дурные последствия; но этого я совсем не могу изменить. Следовательно, в этом правиле я должен только позаботиться об ограничениях. Я должен так использовать удовольствие чувств, чтобы обезопасить себя от его дурных плодов. В этом состоит великая наука, над которой так долго работали светлейшие головы; это их единственная главная наука жизни⁸. Правда, не менее ценно искусство, которое учит меня извлекать из сладострастия усладу, не натываясь на его шипы; и если это должно произойти посредством ограничения и воздержания, чего-то мне стоящих, цена, за которую я могу выкупить освобождение одновременно как от отвращения, так и от последующих страданий, все же не слишком высока. Возможно, я испытаю меньшее наслаждение, но оно будет ощутимее и продолжительнее. При этом мне в сердце не закрадываются гложащие заботы, доступные только при удовольствии. В результате этих утех хотя и остается место для размышления и осмотрительности (*Fürsichtigkeit*),

⁸ Сп.: *Kant I. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* // AA. Bd. XX. S. 45; T. 2. C. 373. Сп.: *Thomasius Chr. Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben*. Halle, ⁴1706. S. 76–77 (Hauptstück 2, § 46), S. 112 (Hauptstück 2, § 126).

но не для печали, упреков и пугающих фантазий. Я не притесняю мой разум; я использую его соответственно его цели и позволяю ему служить ощущениям, так как я живу для того, чтобы ощущать. И тогда моя жизнь спокойно протекает как тихий ручей среди сплошных цветов. — А тогда обычный сластолюбец был бы тем, что природа хотела бы от человека.

По этой моей новой системе я наслаждаюсь на протяжении некоторого времени утехами этой жизни со всей осмотрительностью и заботливостью. — И тем не менее случаются определенные моменты, когда мне как будто чего-то не хватает. Я не могу, как бы я не старался, избежать отвращения и скуки; я становлюсь недовольным; все, включая меня самого, становится мне в тягость. Я отвлекаюсь, но вскоре я замечаю, что я хотя и позабыл на непродолжительное время свое неудовольствие, но не устранил его. Я нахожу себе прибежище в своих обычных удовольствиях, в наиболее безобидных, которые я знаю; но в эти мрачные часы я словно теряю вкус к ним; они не являются тогда тем, что может меня удовлетворить; моя привередливая душа отталкивает их от себя и остается в своем неопределенном и безнадежном смятении. Именно это мрачное чувство тоски и некой потаенной пустоты во мне придавливает меня к земле, пожирает меня. О, я несчастный! Чего же я хочу? И как мне помочь?

По крайней мере, мне ясно, что приятное движение моих чувств наполняет не всю мою душу; что должны иметься еще словно бы незаполненные бездны, требующие удовлетворения совсем иного рода. Но где я найду это другое удовлетворение? Где я найду ту неведомую пищу, которой мой опустошенный дух страдает со страхом и беспокойством?

[Удовольствие духа]

Когда я, не будучи отуманен моей чувственностью, ухожу в себя самого, я хорошо вижу, что истинные улучшения, совершенства и выгоды меня самого во мне возможны; что моя природа внутренне побуждает меня стремиться к этому и что достижение этого стремления пробуждает во мне благорасположение, в котором моя душа находит большее успокоение, чем в пустых брожениях чувственных удовольствий. Здоровье, силы и ловкость моего тела сами по себе заслуживают моей заботы, даже без непосредственного взгляда на увеселение, которому благодаря им мои чувства могут стать причастны. Еще больше удовлетворяют меня достоинства и силы моего духа, если

я их распознаю и увижу возрастающими. Я нахожу, что я настолько лучше, что я принадлежу к настолько высшему порядку, насколько усиливается разносторонняя способность, которую я осознаю. Я занимаюсь этим не без ощущения завораживающего наслаждения. Я собираю все вместе, мне необходимо все, чтобы сделать свой дух совершеннее. Я стремлюсь обогатить свою память, прояснить свои понятия, заострить мое остроумие, расширить и укрепить свои горизонты. Я не устаю постоянно поэтапно совершенствовать эти мои способности. Я забочусь о себе, о моих истинных выгодах, и я рад, что я ими обладаю.

Это все сообразно моей природе, но этого еще недостаточно. Я вижу вокруг себя других существ, и я спрашиваю себя при этом: они все здесь ради меня? Не имеют ли они никаких иных целей, кроме моего блага (*mein Bestes*)? Не существует ли между мной и ими никаких иных отношений, кроме того, что я, прямо как центр, могу притягивать все остальное к себе? Не обязан ли я себе всем, а всем остальным существам как таковым – ничем? И не имею ли я никакой другой природной цели, никакого другого природного стремления в своей душе, кроме своей выгоды?

[Добродетель]

Здесь я снова обращаю внимание на себя самого и на то, что в различных обстоятельствах нашло во мне свое выражение, и тогда я неопровержимо узнаю, что существует еще что-то большее, к чему склоняется моя душа и что ей подобает. Я многосторонне воспринял в себя к своему удивлению стремления и ощущения, которые я совершенно не могу причислить к стремлениям, к чувственному удовольствию или к собственной выгоде и которые я совершенно не могу с ними совместить. Откуда же происходит увеселение от добрых качеств и от счастья других существ? И откуда трогательное удовольствие или неудовольствие от поступков, которые я считаю приличными или постыдными? Что же мне мешало умолчать после смерти моего благодетеля о тайно доверенном мне имуществе и отнять таковое у его бедствующего брата?⁹ Что было причиной живого удо-

⁹ Ср.: *Kant I. Kritik der praktischen Vernunft* (КрV). А 49; КГР. С. 341. Здесь и далее печатные произведения Канта цитируются по изданию Вильгельма Вайшеделя: *Kant I. Werke in sechs Bänden*. Darmstadt, 1998; по приведенной там пагинации: «А» соответствует первому изданию, а «В» – второму. Русский пе-

вольствия, с которым я того невинного незнакомца вызволял из опасности, в которой он оказался из-за ложного обвинения? – Все это может происходить от чего угодно, но я явно вижу, что оно не имеет своим источником стремление к чувственному наслаждению или к моему собственному улучшению. Значит, должен существовать совершенно иной источник склонностей во мне, нежели этот. И если это не фантазия или же если эта фантазия находится вне моей произвольной власти, если она для меня естественна и неизменна, то я обязательно должен заботиться о ее удовлетворении. Это достойно всей полноты моей убежденности, даже если выгоды и удобства моей прежней философии тем самым снова должны быть принесены в жертву.

По правде, я не могу отрицать: я чувствую в себе ощущения, при которых я забываю самого себя, и которые нацелены не на меня и не на мою выгоду в той мере, в какой я являюсь этой целью, и в какой это моя выгода, но которые нацелены на что-то совсем иное; ощущения доброты и порядка, которые не создаются одной лишь моей волей и которые одна лишь моя воля не может уничтожить; изначальные и независимые стремления моей души к тому, что подобает, к тому, что прилично, великодушно и справедливо, к красоте, согласию и совершенству вообще, а особенно в действиях рассудочных и свободно действующих существ.

Иначе что должен был бы я делать из стыда, из этого тягостного и так существенно отличающегося от страха ощущения? Чем было бы так часто отвлеченное от всех опасений вреда раскаяние? Откуда бы происходило огромное различие негодования при одинаковом ущербе, причиненном мне животным, ребенком или безумцем, или, напротив, умышленно и со злости обычным рассудочным человеком; если в моем духе не было бы отпечатано естественное понятие о приличном и постыдном, о красивом и уродливом, о законе и беззаконии?

Возможно, это естественное ощущение сразу же, с самого начала, было подавлено оглушающей силой чувственности, которая в мире

ревод «Критики практического разума» (КПР) будет цитироваться по изданию: *Кант И.* Сочинения на русском и немецком языках: В 4 т. / Под ред. *Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга.* Т. 3. М., 1997. Русский перевод «Критики чистого разума» (КЧР) будет цитироваться по изданию: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. Иные русские переводы будут даваться с указанием на соответствующий том издания: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. *А.В. Гулыги.* М., 1994.

сразу же со всех сторон меня окружила и одолела; но затем мое более тщательное и пристальное внимание сразу показало мне, что это было недостатком, действительным злом в моей природе, которое также могло проистекать из каких угодно причин. И если я сам, напротив, при помощи воспринятых навыков делают так, что эти особые стремления уже не так сильно действуют в моей душе, что они уже не так громко говорят против высшей власти других чувственных и своекорыстных склонностей, то и в этом случае я хорошо осознаю, что это мне чего-то стоило, прежде чем я подвел их под это ярмо; так как и природа дерева растет и покоряется не без принуждения со стороны воли садовника. До тех пор пока я еще не дошел до этого, я постоянно чувствую эту отчетливую разницу моих стремлений, из которых одни направлены исключительно на меня, а другие – на общее благо или на то, что само по себе добро и красиво; хотя для них для всех, как первого рода, так и второго, общим является то, что их осуществлению сопутствует удовольствие.

Таким образом совершенно отпадает предположение, что те стремления к справедливости и добру могут быть во мне предрассудком, результатом воспитания. Ибо если это возможно, то я не знаю, почему мои стремления к наслаждениям чувств и к моему благу не должны в равной степени быть предрассудком, результатом воспитания. Столь же достоверно, как я желаю почувствовать что-то изящное или стать причастным какой-то выгоде, столь же очевидно я желаю получить это, скорее, без вреда незнакомцу или невинному.

Здесь я собственно нахожу источник того, что благородно и прекрасно в поступках; подлинную и огромную разницу между порядочным и полезным¹⁰. Действие может быть для меня выгодным; потому оно может называться благоразумным и рассудительным; но оно не может называться благородным и прекрасным действием, если оно не имеет своей собственной целью благо других или всеобщее благо (*das Beste*). Весь мир обладает этими понятиями и использует их в самых обыденных обстоятельствах человеческой жизни.

Определенно некий вид склонностей представляет собой источник поступков во мне, который сущностно отличается от моего самолюбия, но так же сущностно принадлежит к моей природе. Я нахожу

¹⁰ Здесь достаточно легко угадывается идея разделения между благоразумием и этикой, имевшая особое значение для моральной философии Канта, но встречающаяся также и у его предшественников. Подробнее об этом см.: *Schwaiger C. Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999. S. 55.*

этот принцип обладающим такой силой, что он часто становится хозяином всей моей души, что он словно поглощает все другие ощущения и один наполняет меня либо наслаждением, либо муками. Когда я при взгляде внутрь себя самого воспринимаю правильность в моих ощущениях, порядок в моих стремлениях, согласие в моих поступках; когда я вижу, что в моей душе все истинно, что в ней все определено согласно сущностным отношениям между вещами, тогда этот взгляд пробуждает во мне сладостное наслаждение, торжествующее над всем чувственным неудовольствием. Но самые оживленные увеселения чувств, напротив, не способны меня удовлетворить, когда я, терзаем видом внутреннего расстройств, напрасно стремлюсь убежать от себя самого и спрятаться от преследований внутреннего обвинения в оргии телесных утех.

Так как я не могу отрицать этого исконного устройства моей природы, я тем самым явно противоречил бы сам себе, если бы возжелал направлять все мои замыслы не иначе, как на себя самого, на мое наслаждение и к моей выгоде.

Напротив, я вижу, куда ведет меня моя природа, моя целостная природа, когда я рассматриваю ее подлинно и неискаженно; и я хочу следовать за ней туда, куда она меня ведет.

Я хочу искать своего наслаждения и своей выгоды, но я хочу искать не только их, так как я не могу положить всю мою цель и всю мою ценность в них.

Это тело, которое я имею, должно поддерживаться, и это сообразная разуму цель, к которой меня направляет укорененная во мне жажда чувственного наслаждения. Я сам — часть целого и себе самому самый близкий; я не могу никого использовать также быстро, также легко, как себя самого; поэтому мне приходится так кстати стремление, которое в особенности меня побуждает обращать внимание на то, о чем я могу позаботиться в первую очередь. Я также знаю, что страдания и неприятности, атакующие мою чувственность, вместе с тем всякий раз в некоторой степени ослабляют и мое более возвышенное удовольствие; поэтому я хочу стремиться к тому, чтобы также повиноваться этому голосу природы, который приказывает мне их избегать.

Между тем моим главным делом постоянно должно оставаться, чтобы я не угнетал более возвышенные и благородные стремления моей души, не переставал обращать на них внимание, т.е. те стремления, в отношении которых я отчетливо познаю, что они должны управлять по справедливости.

Я хочу стремиться к тому, чтобы моя склонность доброты, которая во мне укоренена, все больше усиливалась и удовлетворялась всеми возможными способами. Счастье человечества, которое меня так умиляет, неизменно должно быть предметом моих самых серьезных устремлений и моего собственного счастья¹¹. Когда я вижу защищенным невинного, нашедшим помощь убогого, спасенным нуждающегося, я хочу полностью предаться удовольствию, которое я в связи с этим чувствую, и почел бы за честь наличие у мене этой впечатлительности моей души, так как она так глубоко и так существенно основывается в моей природе. Как должен я желать быть счастливым и все же оставаться бесчувственным к делам тех, кто желает этого в той же мере, что и я? Нет! Во мне есть законодатель, который требует совсем иного и которого я должен слушать. Справедливость по отношению ко всем людям, искренность во всем моем поведении, благодарность по отношению к Отчизне и благодетелям, великодушие даже к врагам и всеобщая любовь в самом широком понимании. Эти естественные и непосредственные истечения внутренней правоты, в которой заключается здоровье и краса моего духа, именно это должно являться самым приятным и самым постоянным моим делом. Я хочу приучить себя к тому, чтобы везде, где я вижу добро, удачу, красоту, порядок, видеть их с наслаждением.

Осознавая отчетливейшим образом, сколь разнообразно вещи соотносятся друг с другом и ведут себя по отношению друг к другу и в каком чудесном отношении к остальному миру я сам нахожусь, я должен сделать моей непрестанной заботой, чтобы мои ощущения, склонности и поступки смогли наиточнейшим образом согласоваться с этим поведением. Я не могу сделать так, чтобы человек, который стал моим благодетелем, таковым бы не был; я не могу сделать так, чтобы некое существо, которое лучше и совершеннее меня, было бы таким же, как я, или хуже меня; как бы бессмысленно это было, если бы я желал отказать первому в своей благодарности, а второму в своем уважении? Если бы я желал таким образом воспротивиться неизменному существу вещей и восстать против наивысочайшего закона истины?

Так я узнал вечные нормы права и порядка. Я узнал, что не в моей власти изменить ни отношения вещей между собой, из которо-

¹¹ Ср. с кантовским всеобщим счастьем как цели в идеи царства Божия (этического общежития, *corpus mysticum*) (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft* (KrV). В 836-838 / А 808-810; КЧР. С. 473-474; *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. В 135-136 / А 127-128; Т. 6. С. 102).

го возникают эти нормы, ни так же мои ощущения о них. Таким образом, не существует иного пути для меня, если я не желаю сам себя проклясть, кроме как вести себя сообразно с ними.

Моя ценность и мое счастье должны состоять в том, чтобы господствующие суждения истины, незаглушаемые суматохой страданий и своекорыстных стремлений, одни руководили моими поступками; чтобы чистое ощущение того, что прилично, составляло бы мою собственную высшую обязанность и чтобы я вообще в любой момент моей жизни был бы тем, к чему меня определяют моя природа и всеобщая природа вещей.

Посредством этого в моей душе достигается уравновешенность, радостное состояние духа и спокойствие, намного превосходящее нападки более поверхностных неприятностей. Правда, я не огражден от тягостных обстоятельств, которые в таком разнообразии сопровождают человеческую жизнь; зато я огражден от мук стыда и раскаяния, которые эти обстоятельства и делают всегда самыми тяжелыми. Все зло, что может меня встретить, простирается не далее, чем на мою плоть, и не распространяет свое опустошение на мою душу, пока я при хладнокровном созерцании сам себя одобряю и пока я могу себе сказать: я делаю то, что я должен делать; я являюсь тем, чем я должен быть. Только это является неисчерпаемым источником хладнокровия (*Gleichmütigkeit*) и покоя (*Frieden*), который в своей тишине более ценен, нежели шум чувственных развлечений. Если чувство этого возвышенного увеселения сразу с самого начала во мне ослабло, то сразу же с самого начала я неопровержимо нашел его правильным и истинным; и чем больше я затем упражнял мой вкус в истине, красоте и порядке, тем утонченнее становилась эта ощущающая способность моего духа и тем живее это наслаждение. Это устройство моей души я привношу во все обстоятельства, куда меня бросает моя судьба; и чем бы я в противном случае ни был в мире, я все же внутренне счастлив, так как я праведен.

Кроме того, также и вся природа служит тому, чтобы увеличивать мое удовольствие. С тех пор как я начал не пренебрегать какими-либо следами красоты и закономерности, я нахожу их во всем, что я вижу вокруг себя. Все есть порядок; все есть пропорция; все есть, следовательно, новый предмет благорасположения, любви и радости. Насколько же для меня безразличны и презренны те слепящие мерцания видов и роскоши в сравнении с живым блеском по истине прекрасного мира, в сравнении с впечатлениями веселости, спокойствия и восхищения от зеленых полей, от журчащего ручья, от сладостного

страха ночи или от величественного явления неисчислимых миров! Даже самые близкие и обыденные образы природы доставляют мне в тысячу раз большее увеселение, если я ощущаю их душой, которая склонна к радости и восхищению и не носит в себе самой, в ее собственной безрассудности естественные семена неудовольствия. Эта моя душа охватывает всю природу неким видом любви, более возвышенным, чем тот, который происходит от чувств; поэтому и ее удовлетворение то же не заключено в этих узких и изменчивых границах. Я с наслаждением забываю себя в соображениях этой всеобщей красоты, чьей не уродующей частью я стремлюсь быть.

[Религия]¹²

Но следуя все дальше за этими мыслями, заводящими меня столь далеко, я достигаю понятия, побуждающего меня к еще большему восхищению. – Существа, которые уже в своих ограничениях столь прекрасны; миры, столь правильные в своих частях и соединениях; целостность, упорядоченная от мельчайшей пылинки до неизмеримого протяжения, полная закономерности во всех своих законах, телах, равно как и духах; целостность, многообразная и все же посредством точнейшей связи единая; это дает мне представление о прообразе совершенства, об изначальной красоте, о первом и всеобщем источнике порядка. – Какая мысль! – Значит, есть что-то, независящее от всего, чем я до этого восхищался? Значит, есть что-то, от чего все части природы получают свою согласованность, свои отношения и притягательность? Рассудок, думающий за целое, устраивающий и руководящий целым? Дух, сообщающий всем вещам посредством непостижимых истечений существование, протяженность, силы и красоту? – Здесь моя удивленная душа простирается до бесконечного. Мне кажется, что я ощущаю, с завораживающим содроганием, реальность этого высшего духа. – Воистину, Он любит меня, он действует во мне! Чем бы я был без него? Что бы я мог? Я, совершенно точно знающий, что меня когда-то не было и что я не сам придал себе жизнь?

И что за ощущения во мне должны приличествовать в отношении этого существа, в котором все мои понятия о совершенстве соединяются воедино? Восхищения, почтения и глубочайшего поклонения

¹² Примечательно, что в русском переводе В.А. Левшина, изданном в 1779 г., название этого раздела переводится как «вера». См.: *Шпальдинг И.И. Предопределение человека*: Пер. В.А. Левшина. М., 1779. С. 41.

совсем не достаточно, чтобы выразить отношение, в котором я нахожусь к бесконечному духу. Но поскольку я так мало могу ему предоставить, я тем искреннее хочу ему это предоставить. Я не хочу общаться к столь отвратительному и чудовищному сумасшествию, как думать с равнодушием и пренебрежением о происхождении существ и совершенств. Я пугаюсь своей незначительности в неизмеримой природе и по отношению к еще более неизмеримой божественности. Этот солнечный вихрь есть песчинка. Эта Земля – пылинка, точка. А я на этой Земле – что есть я? – Хотя бы чем-то меня делает только то, что я могу ощущать порядок и в нем восходить к началу всякого порядка¹³. К такому величию я предназначен, и к нему я жажду постоянно приближаться. Я не хочу остановиться прежде, нежели я прослежу красоту до ее первоисточника. Тогда моя душа должна успокоиться. Тогда она должна, упоенная всеми своими способностями, удовлетворенная во всех своих вожделениях, насыщенная божественным светом и приведенная в восторг, забыть все низменное и себя самое в почтении и поклонении высшему божественному совершенству.

И здесь я познаю так же несомненно, что этот всем управляющий рассудок не мог бы иметь никакого иного намерения, кроме того, чтобы все вещи в их родах и в целом были бы хороши. На это направлены все законы, которые он заложил в них. На это нацелены все движения тел и изначальные влечения разумных существ. Величественное ощущение добра и зла, правоты и неправоты, которое я познал в себе, касается не в меньшей степени того, кто на все распространяет свое могущественное влияние. Итак, то, что говорит во мне, является божественным голосом, голосом вечной истины.

И так как я имею в лице моей совести такого почтенного учителя и законодателя, я тем более обязан быть внимателен к его речи, непрестанно раздающейся в глубине моей души, и повиноваться ей; однако в то же самое время я уверен, что та неизменная искренность, выказываемая мною в этом, является истинным путем к тому, чтобы в меру способности уподобиться прообразу порядка и понравиться ему. У меня нет ничего, что могло бы придать мне ценность, ничего, что могло бы привести меня в согласие с первоначальным устройством моей природы и замыслами верховного правления, кроме моей внутренней искренности. Это единственное основание благорасположения божества столь же вечно и неизменно, как и оно само.

¹³ Ср.: КрV. А 288-289; КПр. С. 730.

Так же и моя жажда почестей не могла бы вознестись выше, чем если бы я понравился тому, от кого проистекает все доброе; если бы тот, кто все прозревает, кто одним взглядом охватывает все ощущения и движения в миллионах миров, если бы он, среди этого множества увидел и оценил так же и меня. Суждение целого мира для меня слишком ничтожны, чтобы я особо заботился об этом. Пусть одобрение других людей, благоволение великих, как и уважение ничтожных, не встанут передо мной на царском пути¹⁴ правды и справедливости, которым я должен идти один; они определенно не заслуживают того, чтобы я ради них хотя бы на шаг свернул с этой дороги. Ни один человек, со всей напыщенностью роскоши и гордости, не сможет своим одобрением придать мне ценность, так как он сам не имеет иной ценности, как только в меру того, что он честен и направляется вместе со мной ровно к той же вечной регулярности права и порядка. Я буду достаточно велик, если не впаду в немилость правителя универсума.

В той же самой мере, в какой это делает меня великим, это делает меня и умиротворенным. Дух, который печется обо всем, будет печясь также и обо мне. Он, чья мудрость и доброта везде столь явно себя обнаруживают, не позволит произойти ничему, что не подобало бы ему и не исцеляло бы его творения. Только лишь в его длани находится моя судьба, и если я не сделаю себя через свое отступничество от неизменных предписаний истинного и доброго непригодным для счастливых действий его заботы, если судья, которого он во мне назначил, не проклянет меня, то ничто из того, что кажется мне отвратительным, не сможет мне по-настоящему навредить.

И все же все в мире для меня загадка. Я вижу поверхности вещей, но их внутренние свойства ускользают от моего взора, как и от моего размышления¹⁵. Возможно, длительнейшие и усерднейшие исследования научают меня не более, чем только искусственным и вряд ли удачным домыслам. Здесь все простирается в бесконечное; в том числе и правление миром. Все запутывает меня; все заставляет меня сомневаться. — Но что я еще должен знать, когда я с несомненным убеждением познаю мою вину и господство бесконечной любви?

¹⁴ Ср. со словами Эвклида о царском пути к геометрии: *Прокл*. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение: Пер. с древнегреч. *Ю.А. Шичалина*. М., 1994. С. 167. Ср. также: *Тетенс И.Н.* О всеобщей спекулятивной философии: Пер. с нем. *А.Н. Круглова*. М., 2013. С. 124; KGV. В XI; KЧР. С. 15; *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа: Пер. с нем. *Г.Г. Шпета*. М., 1959. С. 38.

¹⁵ Ср. с кантовской «вещью в себе» (Ding an sich).

Только лишь они, в конце концов, заслуживают того, чтобы здесь закончить все прочие исследования. Поэтому я не желаю позволить себе быть неприятно пораженным, если попаду в обстоятельства, следствия и развитие которых я не предугадываю. Я желаю только никогда не упускать из виду свою великую цель и повиноваться с неизменной стойкостью тому, кто управляет всем по своей воле и чья воля всегда добра. Руководимый его попечением (*Fürsicht*), я буду благополучно проведен сквозь все страшнейшие неурядицы жизни и все те темноты, которые меня, возможно, сейчас окружают и озадачивают, в конце концов, однажды обратятся в свет и радость.

Но когда же это случится? – Я снова и снова прослеживаю в этой жизни судьбы до самого их конца и я не вижу, чтобы узел развязывался. Только смерть обрывает здесь притеснение добродетели, а там – горделивое счастье грешника. – Это противоречит всем моим ожиданиям, основывавшимся на понятиях о порядке. Могут ли тогда неизменные правила справедливости допустить, чтобы у души, которая такова, каковой она должна быть, некая злая власть навсегда похитила, ослабила или испортила естественные счастливые последствия ее внутренней правоты, которые были бы ей иначе достаточны для награды? Приличествует ли, чтобы праведная душа, единственно заслуживающая быть счастливой, всю жизнь была бы добычей зла, игрой несправедливых преследований? Чтобы невинность и право проклинались? Чтобы добродетель изнемогала от голода, холода и презрения и часто в страданиях и муках находила бы свое последнее пристанище от рук свирепого палача по приказу еще более свирепого тирана? И чтобы, напротив, вероломство и кровожадность, стяжая наслаждения и выгоды этой жизни, совсем не осознавали, чем в сущности является отступление от того, что вечно правильно, и восставание против законов всеобщего правления? – Соразмерность и согласие здесь пропадают; а мое понятие о некоем господствующем порядке совершенно запутывается.

[Бессмертие]

Нет! Не возможно, что мир будет управляться так, как он управляется. Так как необходимо должно существовать лучшее отношение между вещами, я должен искать его во всей ясности вне этой жизни¹⁶. Должно наступить время, когда каждый получит то, что ему причита-

¹⁶ Ср.: KrV. В 839 / А 811; КЧР. С. 475.

ется; когда все, что здесь смещено и кажется находящимся не на своем месте, обратится к надлежащей ему судьбе и на ему подобающее место; когда наиболее подобающее возмещение произойдет в бесконечном разнообразии степеней, от одного самого крайнего конца до другого, и все будет устанавливаться в наисовершеннейших пропорциях. Здесь есть некий вид дисгармонии, который бесспорно был бы ошибкой, если бы затем не разрешался в некоем совершенном согласии.

Таким образом мне открывается взгляд в будущее, дающий моей до сих пор словно бы запертой и мрачной душе так много воздуха и свободы, обещающий мне полное прояснение всех тех темных мест в замысле, согласно которому управляется мир, и делающий для меня весь объем опеки бесконечно достойнее и величественнее. Итак, я спокойно ожидаю пока отдаленное следствие времен, которое будет являться полным урожаем от сегодняшнего посева, оправдает посредством всеобщего правильного воздаяния управляющую целым мудрость.

Кажется, что задатки для этого совершенно отчетливо заложены в мою природу. Я чувствую в себе потенции, которые способны к бесконечному возрастанию и которые могут выражаться не в меньшей степени и вне связи с этим телом. Должна ли моя способность по распознаванию и любви истинного и доброго прекратиться тогда, когда либо посредством как раз упражнения ей подобало гораздо быстрее возвыситься до большего совершенства, либо если она едва ли начала развиваться и приходит в движение?¹⁷ Это было бы слишком напрасным в установлениях бесконечной мудрости.

Так как я убежден теперь, что великий творец всех вещей, который всегда действует по строжайшим правилам и в соответствии с благороднейшими намерениями, не может сам желать меня уничтожить, я полагаю, что могу не бояться любого иного разрушения. Мое собственное внутреннее состояние утверждает меня в этом. Когда я обращаю внимание на себя, я нахожу, что я в самом точном смысле есмь *единое*. Те члены, которые составляют мои органы, – это не *Я*; они, по моему отчетливому ощущению, отличаются от *меня*. *Я* есмь собственно тем, что имеет во мне представления, судит, решает; и это

¹⁷ В более поздних изданиях Шпальдинг выразил эту мысль гораздо понятнее, нежели в первом издании, что учитывалось при переводе; ср., например: *Spalding J.J. Die Bestimmung des Menschen nebst einigen Zugaben. Leipzig, 1794. S. 139.*

Я совершенно точно не является чем-то заключающимся во многих или в разных вне друг друга находящихся частях. *Я*, который чувствует впечатление от света, являюсь *все тем же самым*, который в то же время ощущает теплоту воздуха, запах цветов, звук со мной говорящего, который сравнивает эти ощущения между собой и предпочитает одно другому. *Я* слишком ясно осознаю, что это не мои многие, из которых у этого одно впечатление, у того – другое, которые как-то друг с другом сообщаются, и что это *Я*, таким образом, не может быть составленным из нескольких частей. Правда, я не знаю, как с этим в дальнейшем собственно обстоит дело; однако же я знаю столь же мало, существуют ли внешние, делимые, телесные вещи, о которых у меня есть представления, и чем они являются. По меньшей мере, сам себе я лучше известен, чем все это, и поэтому я могу с разумной достоверностью заключить из предыдущего, что то, чем я собственно являюсь, не необходимо должно быть подвержено уничтожению, пожирающему мою плоть.

Насколько же сильно только не возвысится через это великое ожидание моя ценность и мое назначение. Напротив, я осознаю, что я отношусь к совершенно иному классу вещей, чем те, которые возникают перед моими глазами, изменяясь и исчезая; и что эта видимая жизнь не исчерпывает всей цели моего существования. Я создан для иной жизни. Настоящее есть лишь начало моего существования; это мое раннее детство, в котором я воспитываюсь для вечности; дни подготовки, которые должны сделать меня приспособленным к новому и благородному состоянию.

Исходя из этого понятия о моей истинной и целостной жизни, я желаю научиться правильно оценивать настоящее. Я никогда не хочу позабыть того отношения, в котором эти считанные дни находятся к вечности, которую я должен прожить. Благие и дурные происшествия настоящего мира теряют в моих глазах весь их вес, когда я рассматриваю их с этой стороны. Престиж, слава, власть, победы и короны – лишь короткая игра человеческого тщеславия и по крайней мере после смерти суть ничто. Должен ли я настолько унижаться, чтобы сделать нечто подобное предметом моего подлинного почтения? Такой ничтожной все-таки не является моя душа, существование и ощущения которой распространяются намного дальше. Через десять тысяч лет все эти вещи не будут мне больше придавать ни достоинства, ни удовольствия, и я был бы очень счастлив, если бы мог вспоминать об этом с таким же удовлетворением и без стыда, как сейчас, во время моего детства.

Но что тогда, из этого же основания, неприятности этой жизни? Должен ли я быть в отчаянии от неудобств короткого пути, ведущего меня к моему высшему отечеству, к тому царству света и истины, где я при ближайшем созерцании и наслаждении изначальной добротой, вечно чувствуя чистейшую радость, обрету достойное вознаграждение за то, что я здесь претерпел без вины.

Я вижу, сколь многое зависит для меня от того, что я сохраняю в себе эту мысль. Итак, я хочу привыкнуть постоянно рассматривать вечность и настоящую жизнь как одно целое, связывать во всех моих поступках одно с другим, о каждой вещи всегда думать так, как я должен буду думать о ней в будущем мире и в последние мгновения настоящей жизни, и никогда не забывать, что праведность и порядочная душа должно быть единственное, что имеет в обоих равную ценность.

Я надеюсь, что это мало-помалу приведет меня к состоянию, в котором я смогу следить за переменами и случайностями этого мира с непоколебимым духом, без страха и алчности. Тогда я не буду больше иметь право гарантировать, что мнимые добро и зло производят во мне более живые впечатления, чем они того заслуживают. Я дам тем самым моей жизни определенную устойчивость и монотонность и буду всегда ровен по отношению к себе. Дни этой временности я проведу с удовлетворением и с радостью их закончу. Я постоянно особым образом готов к этому последнему шагу. Я вспоминаю о моем уходе с этой сцены жизни, как о вещи, к которой я могу быть призван сей же час, и я ничего не теряю при этой, в противном случае, столь страшной мысли. Состояние, в котором находятся люди, которым никогда не приходила в голову мысль об этой величественной и неминуемой перемене без того, чтобы не заставить их дрожать, без сомнения, печально и заслуживает сострадания. Поэтому я также посчитал достойным моей величайшей заботы подняться над этим жалким положением; и это мне удалось. Все мое устройство некогда было создано так, что все мои удовольствия совершенно спокойно уживаются с представлением о смерти. Это представление не может больше нарушить мой покой и радость, так как сама смерть ничего не найдет для разрушения в моем счастье, но скорее должна обязательно его увеличить во всех его существенных частях.

Такое благородное и важное влияние этой величественной перспективы моего будущего предназначения на все устройство моей души и моего поведения послужило бы причиной тому, что я насколько

это возможно, остерегался бы считать ее ложной, даже если это могло бы быть так. Слишком много для меня зависит от того, чтобы она была истинной. И таким образом я желаю все больше наполнять всю мою душу утешительным представлением, что я должен жить еще и в другом состоянии, в котором я в соответствии с природой вещей и благим правлением наивысшей мудрости не могу ожидать ничего, кроме добра; что я однажды, после полного освобождения от глупостей и забот этой жизни, соединюсь навечно с источником совершенств, буду чисто и безмятежно наслаждаться сладостным удовольствием от правильных склонностей и так тем более достигну великой цели, к которой я определен моей природой и моим создателем, а именно быть праведным и в праведности быть счастливым.

Omnium, quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi, nos ad justitiam esse natos¹⁸.

Cicero

*Перевод с немецкого и примечания
Л.Э. Крыштон, под ред. А.Н. Круглова*

¹⁸ «Но из всего того, что обсуждают ученые люди, конечно, ничто не важно в такой степени, в какой важно полное понимание того, что мы рождены для справедливости» (*Cicero. De legibus I, 28*). Перевод по изданию: *Цицерон М. Т. Диалоги: Пер. с лат. В.О. Горенштейна. М., 1994. С. 98*).

Юдин Г.Б.

Понятие действительности и методология гуманитарного познания в философии науки Г. Риккерта

1. Введение

Значение философии Г. Риккерта для методологии гуманитарных наук, и в особенности – для социологии, не вызывает сомнений. Неокантианство стало одной из основных теоретических альтернатив для антинатуралистически настроенной части академической среды в Германии с начала XX в., в период автономизации гуманитарного познания, и именно благодаря Риккерту методология науки за пределами естествознания воспринимается сегодня как классическая проблема неокантианства. Представление о философии Риккерта как источнике теоретико-познавательных основоположений гуманитарной науки закрепилось благодаря ссылкам М. Вебера на авторитет Риккерта при рассмотрении ключевых проблем гуманитарного познания. Позиция Риккерта в полемике с другими участниками «спора о разделении наук» (прежде всего, с В. Дильтеем), а также влияние его теории познания на последующее развитие гуманитарной науки не раз становились предметом специальных исследований в отечественной литературе¹.

¹ *Давыдов Ю.* Неокантианские импульсы теоретико-методологических исканий социологии XX в. // История теоретической философии. Т. 2. М.: Канон+, 2002. С. 259–281; *Плотников Н.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000; *Филиппов А.*

Среди идей Риккерта, оказавших заметное воздействие на социальную науку, особняком стоит идея «науки о действительности». С помощью этой формулы Вебер характеризовал специфику социально-научного познания в своих методологических работах², Х. Фрайер использовал её для институциональной легитимации социологии в Германии до войны³, а Х. Шельски апеллировал к ней в своих программных статьях, преследовавших задачу возрождения социологии в послевоенный период⁴. Эта формула лишь по видимости нейтральна; в контексте неокантианской философии она влечёт за собой целый ряд предпосылок, определяющих задачу, метод и пределы познания. В данной работе мы постараемся рассмотреть связь идеи «науки о действительности» с другими элементами философии Риккерта. Для этого нам потребуется выйти за пределы риккертовской философии науки, на которой обычно сосредоточиваются исследования значения идей Риккерта для современной гуманитарной науки. Мы ставим задачу охарактеризовать онтологический статус действительности у Риккерта и место этого понятия в его системе онтологических категорий. Мы покажем, что понятие действительности у Риккерта включает в себе противоречия, отражающие противостояние разных линий в рамках немецкой идеалистической философии. С одной стороны, из этих противоречий произрастают вызовы для методологии гуманитарного познания; с другой стороны, тем самым ограничивается круг доступных альтернатив.

2. Формальный подход к разделению наук: кантианская интерпретация

Работы Риккерта по философии науки стали развитием наметившегося в конце XIX в. противостояния между неокантианским

О понятии теоретической социологии // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7, № 3. С. 75–114.

² *Weber M.* Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie // *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1985 (1902). S. 3–5.

³ *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964 (1930).

⁴ *Schelsky H.* Der Realitätsverlust der modernen Gesellschaft // *Schelsky H.* Auf der Suche nach Wirklichkeit. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1979 (1954). S. 394–409.

и дильтеевским подходами к разделению наук. Неокантианскую позицию заявил в 1894 году в своей речи «История и естествознание» В. Виндельбанд: с его точки зрения, специфика знания определяется теми логическими средствами, которые учёный использует при обработке опыта. В отличие от Дильтея, Виндельбанд исходит из того, что мир не разделён на две замкнутые сферы, образующие предметы для двух независимых классов наук (внутренний и внешний опыт), но наоборот, единство опыта подразделяется сообразно его понятийной обработке⁵. Поэтому предложенная Виндельбандом классификация может быть названа формальной в противовес содержательной классификации Дильтея. Если Дильтей противопоставлял науки о духе наукам о природе⁶, то Виндельбанд предложил различие номотетического и идиографического знания, усматривая особенность исторического знания в том, что оно сосредоточено на возможно более полном отображении единичного, ограниченного во времени события.

Следуя за своим учителем Виндельбандом, Риккерт предложил различать «естественные» и «культурные» науки (науки о природе и науки о культуре). Терминология Дильтея не кажется ему «безусловно неверной», однако понятие «духа» представляется рискованным, в силу того что явления духовной жизни также могут подвергаться естественнонаучному исследованию; метафизическое же понимание «духа» связано со спекулятивным идеализмом и неспособно обеспечить историческому знанию подлинно научное обоснование. Риккерт не отвергает полностью содержательное разделение наук, но стремится избежать картезианского дуализма. Поэтому он предлагает выделить культуру как самостоятельный предмет науки, выходящей за пределы естествознания, однако при этом термин «культура» сам по себе не предоставляет этой науке онтологического обоснования (как и природа сама по себе ещё не обосновывает естествознание), но нуждается в теоретико-познавательном истолковании с формальных, логических позиций⁷.

Схема, которую Риккерт противопоставляет Дильтею, на первый взгляд кажется кантианской. Содержательные различия между науками, ограничения их предмета могут быть объяснены только

⁵ *Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede. Strassburg, 1900 (1894).*

⁶ *Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 270–730.*

⁷ *Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 52–55.*

с позиций критики дискурсивного познания. Ключевую роль в разделении наук Риккерт отводит направленности познающего разума, его «интересу». Этот интерес может быть направлен как на познание универсального в вещах, так и на индивидуальное, уникальное в них; если первое доступно естествознанию, то второе неизбежно ускользает от него. «Наука о том, что не приурочено ни к какому определенному времени, но имеет силу всюду и навсегда, при всей её ценности, не способна высказывать решительно ничего относительно того, что действительно существует в определённых пунктах пространства и времени и что произошло лишь один раз в том или ином месте, в тот или иной момент»⁸. Интерес, в свою очередь, обуславливает понятийное мышление – в этом отношении Риккерт добавляет ясности в сравнении с позицией Виндельбанда. Специфика наук о культуре состоит не в их предмете и даже не в их методе, если понимать под этим только способ заключения, но в их подходе к образованию понятий.

Кантианский характер этого построения легко усмотреть в том, что риккертское различие базируется на фокусе познающего субъекта: при изменении направленности интереса мы обязаны методически, понятийно обрабатывать объект иным образом, и потому входим в новую науку. Интерес, как и неразрывно связанный с ним метод, следует тогда рассматривать как модус данности мира субъекту. Никакого иного доступа к миру у нас не существует, и потому предположение о том, что мир внутри себя членится на природу и культуру, представляет собой просто метафизическую спекуляцию. Подход Риккерта выглядит тогда как попытка прийти к разделению наук с помощью трансцендентальной философии. Кантовский вопрос о возможности природы⁹ должен быть более тщательно проработан с тем, чтобы учесть все возможные способы данности мира субъекту.

Концептуализация предмета познания, которую предлагает Риккерт, казалось бы, всецело подтверждает такое прочтение. Последовательное кантианское рассуждение должно было бы исключать для разума возможность делать какие бы то ни было утверждения о предмете за пределами того доступа к нему, который обеспечивается разумом. Существование трансцендентного разуму предмета может

⁸ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. С. 223.

⁹ Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике // Кант И. Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1965. С. 138.

лишь постулироваться, однако за пределами его познаваемости с помощью разума он остаётся совершенно непознаваемым. И в самом деле, на роль предмета познания Риккерт предлагает действительность – понятие, которое вполне соответствует этим требованиям.

Во-первых, действительность едина, так как нам противопоставлен единый мир, данный в чувственном опыте: «В этом смысле справедливо, что может быть только одна наука, потому что существует только одна действительность»¹⁰.

Во-вторых, хотя это и означает, что действительностью занимается любая наука, сообразно способу обработки опыта может достигаться большая или меньшая близость к этой действительности. Поскольку естествознание ищет наиболее общих форм знания, наиболее универсальных законов, оно тем самым абстрагируется от конкретности действительности. Стало быть, разделение наук лежит строго на стороне субъекта и должно быть проведено с помощью трансцендентально-философского анализа.

Наконец, в-третьих, тем самым указываются границы рациональности: сама по себе действительность не может быть рациональной и познанной полностью, и между ней и субъектом всегда зияет hiatus irrationalis – это выражение позаимствовал у Фихте ученик Риккерта Э. Ласк¹¹. Как пишет Риккерт, «дуализм действительности и понятия никогда не может быть уничтожен. Его преодоление означало бы преодоление самой науки. Его сущность заключается в разрыве между непосредственно переживаемой или действительной жизнью и теорией жизни или действительности»¹². Действительность, противопоставленная дискурсивному познанию, необозримо многообразна – как экстенсивно (что следует из множественности доступных предметов), так и интенсивно (что проявляется в неисчерпаемости сторон одного предмета, пусть даже отделённого от всех прочих)¹³. Пытаться изобразить действительность такой, какова она «на самом деле», бесполезно и антинаучно¹⁴.

Всё выглядит так, как будто бы Риккерт преодолевает дуализм Дильтея путём восстановления кантианского акцента на субъективной стороне познавательного процесса, на образовании понятий.

¹⁰ Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 53.

¹¹ Lask E. Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902. S. 170–171.

¹² Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 370.

¹³ Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. С. 82.

¹⁴ Риккерт. Философия жизни. С. 62.

«Пользуясь выражениями традиционной логики, мы можем, следовательно, охарактеризовать функцию понятия еще и следующим образом: в его объеме преодолевается экстенсивное многообразие, а в его содержании – интенсивное многообразие вещей»¹⁵. Кантианское прочтение философии Риккерта стало весьма влиятельным в истории философии¹⁶.

Следует подчеркнуть, что поскольку Риккерт вводит действительность как предмет для любой науки, а индивидуальное в действительности – как предмет интереса исторического познания, для теории познания понятие действительности и вопрос об отношении субъекта к действительности имеют решающее значение. Если следовать кантианскому прочтению Риккерта, то основные методологические задачи наук о культуре связаны с совершенствованием понятийного аппарата, необходимого для как можно более тонкого схватывания индивидуального в действительности. Что же касается гарантий познания, то они должны добываться, так же как Кант обосновывал возможность дискурсивного познания – методом трансцендентальной дедукции. Действительность в этом случае будет указывать на существующие трансцендентно сознанию вещи, которые благодаря осуществляемому сознанием синтезу участвуют в формировании чувственного опыта.

Между тем достаточно лишь поверхностного сравнения функции понятия «действительность» в системе Канта с соответствующим понятием у Риккерта, чтобы понять, насколько далеко предлагаемая Риккертом схема уходит от кантовского трансцендентализма. У Канта понятие «действительность» играет ключевую роль в «постулатах эмпирического мышления»: согласно второму постулату, «то, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), действительно»¹⁷. Здесь производится решающее противопоставление модальностей: логически возможного как формального действительному как материально соответствующему формам наглядного представления. Это различие значительно тем, что Кант отходит в этой точке от предшествующей традиции (школы Х. Вольфа), замечая, что логическая непротиворечивость не может служить достаточным ос-

¹⁵ Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. С. 85.

¹⁶ Schnädelbach H. *Philosophy in Germany 1831–1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 130; Ringer F. *The decline of German mandarins: the German academic community, 1890–1933*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969. P. 327.

¹⁷ Кант И. *Критика чистого разума*. Минск: Литература, 1998. С. 319.

нованием для удостоверения факта существования: для этого требуется реальное основание, которое может дать только действительность¹⁸.

Под «материальными условиями опыта» не следует, конечно, понимать бытие вещей самих по себе: речь не идёт о том, что действительны те вещи, которые существуют независимо от нашего представления. Действительность лежит на стороне явлений, а не на стороне ноуменов, и представляет собой «действительность эмпирического представления». В третьей критике Кант даёт убедительные пояснения: «Различение между возможными и действительными вещами значимо лишь чисто субъективно для человеческого рассудка, ибо мы можем мыслить нечто, даже если оно не существует, и мы можем представлять нечто как данное нам, даже если у нас нет о нём никакого понятия»¹⁹. Таким образом, действительность не представляет собой синтеза понятий с наполняющими их наглядными представлениями, но находится на допонятийном уровне. При этом сама противоположность возможного и действительного не применима к сфере трансцендентного, она релевантна лишь в отношении познающего субъекта. Действительность обозначает «постулирование вещей-по-себе», но не тождественна им. Между постулированием вещей и сферой ноуменов у Канта остаётся зазор: в конечном счёте, действительное бытие обозначает границу между сферой ноуменов и имманентной субъекту структурой опыта²⁰.

Такое онтологическое решение и, в первую очередь, ограничивающая, негативная роль ноуменов совершенно не устраивает Риккерта. С его точки зрения, в теории познания вещи-по-себе препятствуют последовательному проведению идеалистической мысли, в соответствии с которой всякое бытие представляет собой содержание сознания. Представление, согласно которому трансцендентная сознанию вещь может вызывать состояния сознания, Риккерт решительно отвергает: «Независимо от того, как мыслится трансцендентность вещей, в любом случае причина и предмет воздействия обладают одним и тем же модусом бытия. Для идеалиста и то, и другое – содержания сознания, для реалиста – вещи-по-себе»²¹. Поскольку

¹⁸ Длугач Т. И. Кант: От ранних произведений к «Критике чистого разума». М.: Наука, 1990. С. 59.

¹⁹ Kant I. Kritik der Urtheilskraft. Leipzig: Modes und Baumann, 1839. S. 279.

²⁰ См.: Heidegger M. Kants These über das Sein // M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 458.

²¹ Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg: Mohr / Siebeck, 1892. S. 22.

Риккерт видит свою задачу в развитии идеалистической философии, вещи-по-себе оказываются для него метафизическим рудиментом, который привёл к засилью натуралистического психологизма в теории познания. Очищение философии от этого сомнительного понятия необходимо для того, чтобы обнаружить предмет познания, который предполагал бы возможность достижения общезначимо истинного знания о нём. Такой предмет, очевидно, должен быть трансцендентным сознанию, однако критика вещей-по-себе означает, что Риккерт вовсе отрицает трансцендентное бытие.

Из этого следует, что понятие действительности у Риккерта не имеет ничего общего с действительностью Канта – мембраной, отделяющей полагание бытия субъектом от ноуменов, представляющих объективное условие данности предмета. Таким образом, ни в науках о природе, ни в науках о культуре нет основания для уверенности в существовании предмета, трансцендентного познающему разуму. Но что тогда следует понимать под «действительностью» и что означают указания Риккерта на действительность как единственно возможный для науки предмет? Кроме того, поскольку с категорией «действительности» тесно связано разделение наук на основании направленности познавательного интереса, возникает и другой вопрос: в чём смысл различения видов познавательного интереса? Науки о культуре оказываются в таком случае в наиболее трудном положении: если для естествознания остаётся возможность открывать универсальные причинные законы, не заботясь об их действительном наполнении, то для индивидуализирующего метода наличие чего-либо в действительности является решающим критерием.

3. Философия истории как познание действительности

Чтобы понять, как в баденском неокантианстве появляется иное, принципиально отличное от кантовского, понятие действительности и какие теоретические ресурсы используются для его разработки, имеет смысл определить общее направление преодоления кантовских мотивов, характерное для данной философской школы. Наилучшее представление об этом способна дать известная критика Канта, предложенная Виндельбандом, крупнейшим в свою эпоху историком философии. Для Виндельбанда, как и для большинства идеалистически

ориентированных мыслителей рубежа XIX–XX вв., основную опасность представляет теоретико-познавательный натурализм, происхождение которого он, как и многие другие, возводит к Канту. Кант оставил пространство для психологистского прочтения его философии, и развитие естественнонаучной психологии во второй половине XIX в. привело к тому, что выявленные экспериментальным путём связи сознания стали использоваться в философской аргументации. Объективные законы восприятия наделялись философским значением, в них видели объяснение соотношений между сознанием и его предметом, согласующееся с теорией, предложенной в первой критике Канта. «Анализ опыта, который составляет сущность этой теории, нацелен на критическое понимание и логическое обоснование исторически данного культурного продукта – науки, а именно естествознания в его ньютоновской форме. Но всё же эти исследования исходят исключительно из психологического опыта»²².

По мнению Виндельбанда, Кант сам осознал опасность психологизма и уже в дальнейших сочинениях критического периода подошёл к проблеме априорных оснований разума с исторических позиций, в результате чего трансцендентальная философия эволюционировала в науку о принципах культуры. В этой историзации универсальных предпосылок опыта Виндельбанд видит не только основную линию трансформации учения Канта, но и общий закон развития всей послекантовской философии. Движение от психологизма к историзму, которое уместилось в трудах самого Канта, впоследствии с более широким размахом было повторено в сдвиге от Фриса к Гегелю. Поскольку во второй половине XIX в. маятник вновь качнулся в сторону психологизма, немецкая философия перестала выполнять функцию великого производителя мировоззрений. Запрос на основания духовной жизни, который предъявляет немецкая культура, не может быть удовлетворён бездушным натурализмом, подавляющим человеческую субъективность и сводящим познание мира к законам сознания. Поэтому нет ничего удивительного в том, что выход из этой ситуации в начале XX в. осуществляется через поиск исторического места и значения современной цивилизации, ставшей под знамёна научности. В философии историзация происходит посредством активного возвращения к Гегелю – процесса, который Виндельбанд называет «обновлением гегельянства»²³.

²² *Windelband W. Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910. S. 9.*

²³ *Ibid. S. 5–6.*

Развитие неогегельянства в философии науки на рубеже веков связано прежде всего с интересом к гегелевской философии истории (а не к диалектике, которая ранее пользовалась успехом у материалистов). При этом следует иметь в виду, что обращение к гегелевской концепции истории и вообще движение в направлении историзации мышления было бы невозможным без переосмысления отношений между мышлением и бытием. Именно гегелевская онтология, в рамках которой предпринимается попытка выйти за пределы кантовского негативного понятия ноумена и сформулировать категории для содержательного описания не только мышления, но и бытия, стала важным ресурсом для развития немецкого идеализма начала XX в. (и, в частности, неокантианства).

В контексте преодоления радикального разрыва между мышлением и бытием значение понятия «действительность» сложно переоценить. Напомним, что у Канта оно указывает на пределы опыта, разграничивая сферу полагания бытия и сферу трансцендентного бытия вещей-по-себе. В «Большой логике» Гегель стремится показать, каким образом разрыв между истиной и бытием устраняется в дискурсивном познании. Для Гегеля явление не противопоставлено вещам-по-себе: с одной стороны, вещи тождественны существованию, а с другой – они есть явления, поскольку их определение требует выхода в инобытие (вещь может быть определена только через рефлексию в инобытие). Когда бытие как явление и бытие как существование проникают друг в друга, следует говорить о действительности²⁴. Это взаимопроникновение было невозможным в рамках кантовского трансцендентализма из-за того, что вся схематика сознания у Канта выстроена по модели опытного естествознания, которое Кант стремился легитимировать. Начиная с ранних работ, Гегель критикует кантовскую философию за психологизм: «у Канта попросту нет никаких оснований, кроме опыта и эмпирической психологии, чтобы полагать, что способность человека к познанию устроена именно так, как она видится, а именно как переход от всеобщего к частному и назад, от частного к всеобщему»²⁵. Соответственно пограничный статус понятия действительности, её отдалённость от бытия в кантовском трансцендентализме также следует рассматривать как неправомерное привнесение модели эмпирической психологии на почву кри-

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 437.

²⁵ Hegel G.W.F. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie // Hegel G.W.F. Werke. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1979. S. 325–326.

тической философии, которая только и должна обосновать возможность такой психологии.

По Гегелю, в действительности преодолеваются оппозиции между сущностью и существованием, между формой и материей. Он называет действительность абсолютной в силу того, что действительность не может быть определена во внешней рефлексии, но определяет себя сама, сама себя разворачивает²⁶. Таким образом, мышление оказывается не внешним по отношению к действительности, но необходимым для неё в процессе её саморазворачивания. Радикальное размежевание с Кантом состоит в том, что для Канта действительность неопределима, в то время как система Гегеля описывает именно процесс определения объективной действительности. Это позволяет Гегелю перейти к субъективной логике, или к учению о понятии, так как идея абсолютной действительности разрушает непреодолимый барьер между мышлением и объектом мышления и вписывает дискурсивное мышление в саморазворачивание абсолютной действительности²⁷.

В соответствии с этой идеей действительности, открывающей перспективу генетического анализа, Гегель разрабатывает своё видение всемирной истории и исторической науки. Хотя историзм как способ объяснения существовал и до Гегеля, именно у последнего он становится методом философии, так что решение важнейших задач философии и её самоосознание оказываются невозможными без исторической рефлексии²⁸. С одной стороны, это происходит благодаря тому, что Гегель преодолевает идущее от Декарта понимание субъективности как внеисторичной и замкнутой: минимальная субъективность замещается живым духом, обнаруживающим себя в пото-

²⁶ Гегель. Наука логики. С. 484.

²⁷ См. о значении такого отождествления онтологии со спекулятивной логикой для понимания субъекта как становящегося самосознания в философии начала XX в.: Быкова М. Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. С. 36–37.

²⁸ Beiser F. Hegel's historicism // The Cambridge companion to Hegel / Ed. by F. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 272. Здесь, впрочем, следует иметь в виду, что гегелевский историзм неверно приравнивать к романтическому историзму Гердера, направленному против использования телеологических схем в интерпретации исторических единств. Проект Гегеля представлял собой скорее синтез универсалистской антропологии Просвещения и историзма в том смысле, в котором он позже будет отождествляться с релятивизмом. См.: Schnädelbach H. Geschichtsphilosophie nach Hegel. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1974. S. 27–29.

ке событий, которыми он определяется. В то же время, представляя всемирную историю как историю развития духа, Гегель не отвергает картезианский дуализм и противопоставляет дух физической природе: «Интересующий нас предмет – всемирная история – совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории... Но субстанциальным является дух и ход его развития»²⁹.

Движение духа происходит в его конкретной действительности, которая и создаёт всемирную историю как историю духа³⁰. Поэтому историческое знание всегда соотносится с этой действительностью. Даже в том случае, когда речь идёт о простом воспроизводстве действительности в историографии (так называемая «первоначальная» история, доступная лишь очевидцам и современникам), гарантией верного отражения существенных элементов истории являются не наглядные представления сами по себе, но конкретная определённость духа, которая проступает в историческом описании. Важнейшим преимуществом историка является не достоверность его описаний, но его принадлежность к той стадии развития духа, которая дана в исторической действительности. Историография, претендующая на отражение того, что более не является действительным, на его реконструкцию, напротив, вызывает у Гегеля некоторое подозрение, поскольку в этом случае незаметно для историка его описание оказывается сформированным его собственной действительностью, в результате чего прошлые события (точнее, то наиболее существенное в них,

²⁹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 71. Ж. Ипполит показывает, что акцент на духе как универсальном субъекте истории потребовал от Гегеля размежевания с натурализмом и натурфилософией своего времени и обращения к социально-онтологическим воззрениям Монтескьё и Руссо: «Для того чтобы описать жизнь духа, и в особенности жизнь народа в истории, Гегель поначалу воспользуется органическими метафорами, но позже постепенно заменит их диалектикой, более соответствующей развитию духа» (*Hypolite J. Introduction to Hegel's philosophy of history. Gainesville: University Press of Florida, 1996. P. 12–13*). Именно из этого источника происходит представление о народе и человечестве как подлинных субъектах истории, обнаруживающих в исторической действительности своё развитие по направлению к свободе. Впоследствии именно этот мотив станет ключевым в развитии теории социально-научного познания в момент, когда классики разделения наук станут сходить со сцены: он будет использоваться для устранения границ между гносеологической и социально-философской проблематикой.

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 370.

что важно с точки зрения разворачивания духа) трансформируются, а настоящая действительность оказывается неосознанной³¹.

Устранить эту трудность возможно за счёт такой историографии, которая не будет претендовать на воспроизведение того, что более не является действительным, но осознает смысл этих прошедших событий с точки зрения доступной ей исторической действительности. Такое знание оказывается возможным, в силу того что дух, осуществляющийся во всемирной истории, свободен и разумен, а потому разумно познаёт своё самоосуществление посредством свободной мысли, т.е. посредством философии. Конкретную историческую действительность он познаёт посредством философии истории. Рассматривая историческую действительность, всеобщий дух познаёт свою цель, реализуемую за счёт человеческих действий – независимо от страстей человека, но благодаря человеческой воле³².

Таким образом, философия истории является высшей формой исторического познания именно благодаря тому, что она погружена в историческую действительность и одновременно сохраняет восприятие как индивидуальных исторических событий, так и телоса истории, который наделяет эти события смыслом. «Философия истории занимается не историческими событиями *simpliciter*, которые могут быть описаны рефлексирующим историком или внешним наблюдателем, но осознанием этих событий действующим. Иными словами, предметом истории должно быть самосознание нации»³³.

Важный вопрос состоит в том, как понятая таким образом философия истории должна соотноситься с метафизикой. Сам Гегель представлял себе историческую науку истолковывающей смысл событий, сколь угодно удалённых во времени и пространстве, с точки зрения их исторического контекста. Этот контекст определяется текущим состоянием надындивидуальной тотальности, являющейся фигурантом и субъектом исторического процесса. Но для того чтобы реконструировать это состояние в тот или иной момент, следует воспользоваться некоторой телеологией, которая сделает понятным объективный исторический смысл события для становления духовного субъекта. Метафизика проникает в философию истории через концепцию исторического становления духа: как бы Гегель ни желал давать историческую характеристику каждой эпохи на основании её

³¹ Гегель. Лекции по философии истории. С. 57–58.

³² Там же. С. 76.

³³ *Beiser. Hegel's historicism.* P. 285.

собственных стандартов, смысл этих стандартов для исторического процесса может быть восстановлен только с помощью предпосланной эмпирическому предприятию метафизической схемы. Сама идея о том, что отдельные исторические факты, должным образом проинтерпретированные, обнаруживают смысл исторического развития, делает сбор и интерпретацию фактов подчинёнными задаче построения философии истории, – а значит, делает историографию подчинённой определённой метафизической доктрине и, по сути, устраняет её как самостоятельное знание. В своей критике гегелевской метафизики истории Б. Кроче сравнил удел историографии с «художником или музыкантом, которому велели по завершении картины или партитуры передать её философам, чтобы те возвели её в квадрат, дополнив мазками философской кисти или философской гармонией»³⁴.

Итак, хотя философия истории сама по себе не является метафизикой, она всё же имеет метафизическое основание. Не углубляясь здесь в гегелевский проект реформы метафизики, следует всё же заметить, что телеология, предоставляющая каркас для интерпретации истории, имеет теологическую основу. Как замечает тот же Кроче, Гегель видел в религии «образную и относительно несовершенную форму философии»³⁵, так что философия должна стать исторически совершенной формой познания Бога – именно в этом состоит её основная задача. Познание предназначения истории означает познание божественного замысла, в соответствии с которым разумным образом организовано развитие духа. Неразрывная связь между философией и исторической действительностью является не просто следствием тождества бытия и мышления, но указывает на то, что философия отвечает потребности духа в рациональном самопознании. Разум, который Гегель наделяет не только могуществом, но и «хитростью»³⁶, – есть божественный разум, распоряжающийся не только индивидами, но и народами в соответствии с собственным замыслом, и функция философии истории состоит в том, чтобы постичь этот замысел, восстановить божественный план истории»³⁷. Отсюда же вытекает, что именно рациональная философия способна дать подлинный религиозный опыт, поскольку она осознаёт себя как необходимую часть это-

³⁴ Croce B. What is living and what is dead of the philosophy of Hegel. New York: Russell & Russell, 1969. P. 138.

³⁵ Ibid. P. 134–135.

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 319.

³⁷ Schmidt E. Hegels System der Theologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1974. S. 143.

го великого замысла. Разумность действительности означает не только невозможность случайностей в развитии истории, но и то, что прикоснуться к исторической действительности, постичь смысл происходящего можно лишь через приобщение к Богу. Религиозный опыт смыкается с опытом научным: истина доступна учёному лишь постольку, поскольку она позволяет причаститься к божественному духу.

Таким образом, гегелевская концепция исторического познания оказывается пронизана пантеизмом: философия может осуществить свою миссию постижения смысла истории постольку, поскольку она сама обретает действительность благодаря абсолютному духу и становится частью его хитрого плана. С одной стороны, это даёт историческому знанию надёжную гарантию, но с другой – ставит обретение истины в зависимость от способности обрести подлинную, не мнимую действительность и не стать жертвой божественной хитрости. Единственное, что может защитить философию истории от неподлинности, – приобщение к Богу. Онтотеологический эманатизм Гегеля, в соответствии с которым действительным бытием становится лишь то, которое растворяется в абсолютном субъекте, ставит перед историческим познанием серьёзную проблему. По сути, ему следует отказаться от конечного и, в итоге, неподлинного мира, в котором свершаются исторические события, в пользу абсолютной субстанции, которая способна дать ему телеологический ключ к этим событиям. Частное и преходящее лишается интереса для того, кто ознакомлен с планами божественного провидения, и результатом становится описанное Кроче вытеснение историографии метафизикой.

Несмотря на то что в философской системе Гегеля не содержится указаний на разделение наук, и она, напротив, пронизана стремлением к универсализации знания и метода его достижения³⁸, она оказала заметное влияние на формирование автономной гуманитарной науки. Её воздействие проявлялось не только в философии духа, развиваемой Дильтеем, но, в несколько более завуалированном виде, и в неокантианском подходе к разграничению наук. Метафизическое положение, в соответствии с которым философия неразрывно связана с действительностью и необходимым образом включена в её саморазвивающееся развитие, стало фундаментом для выработки нового

³⁸ Важные параллели между универсальными системами Гегеля и О. Конта обсуждаются Ю. Давыдовым (*Давыдов Ю. О. Конт и умозрительно-спекулятивная версия позитивной науки об обществе (Конт и Гегель) // История теоретической социологии. М.: Канон, 1997. Т. 1. С. 64–86.*

подхода к историческому познанию в конце XIX в. Неокантианская идея «науки о действительности» предопределила неизбежность будущего движения к Гегелю в гуманитарной науке.

4. Онтотеологическое содержание категории «действительность»

Формула «наука о действительности» была впервые предложена Г. Зиммелем в 1892 году в работе «Проблемы философии истории». Для неё характерна некоторая противоречивость (впоследствии он практически полностью переписал эту работу), однако рассуждения Зиммеля оказали в последующем влияние на развитие методологических воззрений неокантианцев³⁹. Ещё прежде Виндельбанда Зиммель указывает, что ключевое ограничение естествознания связано с неспособностью установить, имело ли событие место в действительности⁴⁰. В то же время, Зиммель был, возможно, первым, кто начал реабилитацию философии истории после десятилетий господства школы Ранке в методологии истории⁴¹. Для Зиммеля, как и для Гегеля, историческое познание возможно только на пересечении эмпирического исследования и телеологического взгляда, который придаёт историческим событиям смысл и делает их доступными интерпретации. Это возможно только при том условии, что историк сам оказывается исторической фигурой, сам не чужд истории и вписан в историческую действительность.

Однако такой подход, при котором телеология выступает для историка источником гарантий познания, плохо сочетается с формально-логическим, кантианским обоснованием наук. Для Канта телеологическое рассуждение играло исключительно систематизирующую роль в историческом познании, а трансцендентные человеку принципы исторического движения остаются для науки недоступными⁴². Именно этим обусловлена противоречивость философии истории Зиммеля. Подход баденских неокантианцев оказался более сложным

³⁹ См. у Риккерта обстоятельную критику Зиммеля: Границы естественнонаучного образования понятий. С. 255, 401.

⁴⁰ *Simmel G. Probleme der Geschichtsphilosophie. Erste Auflage. Leipzig: Duncker & Humblot, 1892. S. 43.*

⁴¹ *Beiser. The German historicist tradition. P. 496.*

⁴² *Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 21.*

и более продуктивным. Виндельбанд указывал, что психологизм «Критики чистого разума» и гегелевский историзм – это крайности, между которыми осциллирует философская мысль XIX в. и которые лишь указывают на необходимость поиска сбалансированной позиции⁴³. Основой для необходимого синтеза в неокантианстве стала философия Г. Лотце. Именно в ней Виндельбанд и Риккерт искали способ сохранить философско-историческую традицию, заложенную Гердером и Гегелем, но при этом сформулировать основания для позитивной науки, отвечающей критериям научности, сформированным во второй половине XIX в.

Философия Лотце, которая на рубеже XIX–XX вв. имела огромную популярность, представляет собой важную альтернативу Гегелю в онтологическом отношении. Работая в условиях распада классического немецкого идеализма и имея хорошее представление об устройстве позитивной науки благодаря медицинскому образованию и практике, Лотце видел свою задачу в обновлении метафизики, которое позволило бы избавить её от ореола антинаучности. Оставаясь убеждённым сторонником принципа единства действительного бытия и мышления, Лотце стремился найти неспекулятивному знанию, обоснование которого создала кантовская философия, место в мире, с которым человек находился бы в согласии⁴⁴.

Для этого было необходимо отойти от гегелевского эманатизма и панлогизма, заковывавшего любое знание и переживание в рамки жёсткой теологии и телеологии. С одной стороны, это позволило бы определить для каждой науки свою предметность и свой метод, не подчинённый диктату абсолютного разума. С другой стороны, это реабилитировало бы единичные, конечные переживания, которые в пантеистической системе лишены действительности, поскольку не приводят к познанию Бога. Лотце решает эту задачу, производя реформу в онтологии: в отличие от герметичных идеалистических систем, либо снимавших проблему познания метафизических сущностей, либо объявлявших её нерешаемой, Лотце возвращается к платоновскому учению об отдельном от материального мира царстве идей, познание которых и составляет основную задачу науки⁴⁵.

⁴³ *Windelband. Die Erneuerung des Hegelianismus.*

⁴⁴ *Misch G. Einleitung // Lotze H. Logik (System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik). Leipzig: Felix Meiner, 1912. P. xix.*

⁴⁵ Обращение к Платону осуществляется в рамках более общей тенденции актуализации схоластической онтологической проблематики в философских

Г. Вагнер указывает, что в ходе трансформации, которую гегелевская онтология претерпела в проекте Лотце, принцип эманации заменяется принципом «экземплификации». Если для Гегеля ключевой точкой связи между идеальным и материальным становится понятие, в котором идея только и может обрести действительность (без понятия идея суть ничто), то Лотце рассматривает идеи как предикаты, которые располагаются в своём, особом мире и имеют собственный онтологический статус «предикативного бытия»⁴⁶. В то же время, действительно сущие вещи, поскольку они наделяются качествами, экземплифицируют идеи. Такие идеи, или качества, Лотце называет «ценностями», первыми из которых являются ценности истины, красоты и блага.

Онтологическое значение этого разделения на предикативное и «чувственное» бытие состоит в том, что существование конечных и единичных вещей не обязательно должно дедуцироваться из плана всеобщего разумного мироустройства – и соответственно не всему, что не согласуется с этим планом, следует отказать в действительности. Теоретико-познавательное значение же состоит в том, что стремление к истине перестаёт быть синонимичным нацеленности на проникновение в божественную волю и должно рассматриваться как утверждение истинности посредством эмпирической науки. Принципиально меняется и роль понятия: если гегелевское понятие жёстко детерминирует существование, то в рамках неоплатонического подхода под идею может подводиться бесконечное многообразие её проявлений, и понятия служат познанию этого многообразия⁴⁷.

Онтологический дуализм Лотце приводит к тому, что понятие «действительности» у него также раздваивается. «В отличие от гераклитова потока, который, очевидно, должен был уносить с собой и свой смысл, идеи должны были быть названы вечными, то есть такими, которые не появляются и не исчезают. Разумеется, им вовсе не соответствует действительность *бытия*, независимо от того, облачаются ли в эти идеи переходящие вещи. Однако действительность *значимости*, которая есть особый род действительности, этими измене-

учениях этого времени. См. подробнее: *Haag K.H.* Der Fortschritt in der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 97–98.

⁴⁶ *Wagner G.* Geltung und normativer Zwang. Freiburg; München: Karl Alber, 1987. S. 83–84.

⁴⁷ Эту линию критики Гегеля Лотце унаследовал у своего учителя, гегельянца К. Вайссе (*Piché C.* Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs // *Les études philosophiques.* 1997. No. 4. P. 499ff.).

ниями не затрагивается»⁴⁸. Таким образом, если вещам соответствует действительность бытия, то вечным ценностям соответствует действительность значимости, так что с онтологической точки зрения ценности не существуют, а именно *значат*⁴⁹. С одной стороны, их значимость по определению вечна и не зависит от того, появятся ли чувственные предметы, которые будут их экземплифицировать. Именно это мы подразумеваем, когда, например, делаем высказывание, претендующее на истинность. С другой стороны, действительность бытия и свершения ценности обретают лишь тогда, когда они фактически представляются, утверждаются и признаются человеком. Благодаря человеку действительность бытия возникает как множественность реальных отношений между вещами, которые как бы отсылают к своим предикатам.

Эта схема как будто бы решает стоящую перед ней задачу и позволяет преодолеть ту «форму, которую приняла в последнее время немецкая философия», «решившая заменить платоновские идеи одной безусловной идеей»⁵⁰. Отведение идеям области вне материального бытия, в которой они вечно сохраняют свою значимость, позволяет снять гнёт идеи над конечным бытием, который установил гегелевский панлогизм. Впрочем, как следует из анализа Вагнера, даже если в сравнении с системой Гегеля философия Лотце оказывается менее детерминистской, всё же в том, что касается теории познания, её теологические основания по-прежнему диктуют понимание познания как познания Бога. То, что реальное не выводится из идеального, а обладает собственным онтологическим статусом, на уровне онто-теологии мало что меняет: «Обе позиции предполагают, что Бог как метафизическое крепление всего есть всё, а всё некоторым образом есть Бог. Бог удостоверяется как в имманентном, так и в трансцендентном»⁵¹.

Роль субъекта познания особенно не возрастает, и он не получает большей свободы: если у Гегеля гарантией познания было то, что оно совпадает с потребностью всеобщего разума в самопознании, то у Лотце идеальные ценности диктуют субъекту содержание его утверждений, которые значимы сами по себе, и благодаря субъекту лишь

⁴⁸ Lotze. Logik. S. 514.

⁴⁹ Помимо значимости и бытия Лотце выделяет также действительность свершения, которая соответствует событию, и действительность пребывания, которая соответствует отношению (Ibid. S. 511).

⁵⁰ Lotze. Logik. S. 519.

⁵¹ Wagner. Geltung und normativer Zwang. S. 90.

оформляются в представления. Как в первом случае индивидуальный субъект оказывается лишь игрушкой в руках провидения (объективный смысл его собственных суждений ему недоступен – они вполне могут быть ошибочными, если так нужно абсолютному духу), так и во втором субъект оказывается не столько преследующим истину, сколько повинующимся ценности истины. Подход Лотце позволяет обосновать прогресс эмпирической науки, но не даёт возможности описать субъективный опыт познания, который всегда предполагает возможность ошибки.

Как указывает Вагнер, это особенно проявляется в том, что Лотце отдаёт суждению приоритет перед понятием – антикантианский (и антиплатонистский) ход, который в дальнейшем будет иметь решающее значение для баденского неокантианства. «Основания для необходимой связи двух содержаний всегда должны иметь логическую форму суждения; они не могут быть выражены в виде отдельных понятий, ибо ни одно понятие само по себе не содержит в себе никакого утверждения»⁵². Иными словами, Лотце полагает, что между идеям и существуют устойчивые отношения, в соответствии с которыми организована сфера ценностей, и суждение о такой связи является элементарной формой её познания. Если теперь вспомнить о том, что действительное бытие представляет собой экзemplификацию действительных сущностей и, стало быть, должно быть организовано в соответствии со связями, которые имеются между этими сущностями, то станет ясно, что вынесение истинного суждения (т.е. такого, которое отражает связи между ценностями) оказывается необходимым для реализации истины в материальном мире. Если можно так выразиться, истине требуется лишь, чтобы она была высказана в форме суждения, и потому конструирование этого суждения из отдельных понятий – это обходной путь, который может лишь завести в тупик. Истинность обеспечивается не синтезом, который осуществляет субъект, а божественным началом, которое заинтересовано в оформлении идеальных содержаний.

В том, что касается исторического познания, такая позиция Лотце приводит к особенному сближению с Гегелем. Как подчёркивает Вагнер, у Лотце стремление обосновать эмпирическую науку, изучающую мир, с самого начала соседствует с намерением построить метафизику, которая была бы способна не просто относиться к миру как данности, но выяснить смысл этого мира и законов, его определяю-

⁵² Lotze. Logik. S. 521.

щих. Эта позиция, «телеологический идеализм», указывает на необходимость интерпретации мироустройства в соответствии с божественным замыслом. Эта функция выпадает у Лотце философии, предмет которой составляет духовная сфера. И хотя Лотце отождествлял науку с естествознанием, его понимание места человека в мире вместе с его концепцией познания приводит к тому, что исторические события можно понять только на основании того, что они оправданы оформлением сущностей в мире действительного бытия посредством человеческого разума и воли.

Это побочное, казалось бы, следствие из метафизики Лотце имело немалое значение для философии баденского неокантианства, которая в сильной степени ориентирована на историческое познание. Влияние Лотце на неокантианцев удостоверяется уже тем, что в своей программной статье «Что такое философия» Виндельбанд определяет философию как «критическую науку о необходимых и общезначимых (allgemeingiltige) определениях ценностей»⁵³. Эта формула представляет собой синтез философии Канта и Лотце, причём Кант здесь прочитан через Лотце: так, когда философию интересует возможность существования науки, претендующей на необходимость и общезначимость суждений, то это означает «наука, которая с необходимой и общезначимой значимостью (Geltung) обладает ценностью истины» (аналогично понимаются мораль и искусство – как обладающие ценностями благого и прекрасного соответственно). Виндельбанд воспроизводит онтологический дуализм Лотце и полагает, что если эмпирическая наука занимается собственно суждениями, то философия должна исследовать тот компонент привнесения ценности (Beurteilung), который всегда содержится в любом суждении. Иными словами, если эмпирические науки имеют дело с действительным бытием, то философия должна иметь дело с идеальными предметами.

Именно это онтологическое решение следует принять во внимание для того, чтобы прояснить суть понятия «действительность» в философии Риккерта и значение идеи «науки о действительности» в предлагаемом Риккертом разделении наук. Выше мы указывали, что, несмотря на стремление вернуться к трансцендентализму в теории познания, Риккерта категорически не устраивало постулирование вещей-по-себе в кантовской философии, вследствие чего он отказы-

⁵³ *Windelband W. Was ist Philosophie? // Windelband W. Präludien. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. S. 49.*

вался рассматривать трансцендентное бытие как предмет познания. Дуализм Лотце указывает Риккерт на ту сферу, в которой следует искать трансцендентный сознанию предмет – это сфера ценностей или, как выражается Риккерт, «трансцендентного долженствования». Отказ от трансцендентного бытия в пользу трансцендентного долженствования означает переосмысление познания: познание осуществляется не в представлениях, а в суждениях, причём в суждение необходимо входит то самое привнесение ценности, на которое указывает Виндельбанд. Суждение оказывается управляемым ценностью, которая в нём признаётся, и если речь идёт о познании, то это ценность истины: истина заставляет нас выносить суждения, которые мы считаем необходимо и общезначимо истинными. «Когда я слышу звуки и при этом желаю вообще вынести суждение, я вынужден вынести суждение: я слышу звуки»⁵⁴. Риккерт говорит о «необходимости суждения», или даже о «принуждении к суждению» (*Urteilsnotwendigkeit*), которое осуществляется со стороны истины. Когда мы слышим звуки, не в наших силах судить, что мы их не слышим – это элементарный психологический факт, который удостоверяет истину как трансцендентную ценность совершенно независимо от того, каким образом устроено наше слуховое восприятие и наше мышление с натуралистической точки зрения.

То, что ценности принуждают нас к суждению (то же, что применимо к истине, относится и к моральным и эстетическим суждениям), означает, что через нас в этом процессе признания они обретают иной статус. В отличие от Лотце, Риккерт отказывается подводить значимость под бытие, так как для него это выглядит рудиментом монистической метафизики⁵⁵. С точки зрения Риккерта, это приводило бы к тому, что трансцендентная действительность безнадежно отрывается от жизни⁵⁶. Поэтому для Риккерта трансцендентными могут быть только ценности, которые вечно значимы, а действительность отделена от ценностей и противопоставлена значимости. Таким образом, акты суждения (или оценивания) позволяют осуществлять связь между сферой ценностей и сферой действительности – они составляют третье, «среднее» царство, которое Риккерт называет царством смыс-

⁵⁴ *Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 61.*

⁵⁵ Во всяком случае, в наиболее известных своих работах. Вагнер указывает, что в поздних работах Риккерт осознал, что ему так и не удалось преодолеть онто-теологию Лотце (*Wagner. Geltung und normativer Zwang. S. 143*).

⁵⁶ *Риккерт Г. О понятии философии // Логос. 1910. Т. 1. С. 43–44.*

ла. Именно смысл осуществляет стыковку между действительным и недействительным, которую не в состоянии обеспечить каузальное психологическое объяснение, с помощью которого можно прийти только от действительного к действительному⁵⁷.

Отсюда становится более понятной используемая Риккертом формулировка «наука о действительности». Объективную действительность, расчленённую на предметные области, Риккерт полагает предметом любой специальной эмпирической науки. Ей противопоставлена философия, которая занимается как вечными ценностями, так и актами производства смысла, т.е. занятия человеком некоторого положения в отношении ценностей. Каким образом сознанию дана эта действительность? Она дана благодаря утверждению ценностей, осуществляемому субъектом. Наука, стремящаяся к истине (являющаяся «культурной кристаллизацией» ценности истины), познаёт не предпосланную понятийной обработке действительность, но сама участвует в оформлении этой действительности. Подобно стене платоновой пещеры, действительность отражает свет трансцендентных ценностей, с той существенной разницей, что свет этот проходит сквозь смотрящего и направляет его взгляд. Ценности структурируют действительность для нас, и благодаря тому, что человек является оценивающим существом (для него имеют значение ценности), он может рассчитывать на понимание внутреннего устройства царства ценностей.

Таким образом, кантианская интерпретация познания действительности оказывается несостоятельной: «Суждения не потому верны, что в них высказывается то, что действительно; напротив, мы называем действительным то, что должно (soll) быть признано в суждениях»⁵⁸. Мы наблюдаем здесь конфликт между понятием и суждением, сформулированный Лотце: если для трансцендентальной философии понятие оказывается базовым элементом познания трансцендентного бытия ноуменов, то для неосхоластической метафизики истинным предметом познания оказываются трансцендентные ценности, которые в актах вынесения суждения оформляются в действительность. В первом случае познание имеет дело с действительностью как следом трансцендентного, во втором же познание само вовлечено в процесс конституирования действительности под управлением трансцендентных ценностей.

⁵⁷ Риккерт. О понятии философии. С. 47.

⁵⁸ Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 64.

5. Проблема доступа к действительности в гуманитарном познании

Напомним, однако, что на понятии целиком базировался предложенный Риккертом подход к разделению наук: науки о культуре начинаются там, где естественнонаучный способ образования понятий обнаруживает свои пределы. Каким образом приоритет суждения над понятием совместим с этим различием? Этот вопрос оказывается весьма проблематичным для философии Риккерта. Он утверждает, что из-за своей ориентации на наиболее общие формы знания естествознание упускает элементарные понятийные единства, на которые разделяется действительность, – индивидуумы. Индивидуумы, в свою очередь, могут возникать лишь благодаря ценностям. Движимый в познании ценностями, исследователь культуры всегда стремится узнать о состоянии действительности *hic et nunc*, но тем самым по мере развития культурно-научного знания он приближается к познанию аксиологических истин. Однако чтобы эти истины действительно стали доступны, чтобы соответствующее познание могло претендовать на научность, а не представляло собой простое перенесение ценностей, субъективно значимых для учёного, на его объект (т.е. субъективную оценку этого объекта) требуется процедура, которая обеспечивала бы наукам о культуре объективность, аналогичную объективности, которой характеризуются науки о природе. Фактически Риккерту требуется ввести ясный механизм, который отделял бы познание ценностей от их утверждения (признания). Эта задача становится трудновыполнимой, если принять во внимание, что метафизика ценностей предполагает размывание границ между теоретическим и практическим разумом, и акт познания целиком и полностью описывается в ней как утверждение ценности.

Риккерт исходит из того, что ценности исследователя направляют его в исследовании – относясь к ним, он способен вычленять в действительности феноменальные единства и анализировать их с точки зрения их объективной значимости, их значения для ценностно структурированной действительности. Историческая значимость тех или иных явлений может быть определена именно благодаря этой процедуре отнесения к ценности. Однако тем самым вводится дополнительное предположение о том, как устроено царство ценностей: в нём должна присутствовать определённая согласованность и иерархия, которая позволила бы исследователю объективно понять значи-

мость наблюдаемого события, в котором сам он не принимал участие. Эту иерархию венчают некоторые «надисторические» ценности — универсальные по крайней мере для исследователя и его аудитории: «Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол исторического образования понятий; на ней, следовательно, покоится его “объективность”. Исторически существенное должно обладать значением не только для того или иного отдельного индивида, но и для всех»⁵⁹.

Этим, впрочем, ещё не решается вопрос установления ценностного консенсуса между исследователем и его объектом: если предположить, что они руководствуются различными ценностями, то факт значимости определённой ценности для объекта (например, для исторического персонажа) останется скрытым от наблюдателя. Впрочем, эта проблема носит философско-исторический характер, и Риккерт решает её в другом месте, предлагая некоторое всеобщее обоснование, которое с точки зрения телоса развития человеческой культуры могло бы в пределе снимать все противоречия между отдельными ценностями. На роль такого общего знаменателя Риккерт выдвигает «волю к знанию», реализуемую «сверхиндивидуальным субъектом», ибо ценность истины может отрицаться только посредством суждений, претендующих на истинность, а это порождало бы противоречие⁶⁰. Это философско-историческое решение, полученное спекулятивным путём, тем не менее, предвосхищает конечный результат эмпирических наук о культуре: поскольку в исследовании исторической действительности они всё глубже проникают в исторические взаимосвязи, в конечном итоге для них становится ясным аксиологическое основание человеческой культуры в целом. Науки о культуре становятся плацдармом для построения философии культуры, историческая наука — для философии истории.

Можно видеть, как здесь воспроизводится та же методологическая проблема, которая обнаружилась в гегелевском историзме: по замыслу, философия истории должна пользоваться результатами эмпирического историографического исследования, на деле же такое исследование даже в частностях полностью зависит от исходной телеологической схемы. Этот теоретический результат легко предска-

⁵⁹ Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 100–101; см. также: *Jalbert J. Husserl's position between Dilthey and the Windelband-Rickert school of Neo-Kantianism // Journal of the History of Philosophy. 1988. Vol. 26, No. 2. P. 288.*

⁶⁰ Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. С. 486–487.

зуем, поскольку философия истории имеет явный приоритет в доступе к действительности: будучи наиболее развитой формой существования разума, она по своей сути в наибольшей степени воплощает проект самовоплощения разума в действительности. Объективность специальных наук о культуре подчинена этой философско-исторической предпосылке, и места для работы субъекта по достижению объективности практически не остаётся. «В результате вся риккертова теория исторического образования понятий рассыпается, как картонный домик... Действительность уже схвачена средствами объективного разума и доступна нам непосредственно как очевидность, без формообразующего мыслительного процесса»⁶¹. Проблематичность кантианского проекта разделения наук означает одновременно, что под угрозой ликвидации оказывается целое проблемное поле методологии объективного познания в науках о культуре.

6. Заключение

Г. Вагнер утверждает, что «в баденском неокантианстве речь не идёт о каком-либо, пусть даже модифицированном, кантианстве, но об амбивалентной позиции, которая хотя и руководствуется трансцендентально-философскими и кантианскими соображениями в терминологическом и программном отношении, но её глубинная структура определяется неосхоластической метафизикой»⁶². За такого рода характеристикой важно не упустить, что основанием для разделения наук здесь всё же является трансцендентальная теория познания, и науки о культуре моделируются в соответствии с кантианским образцом науки. Иными словами, речь идёт о том, чтобы усматривать в риккертовом понимании «науки о действительности» не неудачный проект кантианского обоснования исторического познания, но существенный конфликт между разными взглядами на роль субъекта в гуманитарной науке – трансцендентально-философским и философско-историческим⁶³.

⁶¹ *Wagner. Geltung und normativer Zwang. S. 136.*

⁶² *Ibid. S. 11.*

⁶³ Ласк говорил в этом же смысле об «аналитическом» (кантианском) и «эманатистском» (гегельянском) подходах к образованию понятий и решению проблемы дуализма понятия и эмпирической действительности (*Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte. S. 81; см. также: Beiser. The German historicist tradition. P. 446–447.*)

Эти подходы различаются образом субъекта в его отношении к действительности. Для трансцендентальной философии действительность всегда остаётся не только непосредственно недоступной, но чуждой разуму. В теории Канта доступность допонятийной действительности неизбежно приводила бы к включению всего бытия в имманентную сферу опыта и отказу от трансценденции. И хотя Риккерт утверждает, что бытие не может быть трансцендентным, в его системе это соображение остаётся в форме указания на иррациональность и непреодолимость разрыва между сознанием и действительностью. Таким образом наука отделяется от метафизических спекуляций и определяется поле методологических проблем частных наук. Применительно к наукам о культуре к числу таких проблем относятся: совершенствование методов объективного познания, исключающих субъективную оценку; разработка более тонких понятий, позволяющих схватить индивидуальное в действительности; поиск механизмов преодоления ценностных разрывов между субъектом и объектом.

Для философии истории, напротив, залогом познания конкретной действительности является возможно более тесный контакт с ней, который возможен, только если сущность познания культуры совпадает с сущностью самой культуры, если историческая аналитика действительности требуется объективным историческим развитием. Различие между естествознанием и наукой о духе оказывается гораздо более серьёзным, чем между наукой и философией. Неслучайно субъективные переживания, специфицированные Дильтеем как собственная предметная область наук о духе, у Риккерта оказываются в сфере компетенции философии (поскольку рассматриваются как акты наделения ценностью), так что наивысшей близости к действительности и подлинного исторического знания достигает именно философия. Потребность в науке о духе заявляется самим субъектом истории, и независимо от того, как понимается этот субъект – как народ, как европейская цивилизация или как человечество в целом, – исследователь ищет гарантии познания в единении с ним.

Философия Риккерта как эпистемологическое обоснование наук о культуре содержит внутренний конфликт, который этим наукам предстоит разрешать: как сохранить необходимую дистанцию по отношению к действительности, но при этом не потерять опору в виде универсальных ценностей, дающих сверхиндивидуальному субъекту возможность рационально постичь духовную жизнь? С одной стороны, стремление удержать за познанием культуры статус объективной науки означает его очищение от любой самоочевидности и любых

метафизических гарантий прозрачности ценностного мира. Однако этот путь ведёт к скептицизму, так как отсутствие минимального ценностного консенсуса между субъектом и объектом познания делает их акты смыслополагания закрытыми друг от друга. С другой стороны, нацеленность на более тесный контакт с действительностью означает выход за пределы неокантианского схематизма, отказ от ценностной нейтральности и активное вовлечение науки в движение истории. Однако этот путь ведёт к стиранию границы между науками о культуре и философией истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Быкова М.* Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.
6. *Давыдов Ю.* Неокантианские импульсы теоретико-методологических исканий социологии XX в. // История теоретической философии. Т. 2. М.: Канон+, 2002. С. 259–281.
7. *Давыдов Ю.* О. Конт и умозрительно-спекулятивная версия позитивной науки об обществе (Конт и Гегель) // История теоретической социологии. М.: Канон, 1997. Т. 1. С. 64–86.
8. *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 270–730.
9. *Другач Т. И.* Кант: От ранних произведений к «Критике чистого разума». М.: Наука, 1990.
10. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.
11. *Кант И.* Критика чистого разума. Минск.: Литература, 1998.
12. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике // Кант И. Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1965. С. 67–209.
13. *Плотников Н.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
14. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997.
15. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.

16. *Риккерт Г.* О понятии философии // Логос. 1910. Т. 1. С. 19–61.
17. *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998.
18. *Филиппов А.* О понятии теоретической социологии // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7, № 3. С. 75–114.
19. *Beiser F.* Hegel's historicism // The Cambridge companion to Hegel / Ed. by F. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 270–300.
20. *Croce B.* What is living and what is dead of the philosophy of Hegel. New York: Russell & Russell, 1969.
21. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964 (1930).
22. *Haag K.H.* Der Fortschritt in der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
23. *Hegel G.W.F.* Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie // Hegel G.W.F. Werke. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1979. S. 287–434.
24. *Heidegger M.* Kants These über das Sein // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 439–473.
25. *Hypolite J.* Introduction to Hegel's philosophy of history. Gainesville: University Press of Florida, 1996.
26. *Jalbert J.* Husserl's position between Dilthey and the Windelband-Rickert school of Neo-Kantianism // Journal of the History of Philosophy. 1988. Vol. 26, No. 2. P. 279–296.
27. *Kant I.* Kritik der Urtheilskraft. Leipzig: Modes und Baumann, 1839.
28. *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.
29. *Lotze H.* Logik (System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik). Leipzig: Felix Meiner, 1912.
30. *Misch G.* Einleitung // Lotze H. Logik (System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik). Leipzig: Felix Meiner, 1912. S. ix–cxxii.
31. *Piché C.* Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs // Les études philosophiques. 1997. No. 4. P. 493–518.
32. *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg: Mohr/Siebeck, 1892.
33. *Ringer F.* The decline of German mandarins: the German academic community, 1890–1933. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
34. *Schelsky H.* Der Realitätsverlust der modernen Gesellschaft // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1979 (1954). S. 394–409.
35. *Schmidt E.* Hegels System der Theologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

36. *Schnädelbach H.* Geschichtsphilosophie nach Hegel. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1974.
37. *Schnädelbach H.* Philosophy in Germany 1831–1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
38. *Simmel G.* Probleme der Geschichtsphilosophie. Erste Auflage. Leipzig: Duncker & Humblot, 1892.
39. *Wagner G.* Geltung und normativer Zwang. Freiburg; München: Karl Alber, 1987.
40. *Weber M.* Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1985 (1902). S. 3–145.
41. *Windelband W.* Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910.
42. *Windelband W.* Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede. Strassburg, 1900 (1894).
43. *Windelband W.* Was ist Philosophie? // Windelband W. Präludien. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. S. 24–77.

Мишури́н А.Н.

Лео Штраус и «Проблема Сократа»

Лео Штраус – один из самых противоречивых политических философов второй половины XX века. Его труды настолько глубоки, а выводы настолько ошеломительны и в то же время сокрыты, что противники даже после его смерти продолжают обвинять его в оппортунизме, заговорществе и даже создании культа. Его называют крестным отцом американского неоконсерватизма, тем самым указывая на невероятно сильное для человека, никогда не вмешивавшегося в реальную политику и даже не говорившего о ней, влияние, которое Лео Штраус оказал на современную историю США. Впрочем, для нас он интересен не столько в качестве феномена, сколько в качестве мыслителя – человека вернувшегося к изучению классической философии ради того, чтобы найти выход из ценностного кризиса, постигшего западную цивилизацию.

Лео Штраус появился на свет 20 сентября 1899 г. в Германии на земле Гессен в городе Кирхгайн. Он «родился в консервативной, даже ортодоксальной еврейской семье, где строго соблюдались «церемониальные» правила, но было мало познаний в еврейском наследии»¹. Первым «незабываемым» и «поворотным» моментом в жизни маленького Штрауса стал проход через его родной город его собратьев – русских евреев, бежавших от погромов из России в Австрию. «Мы – евреи мирно уживались тут с нашими нееврейскими соседями... И вдруг, на мгновение, я понял, что то же самое может случиться и с нами»².

В 1912 г. Штраус поступил в *Gymnasium Philippinum* в Марбурге. Там ему «был явлен немецкий гуманизм. Укравкой читал Шопенгауэра и Ницше. В 16 лет прочтя “Лакеса”, решил или захотел провести всю свою жизнь, читая Платона и разводя кроликов, зарабатывая на пропитание службой сельским почтальоном»³. Впрочем, не только

¹ *Strauss L. Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. New York: State University of New York Press. 1997. P. 459–460.*

² Там же. P. 312–313.

³ Там же. P. 460.

Платон оказал сильнейшее влияние на будущего профессора. Позднее, в письме Карлу Лёвиту от 23 июня 1935 г. он напишет: «Могу сказать, что Ницше так захватил и околдовал меня, что с 22 до 30 лет я безоговорочно верил всему, что мог у него найти»⁴.

В июне 1917 г. он пошел на летние университетские курсы, однако почти сразу же оказался в армии. С июля 1917 г. по декабрь 1918 г. Лео Штраус служил переводчиком в Бельгии.

В 1919 г. «из-за близкого его расположения»⁵ Штраус поступает в Марбургский университет, бывший центром Марбургской школы неокантианства, руководимой Германом Когеном. Правда, школа находилась в упадке из-за «появления и постоянно растущего влияния феноменологии – метода, открытого Гуссерлем»⁶. Академическая свобода давала студентам возможность менять университеты и курсы по своему усмотрению, поэтому Лео Штраус смог поучиться не только в Марбурге, но и во Франкфурте-на-Майне, в Берлине и Гамбурге. Однако в 1921 г. он вернулся в родной университет, где под руководством Э. Кассирера он получил докторскую степень в области философии за диссертацию, озаглавленную «Эпистемология в философском учении Ф.Г. Якоби».

В 1922 г. доктор Штраус отправился учиться в Университет Фрайберга-в-Бергсау, дабы послушать лекции Эдмонда Гуссерля. Там же он впервые встречает и слушает молодого Мартина Хайдеггера, который произвел на Штрауса неизгладимое впечатление⁷. С 1922 по 1928 г. он начинает заниматься исследованием еврейской философии. А в 1924 г. попадает в Академию иудаистских исследований в Берлине. Одним из итогов этих изысканий становится первая его книга «Критика религии Спинозой», опубликованная в 1930-м.

Примерно в то же время исследование работ Томаса Гоббса сталкивает Штрауса с Карлом Шмиттом. Критика шмиттовского «Понятия политического», предложенная Штраусом, сильно сблизила двух этих мыслителей⁸. Так что когда к 1931 г. Академия начинает испы-

⁴ Leo Strauss to Karl Löwith, 23 June 1935, in – Correspondence of Karl Löwith and Leo Strauss, trans. George Elliot Tucker // Independent Journal of Philosophy 5/6 (1988). P. 182–183.

⁵ Strauss L. Studies in platonic political philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1986. P. 167.

⁶ Strauss L. Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. New York: State University of New York Press, 1997. P. 460.

⁷ Там же. P. 461.

⁸ Подробнее см.: Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих: Пер. Ю.Ю. Коринца. М.: Скимень. 2012.

тывать финансовые трудности и Лео Штраус подает заявку на получение стипендии Рокфеллеровского фонда, наряду с Э. Кассирером, рекомендацию ему предоставляет и К. Шмитт.

В 1932-м в связи с исследованиями Штраус уезжает во Францию, где знакомится со своим будущим «вечным» оппонентом Александром Кожевом. В 1933 г. из-за прихода к власти нацистов он принимает решение в Германию более не возвращаться. А в начале 1934-го он отправляется в Лондон, где в 1936 г. заканчивает еще одну свою книгу, озаглавленную «Политическая философия Томаса Гоббса».

Проблемы с трудоустройством заставляют доктора Штрауса искать новые возможности за океаном. Так что в 1937-м, после нескольких пробных поездок, он прибывает в США навсегда. А в 1938 г. становится преподавателем политологии в Нью-Йоркской новой школе социальных исследований. В США Штраус останется навсегда, вплоть до своей гибели от пневмонии 18 октября 1973 г.

Нельзя всерьез говорить о Лео Штраусе, не зная отличительных черт его творчества, его открытий и настроений. Несомненно главным его достижением является возрождение дихотомии «экзотерика–эзотерика» при изучении классических, средневековых и даже некоторых философов Нового времени. Для объяснения этого открытия или, лучше сказать, «переоткрытия»⁹ нужно начать с начала. Философия – это поиск истины. Попытка выйти из мрачной, наполненной тенями пещеры наружу. Однако полученные таким образом знания должны оставаться сокрытыми. Сам Штраус, в письме Якобу Кляйну, вспоминая Ницше, скажет: «Если держишь истину в кулаке, разве сможешь его разжать?»¹⁰ Познание истины толкает философа на конфликт с обществом, в котором он живет, – с его городом. Если только философ достигает знания, значит, остальным оно не доступно, что, в свою очередь, означает, что город построен не на знании, а на мнении или, лучше сказать, на мнениях. Власть в городе держится именно на них и на порожденном ими насилии, т.е. запретах, в частности запретах на инцест и отцеубийство. Однако мнение – не конкурент знанию. При соприкосновении со знанием оно гибнет. Это значит, что при соприкосновении со знанием гибнет и само общество. Однако природа истины не позволяет построить на знании реального города, основываясь на нем можно создать лишь «city in

⁹ *Lampert L. Cambridge Companion to Leo Strauss*. New York: Cambridge University Press. 2009. P. 63–92.

¹⁰ Там же. P. 64–65.

speech», но не «city in deed». Вот почему, ощущая перманентную смертельную угрозу, исходящую со стороны философа, город начинает преследовать его¹¹. Примером такого преследования является первый философ – Сократ. Город казнит Сократа за то, что тот не верит в его богов и развращает его молодежь, т.е. учит ее не верить в богов и ниспровергать отцовскую власть. Дабы защититься от преследования и спасти город от разрушения, ученики Сократа – философы – начинают усердно практиковать разделение экзотерики и эзотерики. В одном и том же произведении они излагают и подлинное свое учение, и общественно полезное. Экзотерика представляет собой «моралистическую байку», попытку ответа на вызовы современности или красивую историю. Она же является буквальным смыслом того или иного труда. Эзотерика, напротив, являет собой, скрытое между строк его произведения, подлинное отношение философа к тем или иным «вечным вопросам». Чему бы ни учил философ, его философия навсегда останется связанной с ценностями, а значит, с политикой. Проще говоря, до тех пор пока существует реальный город, любая философия будет «политической».

Уже пример самого Сократа указывает на два основных источника гонений – мирскую и духовную власть. Именно религия станет тем центром давления, благодаря которому Лео Штраус впервые заново откроет экзотерику у автора «Путеводителя растерянных» - Моше бен Маймона¹². Со временем, воссоздав «метод внимательного чтения» – метод, позволяющий читать «между строк», Штраус выработает несколько правил для отделения эзотерики от «баек».

До создания серьезных инструментов в виде логики и аналитики классики пользовались здравым смыслом и иронией. Именно иронию, в первую очередь, надо искать в текстах, претендующих на обладание срытым смыслом. Ищущий знания не может не отличать его от мнений, а значит, вынужденно воспроизводя их, не может не смеяться над ними. До определенного момента именно ирония является главным инструментом критики мнений: то, к чему нельзя относиться серьезно, не может претендовать на роль истины. Отчасти именно поэтому город выставляет философа комичным¹³. Так же следует об-

¹¹ См.: Штраус Л. Преследование и искусство письма: Пер. Е. Кухарь // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11, № 3. С. 12–23.

¹² На русском доступна только первая часть. См. Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных: Пер. М.А. Шнейдер. М.: Мост культуры, 2010.

¹³ См.: Аристофан. Облака: Пер. В. Алексеев. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1893. Суд над Сократом также являет собою скорее комедию, нежели

ращать внимание на план. Философ всегда и внимательный читатель, и внимательный писатель. Неясность плана, неверное его построение, категориальные ошибки – все это указывает на сокрытие. Порой во введении, но куда чаще в центре всей работы или отдельных ее частей скрывает философ наиболее важные свои тезисы или высказывания, необходимые для правильного понимания изложенного в данном произведении подлинного его учения. Это же касается и перечислений имен, или эпитетов, или фактов. Противоречия являются явными указаниями на сокрытое учение. Согласно Штраусу, из двух противоречивых заявлений автора то более истинно, что появляется реже. Философ может сколько угодно повторять общепринятое мнение, но, для того чтобы обозначить собственную позицию, ему достаточно лишь раз высказать противоположное суждение. Идеальным видом сокрытия является умалчивание. Обрыв логической цепочки рассуждений или истории должен заставить внимательного читателя задуматься над ее окончанием и тем самым помочь ему познать точку зрения философа. Помимо противоречивых утверждений в тексте могут встречаться отличающиеся друг от друга повторы. Также следует обращать внимание на расстановку, последовательность и плотность цитат и заимствований.

Кроме того, у одного и того же автора могут существовать труды, которые по определению являются более эзотерическими, чем другие его работы, т.е. те, на которые, как правило, обращают меньше внимания. Иными словами, творчество философа можно разделить на труды, написанные от его собственного имени, и на комментарии к работам других философов, а позже – и комментарии к священным текстам¹⁴.

Восстановление метода внимательного чтения означает возвращение внимательного письма, т.е. возвращение экзотерики. Возвращение к форме было бы неполным и даже бессмысленным без возвращения к содержанию. Именно поэтому в своих работах Лео Штраус начинает исследовать классическую, и в первую очередь классическую политическую, философию. Сократ навечно останется

трагедию. Процесс казни происходит под непрерывный смех как самого Сократа, так и находящихся рядом с ним философов. См.: Платон. Апология Сократа; Федон. Соч.: В 3 т. / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во Олега Абышко. 2006. Т. 1. С. 83–117; Т. 2. С. 11–97.

¹⁴ О разнице между «собственными» произведениями и комментаторскими работами в частности см.: *Strauss L. Farabi's Plato. American Academy for Jewish Research: Jubilee Volume. 1945.*

первым, т.е. идеальным философом, а значит, уже само по себе возвращение к Сократу носит первостепенный характер. Но к «чистейшему» философу не так-то просто приблизиться. Сократ не оставил письменных источников, что вынуждает всех его исследователей, в том числе и Лео Штрауса, обратиться к ближайшим источникам сократовской мысли. Таковых насчитывается всего трое: Платон, Ксенофонт, Аристофан. При этом, как говорит сам профессор Штраус, «из них только Ксенофонт на деле был историком». Большая часть трудов автора «Проблемы Сократа» сосредоточена именно вокруг них и их произведений. Особняком, в комментариях классики, стоят работы Штрауса, анализу трудов Фукидида – «досократического» противника Сократа – его антипода. Вполне возможно, что в результате изысканий, предпринятых Штраусом, Сократ так и остался загадкой, но, по крайней мере, сам профессор поднимает Сократа до уровня проблемы.

Но прежде чем начать говорить о самой работе, нужно подумать над тем, что вообще заставило Лео Штрауса вернуться к экзотерике – к изучению не древних текстов, но стиля письма. Конечно, судьба русского еврея, родившегося в Германии в начале XX века, а умершего в США, подталкивает к мысли о преследовании. Но одно дело избежать преследования, прибегнув к экзотерике, и другое – избежать преследования и прибегнуть к экзотерике. Как бы то ни было, реальное или мнимое преследование мало коснулось работ самого Штрауса. В конце концов, в нацистской Германии остался не он, а Карл Шмитт, что заставило последнего, как минимум, намекнуть на экзотеричность своих трудов¹⁵.

Является ли защита современного ему общества долгом философа? Философ вполне может стремиться к замене существующих – далеких от истины – мнений на мнения, более близкие к ней. Но изменение является антитезой сохранения. К тому же крайне сложно связать «современную западную цивилизацию»¹⁶ с каким бы то ни было конкретным обществом. Вполне возможно, что экзотерика, к которой Лео Штраус прибегает всегда¹⁷, направлена на конкретную целевую

¹⁵ Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. С. 84–85.

¹⁶ Подробнее об угрозах современной западной цивилизации см.: *Strauss L. German Nihilism. Lecture to be delivered on February, 26, 1941. Ed. by D. Janssens and D. Tanguay // Interpretation. Spring, 1999. Vol. 26, No. 3. P. 357–373.*

¹⁷ Один из самых известных и в то же самое время самых ярых противников Лео Штрауса – Шадиа Друри, утверждает, что при изучении работ профессора можно прибегать и к буквальному, и к экзотерическому толкованию. Что и так является определением экзотерических текстов. См.: *Druri S. The political ideas of Leo Strauss. NY.: Palgrave Macmillan. 2005. P. 6 and below.*

аудиторию или, точнее, на несколько целевых аудиторий. Одно следует исключить наверняка – экзотерический стиль письма не случайность и не произвольный выбор самого Лео Штрауса.

«Истоки политической науки и проблема Сократа»¹⁸ – так озаглавлен курс из шести лекций, прочитанный профессором Штраусом в Чикагском университете в октябре–ноябре 1958 г. Единственная лекция, озаглавленная «Проблема Сократа» и прочитанная Лео Штраусом в Колледже святого Джона 17 апреля 1970 г., представляет собой выжимку того курса. Для воссоздания данной работы были использованы рукопись, подготовленная самим автором, и сохранившаяся половина аудиозаписи прочитанной лекции. Естественно, они несколько разнятся. Однако мы не делаем между ними различий и потому там, где это возможно, дополняем рукописный вариант итоговым, т.е. аудиозаписью. Так, следует указать на некоторые особенности, присущие данной лекции. Лео Штраус практически не дает ссылок на приводимые им в данной работе цитаты¹⁹. Это можно объяснить двумя причинами: 1) классическое образование²⁰ подразумевает глубокое знание источников, что делает ссылки бессмысленными; 2) все цитаты автор переводит на английский язык самостоятельно, что делает невозможным академически точные ссылки на них. Непереведенными вовсе остаются практически все греческие термины, обилие которых затрудняет понимание данной работы. Наконец, «Проблема Сократа» – это одна из очень немногих программных работ Штрауса, в которых автор говорит от собственного имени, высказывает собственное мнение, а не комментирует чужое.

У нас сейчас нет возможности дать полный анализ «Проблемы Сократа». Мы лишь можем попытаться отметить некоторые особенности данной работы. При первом прочтении создается впечатление, что Лео Штраус не столько проясняет, сколько запутывает проблему Сократа.

Профессор Штраус не начинает свой труд с начала, он даже не начинает его с конца, – он начинает с середины: в триаде Сократ – Ницше – Хайдеггер первым выступает Ницше. По словам автора, Ницше увидел в Сократе проблему. Сократ как прототип рационали-

¹⁸ *Strauss L. The Origins of Political Science and the Problem of Socrates // interpretation. Winter, 1996. Vol. 23, No. 2. P. 127–207.*

¹⁹ Все ссылки в переводе принадлежат переводчику.

²⁰ См.: *Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Праксис. 2000. С. 310–317.*

ста и отчасти как отец будущей западной науки явно отличался от современных ему софистов. В отличие от тех, кто утверждал об обладании всяческими знаниями, Сократ говорил, что знает только то, что ничего не знает. За этой фразой нельзя видеть радикальное сомнение, «прищур» диалектика. На самом деле, за ней надо видеть радикальную уверенность. Следуя этому выражению, нельзя сказать, что Сократ ничего не знает. Напротив, придется сказать, что он обладает определенным знанием. Впрочем, эта радикальная уверенность стала проблемой лишь тогда, когда стала широко распространенной, т.е. тогда, когда платонизм стал массовым, приняв форму христианства. Эта уверенность, являющаяся частью западной цивилизации, а следовательно, и западной науки, выродилась в свою полную противоположность.

Так Лео Штраус переходит к философии Мартина Хайдеггера. Для Хайдеггера Сократа более не существует, нет для него и вечности. На первый план выступает История и «историзм». Профессор Штраус приводит учение Хайдеггера к двум противоречиям. Первое. Историзм не может претендовать на истинность, ибо истина вечна, и, следовательно, как вечность была им отринута. Таким образом, это учение самостоятельно себя опровергает или нивелирует собственную ценность. Второе. В основе философии Хайдеггера лежит понятие *Sein*. Штраус показывает, что Хайдеггеру не удастся понять мышление универсально, т.к. само это слово является (для Хайдеггера) немецким, т.е. принадлежит к конкретному языку. Но что же в таком случае можно сказать о самом *Sein* – слове, которое серьезный ученый и переводить-то не возьмется? Радикальное сомнение порождает непреодолимую пропасть, которую само же старается перейти.

В самом центре первой части «Проблемы Сократа», касающейся Хайдеггера и Ницше, прорывается Сократ. Альтернативный или, лучше сказать, изначальный взгляд на Историю превращает ее в историю, в набор событий, хаос. История, как и то, что зовется культурой, для классиков является вотчиной мнений. В ней действуют несовершенные, она не может являть собою сколько бы то ни было серьезное основание для знания. Однако человеческие качества, природа человека неизменны. Но она не просто неизменна, а является подлинной ценностью. Перелом в отношении к природе означает перелом в отношении к истории – превращение ее в Историю.

От философии Лео Штраус движется к истории. Вторая часть работы касается исторического Сократа. Упомянув четыре источника знаний о подлинном Сократе: Платона, Аристофана, Ксенофонта и Аристотеля он использует лишь два: Ксенофонта и Аристофана.

Аристотель выпадает из данного списка вследствие своей «вторичности» – он не знал Сократа лично. Штраус убирает из него и Платона, тем самым объединяя его с Аристотелем, т.е. указывая на «вторичность» свидетельств Платона об историческом Сократе. Остаются только две точки зрения. То, как город видит философа, видит Сократа, что показано в аристофановских «Облаках»; и то, как его видит ученик и соратник – «историк» Ксенофонт. Там, где эти две точки зрения сойдутся вместе, и окажется реальный Сократ – Сократ, каким его знали, а не каким его хотят показать нам классики.

Закрывая круг, Лео Штраус заканчивает свою лекцию тем, с чего начал – сократовским открытием диалектики, но теперь это не просто риторический прием, диалектика раздваивается. Один ее вид приводит к знанию, другой к согласию. Тем самым Штраус указывает на две проблемы. Первая – знание, по-видимому, не приводит к согласию. Вторая – пример, поясняющий эти два вида диалектики, указывает на то, что они являют собою разделение не просто между мнением и знанием, но между словом и делом. На этом лекция заканчивается. Проблема Сократа не решилась прояснением, напротив, кажется, что Лео Штраус, прояснив ее – сделав куда более четкими доселе плохо различимые ее аспекты – на самом деле ее усложнил. По-видимому, решение философских (даже философских) вопросов лежит не в плоскости самой философии, а в плоскости истории, не в плоскости знания, а в плоскости мнения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Руткевич А.М. Что такое консерватизм? СПб.: Университетская книга, 1999.
2. Руткевич А.М. Консерваторы XX века. М.: Изд-во РУДН, 2006.
3. Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих: Пер. Ю.Ю. Коринц. М.: Скимень. 2012.
4. Штраус Л. Естественное право и история: Пер. Е. Адлер, Б. Путь-ко. М.: Водолей Publishers, 2007.
5. Штраус Л. О тирании: Пер. А.М. Рудкевич СПб.: Изд-во С.-Перербургского ун-та, 2006.
6. Штраус Л. Введение в политическую философию: Пер. М. Фетисов. М.: Праксис, 2000.
7. Strauss Leo. The city and man. Ch.: The university of Chicago press, 1964.
8. Druri S. The political ideas of Leo Strauss. NY: Palgrave Macmillan, 2005.

Штраус Л.

Проблема Сократа¹

Мне сказали, что местная газета анонсировала эту лекцию, назвав ее «Проблемы Сократа». Заманчивая опечатка; ибо существует больше одной проблемы Сократа, во-первых, проблема, которая занимала самого Сократа. Но, можно сказать, что проблема, которая занимала Сократа, может не занимать нас, что она может быть не важна. В конце концов, существует множество вещей, которые нас беспокоят куда сильнее, чем проблема, заботившая Сократа. Но мы получаем ответ на вопрос, почему нас должна заботить проблема Сократа, прислушавшись к человеку, у которого я взял название этой лекции, и которое, насколько мне известно, было придумано именно им. «Проблемой Сократа» названа первая часть книги Ф. Ницше «Падение кумиров»² – одной из последних его публикаций. Сократ и Платон в ней названы декадентами. Точнее, Сократ был декадентом, принадлежащим к низшим слоям общества, к черни. Я цитирую: «Все в нем преувеличено, все – буфф, карикатура, но вместе с тем, все спрятано, все имеет заднюю мысль, все как бы зарыто в землю»³. Загадка Сократа состоит в идиотском сочетании разума, добродетели и счастья – сочетании, противоположном всем инстинктам древних греков, греческому здоровью и благородству. Ключ к раскрытию этой проблемы обеспечивается сократовским открытием диалектики, т.е. поиском первопричин. Древние и благородные греки пренебрегали поиском и выявлением первопричин собственного поведения. Оставаться верными традиции, по собственному велению или по велению богов, для них было вопросом хороших манер. Лишь те, кто не мог добиться признания и славы иными методами, прибегали к диалектике. Этому виду мести черни благородным. «Диалектик дает своему противнику доказательство того, что он, этот диалектик, далеко не

¹ Перевод осуществляется по изданию: *Strauss L. The problem of Socrates. Lecture to be delivered on April 17, 1970 // Interretation. Spring 1995. Vol. 22, No. 3. P. 321–338.*

² В действительности – вторая, после «Афоризмов и стрел». См.: *Ницше Ф. Падение кумиров. М.: Азбука-классика, 2008.*

³ Там же. С. 22.

идиот; он может привести своего соперника в ярость и вместе с тем, сделать его совершенно беспомощным»⁴. Сократ очарован, тем, что он открыл в диалектике новую форму агōн (соревнования); таким образом, он перетянул на свою сторону благородную молодежь Афин, и в первую очередь, Платона. Во времена, когда инстинкты утратили свои древние гарантии и начали распадаться, появилась необходимость в тиране, стоящем за их пределами; этим тираном стал разум. Однако лекарство также принадлежит упадку, как и сама болезнь.

Когда Ницше говорит о ранних греках, он также имеет в виду философов, досократических философов, особенно Гераклита. Это вовсе не означает, что Ницше был солидарен с Гераклитом. Одна из причин, почему он не был солидарен с Гераклитом, состоит в том, что, как и у всех философов, у Ницше отсутствовало так называемое «историческое чувство». Ницшеанским лекарством от платонизма и потому сократизма всегда был Фукидид, человек достаточно смелый для того, чтобы встретить реальность лицом к лицу, без иллюзий, и искать причину в ней, а не в идеях. У Фукидида культура софистики, т.е. культура реализма, находит свое полное выражение.

Глава, рассказывающая о проблеме Сократа в «Падении кумиров», – это всего лишь отголосок первой работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», от которой он позднее частично отрекся по следующей причине: в этой своей ранней работе он рассматривал греческую трагедию в свете вагнеровской музыки, но со временем осознал, что Вагнер был первостепенным декадентом. Несмотря на этот и другие дефекты, первая работа Ницше очерчивает его будущие труды с потрясающей ясностью. Я об этом еще чего-нибудь скажу.

Ницше рисует Сократа «единственной поворотной точкой и водоворотом, так называемой всемирной истории»⁵. Обеспокоенность Ницше не была лишь теоретической; его волновало будущее Германии или будущее Европы – будущее человека, которое должно превзойти лучшее из достигнутого ранее. До сих пор пиком развития человека был образ жизни, нашедший свое выражение в греческой трагедии, особенно в эсхиловской трагедии. «Трагическое» понимание мира было отвергнуто и разрушено Сократом, который из-за этого

⁴ Там же. С. 24.

⁵ Штраус дает собственный перевод этой фразы. В русском переводе: «Одной из поворотных точек и осей, так называемой всемирной истории» (*Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки*: Пер. Г.А. Рачинский. М.: Азбука-классика, 2007. С. 128).

превратился в «загадочнейшее явление древности»⁶, человека, переросшего человечность, – полубога. Вкратце, Сократ – первый теоретик, воплощение научного духа, радикально апоэтичный и амусыкальный. «В личности Сократа впервые проявилась вера в постижимость природы и универсальную исцеляющую силу знания»⁷. Сократ прототип рационалиста, а, следовательно, оптимиста, ибо оптимизм есть не только вера в то, что этот мир – лучший из миров, но и вера в то, что этот мир может быть превращен в лучший из всех воображимых миров, или что зло в этом лучшем из миров может быть обезврежено знанием: размышление не только может полностью постичь бытие, но и изменить его; жизнь может быть ведома наукой; живые мифические боги могут быть заменены «*deus ex machina*», т.е. силами природы, познанными и поставленными на службу «высшему эгоизму»⁸. Рационализм – это оптимизм, так как это – вера в то, что сила разума неограниченна и, по-существу, благодетельна или что наука может разгадать любую загадку и распутать любой узел. Рационализм – это оптимизм, так как вера в причинность зависит от веры в телеологию, или, так как рационализм предполагает веру в изначальное или конечное превосходство добра. Полностью и окончательно последствия изменений, на которые повлиял или сам ход которых представлял собою Сократ, проявляются только в современном Западе: в вере во всеобщее просвещение и вместе с тем в земное счастье внутри универсального сообщества, в утилитаризме, либерализме, демократии, пацифизме и социализме. Оба эти последствия и осознание существенных ограничений науки пошатнули «сократическую культуру»⁹ до самого ее основания: «время сократического человека миновало»¹⁰. И потому для философии будущего, которая больше не будет сугубо теоретической, какой она была до сих пор, но которая будет сознательно основана на актах воли или на решении, есть надежда на будущее за пределами досократической культуры.

Нападки Ницше на Сократа, на самом деле являются нападками на разум: разум, объявивший себя свободным от предрассудков, ока-

⁶ Там же. С. 117.

⁷ Опять же в русском переводе этот отрывок звучит иначе: «Сократ является первообразом теоретического оптимиста, который, опираясь на упомянутую выше веру в познаваемость природы вещей, приписывает знанию и познанию силу универсального лечебного средства». (Там же. С. 128).

⁸ Там же. С. 145.

⁹ Там же. С. 149–150.

¹⁰ Там же. С. 164.

зывается, сам основан на предрассудке, на самом опасном из всех предрассудков: предрассудке, коренящемся в декадансе. Другими словами, разум, столь легко и столь сильно начинающий возмущаться из-за требования пожертвовать интеллектом, сам покоится на принесенном в жертву интеллекте. Критика эта исходила от человека, который стоял супротив любого мракобесия и фундаментализма.

Поэтому можно было бы неверно понять высказывания Ницше о Сократе, которые я цитировал или к которым я обращался, если не помнить о том, что Ницше всю свою жизнь был очарован Сократом. Самым прекрасным доказательством этой очарованности является предпоследний афоризм книги «По ту сторону добра и зла», возможно, самый прекрасный отрывок из всего, что написал Ницше. Я не посмею попытаться его перевести. Ницше не упоминает в этом отрывке имя Сократа, но он о Сократе¹¹. В нем Ницше говорит: боги слишком много философствуют, что очевидно противоречит платоновскому «Пиру», согласно которому боги не философствуют, не стремятся к мудрости, будучи истинно мудрыми. Иными словами, боги, в понимании Ницше, не являются *entia perfectissima* (совершеннейшими существами). Я добавлю к этому лишь несколько замечаний. Жесткое противостояние Ницше Сократу можно представить следующим образом: Ницше заменяет эрос волей к власти – он заменяет стремление, чья цель находится вне его самого, стремлением у которого нет цели. Другими словами, философия, какой она была до сих пор, похожа на луну, а философия будущего – на солнце; первая – созерцательная, лишь отражающая свет, зависящая от актов творчества извне, актов, предшествующих ей; вторая – есть творчество, ибо она оживлена сознательными актами воли к власти. Ницшеанский «Заратустра» – «книга для всех и для никого», как сказано в заглавии; Сократ же для некоторых – последнее весьма существенно. В предисловии к «По ту сторону добра и зла», когда дело доходит до обсуждения Платона, а вместе с ним и Сократа, Ницше как будто мимоходом произносит: «Христианство есть платонизм для “народа”»¹².

Самый глубокий толкователь и в то же время самый глубокий критик Ницше – это Хайдеггер. Он самый глубокий толкователь Ницше в основном именно потому, что он самый глубокий его критик. Вот как можно обозначить направление его критики. В «Заратустре» Ницше говорил о духе мести как вдохновителе ранней философии

¹¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т.: Пер. Н. Попилов. Т. 2. М.: Мысль. 1990. С. 402–403.

¹² Там же. С. 240.

фии; однако, в конечном счете, дух мести жаждет отомстить времени, но вместе с тем он пытается убежать от времени к вечности, к вечному бытию. Но Ницше также говорил и о «вечном возвращении»¹³. Для Хайдеггера более не существует вечности или даже вечного ни в каком смысле этого слова. Вопреки этому или скорее из-за этого он предпочел ницшеанское осуждение или критику Платона как создателя того, что превратилось в современную науку и вместе с тем в современную технологию. Но в хайдеггеровской радикальной трансформации Ницше практически полностью исчезает Сократ. Мне помнится лишь одна фраза Хайдеггера о Сократе: последнего он назвал самым чистым из всех западных мыслителей, одновременно поясняя, что «чистый» не значит «великий»¹⁴. Может быть, он не видит в Сократе Одиссея? Может. Но он определенно видит связь между чистотой и тем фактом, что Сократ не обращался к бумаге.

Возвращаясь к хайдеггеровскому молчаливому отрицанию вечности, — это отрицание предполагает, что мысль никак не может превзойти время, превзойти Историю; всякая мысль принадлежит, зависит от чего-то гораздо более фундаментального, того, чем мысль не может повелевать; всякая мысль, полностью принадлежит времени, культуре, народу. Конечно, этот взгляд характерен не только для Хайдеггера, он появился еще в XIX веке, и сегодня уже для многих стал тривиальностью. Но Хайдеггер продумал эту мысль радикальнее остальных. Давайте назовем этот взгляд «историзмом» и определим его следующим образом: историзм — это взгляд, согласно которому, всякая мысль основана на безусловных допущениях, которые меняются от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, которые не рассматриваются и не могут быть рассмотрены в той ситуации, к которой они принадлежат и в которой они сформировались. Этот взгляд не опровергнут «объективностью» науки, — тем фактом, что наука трансцендентна, или способна проникать сквозь любые культурные барьеры; ибо наука, современная западная наука является сыном или пасынком греческой науки. Греческая наука передавалась с помощью греческого языка, конкретного языка; греческий язык был открыт тем озарениям, предсказаниям или предрассудкам, что сделали современную науку возможной. Простой пример, наука — это знание о всех живых

¹³ Ницше Ф. Воля к власти: Пер. М. Рудецкий. М.: Культурная революция, 2005. С. 552–559.

¹⁴ Хайдеггер М. Что зовется мышлением?: Пер. Э. Сагетдинов. М.: Территория будущего, 2006. С. 101–102.

существах – *panta ta onta*, мысль невыразимая на иврите или арабском; средневековым еврейским и арабским философам пришлось изобрести искусственный термин, чтобы они могли приступить к изучению греческой науки, т.е. просто науки. У греков и, в частности, у Сократа с Платоном отсутствовало чувство истории, историческое сознание. Это – самое известное и, как минимум, самое опасное представление о том, почему, в частности, Сократ и Платон стали сомнительны для Ницше и Хайдеггера и множества их современников. Это – самое простое объяснение того, почему Сократ стал проблемой, почему существует проблема Сократа.

Это не значит, что антисократическая позиция, которую я пытался очертить, имеет пустую проблематику. Она была бы пустой, если бы мы сочли само собой разумеющимся так называемое историческое сознание, если бы объект исторического сознания, История с большой буквы, был бы обнаружен. Но, возможно, История – это просто сложная интерпретация феномена, который можно интерпретировать по-разному и который интерпретировался по-разному раньше и особенно Сократом и его наследниками. Я продемонстрирую это, начав с простого примера. Ксенофонт, ученик Сократа, написал трактат именуемый *Hellenica* – «Греческая история». Эта работа начинается внезапно, со слов «Через несколько дней после этого»¹⁵. Таким образом, Ксенофонт не может обозначить цель данного труда. Начало другого его труда (Пир) показывает, что «Греческая история» посвящена серьезным занятиям совершенных людей*; поэтому действия знаменитых несовершенных – тиранов, строго говоря, не принадлежат к истории и совершенно уместно убраны Ксенофонтом из исторического экскурса. Что важнее: «Греческая история» также заканчивается, насколько это вообще возможно, словами «после этого» – то, что мы зовем историей, для Ксенофонта, всего лишь последовательность «после этого», в каждом из которых царит *tarachē* (неразбериха). Сократ, в общем-то, тоже совершенен, но его совершенство иного рода; оно заключается в поднятии вопросов: «Что такое?» – относительно различных человеческих качеств и ответе на них. Но эти вопросы неизменны, и ни в коем случае не хаотичны. Это значит, что «Греческая история» – это только политическая история. Главенство

¹⁵ Ксенофонт. Греческая история. I, 1, 1: Пер. С.Я. Лурье. М.: Астрель. 2010. С. 247.

* Gentlemen или Perfect gentlemen – Лео Штраус использует как кальку с греческого *kalos kàgatos*.

политической истории все еще общепризнано: «историк» все еще политический историк, если, конечно, мы не уточним: экономический историк, историк искусства и т.д. Однако все же современная история основывается или является философией истории. Философия истории начинается с Вико – но его новая наука, как он ее сам называет, это учение о естественном праве, т.е. политическое учение. Как бы то ни было, современная история в том виде, в каком мы ее знаем, касается всех видов человеческой деятельности и мысли – того, что зовется «культурой». В греческой мысли не существует «культуры», но есть, например, искусства, включая экономику и театр и мнения – *doxai*, особенно о высшем, о богах; поэтому мнения являются наивысшей формой того, что мы бы назвали «культурой». Эти мнения о высшем различаются от народа к народу, и они могут меняться внутри самих народов. Предметы этих мнений имеют познавательный статус *nomizomena*^{*}, существующий в качестве мнения, объявленный священным, застывший результат бесплодных объяснений. Заимствуя платоновское определение, они – своды пещер. То, что мы называем Историей, было бы тогда последовательным или синхронным существованием пещер. Потолки этих пещер – *nomōi*^{**} понимают как противоположность *phusei*^{***}. В новое время появляется новый вид учения о естественном праве, которое основано на обесценивании природы. Самый известный пример этому – гоббсово естественное состояние. Природа в нем имеет отрицательное значение: она – то, отчего следует избавиться. На этом основании закон разума или моральный закон, как его называли, перестает быть естественным законом: природа более не является стандартом. Это необходимое, хотя и не самое важное, условие появления исторического сознания. С этой ранней точки зрения, историческое сознание можно описать следующим образом: История, предмет исторического сознания, является последствием *nomoi*, *phusis*, понимаемых вместе как единственный *nomos* среди многих – *nomos*, поглощенный *phusis*. Хайдеггер пытается понять *phusis*^{****} в его связи не с *phuein*^{*****}, а с *phaosphōs*^{*****} –

* Принятое мнение. За перевод терминов мы искренне благодарим профессора А.В. Лебедева.

** Конвенция.

*** Природа.

**** Природой.

***** Становиться.

***** Свет.

«расти» для него, в первую очередь, быть укорененным в человеческом прошлом, в традиции и творчески трансформировать эту традицию. Также сравните 188 афоризм Ницше из «По ту сторону добра и зла».

Позвольте мне переформулировать проблему немного иначе. Человек содержит в себе *phusei ethnē**. Это частично связано с *phusis* – различными расами, размером и ландшафтом поверхности земли и частично с *nomos* – обычаями и языками. Каждый философ по сути своей принадлежит к определенному *ethnos***, но как философ он должен преодолеть его. Перспектива чудотворной отмены или преодоления этого неотъемлемого партикуляризма для всего человечества исходила от иудаизма, христианства и ислама, хотя и в несколько различных ключах. Это чудотворное преодоление проявлялось посредством завоевания природы и всеобщего признания чистого рационального *nomos* – закона, так что осталось лишь языковое различие, которое даже Сталин признает важным¹⁶. В качестве реакции на такое нивелирование различий, лишаящее человеческую жизнь ее глубины, вместо того чтобы лишь признать существование частного, философы начали отдавать ему – локальному и временному предпочтению перед универсальным. Проиллюстрирую это хорошо известным примером: они заменили права человека правами англичанина.

Согласно историзму, каждый человек по сути своей и полностью принадлежит историческому миру, и он не может понять иной исторический мир точно так же, как тот понимал или понимает себя, – он обязательно понимает его иначе, чем тот понимает себя. Понимать другой мир лучше, чем он понимает себя, – невозможно, в это верят лишь примитивнейшие из антропологов. И все же Хайдеггер называет деятельность всех предыдущих философов и их мысль «забвением Бытия», основы основ: это означает, при всем к нему уважении, что он утверждает, будто понимает предыдущих философов лучше, чем они понимали себя.

Эта трудность характерна не только для Хайдеггера. Она присутствует во всех формах историзма. Ибо историзм обязан утверждать, что его понимание превосходит все ранние понимания, раз уж он пытается прояснить истинный характер их всех: грубо говоря, он все

* То есть относиться к некому племени по природе.

** Племени.

¹⁶ См.: Сталин И.В. Марксизм и вопросы языкознания. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1951.

расставляет по местам. В то же время историзм утверждает, что это понимание зависит от своего времени или эпохи; следовательно, он подразумевает, что историзм – абсолютное понимание – принадлежит абсолютному времени, абсолютному моменту истории; но он должен избегать даже намека на то, что наше время абсолютно, любое время не абсолютно; ибо это приравнялось бы к объявлению конца истории, т.е. решающему моменту времени (сравните Гегеля, Маркса и Ницше). Иными словами: исторический процесс – не рационален; каждая эпоха имеет свои важнейшие допущения; по формуле Ранке, все эпохи одинаково близки к Богу; но историзм узрел сам этот факт, т.е. поистине предельное допущение.

Истористское понимание останется истинным навсегда, даже если в будущем оно оказалось бы утрачено, это лишь означало бы возвращение в забытие, в котором человек уже прибывал в прошлом. Историзм – вечная истина.

Конечно же, такого быть не может. Согласно Хайдеггеру вечных истин не существует: наличие вечных истин предполагало бы наличие вечности и вечного существования человечества (*Sein und Zeit* 227-230; *Einführung in die Metaphysik* 64)¹⁷. Хайдеггеру известно, что человечество не вечно. Разве это знание – знание о том, что у человечества есть начало, космологическое познание, не является основой или хотя бы основанием идей Хайдеггера?

Начало всего сущего, и особенно человека – *Sein*. «*Sein*», любой бы, кроме Хайдеггера перевел как «бытие»; для Хайдеггера все зависит от радикального различия между бытием, понимаемым как отглагольное существительное, и бытием, понимаемым как причастие, а в английском языке отглагольное существительное не отличимо от причастия. Поэтому я буду использовать немецкие термины, после того как переведу их на греческий, латынь и французский: *Sein-einai, esse, être*; *Seiendes – on, ens, stant*. *Sein* не *Seiendes*; но при каждом понимании *Seiendes* мы по-умолчанию будем предполагать, что это *Sein*. Выражаясь платоновским языком, можно сказать, что *Seiendes* находится внутри *Sein*, но в платоновском понимании это означает, что понимание *Sein* было бы *Seiendes*.

Что Хайдеггер имеет в виду под *Sein*? Можно попытаться понять это следующим образом. *Sein* не объясняется *Seiendes*. Например,

¹⁷ Хайдеггер М. Введение в метафизику: Пер. Н.О. Гучинская. СПб.: ВР-ФШ, 1998. С. 164; Бытие и время. Пер. В.В. Бибихин. М.: Ad Marginem, 1997. С. 227.

причинность не может быть объяснена причинами → Sein выходит за рамки категорий в кантовском понимании. Это изменение необходимо, потому что категории, системы категорий, абсолютные допущения меняют свои формы от эпохи к эпохе; это изменение – не прогрессивно или рационально – это изменение категорий не может быть объяснено с помощью или на основе какой-нибудь конкретной системы категорий; однако мы не можем говорить о каком бы то ни было изменении, если бы в нем не было чего-то постоянного; это постоянное, ответственное за самое фундаментальное изменение, и есть Sein: Sein (по его словам) «дает» или «посылает» в различные эпохи различные понимания Sein, а вместе с этим и «всего остального».

Это настолько же ложно, насколько предполагает, что Sein выводимо и только выводимо. Но Sein мы знаем из опыта Sein; этот опыт предполагает скачок; который не сделали ранние философы, из-за чего их мысль пребывает в забвении Sein. Их мысль касается лишь Seiendes. Но они не могут мыслить по-настоящему через Seiendes, если только им не удастся почувствовать Sein. Но они не обращают на него никакого внимания – это происходит не из-за их халатности, но из-за самого Sein.

Ключ к Sein это один конкретный вид Sein – Sein человека. Человек – это проект: все, что или лучше, кто он есть, в силу опыта, полученного от свободы, выбора определенного идеала бытия, проекта или его провала. Но человек – конечен: диапазон его основных выборов ограничен теми условиями, которые он не выбирает: человек – это проект, заброшенный куда-то. Понимание, которое открывает человеку Sein, приходит, главным образом, через понятие-принятие своей заброшенности, конечности, через выбрасывание каждой мысли с проторенной дороги, через отсутствие поддержки. Бытие должно пониматься через его противопоставление воле. Ранняя философия, и особенно греческая философия, находилась в забвении Sein именно потому, что не была основана на таком опыте. Греческая философия была ведома идеей Sein, согласно которой Sein понималось как «наличное бытие», присутствующее бытие, и потому Sein в полном смысле этого слова всегда будет реальным, всегда будет. Соответственно греки и их приемники понимали душу как субстанцию, как вещь, а не как Я, которое, пусть и является подлинным Я, а не просто непостоянным или поверхностным, основано на понятии-принятии проекта как заброшенного. Нет такой человеческой жизни, которая не была бы непостоянной или поверхностной, без проекта, без идеала

существования и стремления к нему. «Идеал существования» присутствует в «признанном мнении о хорошей жизни»; но мнение указывает на знание, тогда как «идеал существования» подразумевает, что в этом отношении не существует возможности знания, есть лишь то, что гораздо выше знания, т.е. знание того, что есть проект, знание о решении.

Основа всего живого, и особенно человека, Sein – основа всех основ, ровесник человека, и потому оно также не является вечным или бесконечным. Но если это так, Sein не может служить полным основанием для человека: возникновение человека, в противопоставление его сущности, потребовало бы основы, отличной от Sein. Иными словами, Sein не является основой Этого. Но разве Это, и только Это, не Sein? Если мы попытаемся все понимать однобоко, мы начнем противоречить реальности, неустранимой реальности. Если мы попытаемся понять Суть человека, факт существования человечества, проследив причины и условия его возникновения, мы узнаем, что все наши усилия направлены особым пониманием Sein – пониманием, которое дано или послано нам самим Sein. Состояния человека, с этой точки зрения сравнимы с кантовской вещью в себе, о которой нельзя сказать ничего конкретного, и ничего по поводу того, что она в себе содержит. Хайдеггер также замечает следующее: нельзя сказать что-либо о том, что предшествовало человеку по времени; ибо время есть или идет, только пока существует человек; подлинное или первичное время возникает и существует только в человеке; космическое время, время измеряемое часами, – вторично или производно, и потому на него нельзя ссылаться или использовать его в фундаментальных философских размышлениях. Этот аргумент напоминает средневековый довод, согласно которому временная конечность мира соотносима с бесконечностью бытия Бога и неизменна, потому что время зависит от движения, а значит, не могло быть времени там, где не было движения. Но все же, кажется, важно и даже нужно говорить о том, что «предшествовало сотворению мира», а в случае Хайдеггера о том, что «предшествовало появлению человека».

Таким образом, кажется, что нельзя избежать ответа на вопрос, что несет ответственность за появление человека и Sein или, что привносит их в мир из небытия. Ибо *ex nihilo nihil fit**. Это, очевидно, оспаривается Хайдеггером: он говорит *ex nihilo omne ens qua ens fit***.

* Из ничего ничто не происходит.

** Из ничто появляется все.

Но Хайдеггер не оставляет места для Бога-Творца. Это предполагало бы, что вещи появляются из ничто и посредством ничто. Конечно, Хайдеггер не утверждает этого напрямую, но и не отрицает. Но надо ли это понимать буквально?

Кант считал, что «невозможна даже попытка доказательства *ex nihilo nihil fit*». Его собственное доказательство устанавливает этот принцип как необходимый – но лишь для того, чтобы можно было говорить о каком бы то ни было опыте в противопоставлении тому, что мы называем Вещью-в-себе – он дает трансцендентальную легитимацию *ex nihilo nihil fit*. Эта трансцендентальная дедукция, в свою очередь, указывает на главенство практического разума. В том же ключе см.: Хайдеггер М. *Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde*¹⁸.

Соответственно Хайдеггер действительно говорит о происхождении человека – он говорит, что это загадка – какова аргументация, ведущая к столь разумному заключению? Она напрямую выводится из 2 посылок: 1) Sein не может быть объяснено Seiendes, см. причинность не может быть объяснена причинно, 2) человек – существо, конституированное Sein – неразрывно связанное с ним: человек является частью необъяснимости Sein. Трудность здесь: происхождение человека в пределах биологии (см. Портмана), было лишь иллюстрацией, но не доказательством.

Хайдеггер, кажется, преуспел в избавлении от *phusis* без проблем, связанных с Вещью-в-себе, и без нужды в философии природы (смотрите Гегеля). Можно сказать, что он преуспел ценой замутненности понятия Sein. Лукач – самый толковый из западных марксистов, говоря здесь о мистификации, использует молот, использованный ранее Лениным против эмпириокритицизма, но лишь вредит самому себе, не изучая Хайдеггера. Он закрыл глаза на то, что понимание Хайдеггером современного мира более всеобъемлюще и более глубоко, чем марксово (Гестель, Варе, Динг), или что претензии Маркса далеко превосходили претензии человека, утверждавшего, что ему удалось продать Бруклинский мост. Во всех важных вопросах не темнит ли Хайдеггер более необходимого?

Хайдеггер пытается углубить понимание того, что такое мышление, с помощью рассмотрения немецкого слова, означающего «мыш-

¹⁸ Хайдеггер М. Положение об основании. 1955–1956: Пер. О.А. Коваль, Е.Ю. Сиверцева. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ. Алетейя, 2000.

ление». Но тут же возражает, говоря, что это немецкое слово, очевидно, принадлежит конкретному языку, а мышление есть нечто универсальное; поэтому нельзя выяснить, что такое мышление, рассматривая одно слово конкретного языка. Он заключает, что проблема эта не решена. Это значит, что даже хайдеггеровский историзм содержит для него самую проблему. Для него решение этой проблемы не может находиться в возвращении к надвременному или вечному, но лишь в чем-то историческом: в соединении самых разных способов познания жизни и окружающего мира, соединении Востока и Запада – конечно же, не в соединении мнений социологов или мнений людей, формирующих общественное мнение, но мнений тех, кто наиболее глубоко укоренен в своем прошлом, тех, кто преодолел очевидно непреодолимую пропасть между Востоком и Западом. Если это разумно или приемлемо, то нашей первой задачей была бы та, которой мы уже занимаемся, – задача понимания великих западных произведений.

Я начал с того, что Сократ стал проблемой, – что ценность и ответственность его позиции стали проблемой. Но вопрос ценности позиции Сократа предполагает, что мы уже знаем, какова его позиция. Этот второй, или главный, вопрос подводит к проблеме Сократа с другой стороны, к проблеме исторической. Проблема эта на самом деле коренится в том, что Сократ не писал, и потому мы зависим в познании его, т.е. познании его мысли, от посредников, которые в то же время являются его интерпретаторами. Эти посредники: Аристофан, Платон, Ксенофонт и Аристотель. Аристотель знал Сократа только по сообщениям о нем, письменным или устным. На самом деле, то, что он говорит о Сократе, всего лишь повторение того, что говорил Ксенофонт. Аристофан, Ксенофонт и Платон знали Сократа лично. Из этих трех лишь Ксенофонт на деле был историком. Это заставляет нас больше всех доверять именно ему. Что касается Платона, то я слышал, что «теперь мы знаем», будто некоторые из его диалогов являются ранними, и потому более сократичными, чем поздние. Но Платону было все равно, какие последствия или предпосылки сократического вопроса: «что есть добродетель?» – были известны Сократу, а какие нет; настолько полно он посвятил себя его изучению; настолько сильно он забыл самого себя. Гораздо разумнее говорить о платоновском Сократе, вместе с Ницше шутливо и даже фривольно говорившем о *prosthe Platōn, opithen te Platōn, messē te Chimaira**.

* Спереди Платон, сзади Платон, а посредине Химера.

В любом случае, платонов Сократ менее *eisunoptos*, чем Сократ ксенофонов. А потому я ограничусь описанием Сократа у Ксенофонта. Однако будет недопустимо, если мы не напомним себе о Сократе из Аристофановских «Облаков».

Что Сократ явно был виновен в двух главных обвинениях, выдвигаемых против всех философов того времени: 1) что они не верили в богов, особенно в богов своего города, и 2) что они делали слабую речь сильной, что они заставили *Adikos Logos** одолевать *Dikaios Logos***. Поскольку он упражнялся в двух вещах: 1) в *phusiologia* учении о движении, особенно движении небесных тел, и 2) в *rhētorikē*. Связь между этими двумя занятиями не вполне ясна, ибо Сократ в «Облаках» Аристофана был аполитичен, а риторика вроде как должна быть на службе политики. Однако: *phusiologia* освобождает от всех предрассудков, в частности веры в богов города; и это освобождение не одобряется городом; поэтому в попытке защитить себя философ-физик обращается к риторике, этой непопулярной, перед лицом закона, деятельности; его апология есть высшее достижение его навыка: заставить *Adikos Logos* одолеть *Dikaios Logos*. Конечно же, он может использовать этот навык ради других, низких целей, таких как долговые аферы. Но Сократ у Аристофана – человек крайне воздержанный и стойкий. Лишь один этот факт показывает, что *Adikos Logos*, того, кто выступает на сцене (в образе Сократа), не таков как *Adikos Logos* самого Сократа, по крайней мере, не столь чист и совершенен. Этот *Adikos Logos* существует в том смысле, что истинное общество есть общество знающих, а не голосующих, или что знающие имеют обязательства лишь перед друг другом: невежда же имеет столько же прав, как и сумасшедший. Знающий гораздо ближе к любому другому знающему, чем к своей собственной семье. Семья стоит на отцовской власти и запрете инцеста – на запрете убийства отца и женитьбы на матери. Запрет инцеста и обязательство экзогамии требуют расширения семьи до размеров города, расширения необходимого, в первую очередь, из-за того, что семья не в состоянии сама себя защитить. Однако двум запретам не хватило бы необходимого насилия без богов. Сократ оспаривает все это: *oud' esti Zeus****. Таким образом, он ниспровергает город, но все же не может жить без него. Выражаясь терминами *Dikaios Logos*, город кормит его¹⁹, – Ксенофонт не отвечает

* Несправедливая речь.

** Справедливая речь.

*** И Зевс не существует.

¹⁹ Сократа.

Аристофану напрямую. Но два основных замечания, сделанных Аристофаном, становятся в некоей измененной форме двумя обвинениями против Сократа, выдвинутыми Мелетом, Анитом и Ликоном. Отвергая эти обвинения, Ксенофонт, пусть и молча, отвергает и обвинения Аристофана.

*Re asebeia** – не *phusiologia*, но лишь изучение *tánthrōpina*** – и все же Сократ изучал природу в своей собственной манере, доказывая существование богов и божественное провидение (≠ боги города).

*Re diaphthora**** – Сократ, идеален на основе своего *egkrateia***** – он даже обучал *kalokághia****** в той степени, в какой вообще возможно этому научить – он не отделял мудрого от умеренного – соответственно, был законопослушен, он даже отождествлял справедливость и подчинение закону – так что он действительно был человеком политическим – *xenikos bios****** для него не выбор – он даже учил *ta politika* – в этом смысле, он критиковал установленную *politeia* – особенно выборы – но другого от идеала нельзя было ожидать. И все же мы помним об известной способности Сократа *hētō logon kreittō poiein******, одолевая всех в устной речи, любым способом – поэтому он привлек к себе столь сомнительных личностей как Критий и Алкивиад – но было бы очень несправедливо винить его за их злодеяния.

Сократ у Ксенофонта не всегда разборчив в вопросах *kalokághia* – но это не делает его опасным подрывателем устоев, скорее, филистером. Например, его отношение к дружбе – друзья это *chrēmata nē Di****** – утилитарное и экономическое отношение – сводящее царское искусство к экономическому искусству. В прицепе: *kalon = agathon = chrēsion******.

Но: *kalokághia* имеет несколько значений. Что понимал Сократ под *kalokághia*? Знание о том, *ti esti tánthropina****** – подобным знанием не обладает идеал, в общепринятом смысле этого слова.

* Безбожие.

** Человечное.

*** Разврат.

**** Самообладание.

***** Добропорядочность, совершенство.

***** Жизнь на чужбине.

***** Делать слабую речь сильнее.

***** Деньги, клянусь Зевсом!

***** Прекрасное=доброе=полезное.

***** Что есть человеческое.

Ксенофонт удаляет любую возможную путаницу в этом вопросе, представляя нам открытое столкновение Сократа с *kalos kàgathos*^{*} (Домострой. 11 – ничего подобного у Платона мы не находим). Это заставляет нас думать о подлинной степени различия между Сократом и *kaloi kàgathoi* – в главе «Воспоминаний», посвященной дружбе (II, 6, 35) ксенофонтов Сократ говорит нам, что *aretē andros*^{**} это: «друзьям делать больше добра, а врагам больше зла» – но, говоря о добродетели Сократа, Ксенофонт совсем не упоминает нанесение вреда людям – *andreia*^{***} не появляется в двух сократовских списках добродетели у Ксенофонта. Ксенофонт говорит о примерном поведении Сократа в походах, но подчиняет это сократовской справедливости, и он не дает ни единого примера воинской доблести Сократа. Барнет, бывший очень низкого мнения о понимании Ксенофонта, считал, что людей типа Ксенофонта и Менона влекла к Сократу его военная слава, в то время как все, что мы о ней знаем, мы знаем от Платона. В таком случае Сократ был идеален в том смысле, что он всегда задавался вопросом: «Что такое?» – по отношению к человеческим качествам. Но Ксенофонт дает нам лишь несколько примеров подобных рассуждений; существует гораздо больше диалогов Сократа, в которых он уговаривает принять добродетель и отбросить порок без поднятия вопроса «Что такое?», чем бесед, в которых присутствует *ti esti*^{****}. Ксенофонт указывает на суть жизни или мысли Сократа, но показывает ее не достаточно часто или не показывает вовсе.

Ксенофонт Сократ считает сумасшедшими всех, кого волнует природа всего: некоторые из них считают, что сущее только одно, другие, что сущих бесконечно много; некоторые из них, считают, что все всегда находится в движении, другие, что движения нет; некоторые считают, что все появляется и возвращается в небытие, другие, что ничего не появляется и не исчезает. Тем самым он очерчивает здоровый или трезвый взгляд на природу всего; согласно этому мудрейшему взгляду, существует много, хотя и не бесконечно много, сущих, они (\neq вещи) никогда не меняются, никогда не появляются и никогда не исчезают. Как говорит Ксенофонт, в совершенно ином контексте, Сократ никогда не прекращал

* Совершенным.

** Добродетель мужа.

*** Мужество.

**** Что такое.

обдумывать, чем является каждое сущее: множество вечных сущих это то, что мы называем племенами (\neq бесконечному множеству смертных индивидов). Тогда получается, что Сократ действительно рассматривал природу всего, и в этом смысле был сумасшедшим; но его безумие было трезвым – *sobria ebrietas*. Есть лишь один случай, когда Ксенофонт называет Сократа «блаженным»: когда он говорит о том, как Сократ приобретал друзей или, скорее, хороших друзей – он приобретал их, изучая вместе с ними работы мудрецов древности, выделяя вместе с ними то хорошее, что они находили в этих работах, – но Ксенофонт не приводит ни единого примера этого блаженного деяния. Ксенофонт приводит следующую беседу Сократа с Главконом: Сократ был хорошо расположен к Главкону из-за Хармида, сына Главкона и из-за Платона. Соответственно следующая глава сообщает о беседе Сократа с Хармидом. Это вынуждает нас подозревать, что следующая глава будет посвящена беседе Сократа с Платоном. Вместо этого следующая глава повествует о разговоре с Эрзацем Платона, философом Аристипом: вершина – беседа с Платоном – намечена, но отсутствует – и не потому что таких разговоров не было. Книга «Воспоминаний», которая больше всего приближается к подлинному учению Сократа как таковому, начинается с ремарки, что Сократ не обращался со всеми одинаково: одним способом он обращался с теми, у кого были хорошие качества, другим – с теми, у кого их не было; но главный собеседник в этой книге, главный адресат сократовского учения, представлен самим Ксенофонтом, очевидно юношей, у которого нет хороших качеств. Последний пример: Сократ использует два вида диалектики – в одном он сводит весь аргумент к его *hypothesin** и проясняет это *hypothesin*; таким образом, истина становится явной. В другом виде диалектики Сократ прокладывает себе путь через общепринятые понятия и общепринятые мнения; таким образом, он достигает не подлинного знания или истины, но соглашения или согласия. Во втором виде речи отличался Одиссей; и обвинитель Сократа сказал, что Сократ часто цитирует стих из Илиады, в котором Одиссей представлен говорящим по-разному с людьми стоящими и недостойными. Лишь следуя этим указаниям, соединяя их друг с другом, обдумывая и всегда помня о них, – даже когда читаешь, как Сократ дал хороший совет тому бедняге, что почти отчаялся из-за 14 родственниц, нашедших

* Предположение.

убежище в его доме и потому почти уже уморивших его и себя голодом, – лишь всегда помня указания Ксенофонта, говорю я, можно прийти к пониманию истинного Сократа, таким, каким его видел Ксенофонт. Поскольку Ксенофонт представляет Сократа еще и главным образом как невинного и даже полезного для людей средних способностей. Он скрывает разницу между Сократической и обычной *kalokàgathia* настолько, насколько это вообще возможно, т.е. настолько, насколько это сокрытие совместимо с присущим им конфликтом.

Ничто не характеризует идеал лучше, чем подчинение закону – справедливому закону; или, если хотите, несправедливый закон – не закон вовсе. Поэтому необходимо поднять вопрос о том, *ti esti nomos**; но Сократ у Ксенофонта никогда не поднимает такого вопроса; он поднимается только Алкивиадом, юношей, крайне дерзким, и даже высокомерным, который, ставя этот вопрос, смущает великого мужа – Перикла. То, что Сократ не поднял этот вопрос, – показывает, насколько хорошим гражданином он был. Ибо законы зависят от политического режима, но хороший гражданин – это тот, кто подчиняется им независимо от любых смен режимов. Но, согласно более глубокому взгляду, понятие «хороший гражданин» относится к самому режиму: хороший гражданин при демократии будет плохим при олигархии. Учитывая эту сложность, благоразумно не поднимать вопроса: «что такое закон?». Но, увы, Алкивиад, поставивший этот вопрос, находился в тот час вместе с Сократом, и способ, которым он его поставил, открывает его несомненно сократическую подготовку. Ксенофонт, почти открыто признает, что Сократ ниспровергал отеческую власть. Что касается инцеста, Сократ у Ксенофонта утверждает, что инцест запрещен божественным повелением, поскольку инцест между родителями и детьми автоматически сказывается на дефективном характере отпрысков, хорошее потомство появляется только у родителей, находящихся на пике своего здоровья. Сократ ничего не говорит об инцесте между братом и сестрой. Более того, наказание за инцест между родителями и детьми не отличается от «наказания», постигающего старика, что женился на юной деве²⁰. С этой точки зрения Сократ у Ксенофонта максимально приближается к образу Сократа из «Облаков».

* Что такое закон.

²⁰ То есть нездоровое потомство.

Сократ в «Облаках» обучает всемогущей риторике, но это учение опровергается самим действием пьесы. Сократ у Ксенофонта мог бы одолеть любого в споре – это означает, что он не мог бы одолеть любого в делах. Величайший пример тому, Ксантиппа, не говоря уже об обвинителях. Но Сократ у Ксенофонта (\neq Сократу из «Облаков») осознает явную ограниченность речи. Ксенофонт также показывает это следующим образом. Его соратник Проксен был способен править господами, но не толпой, что считала его простаком; он не был способен остановить бегущих с поля боя солдат, он не был способен налагать наказания; он был учеником Горгия. Однако Ксенофонт, ученик Сократа, был способен править всеми: и господами и чернью; он был так же хорош на деле, как и на словах. От Аристотеля мы знаем, что софисты отождествляли или почти отождествляли политическое искусство с риторикой. Сократ, как мы думаем, выступал против софистов еще и потому, что он знал о явной ограниченности риторики. Кстати, в этом отношении Макиавелли не имел ничего общего с софистами, а напротив, соглашался с Сократом; он продолжал, изменял, разлагал сократическую традицию; с которой он был связан через Ксенофонта, на которого он ссылается чаще, чем на Платона, Аристотеля и Цицерона вместе взятых. Вот еще одна причина тому, что следует обращать на Ксенофонта больше внимания, чем это обычно делают.

Данная лекция содержит две разнородные части, очевидно, соединенные вместе одним только названием «Проблема Сократа», – которая сама по себе неизбежно двусмысленна: проблема Сократа философская и в то же время историческая. Различия между философией и историей нельзя избежать, но различие не значит разделение: нельзя изучать философскую проблему, не помня об исторической проблеме, так же как нельзя изучать историческую проблему не держа в уме проблему философскую.

*Перевод с английского и примечания
А.Н. Мишурина*

Рыков С.Ю.

Некоторые идеи к пониманию блага/добра в древнекитайской философии

Основной вопрос настоящей статьи – каков эквивалент для понятия «благо» (и в некоторых интерпретациях синонимических с ним понятий «добро», «хорошость» и т.д.) в древнекитайской философии?

Общий ответ следующий: поле смыслов, которые в европейской философии в понятии «благо» слиты воедино и даже могут осмысляться одно исходя из другого, в древнекитайской философии распределилось по крайней мере по трем терминологически закрепленным словам. Это *шань* 善 (обычный перевод: «добро/хорошость»), и *йи* 義 (обычный перевод: «долг/справедливость») и *дэ* 德 (обычный перевод: «благодать/добродетель»).

Если схематично выделить основные тенденции в понимании «блага» в западной философии, то можно говорить о трех таких пониманиях: «благое» как 1) совершенстве (добротности, пригодности, искусности и т.п.)¹, 2) цели самой по себе², и 3) одном из имен конеч-

¹ В древнегреческой философии, например, наиболее известное мне подобное понимание «блага» у Аристотеля: «...всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (sroudaios) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго (sroudaios) коня, *хорошего* (agathos) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне...» (Никомахова этика, II 5 1106a 14-20) [Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т.4. С. 85.]; «...Играя на кифаре, становятся и *добрыми* (agathoi) и худыми (kakoi) кифаристами, и соответственно – [добрыми и

ной причины бытия³. Как мне кажется, первое значение западного «блага» в значительной степени выражало понятие *шань* 善, второе – понятие *и* 義, а некоторый *не полный эквивалент* третьего мы находим в *дэ* 德.

худыми] зодчими и всеми другими мастерами, ибо, хорошо строя дома, станут *добрыми* зодчими, а строя худо – худыми...» (Там же: II 1 1103b 7-13) (Там же. С. 79) (курсив мой. – С. Р.). Классический лексикон Г. Лиддела и Р. Скотта приводит также многочисленные примеры нефилософского употребления слова *tò áγαθόν* в значении «способности к чему-то», «хороших качеств», «полезности к чему-то», «пригодности» и т.п. См. напр.: <http://lsj.translatum.gr/wiki/ἀγαθός>.

² Опять же, наиболее известно здесь определение Аристотеля: «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (*praxis*) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому *удачно определяли благо как то, к чему все стремятся...* Если же у того, что мы делаем (*ta prakta*), существует некая *цель, желанная нам сама по себе*, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем (*hairoumetha*) ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше] стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что *цель эта есть собственно благо* (*tagathon*), т. е. наивысшее благо (*to ariston*)» (Там же. I 1 1094a 1,20) (Там же. С. 54–55) (курсив мой. – С. С.). Однако подобная «телеоцентричная» трактовка «блага» никуда не исчезла и в позднейшей западной философии. Чтобы это проиллюстрировать, достаточно обратиться хотя бы к И. Канту, который фактически было показано, что *добродетель* (как достоинство быть счастливым) есть *верховное условие всего того, что только может нам казаться желательным*, стало быть, и всех наших поисков *счастья*, стало быть, это *и есть верховное благо*. Но она еще не есть полное и совершенное благо как объект способности желания разумных конечных существ; чтобы быть таким благом, для этого нужно еще счастье (блаженство), и притом не только в пристрастных глазах отдельного лица, которое делает целью само себя, но даже в суждении беспристрастного разума, который рассматривает *добродетель вообще в мире как цель самое по себе*» (Критика практического разума, I 2.2 110 5-10) (Кант И. Соч. В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 583) (курсив мой. – С. С.).

³ Диоген Лаэртций упоминает, что Евклид Мегарский (ок. 435 – после 369 г. до н.э.), основатель школы мегариков, считал, что единое сущее идентично благу (*οὗτος ἐν τὸ ἀγαθόν*), которое обозначается разными именами, в том числе и как бог (D. L. II.10 106). Наиболее известно, однако, «благо» у Платона, которое, будучи идеей идей, будто Солнце и свет для умопостигаемого мира, делает видимой истину бытия, ведет все за собою и устанавливает всему свое место (ср. напр.: «Государство» 380c, 508bc, 517bc, 534bc, «Тимей» 29a и др.). Неоплатоники развили самостоятельное учение о благе как едином первоначально – генологии. Первоначально называется благом, с одной стороны, поскольку

1. Как кажется, значение «искусного/добротного» в смысле «хорошо делающего/сделанного» (ср. употребление у Аристотеля), прямо не связанное еще с моральной сферой, а могущее характеризовать любой объект, отражало древнее дофилософское употребление слова «благ»; оно же прослеживается в употреблении синонимичных слов в других культурных традициях⁴.

Китайское *шань* 善 тоже могло пониматься как «совершенный в каком-то аспекте» и в зависимости от аспекта переводиться и как «добротный», и как «искусный». Этот смысл, по всей видимости, существовал у данного слова даже в дофилософском и нефилософском употреблении, поскольку он соответствует широко распространённому применению *шань* 善 в глагольно-определятельной форме, где его семантика выходит за рамки сугубо этической. Например, очень употребительно словосочетание *шань юй* 善於, досл.: «добр/хорош в», которое часто переводят как «искусен в», «умел в»⁵. И это действи-

оно, будучи целью всеобщего стремления, само по себе ни в чем не нуждается и является полностью самодостаточным; с другой, – поскольку с бесконечной щедростью отдает себя вовне и само делается миром; с третьей, – поскольку бытие лучше, чем небытие (Plotinus. Enneades, V 3 13). отождествление «блага» и высшего бытия прижилось в христианской философии, хотя и со своими нюансами, и в философии Нового времени можно найти примеры или следы этого понимания (например, в идее лучшего из возможных миров и теодицее Г.В. Лейбница, в концепции «блага» как предиката сущего у Ф.В. Шеллинга и т.п.).

⁴ Анализируя наличие в индийской философии терминов, эквивалентных «благу» и «ценности» европейской традиции, В.К. Шохин выделяет у одного из эквивалентов понятия «благ» в индийской культуре – *kuśala* – значение «искусность»: «В той же “Катха-упанишаде” оно означает искусность в постижении высшего знания... но на этой “искусности” его значение “застревает” и в последующей брахманистской литературе, в то время как в палийских текстах *kuśala* оказывается не только мировоззренчески, но и философски нагруженным. Оно также имеет значение “искусность”, но одновременно выступает полноправным представителем “блага” сразу в нескольких важных контекстах...» (Шохин В.К. Ценности или блага? О «теоретических каркасах» одной «практической философии» // Сравнительная философия : Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2004. С. 174–175).

⁵ Иначе трудно перевести-понять следующую фразу у Конфуция: 工欲善其事，必先利其器 «[если] мастеровой хочет *шань* свои дела, [ему] нужно сначала заострить свои инструменты» (*Лунь юй*, 15 10) Ср.: (Сы шу чжанцзюй цзичжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. Т. 3, 1983. С. 163). Мастерской хочет сделать добрыми свои дела. Именно в смысле «искусны-

тельно *повсеместное обычное употребление данного слова*. «Добрым» может быть не только и *даже не столько* что-то морально-практическое, но и все остальное, например политическое (В *Мо-цзы*, гл. 29 о «долге» говорится, что он приводит к *шань чжэнь* 善政 «доброму/хорошему/искусному управлению государством», которое идет не от «глупых» и «бесполезных», а от «уважаемых» и «мудрых») или военное (китайские военные тексты пестрят словосочетанием *шань юн бин чжэ* 善用兵者 «те, кто хорошо/умело использует войска», т.е. «хорошие полководцы»), педагогическое (*шань сюэ чжэ* 善學者 «те, кто хорошо учится») и т.п. Не обошлось и без традиционных *шань ма* 善馬 «хороших лошадей» и даже *шань ню* 善牛 «хороших быков» (см.: *Люй-ши чунь цю*, гл. 107).

В философских текстах *шань* 善 не теряет свои дофилософские оттенки «добротности» и «искусности». А.И. Кобзев, анализируя употребление этого термина в классическом каноническом тексте *Да сюэ* 大學 «Великом учении», пишет: «В открывающем “Четверокнижие” (“Сы шу”) каноне “Да сюэ” (“Великое учение”, II, 10.23) отражена семантическая диалектика *шань* как соотносимого с пользой/выгодой ограниченного добра, присущего антагонисту благородного мужа (*цзюнь цзы*) – ничтожному человеку (*сяо жэнь*) и *выступающего в качестве его умелости/искусности* (по определению Чжу Си – способности-хуй), в государственном масштабе менее полезной/выгодной, чем должная справедливость. На аналогичной двузначности построен и мировоззренчески противоположный афоризм даосского канона “Дао дэ цзин” (“Канон Пути и благодати”, § 27): “Умеющий (*шань*) двигаться не имеет колеи и следов, умеющий говорить не имеет изъянов и ошибок, умеющий считать не пользуется счетными палочками, умеющий закрывать не имеет замка, а открыть невозможно, умеющий связывать не имеет пут, а развязать невозможно. Таким образом, совершенно-мудрый человек постоянно умеет (*шань*) спасать людей, поэтому нет брошенных людей, постоянно умеет спасать вещи, поэтому нет брошенных вещей. Это называется природенной просветленностью. Поэтому добрый (*шань*) человек – наставник для недоброго, а недобрый – материал (*цзы*) для доброго”»⁶ (курсив мой. – Р. С.).

ми», «умелыми» и т.п. Здесь и далее оригинальный текст цитат (если не указано другое) идет с пунктуацией, представленной на Chinese Text Project (<http://ctext.org>).

⁶ Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006–2010. Т. 6 (дополнительный). С 118–119.

Интересно, что в этом же тексте появляется заманчивое с точки зрения сравнительной агатологии⁷ словосочетание *чжи шань* 至善 «конечное/совершенное/высшее добро», а его определение, формально эквивалентное пониманию «блага» как «соответствия идеалу», высказано основоположниками средневекового неоконфуцианства Учителями Чэн 程子 (1032/33–1085/107) и Чжу Си 朱熹 (1130–1200 н.э.), правда, много позже рассматриваемого мною периода:

至善，則事理當然之極也⁸

«Конечное/совершенное/высшее *шань*-добро – это предел соответствия дел и принципов».

Обычно же термин *шань* 善 употребляется и определяется в философских текстах в этических или околорелигиозных контекстах *в связи с проблемой человеческой «[индивидуальной] природы»* (син 性).

Например, одно из первых определений содержания *шань* 善 принадлежит перу Мэн-цзы 孟子 (372–289 гг. до н. э.) – «второму совершенному мудрому» после Конфуция, значительно повлиявшему на философию средневекового неоконфуцианства:

孟子曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。⁹

«Мэн-цзы сказал: “Вот когда [индивидуальная природа некоего человека] уподобляется / оказывается одним со своими сущностными качествами и тогда может сделаться *шань*-хорошей, – это и есть то, что [я] называю *шань*-добром [индивидуальной природы]. Если же делается не-хорошей, [это] не вина талантов/способностей [человека]”».

Второе определение крупнейший проконфуцианский систематизатор Сюнь-цзы 荀子 (331/298–238/215 гг. до н.э.) делает в главе с говорящим названием *син* 性惡 «[индивидуальная] природа дурна», где он отстаивает одноименную концепцию:

⁷ Внедрению этого термина в историко-философский дискурс в России в значительной степени принадлежит В.К. Шохину. (См.: Шохин В.К. Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии // Этическая мысль. Вып. 13. М.: ИФРАН, 2013. С. 47–75).

⁸ Ср.: Сы шу чжанцзюй цзичжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. Т. 3, 1983. С. 3.

⁹ Мэн-цзы. 6А6 5. Ср.: Там же. С. 328.

凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。¹⁰

«Во всяком случае то, что раньше называли и сейчас [называют] *шань*-добром – это прямота-правильность, принципы / придерживание принципов, мир-спокойствие и порядок; то, что называли [и называют] злом – кривизна-односторонность, беспринципность, противоречие-непокорность, смута. Таково различие между *шань*-добром и злом!».

Содержание *пинь шань чжи ти* 品善之體 «каталогизированного тела (структуры?) добра», отождествляемого с *дао* 道 «Путем» мы встречаем в послещиньском тексте *Синь шу* 新書 «Новые писания», составлявшемся Цзя и 賈誼 (жил в правление династии Западная Хань 206 г. до н.э. – 9 г. н.э.) (*Синь шу*, гл. 48¹¹). Цзя И прямо не упоминает «природу» человека, но вся его «каталогизация» в «теле добра» – перечень из 56 понятий и их антонимов – оказывается предпочтительными поведенческими линиями или чертами характера, т.е. добродетелями. И действительно, в дискурсе о природе человека предполагалось, что если природа человека «добра», это значит, что в ней, пусть в зачаточной форме, есть некий ряд *дэ* 德 «добродетелей»; если же она «дурна» (устойчивый антоним для слова *шань* – *эу* 惡 «дурное/неприятное»), то его внутренний мир находится в дисбалансе и различные устремления конфликтуют между собой.

На самом деле, как мне кажется, *семантика «добротности/искусности» в слове шань* 善 *превалирует даже тогда, когда древние китайцы обсуждают этические вопросы*, т.е. при спорах о человеческой природе и входящих в нее «добрых» качеств характера и поведения. Действительно, недаром, думается, после процитированного мной ранее определения того, что такое «добрая» природа, Мэн-цзы добавляет: «Если же (природа) делается не-хорошей, [это] не вина талантов/способностей». Это не вина талантов, потому что от рождения они «добротные», ибо природа «добра». Согласно Сюнь-цзы то, что природа человека *э* 惡 – значит, что она «дурна», плохо устроена, но не «зла» в смысле моральной испорченности. В ней изначально присутствуют как побуждения к должным поступкам, так

¹⁰ Сюнь-цзы, гл. 23. Ср.: Сюнь-цзы цзицзе // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 4. С. 439.

¹¹ Ср.: Синь шу цзяочжю // Синьбянь Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 27. С. 303–304.

и побуждения к неправильным, как добродетели, так и пороки, но с рождения человек не способен разобраться в своих желаниях и устроить правильную «иерархию ценностей», поэтому он совершает недолжное:

«Человек по своей природе зол, его добродетельность порождается [практической] деятельностью! Ныне человек рождается с инстинктивным желанием наживы; когда он следует этому желанию, то появляется стремление оспаривать и грабить, *исчезает желание уступать*. Человек рождается завистливым и злобным; когда он следует этим качествам, то рождаются жестокость и вероломство, *исчезают верность и искренность*. Человек рождается с ушами и глазами, его влекут звуки и красота; когда он следует этим желаниям, рождается распущенность, *исчезают нравственность и культурность*. Таким образом, из природы человека и его стремления удовлетворить свои чувства рождается желание оспаривать и грабить, совершать то, что идет вразрез с его долгом, нарушаются все принципы, что ведет к беспорядку»¹² (курсив мой. – Р. С.).

Морально-положительные и морально-отрицательные черты характера присутствуют, по Сюнь-цзы, даже в «дурной» природе, и, лишь упорствуя в отрицательных, человек теряет положительные. Смута же и порядок (по Сюнь-цзы – одни из компонентов «дурного» и «доброе») *зависят от того, какие черты характера мы культивируем, каким «желаниям» следуем.*

«...Если то, что сердце считает правильным, соответствует [естественному] закону, то, пусть желаний будет и много, разве они повредят [наведению] порядка [в Поднебесной]?!.. Если то, что сердце считает правильным, не соответствует [естественному] закону, то, пусть желаний будет и немного, разве они смогут пресечь беспорядок!? Отсюда видно, что порядок или смута зависят от того, что считает правильным сердце [человека], а не от того, что он [человек] желает...»¹³.

Подобные наблюдения (а также некоторые дальнейшие) наталкивают на провокационное заявление: категория *шань* 善 была в древнекитайской философии не тематически этической. Она могла использоваться для описания какого-либо совершенства в области морали, но даже тогда означала в собственном смысле «пригодность», «добротнo-сделанность», характеризуя какие-то явления мира морали

¹² Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005. С. 305.

¹³ Там же. С. 300.

положительно, но от этого не переставая быть нейтральным (т.е. способным употребляться в *любых* контекстах) оценочным словом, а не собственно и только моральным. В связи с этим думается, корректно переводить *шань* 善 не как «благо» (нет телеоцентризма) и даже не как «добро» (нет преимущественно этического употребления этого слова), но как «хорошее/хорошесть». Это русское слово в полной мере допускает и этическое и не этическое значение (и в смысле «добротности», и в смысле «искусности»), в то же время не употребляется специально для обозначения цели целей или верховного бытия (немного непривычно звучит утверждение «Бог – хорош»).

Если в западной философии, перейдя в сугубо философское употребление, этот термин сохранил свою способность характеризовать неморальные объекты в снятом виде, все больше осмысляясь прицельно этически, то в китайской, став полноценным термином, он не приобрел строго этическую функцию и продолжал употребляться уже по отношению к философским темам примерно в том же смысле, что и в обыденном языке. Возможно, с этим связано то, что в западной философии понятие «благо» чуть ли не сразу стало задействовано в решении проблем целеполагания и условий человеческого действия (например, в понимании блага как конечной цели человеческих поступков и больших спорах по поводу того, что является такой целью – польза, удовольствие, самодостаточность и т.п. в греческой философии), а в древнекитайской – никогда и не начинало.

2. Из анализа приведенных ранее описаний и определений *шань* 善 можно видеть, что древние китайцы не мыслили это понятие как «то, к чему (все) стремятся ради него самого». Как и подавляющее большинство философов, западных и не-западных, древние китайцы совершали муровскую натуралистическую ошибку и пытались-таки выражать «доброе» через то, что им не является, т.е. искали *содержание* «добра». Но и только. При этом не надо понимать мои слова слишком буквально: Сюнь-цзы вполне мог восклицать, что 凡人之欲為善者，為性惡也. «Любое стремление людей делать добро значит, что [их] индивидуальная природа дурна»¹⁴, но он *не* говорил, что «добро» – *по определению есть предмет любого стремления*. Древние китайцы вполне в согласии со здравым смыслом подразумевали, а иногда писали открытым текстом, что мы следуем «добр», но

¹⁴ Сюнь-цзы, гл. 23. Ср.: Сюнь-цзы цзицзе // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 4. С. 439.

я не находил у них прямого утверждения, что «добро» – это то, чему мы следуем. Наоборот, «добро» могло быть прямо противоположным тому, что люди обычно желают:

上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善人(=仁)，言善信，政善治，事善能，動善時。¹⁵

«Высшее *шань*–добро подобно воде. Вода добротна приносит пользу всем вещам и не воюет [с ними], помещается в тех местах, к которым люди испытывают неприязнь, поэтому близка Пути. Для поселения *шань*–хороша земля, для сердца *шань*–хороша глубина, для взаимоотношений *шань*–хорошо человеколюбие, для речи *шань*–хороша способность вызывать доверие, для управления *шань*–хорош порядок, для дел *шань*–хороши возможности, для действий *шань*–хороша своевременность» (курсив мой. – С. Р.)

Шань 善 «добро/хорошесть» – это сугубо описательная категория для всего, что в полной мере, в превосходной степени, до конца, до предела соответствует некоторому стандарту. Оно не конституирует моральное поведение, как греческое «блага», а только описывает его, сигнализирует о нем.

Что еще интереснее, сама проблема целеполагания, проблема конечной цели человеческих действий и ее содержания, которая в западной философии формулировалась вокруг понятия «блага», в древнем Китае формулировалась совершенно в других терминах (хотя и связанных с *шань 善*). Как кажется, в древнем Китае были два разных дискурса, в одном из которых употреблялось понятие *шань 善* «хорошего/доброе», в другом – и *義* «должного/справедливого». Первый дискурс, как мы видели, ставил вопрос о том, какова человеческая природа. Второй – вопрос «к чему люди стремятся / к чему им следует стремиться / каковы главные цели людей?» (причем, как кажется, фактуальная и деонтологическая сторона вопроса не всегда различались).

Вопрос этот могли задавать и обсуждать по-разному, например через понятие *юй 欲* «желания»: чего мы «желаем» больше всего на свете; «желание» чего при конфликте интересов побеждает?

«Мэн-цзы сказал: “Я люблю (*欲*, досл. «желаю/стремлюсь». – Р. С.) рыбу, но люблю также и медвежью лапу. Если я не могу иметь и то и другое, то я оставляю рыбу и возьму медвежью лапу. Я люблю

¹⁵ Дао дэ цзин, гл. 8. Ср.: Лао-цзы цзяои // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 10. С. 31–32.

(欲) жизнь, но люблю также и справедливость (義). Если я не могу иметь и то и другое, то я предпочту справедливость... если для человека нет ничего желаннее жизни, то в таком случае, почему бы не прибегнуть ко всякому средству, которое может сохранить ее? Если для человека нет ничего ненавистнее смерти, то почему бы не делать всего того, что может избавить от опасности? ... Но есть люди, которые не делают этого. Следовательно, у людей есть что-то, что они любят (欲) больше жизни, и есть что-то, что они ненавидят больше смерти. Это чувство имеют не одни только люди добродетели и таланта, но его имеют все люди; разница только в том, что первые могут не потерять его...»¹⁶.

Или же проблема могла формулироваться через термин «цель» (досл. *со взъ* 所爲 «объект [морального] действия» / то-ради-чего): каковы «[подлинные] цели» людей?

«[Собственное] тело/личность [каждого] – цель (所為); Поднебесная – средство (所以為, досл. «то, чем ради чего». – Р. С.). Разбирающийся в средствах знает, что важно, а что легковесно»¹⁷;

¹⁶ *Мэн-цзы*, 6A10 1-5. Ср.: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»): Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит. ст. Л.С. Переломова. М., 2004. С. 358.

¹⁷ *Люй-ши цунь цю*, гл. 128. Ср.: Люй-ши цунь цю цзии // Синьбянь чжужзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 2009. Т. 23. С. 526. Эта цитата принадлежит, как считается, последователям Ян Чжу (см. далее), слывшего в древнем Китае законченным эгоистом, хотя при детальном разборе их учение стоит характеризовать скорее как индивидуализм (конечная цель моральных действий – твоя собственная личность, но и поскольку другие тоже обладают личностью – и личности других людей) в противовес мягкому (конечная цель – близкие родственники, но ты сам в последнюю очередь) или жесткому (конечная цель – все люди в Поднебесной, но ты сам в последнюю очередь) коллективизму конфуцианцев и моистов или же более конкретным промежуточным целям типа богатства и славы, которые неправильно понимаются конфуцианцами и моистами за конечные цели. Эта цитата чем-то похожа на предвосхищение одной из формулировок знаменитого категорического императива И. Канта более чем на два тысячелетия. Ср.: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, *но всегда в то же время и как к цели*» (курсив мой. – С.Р.). (Основоположение к метафизике нравов. II 1 429 10–20) (*Кант И.* Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 169), хотя, как кажется, сделанная исходя из других посылок и оснований. Любопытно, что до «янгистов» частичное превращение человека из средства в цель предпринял еще Конфуций, сказав, что «благородный муж» – *бу ци* 不器 «не является орудийным предметом» (*Лунь юй*, 2 12). Янгисты завершили

«Если некто, допустим, отрубит себе голову, чтобы сменить шапку, или убьет свое тело, чтобы переменить одежду, все этому поражаются. А почему? Да потому что шапка для того, чтобы прикрывать голову, одежда для того, чтобы прикрывать тело. Когда же жертвуют тем, что покрывают, ради того, чем покрывают, конечно, не ведают, что творят»¹⁸.

Небезынтересно и то, что древние китайцы могли формулировать этот вопрос даже в терминах «ценности/дороговизны» (*гуй* 貴).

«Мо-цзы сказал: “Среди 10000 дел нет ничего ценнее (貴, досл. «дороже»). – С. Р.) долга. Допустим, мы скажем другому: ‘Дадим тебе шапку и обувь, ноотрежем твои руки и ноги. Ты согласишься на это?’ Конечно, не согласится. Почему? Потому что шапки и обувь не сравнятся с руками и ногами по ценности. Опять скажем: ‘Дадим тебе Поднебесную, но убьем тебя. Ты согласишься на это?’ Конечно, не согласится. Почему? Потому, что Поднебесная не сравнится с собственным телом по ценности (貴). [Но все же мы] будем биться и убивать друг друга за одно слово, и это [слово] – долг, который ценнее [даже] собственного тела. Поэтому я говорю: “Среди 10000 вещей ничто не ценнее долга”»¹⁹.

Ответы на вопрос, чему же следовать, как правило, колебались вокруг основных двух вариантов. Первым был *шэнь* 身 «[собственное] тело/личность», т.е. способствование и сохранение собственной жизни каждого человека. Эту позицию, выражающуюся в максиме *ян шэн* 養生 «вскармливания жизни» / *цзунь шэн* 尊生 «почитания жизни» / *гуй шэн* 貴生 «дорожения жизнью» отстаивали последователи философа Ян Чжу 楊朱 (440/414–380/360 гг. до н.э.). Второй вариант, ставший доминирующим, заключался в том, что стремиться надо к исполнению *и* 義 «долга/справедливости» (его придерживались конфуцианцы, моисты и в какой-то степени легисты). Сам же «долг» мог пониматься совершенно по-разному, например, как *ли* 利 «польза» (у моистов) или скрашенное *жэнь* 仁 «человеколюбием» *ли* 禮 «ритуальное поведение» (у конфуцианцев), или как нацеленность на *чжи*

этот процесс, удалив из разряда средств любого, кто имеет *шэнь* 身 «тело/личность».

¹⁸ Люйши чуньцю: Пер. Г.А. Ткаченко / Сост. И.В. Ушакова. М.: Мысль, 2001. С. 361–362.

¹⁹ Мо-цзы, гл. 47. Ср.: Мо-цзы сянь гу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. Т. 5. С. 439.

治 «порядок» (у легистов) и т.п. По всей видимости, на то, что «долг» стал прочно связываться с «желаниями» и «ценностью», повлияли именно моисты. Думается, следующие речи легиста Шан Яна 商鞅 (390–338 гг. до н.э.) могли быть во многом навеяны позднемоистской этической доктриной:

今世之所謂義者，將立民之所好，而廢其所惡；此其所謂不義者，將立民之所惡，而廢其所樂也。²⁰

«Справедливым (義) в наш век называют такое положение, когда потворствуют (досл. устанавливают. – Р. С.) тому, что люди любят, и устраняют ненавистное им; под несправедливым понимают такое положение, когда потворствуют тому, что люди ненавидят, и устраняют любимое ими»²¹.

Поздние моисты же, впервые в истории китайской философии выделив этику (досл. знание о вэй 為 «[моральном] действии») как науку об обусловленных «волей/намерением» «поступках» (чжи син 志行) (см.: *Мо цзин* 墨經 «Моистский/ие канон/ы», А 80) в отдельную область знания, выстраивают целую систему этических категорий, которые они выводят из далее неопределенных понятий юй 欲 «желания» (в варианте си 喜 «радости») и у 惡 «неприязни». Среди них они определяют и «долг»:

А 26 Канон: Ли 利 (полезное) – объект, вызывающий радость [т.е. продолжаемый быть желаемым]²² при получении (所得而喜).

Разъяснение канона: [Если] получил это и радуешься, то это полезно. То, что оно вредит – [значит] не это [т.е. не полезное].

А 27 Канон: Хай 害 (вредное) – объект, вызывающий неприязнь (отвращение) при получении (所得而惡).

Разъяснение канона: [Если] получил это и неприятно (испытываешь отвращение), то это вредное. То, что оно приносит пользу – [значит] не это [т.е. не вредное].

²⁰ Шан цзюнь шу, гл. 7. Ср.: Шан цзюнь шу чжуйчжи // Синьянь чжуцзы цичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986. Т. 18. С. 56.

²¹ Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 221–222.

²² В интерпретации иероглифа си 喜 через юй 欲 я следую крупнейшей и авторитетнейшей реконструкции позднемоистской философии А.Ч. Грэма. См.: *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003. P. 47, 283.*

- А 8 Канон: Быть *и* 義 (исполнять долг, быть нравственным/моральным) – быть полезным (利).
- Разъяснение канона: В намерении полагать Поднебесную долей и в способности быть способным принести ей пользу. Не необходимо [реальное] применение²³.

И 義 «долг» у моистов – это *потенциальная способность дать то, что будет постоянно желаемым*. Это еще, конечно, не прямое определение «долга» через «желание/стремление», но весьма близко к нему, и, что более важно, *эксплицитно формулируется с использованием терминов целеполагания* (в отличие от случая с *шань* 善 «доброе»). Наводит на определенные выводы и тот факт, что моистская этика, – чуть ли не единственная в древнекитайской философии *эксплицитная*, теоретически сконструированная и выделенная в отдельный раздел, – *не использовала термин шань* 善. Синоним «желания» – *си* 喜 «радость». Конечная цель Поднебесной как совокупности индивидов – это, как говорится в *Мо-цзы* 墨子 «[Трактате] Учителя Мо» (V–III вв. до н.э.), гл. 44 – 天下之利驩 «польза и веселье Поднебесной». То есть «радость» и «веселье» всей Поднебесной. Более того, радость и веселье коннотируют с «красивым» (поскольку антоним для него – все тот же иероглиф ㄩㄛ 惡 «неприятно/некрасивое/ненависть»). Таким образом, моистская этика – *это этика радости и красоты, но не добра*.

Итак, тематический круг, обычно ассоциированный с понятием «благо» в европейской философии (проблема и содержание «конечных целей» человеческого действия), в древнекитайской философии был ассоциирован *не с понятием шань* 善 «добра», по некоторым другим признакам эквивалентным западному «благу», *но с понятием и* 義 «долг», которое в западной философии как раз использовалось в этиках, строящих альтернативное объяснение/предписание человеческим действиям – не через нацеленность на благо, а через исполнение долга вопреки всякой нацеленности. Таким образом, вполне закономерно, что древнекитайская философия (на примере этики поздних моистов) *легко сочетала «утилитаризм» и «кантианство»*.

²³ Перевод моистских канонов и разъяснений мой. Источник перевода, разбивка, условное обозначение и цитация всякого оригинального текста *Мо цзин* осуществляется по: [Graham. A.C. Op. cit.]. Перевод сверен с переводом А. Ч. Грэма.

Само же понятие *и 義* «долг», по всей видимости, так же как и *шань 善*, нельзя полностью отождествить с «благом» западной философии. Во-первых, в его семантике нет значения «добротности/пригодности». Этот термин мог пониматься как «соответствие / предмет соответствия / соответствующее отношение» (*и 宜*) (см. Чжун юн, гл. 20), но всегда как *отношение между различными социальными ролями (лунь 倫) людей*:

«Что называется долгом человека? Отец должен проявлять родительские чувства, а сын – почтительность; старший брат – доброту, а младший – дружелюбие, муж – справедливость, а жена – послушание, старшие – милосердие, а младшие – покорность, государь – человеколюбие, а подданные – преданность. Эти десять качеств и именуются человеческим долгом»²⁴.

В отличие от *шань 善 и 義* обычно не употреблялось в неэтических контекстах и не использовалось для характеристики феноменов вне социально-морального мира²⁵. Мне кажется, его значение ближе всего не к «благу» (потому что оно явно *более узкое*) и даже не к «справедливости», хотя такой перевод широко принят, но именно к «долгу»²⁶ или, точнее, «должному отношению к людям». Во-вторых, у этого термина не было общепризнанного терминологизированного

²⁴ *Ли цзи*, гл. 9. См.: Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 105.

²⁵ Сюнь-цзы, например, прямо отрицает наличие «долга» у животных. «Долг» – это то, чем человек выделяется среди всех вещей и что дает ему его наибольшую ценность (*цзуй гуй* 最貴) по отношению ко всему остальному в мире: «Вода и огонь обладают ци, но не имеют жизни; трава и деревья обладают жизнью, но не имеют [способности] познавать; птицы и звери обладают [способностью] познавать, но лишены чувства долга; человек обладает ци, обладает жизнью, способен познавать и к тому же обладает чувством долга, поэтому он самое дорогое в Поднебесной» [См.: *Феоктистов В. Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005. С. 228].

²⁶ В первом толково-этимологическом словаре Сюй Шэня *Шо вэнь цзе цзы* 說文解字 «Изыяснение знаков и толкование иероглифов» (ок. 100 г. н.э.) иероглиф *и 義* определяется так: *義* : 己之威義(=儀)也. «Долг – это твоя собственная образцовость/законосообразность [в морально-ритуальном поведении], внушающая уважение» [19. С. 633]. По смыслу оно напоминает широко известное определение И. Канта: «...долг есть необходимость действия из уважения к закону» (Основоположение к метафизике нравов, II 1 400 5) (*Кант И.* Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 81). Это лишний раз говорит в пользу понимания *и 義* скорее как «долга», чем как «блага».

антонима подобно «злу» у «блага» (в отличие от *шань* 善, для которого такой антоним был – *э/у* 惡 «плохое/отвратительное/ненавистное») ²⁷. В-третьих, обычно его не употребляли для характеристики конечной причины бытия.

3. Китайская философия – это «натуралистическая» философия в смысле отсутствия в ней в строгом смысле идеалистических доктрин, поэтому там не было вполне идентичного европейскому представлению о конечной причине бытия или Боге, трансцендентном мире и превосходящем все существующее. Однако в ней можно выделить понятия, несущие похожую смысловую нагрузку (за вычетом трансцендентной/абсолютной составляющей). Это два основных термина – *тянь* 天 «Небо» и *дао* 道 «Путь».

«Небо» в древнекитайской философии в наибольшей степени синонимично и понятию «Бог», и «конечной (в плане познания) порождающей причины». Понимаемое зачастую в смысле «Природы» как единства мироздания (ср. *Мэн-цзы*, 5А6; *Сюнь-цзы*, гл. 17 и др.), оно «порождает» (*шэн* 生) людей (*Мэн-цзы*, 6А6; *Чжуан-цзы*, гл. 12; *Люй-ши чунь цю*, гл. 18 и множество др.) и *вань* у 萬物 «все вещи» (*Хань Фэй-цзы*, гл. 20; *Шо юань*, гл. 17; *Да дай ли цзи*, гл. 29; *Кун-цзы цзяюй*, гл. 15; *Лунь хэн*, гл. 14; *Ле-цзы*, гл. 1; *Люй-ши чунь цю*, гл. 12 и др.). С другой стороны, в «Небе» часто подчеркивали наличие волевой (*чжи* 志 «намерения»), когнитивной (*и* 意 «идеи/представления/мысли») и эмоциональной (*юй* 欲 «желания») деятельности (особенно моисты, см. далее). *Дао* 道 «Путь» тоже имел некоторые свойства порождающей причины (ср. *Вэнь-цзы*, гл. 6; *Дао дэ цзин*, гл. 42; *Гуань-цзы*, гл. 40 и др.), но употребление его в древнекитайском философском дискурсе более специальное. Сами китайцы всегда понимали этот термин в двух вариантах – либо как «Путь Человека» (*жэнь* (чжи) *дао* 人(之)道), и тогда оказывалось, что «...дао – это основные принципы правильного управления [государством]...» ²⁸, либо как «Путь Неба» (*тянь* (чжи) *дао* 天(之)道), т.е. некоторый процесс или метод, композиция, структура преобразований в Природе (в отличие от «Неба», только «Путь» рождает *ши чжи цзинь* 事之晉 «раз-

²⁷ В конфуцианской литературе теоретическим антонимом к *и* 義 часто выступает *ли* 利 «польза», однако на примере философии моистов (см. ранее) можно видеть, что это не общепринятое и лингвистически не закрепленное противопоставление.

²⁸ Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 196.

витие/ход дел» (*Чунь цю фань лу*, гл. 6), *фа 法* «законы/образцы» (*Хэ Гуань-цзы*, гл. 14), *хуа чжи чан 化之常* «постоянство трансформаций» (*Хуан-ди нэй цзин*, *Сувэнь*, гл. 70) и т.п.). С тем, что «Путь» – это не объект, а способ, связано, вероятно, то, что древние китайцы никогда не наделяли *дао 道* способностью принимать решения, волей, желаниями и прочими качествами божества.

Интересный факт состоит в том, что слово *шань 善* «доброе/хорошее» древнекитайские мыслители никогда не использовали в роли определения для *тянь 天* «Неба», но преимущественно только для характеристики *дао 道* «Пути». Так, например, я уже цитировал определение «структуры *шань-добра*» в *Синь шу* в качестве «Пути». Можно также привести классический пример из наиболее философского комментария к «Канону Перемен» – *Си цы чжуань 繫辭轉* «Комментария привязанных афоризмов» (VI–IV вв. до н.э.):

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。²⁹

«То *инь*-Тьма, то *ян*-Свет – это называется *дао*-Путем; продолжение этого – *шань*-добро; завершение этого – [индивидуальная] природа».

В данном отрывке связаны вместе «добро» и «индивидуальная природа», которые действительно были частями одного дискурса, но не с «Небом» (а от «Неба» идет всякая «индивидуальная природа»), а именно с «Путем». В уже цитированной нами главе 8 *Дао дэ цзина 道德經* «Канона Пути и Добродетели» (IV в. до н.э.) *шань*-«добро» также связывается с «Путем».

«Небо» же обычно характеризовалось через категории *ай 愛* «любви» и особенно связанное с ней *жэнь 仁* «человеколюбие»:

天愛其所生，猶父母愛其子。³⁰

«Небо любит то, что оно порождает подобно тому, как отец и мать любят свое дитя»;

天仁地義³¹

«Небо человеколюбиво, Земля должно относится к людям»;

²⁹ *Си цы чжуань*, I 4/5. Ср.: Шисань цзин чжушу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. С. 78.

³⁰ *Хоу Хань шу, Ле чжуань*, гл. 15. Цитата по: <http://ctext.org/hou-han-shu/zhuo-lu-wei-liu-lie-zhuan>.

³¹ *Гуань-цзы*, гл. 49. Ср.: Гуань-цзы цзяочжу // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2004. Т. 16. С. 937.

仁之美者在於天。天，仁也。³²

«Красота человеколюбия находится в Небе. Небо – человеколюбиво».

Китайцы могли отрицать за «Небом» какие-либо антропные качества, но даже и тогда они говорили не что «Небо не добро», а что «Небо не человеколюбиво»:

天地不仁，以萬物為芻狗…³³

«Небо и Земля не человеколюбивы. [Они] расценивают все вещи в качестве “соломенных собак” (т.е. материала для отправления соответствующих церемоний. – С. Р.)».

Эксплицитно человеколюбивость «Неба» обосновывают моисты:

«Однако что же небо желает и чего оно не желает? Небо непременно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но небу неприятно, если люди делают друг другу зло, обманывают друг друга... Это видно из того, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу. Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит. Ныне небо не разделяет больших и малых царств, все они всего лишь ключи (м.б. владения? – С. Р.) неба. Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди – слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно, чтобы [люди] почтительно служили небу...»³⁴.

Почему древние китайцы старались не применять *шань* 善 для характеристики *тянь* 天 «Неба» – вполне понятно исходя из смысла терминов «Небо» и «Путь» и разобранный нами ранее семантики *шань* 善. Этого слова было *слишком «мало» для того, чтобы вместить* то порождающе-вскармливающее искренне-нелицеприятное, заботливое расположение Неба/Природы к людям, которое обычно и понимали под его сутью конфуцианцы и моисты или же критиковали даосы. *Шань* 善 – это нейтральная «добротность», «хорошо-устроенность», превосходная пригодность вещи исполнять свое предназна-

³² Чунь цю фань лу, гл. 44. Ср.: Чунь цю фань лу ичжэн // Синьбянь чжуцзы цзицэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1992. Т. 31. С. 329.

³³ Дао дэ цзин, гл. 5. Ср.: Лао-цзы цзяо // Чжуцзы цзицэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 10. С. 22.

³⁴ Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 180.

чение, имеющая намного более общее и не специально моральное значение, чем любовь-забота. «Небо» было важно именно своим отношением к «Человеку», поэтому как-то характеризовать его внутреннее совершенство древним китайцам могло казаться излишним или лишенным смысла. В то же время, «Путь» как бездушный метод, способ действия людей или Природы, вполне допускал осмысленный вопрос о своем структурном совершенстве³⁵.

Но и «Небо», и «Путь» могли характеризоваться третьим, близким по смыслу и *шань*-«добру», и *жэнь*-«человеколюбие» термином *дэ* 德 «благодать/добродетель/положительная сила». Например, в древнекитайских текстах весьма употребительно словосочетание *тянь* (чжи) *дэ* 天(之)德 «небесная добродетель», в той или иной форме упоминается, что «Путь», как и «Небо», порождает *дэ* 德 (см. напр.: *Дао дэ цзин*, гл. 28, *Гуань-цзы*, гл. 40). В *Мо-цзы* 墨子 «[Трактате] Учителя Мо» «небесная добродетель» определяется синонимично с «человеколюбием» и «всеобщей любовью»:

若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德。³⁶

«Так, в делах/служении наверху приносить пользу Небу, посередине приносить пользу духам, внизу приносить пользу людям – трояко приносить пользу [так, что] не останется того, кому бы не приносились польза, – это называется небесной добродетелью»,

а в *Чжуан-цзы* 莊子 «[Трактате] Учителя Чжуана» (IV – нач. III вв. до н.э.), вероятно, навеянная позднемоевскими взаимозависимыми определениями, выстраивается целая категориальная система:

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也...³⁷

«Путь – это распространение *дэ*-добродетели; жизнь – это свечение *дэ*-добродетели; индивидуальная природа – это материал жизни...».

³⁵ Одним из следствий этого, по всей видимости, являлось *отсутствие в древнем Китае слов «добро» и «зло» в понимании субстанциальных* (или по крайней мере одной из них субстанциальной, а второй паразитически заимствующей у нее субстанциальность) *антагонических сил, враждующих друг с другом*. В древнем Китае были эквиваленты для «Света» и «Тьмы» (*ян* 陽 и *инь* 陰), но как любые проявления мироустроительного процесса «Пути» они были этически нейтральны и всего лишь эффективно «добротны».

³⁶ *Мо-цзы*, гл. 27. Ср.: *Мо-цзы цзяочжу* // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1993. Т. 6. С. 306.

³⁷ *Чжуан-цзы*, гл. 23. Ср.: *Чжуан-цзы цзи* // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. Т. 12. С. 810.

Анализу соотношения китайского дэ 德³⁸ и европейского «благо» в свое время посвятил отдельный текст А.И. Кобзев. Я считаю его наблюдения весьма актуальными и далее кратко перескажу сделанные им выводы³⁹.

Дэ 德 отождествляли или сближали с латинским *virtus* (напр., Дж. Нидэм), греческим τὸ ἀγαθόν (соответственно лат. *bonum* и т.д.) (Л.Е. Померанцева), с ἀρετή Аристотеля (сам А.И. Кобзев), а также с благодатью-χάρις (он же).

Автор считает, что все сближения, кроме двух последних, не вполне корректны. Корректно дэ 德 можно сопоставить с ἀρετή и χάρις. Как и ἀρετή, дэ 德 выходит за рамки этического (В *Лунь юй*, 14 33 Конфуций говорит: «лихим скакуном [нечто] называется не [из-за] своей силы, но [из-за] его дэ»). Стоики, например, приписывали «добродетель» принадлежащей всему мирозданию, подобно тому как китайцы говорили, что дэ исходит от «Пути» и «Неба». Как и ἀρετή, дэ 德 может выражать и врожденные естественные телесные качества человека. Отличает от ἀρετή дэ 德 то же, что отличает его от *virtus* (см. далее). Часто, впрочем, дэ 德 употребляется в значении «качество» и в этом смысле можно видеть, как китайцы, например, о некоторых пороках говорят как о дэ 德. Но здесь, скорее всего, имеется такой же семантический переход, как и в русском «качество» (нейтральное) → «качественный» (добротный), или наоборот. С χάρις дэ 德 сближается тем, что заключает в себе смысл некоего «качества», как правило благотворного, и в то же время дается свыше – от «Пути» или от «Неба». В этом плане, действительно, есть интересные переключки смысла дэ 德 с дериватом от χάρις – «харизмой». Очень часто в китайских текстах дэ 德 предстает внутренне присущей человеку энергией, которая действует не как хорошо нам известная мускульная сила или сила принуждения словом, но иным, неявным путем. А именно *путем личного примера* (в основном, согласно конфуцианским представлениям). Человеку, обладающему дэ 德, *хочется*

³⁸ Объемы настоящей статьи не позволяют мне привести все значения, интерпретации и нюансы использования этого весьма многозначного слова. Отсылаю читателя к сборнику статей (От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998), специально посвященному дэ 德.

³⁹ Полностью о дэ и благе см.: (Кобзев А.И. *Философия китайского неоконфуцианства*. М.: Вост. лит., 2002. С. 207–219).

подражать. В даосских и натурфилософских текстах рационалистическое конфуцианское объяснение механизма действия внутренней силы *дэ* могло изменяться, и тогда «на выходе» мы получаем понимание *дэ* 德 сродни некоторой активной внутренней энергии (типа полинезийской *маны*) или свету, дающему жизнь, изменяющему к лучшему или вскармливающему все вещи (ср.: *Гуань-цзы*, гл. 36; *Чжуан-цзы*, гл. 12).

С другой стороны, *дэ* 德 не верно отождествлять с *virtus* (как и полностью с *ἀρετή*), потому что *дэ* 德 исключает какое-либо насилие, между тем как *virtus* – это воинская добродетель. *Дэ* 德 же зачастую действительно противопоставляется действиям, связанным с насилием (например, у Конфуция и Хань Фэй-цзы противопоставлялось правление с помощью *дэ* 德 и с помощью *син* 刑 «наказаний») (*Лунь юй*, 2 3; *Хань Фэй-цзы*, гл. 7). *Дэ* 德 не идентично *τὸ ἀγαθόν*, поскольку зачастую, хотя и не всегда, осмысляясь как будто бы это было абсолютное благо, никогда не считалось наивысшим беспредпосылочным началом; оно исходит либо от «Пути», либо от «Неба». Во-вторых, «благо» телеологично, а *дэ* 德 – детерминистично (ср. напр., такое определение *дэ* 德 в *Чжуан-цзы*, гл. 23: 動以不得已之謂德⁴⁰ «движение исходя из необходимого – это называется *дэ*-добродетель»; см. также *Хэ Гуань-цзы*, гл. 5).

Кроме этого, кажется, полностью отождествлять *дэ* 德 и благо нельзя и по следующим соображениям. Во-первых, как и в случае с *и* 義, в китайской философии не было общепринятого антонима для *дэ* 德⁴¹, в то время как для европейского «блага» и китайского *шань* 善 таковой есть. Во-вторых, как кажется, *дэ* 德 имеет более специальный и/или узкий смысл, чем просто благо, добро или хорошее. Иногда в китайских текстах *дэ* 德 и *шань* 善 оказываются связаны или синонимичны; сближает их и то, что они оба могут иметь нейтральный смысл, могут употребляться не только в сфере морали. Есть, однако,

⁴⁰ *Чжуан-цзы*, гл. 23. Ср.: Чжуан-цзы цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. Т. 12. С. 810.

⁴¹ Иногда (особенно в школе Конфуция) *дэ* 德 имеет философским антонимом слово *син* 刑 «наказание» (ср. *Лунь юй*, 2 3, 4 11 и др.) но у легистов (особенно у Шан Яна, ср. *Шан цзюнь шу*, гл. 5, 6) оно мог считаться дополнением, а не противоположностью *дэ*. Кроме того, *син* противопоставляется *дэ* лишь в его этико-политическом аспекте, в смысле качества конечной причины сущего у *дэ* антонима не было.

один явный пункт, по которому они отделяются. Дэ 德 – это всегда нечто естественное, противное искусственному (ср.: 德成而上, 藝成而下...⁴² «[когда] дэ полностью образуется, [оно] оказывается/считается верхним, [когда] искусство полностью образуется, [оно] оказывается/считается нижним», как бы эту фразу ни понимать, налицо явное противопоставление). Шань 善 же, как мы видели, может применяться и к естественному, к искусственному. Дэ 德 всегда мыслится как действенная энергия, способность или сила, изменяющая, трансформирующая, облагораживающая, вскармливающая и т.п. Если она исходит от людей, она оказывается силой морального примера, исправляющей людей к лучшему «харизмой», «добродетелью»; если от «Неба» или «Пути» – «включаются» онтологизирующие интерпретации, превращающие ее в «благодать». В шань 善 же отсутствует «энергичная» коннотация. Шань 善 – это уже «хорошо» порожденное, трансформированное, вскормленное и т.п., результат действия благой силы. Поэтому отношение этих понятий примерно можно отождествить с отношением «добра» и «добродетели».

4. Исходя из всего вышеизложенного можно задаться вопросом: какое из трех описанных ранее китайских понятий *более полно* соответствует «благу» западной философии? Мне кажется, при прочих равных, в этом вопросе шань 善, безусловно, выигрывает функционально (имеет терминологизированный антоним, имеет более общий смысл и более свободное применение, как «благо» имеет пару в виде «добродетели», имеет пару в виде дэ 德 и проч.), но в определенных контекстах у дэ 德 может быть преимущество в плане онтологии («благо» как имя или качество конечной причины сущего). И 義, хотя и берет на себя некоторые функции западного «блага» (телеоцентричность), все же обладает слишком специальным значением, чтобы рассматриваться в качестве сколько-нибудь полного его эквивалента.

⁴² Ли цзи, гл. 17/19. Ср.: Шисань цзин чжушу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. С. 1538.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т.4.

Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973. Т. 1, 2.

Кант И. Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3.

Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»): Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова / Вступит. ст. Л.С. Переломова. М., 2004.

Люйши чунью. Пер. *Г.А. Ткаченко* / Сост. *И.В. Ушакова*. М.: Мысль, 2001.

Гуань-цзы цзяочжу // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2004. Т. 16 («Гуань-цзы» со сравнительными комментариями // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Лао-цзы цзяо // Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 2000. Т. 10 («Лао-цзы» со сравнительными толкованиями // Собрание сочинений всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Люй-ши чунь цю цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. Т. 23 («Люй-ши чунь цю» с собранием толкований // Собрание сочинений всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Мо-цзы сянь гу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. Т. 5 («Мо-цзы» с вольными толкованиями // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Мо-цзы цзяочжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1993. Т. 6 («Мо-цзы» со сравнительными комментариями // Собрание сочинений всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Синь шу цзяочжу // Синьбянь Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. Т. 27 («Синь шу» со сравнительными комментариями // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Сы шу чжанцзюй цзичжу // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. Т. 3 («Сы шу» с разметками и собранием комментариев // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин, Изд-во Чжунхуа).

Сюнь-цзы цзице // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 4 («Сюнь-цзы» с собранием разъяснений // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Чжуан-цзы цзии // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. Т. 12 («Чжуан-цзы» с собранием толкований // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Чунь цю фань лу ичжэн // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1992. Т. 31 («Чунь цю фань лу» с объяснением смысла // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Шан цзюнь шу чжуйчжи // Синьбянь чжуцзы цзичэн. Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 1986. Т. 18 («Шан цзюнь шу» с указаниями // Собр. соч. всех философов в новой редакции. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Шисань цзин чжушу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. («Шисань цзин» с комментариями и пояснениями. Пекин: Изд-во Чжунхуа).

Шо вэнь цзе цзы чжу. Шанхай гуцзи чубаньшэ. 1981. («Шо вэнь цзе цзы» с комментариями. Шанхай: Изд-во Гуцзи).

Исследования

Духовная культура Китая: энциклопедия : В 5 т. Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006–2010. Т. 6 (дополнительный).

Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. Лит., 2002.

Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. М., 2005.

От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998.

Шохин В.К. Ценности или блага? О «теоретических каркасах» одной «практической философии» // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. М.: Вост. лит., 2004.

Шохин В.К. Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии // Этическая мысль. Вып. 13. М.: ИФРАН, 2013.

Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003.

Интернет-ресурсы

Chinese Text Project – <http://ctext.org>

Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon Wiki implementation – <http://lsj.translatum.gr/wiki/>

Титлин Л.И.

Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индивиде) в «Пудгала-винишчае»¹

«Пудгала-винишчая» Васубандху (далее ПВ) – буквально «Исследование вопроса о индивиде», или «пудгале», – один из важнейших полемических трактатов по вопросу о существовании «я» – субъекта, или атмана, в философии буддизма. Буддийское учение об отсутствии субстанциального «я» (анатмавада) является основополагающим для всей буддийской философии и в то же время одним из главных предметов дискуссии между индийскими философами самых разных направлений. Традиционно в Индии и на Западе ПВ приписывается одному из виднейших буддийских философов – Васубандху (IV–V вв.) и включается в его главный трактат, так называемую «Энциклопедию буддийской канонической философии» – «Абхидхармакошу» (далее АК), которая сопровождается автокомментарием Васубандху – «Абхидхармакоша-бхашьей» (далее АКБ). АКБ до сих пор полностью не переведена с языка оригинала – санскрита ни на один из европейских языков².

Изначально на санскрите к АКБ было написано целых семь комментариев. Однако лишь один из них – «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья», или просто «Спхутартха» (Sphuṭārthabhīdharmaśāstrīyāka-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта №12-33-01431 «Исследование буддистской концепции “я” на материале “Пудгала-винишчай” Васубандху».

² Русский перевод первых шести книг с санскрита см. в изданиях: *Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)*. Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой*. М.: Ладомир, 1998; *Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)*. Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой*. М.: Ладомир, 2001; *Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша)*. Раздел V: Учение об аффектах; Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование *Е. П. Островской, В. И. Рудого*. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.

hyā», т.е. «Прояснение смысла АК») философа-саутрантика Яшомитры (ок. VI в.)³ сохранился до нашего времени в оригинале.

Санскритский комментарий Яшомитры, имеющий первостепенное значение для истолкования АКБ, вообще не переведен полностью ни на один европейский язык и фактически до сих пор не освоен наукой.

Что касается самой ПВ, опуская обзор существующих переводов⁴, отметим, что на русский язык с санскритского оригинала она не переводилась ни разу.

ПВ представляет собой изложение анатмавады в форме полемики Васубандху с воображаемыми оппонентами по вопросу о субъекте. Условно ПВ можно поделить на три приблизительно равные части: (1) в 1-й главе Васубандху полемизирует с буддийской школой пудгалавады⁵ по вопросу об онтологическом статусе индивида, опираясь на чисто логические аргументы; (2) во 2-й – с ними же, ссылаясь на доктринальную базу Палийского канона; (3) в 3-й – спорит с вайшешиками о феномене припоминания и о личной идентичности⁶.

В нашей статье мы приводим собственный перевод первой части ПВ с комментарием Яшомитры. Перевод обоих текстов с санскрита на русский язык публикуется впервые⁷.

³ Sphutarthabhidharmakosavyakhya, the Work of Yasomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakosavyakhya, 1936. Издание выполнено в латинской транслитерации и снабжено подробным индексом.

⁴ Подробнее об этом см. статью: Титлин Л.И. Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: История изучения вопроса // *Философия и культура*. М.: Nota Bene, 2013. № 1 С. 30–49.

⁵ Буддистская школа сторонников существования субъекта. Подробнее о пудгалавадинах и пудгале см. статьи В.Г. Лысенко «Пудгала» и В.К. Шохина «Ватсипутрия» в: *Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 566–567; 208–210*, а также статью: Титлин Л.И. Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // *История философии*. М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. № 17. С. 15–40.

⁶ Подробнее о субъекте в ПВ см. наши публикации: Титлин Л.И. Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгала-винишчае» Васубандху // *Психология и психотехника*. М.: Nota Bene, 2011. № 8. С. 91–102; Титлин Л.И. «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады: На материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху // *Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010 г.* / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. С.-Петербург. С. 216–221.

⁷ Перевод выполнен по изд. *Shastri S.D. Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra, Part I (I and II kosasthana)*, critically edited, Baudha Bharati, Varanasi, 1970.

* * *

Кратко изложим содержание исследуемого отрывка (изложение комментария мы по большей части опускаем ввиду его объема).

Согласно Васубандху, освобождение возможно только через учение Будды. Все остальные учения считают «я» реалией (*dravya*, а не понятием, *prañīpṛti*, обозначающим серию скандх⁸), что ведет к возникновению страстей (*kleśa*) и, следовательно, закабалению в сансаре. Тем самым Васубандху подчеркивает сотериологическую направленность всего сочинения.

Откуда следует вывод, что «я» не существует как реалья? – спрашивает Васубандху. К реалиям (*dravya*) буддисты относят только дхармы⁹, или феномены. Дхармы могут постигаться только одним из двух средств валидного познания (*pramāṇa*)¹⁰ – или непосредственным восприятием (*pratyakṣa*), или логическим выводом (*anumāna*).

Непосредственное восприятие, отмечает Васубандху, возможно только для семи из двенадцати групп дхарм (*āyatana*)¹¹, выделяемых при рассмотрении процесса познания. Это шесть так называемых сфер действия чувственных способностей, или «объектных сфер» (*viśaya*) – видимое, слышимое, обоняемое, вкусовое, осязаемое и объекты манаса – *dharma-āyatana*), а также сам манас¹². При этом ма-

⁸ Скандхи – пять групп, на которые делятся дхармы, составляющие индивида: рупа (*gūra*) – группа чувственно-воспринимаемого, ведана (*vedana*) – группа ощущений приятного, неприятного и нейтрального, санджня (*sañjñā*) – представления, санскара (*saṅskāra*) – группа кармических факторов, определяющих протекание психических процессов, виджняна (*vijñāna*) – группа, состоящая из шести «сознаваний» – визуальных, слуховых, вкусовых, обонятельных, осязательных и ментальных (мановиджняна – *manovijñāna*). Подробнее о скандхах см. статью В.Г. Лысенко в: *Философия буддизма: энциклопедия*. С. 638–641.

⁹ Подробнее о дхармах см. статью В.Г. Лысенко в: *Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц*. М., 2009. С. 384–387.

¹⁰ Подробнее о праманах см. статьи В.К. Шохина «Прамана» и В.Г. Лысенко «Праманавада» в: *Индийская философия: Энциклопедия*. С. 629–637.

¹¹ Классификация дхарм по 12 группам-аятанам – одна из нескольких, принятых в буддизме. Шесть из них называются «внутренними» (*ādhyātma-āyatana*) и представляют собой шесть чувственных способностей (индрия), а остальные шесть – «внешними» (*bāhya-āyatana*). Последние суть шесть объектных сфер (вишья). 12-ю аятами исчерпываются все дхармы.

¹² Термин «манас» представляет большую сложность для понимания и перевода. В буддизме манас, с одной стороны, считается одной из индрий, и в этом смысле у него, как и у всякой индрии, есть свои объекты (*dharma-āyatana*). К объектам манаса в буддизме относят: 1) различные ментальные состояния

нас постигается непосредственным восприятием, в силу того что понимается в данном контексте как предшествующий момент сознания.

Логический вывод (в данном случае он производится от следствия к причине) требуется только для пяти оставшихся аятан – пяти чувственных способностей (*indriya*), которые не могут быть восприняты, т.к. чувственная способность не может быть направлена на само себя. Поэтому их существование доказывается фактом отсутствия восприятия (в тексте стоит термин *vijñāna*¹³, букв. «сознание») в случае их нефункционирования¹⁴. Здесь Васубандху приводит аналогию с ростком: как для возникновения ростка одной почвы и влаги недостаточно, нужна еще «другая причина» (*antara kāraṇa*), или «сущностное свойство» (*lakṣaṇa*) – семя, так и для возникновения восприятия кроме объектной сферы и внимания необходима еще функционирующая чувственная способность.

«Я», полагает Васубандху, не воспринимается органами чувств, логическое же его выведение невозможно. Более того, при его устранении (в отличие от устранения чувственной способности) наш опыт окажется неизменным.

Однако оппоненты Васубандху, пудгалавадины, все же продолжают настаивать, что некое «я» (которое они называют пудгала) существует. Буддисты различают уровень абсолютной истины (*paramārthasatya*), которому соответствуют дхармы, или реалии (*dravya*), и уровень конвенциональной истины (*saṃvṛtisatya*), ему соответствуют условные обозначения, понятия (*prajñāpti*). Поэтому Ва-

(*citta-dharma* или *citta-saṃprayukta-saṅskara*), т.е. ощущения приятного, неприятного, эмоции и т.п.; 2) факторы, определяющие, как функционируют дхармы, или последовательность скандх (*gūra-citta-viprayukta-saṅskara*), например, «возникновение», «пребывание», «угасание» и «исчезновение» дхарм; 3) три «необусловленных» (*asaṅskṛta*) дхармы. С другой стороны, термин «манас» зачастую выступает синонимом слова «сознание» (*citta*), поэтому его зачастую переводят как «mind», «ум», «разум». Однако, учитывая многозначность семантики этого термина, мы предпочитаем оставить его без перевода.

¹³ Виджняна – в философии буддизма – шесть «сознаний» – зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и ментальное «сознание», т.е. осознанное восприятие одной из шести возможных областей опыта. Подробнее см. статьи В.Г. Лысенко в: Философия буддизма: энциклопедия. С. 210–216, а также в: Индийская философия: Энциклопедия. С. 267–268.

¹⁴ Этот аргумент называется «аргументом неизменного со-отсутствия», или вьятирека (*vyatireka*). Подробнее об этом аргументе см. статью В.Г. Лысенко в: Индийская философия: Энциклопедия. С. 79.

субандху уточняет: существует ли пудгала как реалья или как понятие? Если пудгала существует как реалья, то он должен быть дхармой, следовательно, он будет отличен от скандх (т.к. перечень дхарм, составляющих индивида в буддизме, установлен и пудгалы среди них нет). В этом случае его причина должна быть названа, т.к. все дхармы, кроме «необусловленных» (*asaṃskṛta*) имеют свою причину. Если же у него нет причины, то он оказывается «необусловленной» дхармой, а необусловленные дхармы вечны. Признание же пудгалы («я») как вечной реальности фактически будет принятием взгляда брахманистов о существовании вечного Атмана.

Пудгалавадины же отрицают обе возможности (существование пудгалы как реалии и как понятия) и заявляют, что он «постигается благодаря (*upādāya*) на основании скандх».

Васубандху предлагает две альтернативы: либо пудгала постигается на основе скандх, и тогда оказывается простым понятием (как понятие молока возникает на основе его состава), либо же он возникает из скандх на основании каузальной зависимости. Но пудгалавадины отвергают обе альтернативы, подчеркивая, что пудгала постигается «на основании скандх» как огонь «на основании топлива». Смысл аналогии в том, что огонь, по их мнению, не отличен и не тождествен топливу и, в то же время, существует только при его наличии. Так и пудгала существует только при наличии скандх, не отличаясь при этом от них (не будучи отдельной дхармой), но и не будучи тождественным им (т.е. лишь понятием).

В случае аналогии с огнем, полагает Васубандху, возможны два варианта понимания: 1) огонь возникает из топлива на основании каузальной зависимости (как простокваша из молока, а медовая брага — из меда); 2) топливо и огонь возникают одновременно. Однако (1) каузальная зависимость пудгалы от скандх уже была отвергнута оппонентами. В случае (2) огонь и топливо отличны, т.к. состоят из разных элементов (огонь из элемента огня, а топливо из элементов земли, воды и ветра). Итак, оба варианта понимания аналогии приводят к тому, что пудгала оказывается отличным от скандх (т.е. аналогия некорректна).

Пудгалавадины предлагают новый довод: если бы огонь был отличен от топлива, то топливо не было бы горячим. Васубандху возражает: даже если они отличны (а сущностно они действительно отличны, т.к. состоят, по его мнению, из разных элементов), топливо может становиться горячим благодаря соединению с огнем, т.е. благодаря нагреванию и воспламенению.

В этом случае, по пудгалавадинам, весь комплекс в целом (зажженные поленья и т.д.) может рассматриваться с двух точек зрения – то как огонь, то как топливо. Однако и при таком толковании смысл выражения «пудгала постигается на основании скандх» не проясняется.

Аргументация оппонентов оказалась бездоказательной, и Васубандху приходит к выводу, что пудгала тождествен скандхам. Именно поэтому невозможно сказать, что пудгала возникает «на основании» скандх, как огонь «на основании» топлива.

В заключение Васубандху приводит еще один аргумент: согласно традиционной буддийской онтологии, пудгала может, как мы видели выше, принадлежать либо к обусловленным дхармам (т.е. к одной из пяти групп-скандх), либо к необусловленным. Будучи же, согласно пудгалавадинам, не отличным от скандх, но и не тождественным им, он оказывается, по их выражению, «невыразимым» (*avaktavya*). Однако в этом случае, заключает Васубандху, нельзя было бы утверждать, ни что он составляет некую новую, пятую группу дхарм (обусловленные дхармы делятся на три группы – дхармы прошлого, настоящего и будущего времени, необусловленные дхармы входят в четвертую группу), ни обратное. Таким образом, «невыразимый», и следовательно, непостижимый пудгала выводится Васубандху за пределы онтологической и гносеологической системы буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой*. М.: Ладомир, 1998.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. *Е.П. Островская, В.И. Рудой*. М.: Ладомир, 2001.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V: Учение об аффектах. Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование *Е.П. Островской, В.И. Рудого*. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. *М.Т. Степанянц*. М.: Восточная литература, 2009.

Титлин Л.И. «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады: На материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. С.-Петербург. С. 216–221.

Титлин Л.И. Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгала-Винишчае» Васубандху // Психология и Психотехника. М.: Nota Bene, 2011. № 8. С. 91–102.

Титлин Л.И. Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии. М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. № 17. С. 15–40.

Титлин Л.И. Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: История изучения вопроса // Философия и культура. М.: NOTA BENE, 2013. № 1. С. 30–49.

Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011.

Duerlinger J. Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self. London, 2003.

Gokhale V.V. The Text of the Abhidharmakosakarika of Vasubandhu // Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s. Vol. 22. 1946.

Kapstein M. Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001.

L'Abhidharmakosa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. Paris, 1923–1931.

Pradhan P. Abhidharma-kosabhasya of Vasubandhu, Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Halder, 1975.

Shastri S.D. Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra, Part I (I and II kosasthana), critically edited, Baudha Bharati, Varanasi, 1970.

Sphutarthabhidharmakosavyakhya, the Work of Yasomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakosavyakhya, 1936.

Vasubandhu. Abhidharmakosabhasyam / translated by Louis de la Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley, Calif., 1988–1990.

«Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхутартха» Яшомитры (фрагмент)

[923]¹ **Васубандху:** Действительно ли не существует иного освобождения [от страданий], кроме этого (т.е. буддийского. – Л. Т.)?

– Не существует.

– По какой причине?

– Из-за опоры [небуддистов] на мнение о «я»², не соответствующее действительности (vitathātmadṛṣṭi)³.

Ибо они не признают, что понятие «я» (ātmaprajñāpti) основывается на серии скандх (skandhasantāna).

Почему же? – Так как они полагают, что «я» есть отличная [от скандх] реалія (dravyāntara), а привязанность к «я» является источником страстей (kleśa).

Почему же все-таки считается, что наименование «я» (ātmābhīdhānaṃ) основывается именно на серии скандх (skandhasantāna), а не на ином означаемом (abhidheye)? – Из-за отсутствия как непосредственного восприятия (pratyakṣa), так и логического вывода (anumāna) [относительно «я»].

Непосредственное восприятие (pratyakṣam) того, что является дхармами, бывает [в качестве] схватывания (upalabdhi) при отсутствии препятствий.

Как то [непосредственное восприятие] шести объектных сфер (viśaya) и манаса (manas)⁴.

* * *

Комм. Яшомитры: Действительно ли не существует иного освобождения [от страданий], кроме этого? Поскольку сказано:

¹ Цифры в скобках указывают номер страницы по изданию: *Shastri S.D. Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu*, 1970.

² Здесь и далее под «я» понимается субстанциальное, реально существующее «я». Буддисты, разумеется, не отрицают существование эмпирического «я» (факта психической жизни человека), но отрицают его существование как реаліи (dravya).

³ Ви-татха – букв. «не то», отсылает к важнейшей для буддизма категории истинной реальности «как-она-есть», или «таковости» (татхата).

⁴ То есть для доказательства существования манаса логический вывод не требуется (см. комм. Яшомитры).

«Желающие освобождения не должны совершить ошибку»⁵, [предлагается] это (т.е. буддийское. – Л. Т.) средство к освобождению. Следовательно, *нет иного средства к освобождению*. Относительно этого (т.е. средства к освобождению. – Л. Т.) желающие освобождения не должны совершить ошибку – в этом смысл сказанного учителем.

Оппонент спрашивает: «*Действительно ли* [не существует иного освобождения]...?» и т.д. Здесь сказано: «*Не существует. По какой причине?*» – говорит он. – «*Из-за опоры на мнение о «я», не соответствующее действительности*». Мнения лжеучителей, опирающиеся на воззрение об «я» – [это] «*опора на мнение о «я», не соответствующее действительности*». В этом состоит мнение [автора]. Поэтому *не существует иного освобождения*.

Автор стотры (хвалебного стиха. – Л. Т.) высказался в том же смысле:

Эти оковы рождения не приходят к покою, если манасу свойственна аханкара⁶,

И аханкара не уходит из сердца, покуда существует воззрение об «я»,

И так как нет иного учителя в мире, который учил бы о «не-я» (nairātmyavādī),

Поэтому кроме твоего учения нет иного пути успокоения⁷.

И логическое основание (sādhana) здесь [следующее]: нет освобождения для [последователей] Капилы⁸ и Улуки⁹. *Из-за опоры на мнение о «я», не соответствующее действительности*. [Потому что] «я» не наблюдается подобно человеку.

Как сказано: «*Привязанность к «я» является источником страстей*».

Иначе говоря, здесь [имеются в виду] учения шраманов и брахманов, возвращающихся в этот мир единожды¹⁰, учения которых укоренены в воззрении о существовании «я» (satkāyadṛṣṭimūlakāni)... и т. д. При наличии воззрения о «я» привязанность к «я» и другие страсти возникают.

⁵ Цит. из АК 8.43.

⁶ Свойство сознания приписывать опыту «я», которое в действительности не существует.

⁷ Де ла Валле-Пуссен атрибуирует отрывок так: Stotrakāra (=Māṛceta, Takakusu, I-tsing, p. 156).

⁸ Мифический основатель санхьи.

⁹ Другое имя Канады – мифического основателя вайшешики.

¹⁰ По-видимому, имеются сакридагамины (sakṛdāgāmin), как правило адепты буддизма, которые, как считается, переродятся еще только один раз в этом мире и уже в следующей жизни достигнут освобождения.

Наименование «я» (āt mābhīdhāṇaṃ) основывается именно на серии скандх – наименование «я» – понятие «я», таков смысл.

... Не на ином обозначаемом – помимо потока скандх оно основывается, таков смысл.

Почему же так он (Васубандху. – Л. Т.) сказал: «Из-за отсутствия как непосредственного восприятия, так и логического вывода»? По причине отсутствия как непосредственного восприятия, так и вывода – т.е. отсутствия наличия [восприятия и вывода] его (т.е. «я». – Л. Т.) – таков смысл.

По причине включения агам¹¹ в [раздел] логического вывода [для логического вывода] используется одно выражение (т.е. «анумана». – Л. Т.).

Этих (т.е. дхарм. – Л. Т.) непосредственное восприятие – схватывание. Непосредственное восприятие – различение схватываний. Непосредственное восприятие – это схватывание – схватывание в непосредственно воспринятом – таков смысл.

Или же, скорее, [смысл таков:] *непосредственное восприятие – прамана, схватывание – схватывается.*

При отсутствии препятствий – при отсутствии препятствия для схватывания при слишком близком контакте или слишком большой удаленности и т.п. этих (т.е. дхарм. – Л. Т.).

Шести объектных сфер – аятан видимого, слышимого, обоняемого, вкусового, осязаемого и дхарма-аятаны¹², [т.е. аятаны] веданы и т.п. сущностных свойств (lakṣaṇa), предметов йогического постижения и предметов агам, [которые находятся] за пределами способности воображения (vikalpa).

И манаса. Каким образом? Потому что непосредственное восприятие [манаса] является схватыванием. Ибо непосредственно застигнутый манас постигается непосредственно возникающей мановиджняной (т.е. сознаванием манаса. – Л. Т.). [Манас], подверженный привязанности или отвращению, соединенный с удовольствием или страданием и т.д. и другие [виды манаса] таким образом самопостигаемым [схватыванием постигаются] в непосредственно следующем [манасе]. Он [является] этим двухвидовым непосредственным восприятием, постигающим схватываемое (grāhya) и схватывающее (grāhya)¹³.

¹¹ Здесь – буддистские писания.

¹² В дхарма-аятану входят объекты манаса, т.е. ментальные объекты.

¹³ Здесь идет речь о манасе как о непосредственно предшествующем моменте сознания, который постигается следующим моментом сознания, в результате чего возникает сознавание манаса («мановиджняна»).

* * *

[924] **Васубандху:** А логический вывод [о дхармах бывает], например, в отношении пяти чувственных способностей¹⁴.

В этом случае вывод [бывает] таким: при наличии [одной] причины, но при отсутствии другой причины наблюдается отсутствие следствия, при наличии же [этой причины] – снова наличие [следствия], как, например, ростка¹⁵.

Или, [например], при наличии чувственно-воспринимаемой объектной сферы (*ābhāsarāpṛte viṣaye*), [равно как] и [такой] причины, [как] акт внимания (*manaskāra*), наблюдается либо отсутствие схватывания объектной сферы (т.е. отсутствие визуального, слухового и пр. сознаний (*viññāna*). – *Л. Т.*), как, например, у слепых, глухих и т.п., либо же, напротив, наличие, как у зрячих, слышащих и т.п.

Следовательно, в этом случае также устанавливается отсутствие или наличие [другой] причины¹⁶.

И этой другой причиной является чувственная способность, таков вывод.

Поскольку [существование] «я» не доказывается таким образом (т.е. ни непосредственным восприятием, ни выводом. – *Л. Т.*), то «я» нет (*nāstyātmā*).

Тем не менее ватсипутри считают, что пудгала существует (*sat*).

* * *

Комм. Яшомитры: *А логический вывод... и т.д.* [Логический вывод бывает] там, где не имеет места непосредственное восприятие. В таком случае там это схватывание происходит благодаря логическому выводу. «*Например, в отношении пяти чувственных способностей*» – [логический вывод об] индрии глаза и т.д.

При наличии [одной] причины – поля, воды и т.д. «*При отсутствии другой причины*» – семени как сущностного свойства наблюдается отсутствие следствия, называемого ростком. *При наличии же*

¹⁴ Здесь имеется в виду постулат буддистов о невоспринимаемости индрий и их выводимости из их наблюдаемых функций (т.е. от следствия к причине).

¹⁵ Под «одной причиной» здесь понимается совокупность условий опыта: 1) объектная сфера, или область действия чувственной способности (*viṣaya*); 2) акт внимания (*manaskāra*); 3) манас. Под «другой причиной» понимается та или иная из пяти чувственных способностей.

¹⁶ Которая объясняет, почему при прочих равных условиях в первом случае восприятие имеет место, а во втором не имеет.

этого семени снова наличие ростка наблюдается. Как, например, ростка – это приведение примера (*dr̥ṣṭānta*)¹⁷. Так, приводя пример, он, иллюстрируя, ведет речь о том, что подразумевается под примером.

Или, [например], при наличии чувственно-воспринимаемой [объектной сферы]... и т.д. Даже при наличии непосредственно данного видимого объекта и т.д., внимания и происходящей от него (внимания. – Л. Т.) причины наблюдается отсутствие схватывания объектной сферы сознания глаза и т.д. Или, напротив, присутствии. Каких [объектных сфер]? Как демонстрирует подсчет¹⁸. Как у слепых и глухих отсутствие [схватывания]. У зрячих и слышащих – присутствие [схватывания]. Схватывание (*grahaṇa*) чувственными способностями обоняния и т.д. [происходит или не происходит], когда они повреждены или не повреждены звуком и т.д.

Следовательно, в этом случае также устанавливается отсутствие или наличие [другой] причины, а также отделенного [от нее] (*anirbhinna*) видимого [и т.д.] в [известном] числе (т.е. шести упомянутых объектных сфер – Л. Т.).

Далее, почему он сказал следующее: «И то, что ищут в качестве другой причины, – это чувственная способность»? Чувственная способность глаза и т.д. – таков смысл. А теперь [приводим] логическое основание (*sādhana*)¹⁹. Причина, соединенная с другой причиной, является порождающей причиной своего следствия (*svakāryajanaka*). Согласованность объектной сферы и сущностного свойства внимания является порождающей причиной пяти телесных сознаний (*raṃsavijjānakāya*)²⁰. Иногда же так [происходит] по причине проявления своего следствия. Ведь иногда свое следствие проявляется. Эта причина вместе с другой причиной являются порождающей причиной своего следствия. Как, например, поле и вода являются порождающей причиной ростка. Вместе с другой причиной сущностного свойства семени поле и вода являются причиной своего следствия. Иногда же ведь бывает проявление своего следствия. [Последнее бывает] по причине проявления ростка при наличии семени. При

¹⁷ Дриштанта – третий член пятичленного индийского силлогизма. Представляет собой пример, на котором и базируется доказательство.

¹⁸ То есть шесть вышеперечисленных объектных сфер.

¹⁹ То же, что *hetu*, второй член пятичленного индийского силлогизма. См.: статью В.Г. Лысенко «Хету» в: Индийская философия: Энциклопедия. С. 829.

²⁰ Телесные сознания – пять виджнян кроме ментальной (мановиджняны). Называются так, потому что зависят от телесных органов чувств.

наличии семени и по причине способности порождения своего следствия²¹.

Таким образом происходит и [в случае] наличия объектной сферы и этого сущностного свойства внимания. Эта порождающая причина собственного следствия бывает ведь при наличии неслепого и неглухого [органа чувств], этого сущностного свойства пяти телесных сознаваний²². А при наличии слепого или глухого органа чувств – [причина] не является порождающей. Поэтому вместе с другой причиной [причина] является порождающей свое следствие. Эта [другая причина] – индрия. Как делается вывод, что это индрия? Постольку ведь делается же вывод, что здесь наличествует другая причина. Но если это не индрия? Это же ведь установлено. Благодаря тому что великим мудрецом (т.е. Буддой. – Л. Т.) был сделан вывод на основании исследования, что индрия глаза и т.д. является действительно причиной сознавания глаза и т.д. И по причине отсутствия разногласий относительно всех этих [вопросов].

Поскольку [существование] «я» не доказывается таким образом, то «я» нет – он делает вывод. Следовательно, высказанный смысл является логическим основанием. *«Я» нет* – по причине невосприимчивости источником достоверного познания (грамāṇa) подобно абсолютно несуществующему. [Таков] вывод. Является ли в таком случае логическое основание (hetu) неустановленным? Нет. Если оно существует, то оно должно быть названо. Логическое основание является установленным не только словами, [потому что] оно должно быть представлено.

Тем не менее ватсипутрии...» и т.д. Ватсипутрии – это арьясамматии²³. Этим он демонстрирует, что логическое основание (hetu), сущностное свойство которого есть опоры на мнение о «я», не соответствующее действительности, приводит к неоднозначным [выводам]. Ведь нельзя сказать, что ватсипутрии не достигают освобождения, потому что они являются буддистами. Тогда или противоположная точка зрения неверна (что верящие в «я» не достигают освобождения. – Л. Т.), [или же] этим он демонстрирует, что эта точка зрения – «я» нет» – ложна. Его точка зрения ведь состоит в том, что ватсипутрии – это школа [буддизма].

²¹ Видимо, здесь имеется в виду проращение семени (как сущностного свойства) без почвы и воды, в отличие от невозможности проращения ростка в почве и в воде без семени.

²² То есть индрия является сущностной причиной появления сознавания.

²³ По-видимому, имеется в виду школа самматия – одно из направлений пудгалавады.

* * *

[925] **Васубандху:** Хорошо, тогда возникает следующий вопрос: что они понимают под [существовать] «как реалья» (*dravyatas*) и что под [существовать] «как понятие» (*prajñaptitas*)? Что значит это [выражение] «как реалья» и что «как понятие»?

Если [рассматривают пудгалу] как отдельную реалию (*bhāva*), подобно видимому и т.д. (т.е. как дхарму. – *Л. Т.*), то [он существует] «как реалья». Если как соединение (*samudāya*), подобно молоку и т.д., то [он существует] «как понятие».

Что же из этого следует?

Хорошо, если [пудгала существует] «как реалья», тогда по причине отдельности его собственной природы (*svabhāva*) должно быть сказано (*vaktavya*)²⁴, что он иное, чем скандхи, также как скандхи [отличаются] друг от друга.

И его причина должна быть названа.

Или же он является необусловленным (*asamskṛta*).

Отсюда следует ошибка взгляда тиртхиков²⁵ и она не достигает цели²⁶.

Тогда [может быть, следует рассматривать пудгалу] как понятие? Мы же заявляем то же самое (то есть между нами и ватсипутриями не будет различий, поэтому нет оснований для спора. – *Л. Т.*)

(Пудгалавадины, далее Пв.): Нет, он [существует] не так, как реалья, но и не так, как понятие.

– Как же так?

Пв.: Пудгала постигается (*prajñapyate*) на основании (*upādāya*)²⁷ восприятию наличных (*varttamānā*) внутренних (*ādhyātmika*)²⁸ скандх.

– В таком случае мы не понимаем это темное высказывание, не имеющее очевидного смысла.

²⁴ Термином *vaktavya* («выразимый») Васубандху подчеркивает, что пудгала не может рассматриваться как невыразимое (*avaktavya*), как то утверждают пудгалавадины, т.е. он должен быть либо тождествен сканхам, либо полностью от них отличен.

²⁵ То есть брахманистов, признающих существование необусловленного, т.е. вечного Атмана.

²⁶ *piṣṭrauojanatva* (бессмысленность в буд. дискурсе).

²⁷ *upādāya* – достаточно сложное для перевода слово. Может иметь следующие значения: «взяв», «восприняв», «приобретя», «благодаря», «основывается».

²⁸ Как указывает де ла Валле-Пуссен, к *ādhyātmika* относятся 12 дхату (шесть чувственных способностей и шесть сознаний), в противоположность шести бахья-дхату, т.е. шести объектным сферам. См. АК 34d, 39a-b.

Что [означает] «на основании»? Если смысл таков: «в отношении скандх» (skandhānālambya), то понятие «пудгала» существует только в отношении их (т.е. скандх. – Л. Т.).

* * *

Комм. Яшомитры: *Возникает следующий вопрос* – если в этой школе [признается точка зрения, что] пудгала является понятием, то это не заблуждение. Таков смысл.

Что значит это [выражение] «как реалья» и что «как понятие»? И названный учитель (т.е. Васубандху. – Л. Т.) говорит: «Если [рассматривают пудгалу] как отдельную реалью, подобно видимому и т.д., то [он существует] «как реалья» – если как видимое и т.д., слышимое и т.д. и как отдельная реалья рассматривается, то они считают пудгалу [существующим] «как реалья». [Поскольку] видимое, слышимое и т.д. имеют отдельные сущностные свойства.

Если как соединение, подобно молоку и т.д., то [он существует] «как понятие» – как молоко, дом и войско и т.д. из видимого, вкусового, обоняемого, осязаемого [состоят], из травы, поленьев, кирпичей и т.д. [состоят], из слонов, лошадей, колесниц и т.д. [состоят], а не рассматриваются как отдельные реалии. Что же будет, если мы примем эту точку зрения? В таком случае [пудгала] есть лишь «соединение» (агрегат, samudāya. – Л. Т.) этих [частей и] рассматривается «как понятие». Ведь [состоящее из] видимого и т.д., травы и т.д., слонов и т.д., молоко, дом, войско, или что-то еще не является реалией (bhāva).

Что же из этого следует? – и какое из этого [следует] заблуждение – таков смысл.

Хорошо, если как «реалья» – [если] принимается [такая] точка зрения. Этот пудгала должен быть выражен как иной по отношению к скандхам по причине отдельности своей природы (svabhāva) из-за отдельности своего сущностного свойства, а не лишь как соединение скандх. *Как скандхи [отличаются] друг от друга* – подобно тому, как от рупа-скандхи и других скандх отличается ведана-скандха по причине отдельности [ее] сущностного свойства. Следовательно, пудгала будет [отличен] от скандх. По причине нетождественности сущностного свойства пудгалы сущностному свойству рупа-скандхи и т.д.

И его причина должна быть названа – если он является обусловленной [дхармой] (saṃskṛta), таков смысл.

Или же он является необусловленным. Отсюда следует ошибка взгляда тиртхиков – итак, из-за необусловленности пудгалы оказывается, что ватсипутрии принимают точку зрения тиртхиков.

Из дождя и тепла какой [возникнет] плод в коже из воздуха?

Как лучшая кожа из воздуха неустойчива, так и подобен воздуху несуществующий плод²⁹.

– таков смысл.

Это темное высказывание, не имеющее очевидного смысла – если «темное», то почему темное? Потому что «его смысл не открыт» – его смысл не сделан ясно постижимым, таков смысл.

* * *

[926] **Васубандху:** Как и понятие «молоко» [возникает] в отношении них (дхарм. – *Л. Т.*), опираясь на видимое и т.д.

Тогда [может быть] смысл таков: «[пудгала] возникает из скандх» (skandhān pratītya)? [Возникает ли] понятие «пудгала» на основании каузальной зависимости из скандх (skandhānām pudgalaprajñaptikāraṇatvāt)?

Пв.: Нет, это заблуждение. Он постигается не так (т.е. не на основании каузальной зависимости. – *Л. Т.*).

– Как же в таком случае?

Пв.: Как огонь [постигается] на основании топлива.

– Как огонь постигается на основании топлива?

Пв.: Не верно, что огонь постигается без топлива, не верно так же, что огонь может постигаться как иное по отношению к топливу или как не иное. Если бы он был иным, чем топливо, оно не было бы горячим. А если бы [огонь] не отличался [от топлива], то сжигаемое было бы сжигающим. Так и вне скандх пудгала не постигается.

Пудгала не может постигаться и в качестве отличного от скандх, т.к. это ошибка этернализма (śāśvataprasaṅgāt)³⁰. И также не [может постигаться] в качестве не отличного [от скандх], т.к. это ошибка аннигиляционизма (ucchedaprasaṅgāt)³¹.

– Скажите же, наконец, что [понимается] под «топливом» и что под «огнем»? Тогда мы пойдем, как огонь постигаться на основании топлива.

²⁹ Де ла Валле-Пуссен указывает, что стих принадлежит Дхармакирти.

³⁰ Этернализм (вера в вечный Атман) и аннигиляционизм (вера в отсутствие души, см. ниже) – одни из главных заблуждений согласно буддизму, две «крайности» в отношении «я». Буддисты относят к этерналистам все школы астики. К категории аннигиляционистов относились, по-видимому, так называемые материалисты (школа чарвака-локаята). Подробнее см. статьи В.Г. Лысенко «Сассатавада» и «Уччхедавада»: (Философия буддизма: энциклопедия. С. 617–618 и С. 725–726).

³¹ См. примечание выше.

Пв.: Что же сказать в этом случае? Топливо – это сжигаемое, огонь – сжигающий. Так он постигается.

– Тогда ведь должно быть объяснено следующее: что есть «сжигаемое», а что «сжигающее»?

В обыденной речи ведь в таком контексте незажженные поленья и т.п. называются топливом и сжигаемым, а то, что горит, – огнем и сжигающим.

И от того, что светится и сильно горит (т.е. от огня. – Л. Т.) загорается и горит [топливо] благодаря тому, что происходит изменение в последовательности [дхарм] (santativikārāpādānāt).

И оба они состоят из восьми реалий (aṣṭadravyaka)³² – и топливо, и огонь, который возникает в причинной зависимости от него.

Как и простокваша возникает (praṭīṭya) из молока, а медовая брага – из меда.

Таким же образом говорится, что возникает [огонь] на основании топлива.

[И если (пудгала или огонь. – Л. Т.) возникает из скандх, то] он (пудгала или огонь. – Л. Т.) является иным, [чем скандхи или топливо] по причине разделенности во времени (сначала топливо или скандхи, потом огонь или пудгал. – Л. Т.) (bhinnakālatvāt).

* * *

Комм. Яшомитры: Как и понятие «молоко» [возникает] в отношении них (дхарм. – Л. Т.), опираясь на рупа-[скандху] и т.д. – молоко не отлично от рупа-[скандхи] и т.д. Если так, то понятие «пудгала» – несуществующий пудгала, возникает [в отношении скандх] – таков смысл.

«Возникает из скандх» – если [пудгала] возникает из скандх, то это заблуждение. Ведь понятие пудгалы возникает [на основании] этих скандх, или же скандхи являются основанием (pratyaya) понятия пудгалы, а не [сам] пудгала (как реалья. – Л. Т.). Следовательно, пудгала существует в качестве понятия (praṣṭāptisat). [Следовательно], это заблуждение.

Пудгала, [рассматриваемый как] реалья (dravyasat), постигается как огонь на основании топлива.

Не иной... ни не иной (огонь по отношению к топливу и пудгала по отношению к скандхам. – Л. Т.) – на основании своих [групп] при-

³² Согласно Васубандху, минимально возможный атом (paramāṇu) состоит из восьми реалий, или дхарм: четырех махабхут (земли, воды, ветра и огня) и четырех производных элементов (urādāya-rupa – видимого, обоняемого, вкусового и осязаемого). См. АК 2.22.

вязанностей (upādāna) по той причине, что они вызывают свое постижение. Ведь та сущность, которая ни иная, ни не иная, на основании (svaṃ upādāya) вызывает свое постижение. [Пудгала], существующий в качестве реалии – такой, как огонь³³. Таков смысл, [высказанный] ватсипутриями.

Поэтому он и говорит: «если бы [огонь] не отличался [от топлива]...» и т.д. Он демонстрирует, что [это мнение] противоположно общепринятому или их собственному.

Так как это ошибка *этернализма*³⁴ – [т.к. в этом случае пудгала будет] необусловленным. Т.к. это ошибка *аннигиляционизма*³⁵ – [т.к. в этом случае пудгала будет] тождественным скандхам.

Незажженные поленья [называются] топливом... и т.д. Этим он демонстрирует непригодность иллюстрации. Признается ведь отличность огня и топлива. Чем же оно воспламеняется, тем и сжигается. Этим огнем это топливо воспламеняется и сжигается, таков смысл. Сжигается и становится пеплом.

«...Благодаря тому, что происходит изменение в последовательности [дхарм]» – происходит превращение в пепел и т.д., таков смысл. Воспламеняется и горит – таковы два изменения в последующем [потоке дхарм].

И оба они состоят из восьми реалий – топливо и огонь – оба этих состоят из восьми реалий. Четыре махабхуты, четыре вида производных элементов (upādāya-rūpa), начиная с видимого и заканчивая тактильными ощущениями.

«В камадхату³⁶ атомы, не воспринимаемые слухом, «состоят из восьми реалий»³⁷.

– [так он выражается] по причине цели (т.е. Васубандху обращается к существам из камадхату и поэтому говорит именно о восьми-частных атомах. – Л. Т.).

«По причине ведь разделенности во времени» – сначала топливо, затем огонь. Различность разделенных во времени [моментов] семени и ростка видна.

³³ Очевидно, что Яшомитра полагает, что пудгалавадины, сравнивая пудгалу с огнем, возникающим «на основании топлива», считают его реальной сущностью, а не понятием.

³⁴ См. выше примечание к комментируемому отрывку.

³⁵ См. выше примечание к комментируемому отрывку.

³⁶ Букв. «сфера чувственного», или мир грубого чувственного опыта, т.е. адские миры, земной мир и нижние небесные сферы.

³⁷ Цит. из АК 2.23.

* * *

[927] **Васубандху:** И если пудгала возникает, таким образом, из скандх, он является отличным от них и невечным.

Или напротив, когда загораются поленья и т.п. это жаркое [рассматривается как] огонь, а одновременно возникающие с горячим три элемента (bhūta)³⁸ рассматриваются как топливо.

[В этом случае (т.е. если принять предположение, что они возникают одновременно. – Л. Т.)] также инаковость (anyatva) этих двух (огня и топлива. – Л. Т.) установлена по причине разделенности их сущностных свойств³⁹.

Но все же требуется объяснить смысл [слова] «на основании» (upādāyā): как постигается огонь на основании топлива?

Ведь [если топливо и огонь возникают одновременно], топливо не является ни причиной огня, ни [причиной] его понятия. Потому что огонь в действительности является причиной его понятия.

Является ли смыслом [слова] «на основании» является основа (āśraya) или соприсутствие (т.е. возникает ли огонь или пудгала последовательно или одновременно с топливом или скандхами. – Л. Т.) – скандхи также ведь существуют, соприсутствуя с основой пудгалы – постигается очевидная отличность [пудгалы] от скандх.

Следовательно (т.е. если пудгала и огонь каузально зависят от скандх или топлива. – Л. Т.), при отсутствии [скандх] следует отсутствие пудгалы.

Как и при отсутствии топлива – отсутствие огня.

Далее, если приводится такой [аргумент]: если бы огонь был иным, чем топливо, топливо не было бы горячим.

Что [в таком случае] называется «горячим»?

Если, допустим, жаркое [само по себе] (т.е. огонь. – Л. Т.), то топливо не является жарким, по причине того, что оно [состоит] из других элементов (bhūta), имеющих свою природу (svabhāvatvāt) [отличную от природы огня].

Если же «то, что становится жарким благодаря возгоранию», то таким же образом [топливо] может быть жарким благодаря соединению с жарким (т.е. огнем. – Л. Т.), будучи иным по отношению к огню, т.к. горячее [в этом случае] имеет собственную природу (по сравнению с топливом. – Л. Т.).

³⁸ Имеются в виду три махабхуты – земля, вода и ветер.

³⁹ Так как топливо – это три элемента (земля, вода и ветер), а огонь – 4-й элемент.

[Следовательно], различие [топлива и огня] не является ошибкой.

Тогда опять [можно возразить], что все это – зажженные поленья и т.д. рассматривается [одновременно] и [как] топливо, и [как] огонь.

Тогда смысл [слова] «на основании» должен быть [снова] разъяснен.

И поистине скандхи – [это] пудгалы, т.к. таким образом (благодаря аргументам ватсипутриев. – Л. Т.) отличие [между ними] не устанавливается. Поэтому невозможно доказать, что, как огонь постигается «на основании» топлива, так и пудгала «на основании» скандх.

И если он не может быть выражен как отличный от скандх, получается, что не может быть выражено, что существует пять видов постигаемых [дхарм]: прошлые, будущие, настоящие, необусловленные (asaṃskṛta) и невыразимые (avaktavya).

Ведь нельзя выразить, что он является пятым или не пятым среди [дхарм] прошлого и т.д.

* * *

Комм. Яшомитры: *И... [пудгала] является невечным – по причине того, что видна невечность произведенной рупа-[скандхи] и т.д. Когда загораются поленья и т.п. – при сочетании сущностных свойств обоих [составляющих] (т.е. поленьев и огня. – Л. Т.).*

Также инаковость этих двух (огня и топлива. – Л. Т.) установлена по причине разделенности их сущностных свойств – «их» – огня же и топлива – итак, установлена инаковость по причине разделенности их сущностных свойств. По причине различности сущностных свойств земли и других дхату⁴⁰. Ведь видна отличность отделенных сущностных свойств рупа-[скандхи], ведана-[скандхи] и т.д.

Но все же требуется объяснить смысл [слова] «на основании» – [в случае] неотличности [скандх и пудгалы], таков смысл. Не есть ведь одно – причина другого. Ведь это топливо, обладающее сущностными свойствами трех элементов не содержит причину горячего, этого сущностного свойства огня, т.к. они возникают одновременно. Подобно не-левому рогу коровы (т.е. как правый рог коровы существует только тогда, когда существует левый. – Л. Т.). Не является также оно причиной понятия – понятия огонь. Является ли смыслом [слова] «на основании» основа – «на основании топлива» [значит] «основываясь на топливе (āśṛitya)», таков смысл. Или смысл таков – сопричастие. Одновременное возникновение – таков смысл. Опираясь одновременно на топливо – таков смысл.

Существуют, сопричастуя с основой, – наличествует со-

⁴⁰ То же, что четыре махабхуты (земля, вода, огонь, ветер).

присутствие бытия основы [и бытия пудгалы] – таков смысл. *Постигается очевидная отличность [пудгалы] от скандх – ватсипутриями.*

И при отсутствии – при отсутствии скандх.

По причине своей природы других элементов – по причине своей природы земли и других дхату.

Таким же образом [топливо], будучи иным [по отношению к огню] – не отлично жаркое от горячего. Горячей, но при этом отличной [от огня], признается также земля и т.д., соединенная с этим горящим огнем.

Следовательно, как различие этого (огня и топлива – Л. Т.) не является ошибкой, так и того (пудгалы и скандх. – Л. Т.) также.

И в таком случае он является невыразимым. Эта точка зрения да будет опровергнута. Поленья и т.д. – поленья, трава и коровий навоз и т.д.

*Не может быть выражен – пудгала. По причине того, что [сущность] среднего рода (pariṃsakalīṃgatā)⁴¹ нельзя различить. Каким он является? Таким, что его нельзя выразить в качестве одного из пяти видов постигаемых [дхарм]. Как в таком случае его [можно] выразить? – говорит он. *Ведь нельзя выразить, что он является пятым или не пятым среди [дхарм] прошлого и т.д.**

Перевод с санскрита и комментарии Л.И. Титлина

⁴¹ Букв. «по причине того, что бытие гермафродитом ведет к неразличимости [пола]».

Карелова Л.Б.

Идеи корпоративной социальной ответственности в Японии и национальная духовная традиция

Начиная с 1970-х гг. в Америке и Европе идеи корпоративной социальной ответственности заняли важное место в теории и практике бизнеса.

В первоначальном смысле корпоративная социальная ответственность (КСО) означала ответственное поведение по отношению к различным группам акционеров, однако практически сразу после появления этого понятия его стали трактовать значительно шире, включая в него также учет интересов работников, местных сообществ, проблем экологии, изменения климата и т.д. Методы управления в данном контексте подразумевают системы, процедуры, которые способствуют открытости, прозрачности организации в социально-экономической деятельности и направлены на устойчивое развитие общества не только в настоящем, но и в будущем. Эта общепринятая терминология в разных странах наполняется собственным содержанием и существует наряду с другими терминами, выработанными в национальных языках.

Исследования бизнес-этики разных стран указывают на наличие культурных паттернов, мыслительных парадигм, ценностей, которые оказывают влияние на ее терминологию и пути концептуализации. Поэтому проблемы социальной корпоративной ответственности затрагивают не только сферы экономики, управления и менеджмента, но и культуры, религии и философии.

Термин «корпоративная социальная ответственность» приобрел популярность в Японии в начале 2000-х гг., и с этого времени количество исследований на данную тему в японской научной литературе стало расти в геометрической прогрессии. Практическое воплощение принципов КСО на японских предприятиях стало неотъемлемой нормой. Начиная с 2000-х гг. японские компании стали организовывать специальные отделы, регулирующие социальную корпоратив-

ную ответственность, и публиковать ежегодные отчеты о своем вкладе в общественное благосостояние.

Инициатива развития и воплощения принципов КСО исходит как от предпринимателей, так и от ученых – специалистов в разных областях. При этом, используя терминологию КСО, утвердившуюся в мире, японцы не перестали связывать идеи и принципы корпоративной социальной ответственности с собственной этической традицией. Они прежде всего обращают внимание на наличие в японской трудовой этике эпох Токугава (1603–1868) и Мэйдзи (1868–1912) идей, созвучных КСО.

И в первую очередь это касается этических кредо, содержащихся в уставах и уложениях торговых домов, в которых получили своеобразное преломление буддийская и конфуцианская мысль. Американские исследователи, изучающие КСО японских компаний, отмечают, что они склонны избегать жесткого административного регулирования в этой области, как это принято в американских компаниях, а предпочитают культурные механизмы регулирования, связанные с философией и этикой¹. Отчасти эта особенность может быть объяснена сохранением в Японии значительного числа крупных бизнесов, имеющих более чем 100-летнюю историю и сохраняющих духовную преемственность.

Примечательно, что, по мнению авторов «Глобального обзора бизнес-этики», в европейской бизнес-этике господствует инструментальный подход, в последнее время все большее внимание уделяется разного рода технологиям, а философская составляющая постепенно уходит на задний план². В то же время в Японии философско-этическому аспекту придается по крайней мере внешне весьма серьезное значение.

В последние годы в программных лозунгах японских компаний стали неизменно присутствовать выработанные еще в период Токугава этические максимы конфуцианского и буддийского происхождения. Они подчас занимают центральное место в декларациях по КСО бизнес-сообществ, к примеру в Декларации о корпоративном социальном содействии, выпущенной в 2007 г. Комитетом по корпоративной социаль-

¹ See: *Lewin A. Y., Sakano, T., Stephens, C. U. and others. Corporate Citizenship in Japan: Survey Results from Japanese Firms // Journal of Business Ethics. 1995. 14 (2). P. 95.*

² См.: *Global Survey of Business Ethics in Teaching, Training and Research. Geneva, 2012. С. 245.*

ной ответственности и этике Ассоциации корпоративных руководителей района Кансай³. Идеи, которые сегодня инкорпорированы в КСО, помимо чисто этической значимости с давних пор были призваны обеспечить устойчивость и жизнеспособность предприятия. Сами по себе долгосрочность существования и сохранение семейного имени-бренда были ценностью и целью, к которой семейная фирма стремилась.

В исследованиях, посвященных КСО, обязательно прослеживается преемственность современных идей с национальной этической традицией и ее религиозно-философскими основаниями. Поэтому в настоящей статье представляется важным еще раз рассмотреть совокупность этих положений, сравнив их первоначальный и современный смыслы.

Одним из таких традиционных оснований, имеющих корни в японском буддизме, является концепция «получение пользы для себя, принося пользу другим» (*дзипу-рита*), букв. «польза себе – польза другим». Одноименный емкий лозунг присутствует в уставах многих японских компаний. К примеру, если зайти на сайт Sumitomo Life Insurance, то можно увидеть следующую формулировку ее программного лозунга: «Получение пользы для себя, принося пользу другим, единство общественного и личного». Смысл этого лозунга разъясняется следующим образом: «Предприятие Сумитомо, получая собственную выгоду, должно приносить пользу государству и обществу. Будучи частной организацией, оно в то же время является общественным инструментом»⁴.

Концепция, выраженная формулой «достижение пользы (блага) для себя, принося благо другим» (санскр. *svārtha-parārtha*, яп. *дзипу-рита*), связана с представлениями об идеале и практике бодхисатвы в буддизме махаяны. В махаянистских сутрах понятие «принесения пользы себе и другим» (*svaparārtha*) появилось в контексте противоположения бодхисатв архатам и пратьекабуддам, которые нацелены только на собственное освобождение, т.е. стремление к пользе для себя (*svārtha*, *ātmārtha*, *ātma-hita*). Бодхисатва откладывает свое вхождение в нирвану ради приведения к просветлению других живых существ. На пути к достижению состояния будды он исполняет свой

³ Kamigata Declaration of Corporate Social Contributions. In Pursuit of Ambitious Corporate Management. Committee on CSR and Corporate Ethics Kansai Association of Corporate Executives (Kansai Keizai Doyukai) // www.kansaidoyukai.or.jp/.../070514CSR+kigyoinri

⁴ См.: [Электронный ресурс]: <http://www.sumitomolife.co.jp/about/csr/group/traditional.html#header>

обет по спасению всех живых существ. Таким образом, деяния буддхисатвы имеют две взаимосвязанные стороны – собственное продвижение к состоянию будды, или собственное обретение блага, и приведение к этому состоянию других, или принесение блага другим.

Японские мыслители акцентировали совпадение принесения пользы другим и обретения собственной пользы в практике буддхисатвы, допуская осуществление такой практики в обыденной жизни. В частности, еще основатель школы Тэндай, Сайтё (767–822), в трактате «Рассуждение, поясняющее заповеди» («Кэнкайрон»), посвященном образу буддхисатвы, писал: «Заповеди буддхисатвы не предписывают стремления только к собственной пользе. Но принесение пользы другим собственно и есть получение пользы для себя»⁵. Сайтё не отрицал возможность становления на путь буддхисатвы для мирян, хотя в его эпоху буддийское учение было ориентировано преимущественно на достижение спасения в стенах монастырей и воплощением его идеала был буддхисатва-монах.

Идеи *дзири-рита* получили дальнейшую разработку в буддийской мысли периода Камакура (1192–1333), в центре внимания которой были проблемы спасения обычного человека – не только монаха, но и мирянина, занятого повседневным трудом.

Прежде всего известны формулировки этих идей в направлениях Дзэн и Син.

Догэну (1200–1253), основателю школы дзэн-буддизма Сото, принадлежит формулировка «закон принесения пользы един». В сочинении «Четыре составляющих практики буддхисатвы» («Бодайсатта сидзёбо»), входящем в «Сокровищницу сути истинного учения» («Сёбогэндзо»), он выделял в качестве одного из основных аспектов деятельности буддхисатвы принесение пользы (блага) людям. Под принесением пользы Догэн понимает как пользу, приносимую другим людям, так и пользу, приносимую себе. В этом контексте он писал: «Глупцы думают, что если на первый план ставить пользу для других, то собственная польза должна будет убавляться, однако это не так. Закон принесения пользы един [тождествен], повсеместно польза достигается обоюдно [взаимно]. А именно – ошибочно противопоставлять пользу для других и собственную пользу. В широком смысле польза [благо] предоставляется и себе и другим»⁶.

⁵ Сайтё. Кэнкайрон (Рассуждение, поясняющее заповеди) // Нихон-но мэйтё (Великие произведения Японии). Т. 3. Токио, 1984. С. 111.

⁶ Догэн. Сёбогэндзо (Сокровищница сути истинного учения). Т. 4. Токио, 1972, С. 367.

Синран (1173–1262), основатель школы Син амидаистского направления, в поэтическом собрании «Гимны о Чистой земле» («Дзёдо васан») выразил идею *dziiri-rita* в первой строфе 37-го гимна: «Достижение пользы для себя [буддой Амида] и принесение пользы другим совершенным образом воплотилось [в Чистой Земле]» (*dziiri rita эмман ситэ*). Максима «совершенное воплощение обретения собственной пользы и принесения пользы другим» в Син-буддизме стала выражением взаимообусловленного обретения состояния будды бодхисатвой и перерождением в Чистой Земле других живых существ. Важно отметить, что именно в Син-буддизме впервые были отменены различия между священством и мирянами в соответствии с теорией Синрана «ни монахов, не мирян» (*хисо хидзоку*).

Син-буддизм – один из важнейших религиозно-культурных феноменов, составивших духовную основу модернизации Японии. Пика своего влияния он достиг именно в период Токугава. К 1850 г. существовали около 10 тысяч монастырей этой школы, которые формировали субкультуру эпохи Токугава⁷. Идеи Синрана довольно длительное время оказывали влияние на широкий круг людей. Территориально-историческая провинция Оми, где коммерческая деятельность развивалась наиболее активно, входила в регион влияния этой школы.

Поскольку реализация пути бодхисатвы в махаяне, особенно в дальневосточном ее варианте, стала рассматриваться как доступная для каждого буддиста, в том числе и мирянина, указанная формула приобрела здесь всеобщий характер. Польза стала восприниматься как благо просветления, которое означает трансформацию сознания, дающую возможность свободного и комфортного существования в данной жизни, достижения успеха на том или ином поприще.

Так, в период Токугава начали распространяться учения, которые не только допускали достижение состояния просветления в мирской жизни, но и отождествляли повседневный труд в миру с буддийской практикой. Ярким примером являются взгляды буддийского мыслителя Судзуки Сёсана (1579–1655), выраженные им в «Руководстве в повседневной жизни для четырех сословий» («Симин нитиё») и обращенные к ремесленникам: «Все занятия без исключения являются буддийской практикой. Достижение состояния будды возможно лишь на основе действий людей. Не может существовать работы, которая была бы вне буддийской практики. Следует знать, что все, что вы де-

⁷ Amstutz G. World Macrohistory and Shinran's Literacy // Pacific World (Journal of the Institute of Buddhist Studies). Third Series. Fall 2009. № 11. С. 260.

лаете, совершается ради блага всего мира... Любое занятие, как только оно появляется, начинает служить миру... Достижения, появившиеся в великом множестве, существуют на благо мира, все они есть не что иное, как проявление милости единого Будды в действии»⁸. В наставлениях крестьянину сказано следующее: «Земледелие и есть буддийская практика. Когда ваши помыслы не праведны, земледелие является низким занятием. Если ваша вера тверда, то оно станет деянием бодхисатвы»⁹. Торговцам Судзуки Сёсан адресовал такие слова: «Когда вы будете заниматься торговлей, отбросив все привязанности и не имея корыстных устремлений... ваша прибыль увеличится, и вы станете состоятельным человеком... Естественным образом достигнув состояния *бодхи* в своем сердце, вы ощутите чудесную радость нирваны, а это значит, что, став человеком, обладающим великой, ни чем не ограниченной свободой, вы будете самостоятельно прокладывать свой путь между Небом и Землей»¹⁰. Аналогичные высказывания можно встретить и у представителей школы Сэкимон сингаку, основанной Исидой Байганом (1685–1744) и снискавшей большую популярность среди городских сословий Японии сер. XVIII – сер. XIX в.

Неслучайно, что эти идеи были восприняты предпринимателями эпохи Токугава и были положены в основу уставов и конституций торговых домов, наставлений их глав своим потомкам. Наиболее известным является высказывание основателя корпорации Итою, Ито-Тюбэя (1842–1903): «Торговля есть деяние бодхисатвы».

Таким образом, с одной стороны, коммерция, трактуемая как служение всему миру, получала моральное оправдание, и с помощью формулы *дзири-рита* легитимизировалось получение прибыли, с другой стороны, складывалось представление о том, что долгосрочный коммерческий успех, процветание и устойчивость предприятия возможны лишь, если его деятельность ставит во главу угла не получение прибыли любой ценой, а руководствуется прежде всего интересами общества.

Мирская польза и благо духовного освобождения, обозначаемые одним и тем же иероглифом *ри*, стали сближаться по смыслу. Причем если в конфуцианской традиции стремление к выгоде, пользе нередко

⁸ Судзуки Сёсан. Руководство в повседневной жизни для четырех сословий («Симин нитиё»: пер. с яп.) // Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М., 2007. С. 56.

⁹ Там же. С. 55.

¹⁰ Там же. С. 59–60.

рассматривалось как недостойное занятие «маленького человека»¹¹, то в буддизме это понятие изначально несло в себе этически положительный смысл.

Еще одна программная идея, лежащая в основе принципов КСО японских компаний, – это идея «удовлетворения трех сторон», или «достижения блага для трех сторон» (*сампоёси*), которая, как будет показано ниже, также имеет буддийское происхождение и также связана с представлениями о пути бодхисатвы в дальневосточной махаяне.

Лозунг «достижения блага для трех сторон» выступает в качестве ключевой максимы в деятельности корпорации Итогю (у нас более известной как Итоучу), основанной Ито Тюбэем в конце XIX в. и являющейся одной из крупнейших в мире многопрофильных торгово-финансовых и инвестиционных компаний.

На сайте корпорации в разделе КСО декларируется следующее: «Мы, Корпорация Итогю, убеждены, что компании также являются членами общества, что, не сосуществуя с обществом в качестве добропорядочного корпоративного члена и не отвечая его потребностям через свою деятельность, компания не может оставаться стабильной, что корпоративная социальная ответственность направлена на то, чтобы играть роль в построении устойчивых обществ посредством бизнес-активности. Этот подход продиктован философией «достижения блага для трех сторон», выработанной торговцами провинции Оми, явившейся краеугольным камнем, на основе которого наш основатель Тюбэй Ито построил свой бизнес»¹². Идея *сампоёси*, ставшая его жизненным девизом, была сформулирована им в 1872 г. в Уставе его торгового дома так: «Торговля – это деяние бодхисатвы. Она является благородным занятием, когда соответствует духу Будды, принося благо тому, кто продает тому, кто покупает, и удовлетворяет потребности всего общества». Принципы «достижения блага для трех сторон» – ключевые в программах КСО также и многих других компаний, таких как Нисикава сангё лтд (производитель и дистрибьютор товаров домашнего интерьера), корпорация Wacoal (производитель одежды), Nippon Life Insurance и др.

Японские исследователи понятия *сампоёси* связывают его происхождение с практикой первой из шести парамит бодхисатвы – *данапарамита*, или совершенством даяния, щедростью. Она предполагает как передачу буддийского учения, так и материальной помощи, со-

¹¹ «Благородный муж думает только о долге/справедливости, маленький человек думает только о выгоде» («Лунь юй», IV, 16).

¹² [Электронный ресурс]: <http://www.itochu.co.jp/en/csr/itochu/philosophy/>

чувствия и поддержки. При этом даяние должно быть полностью свободно от какой-либо привязанности к тому, кому оно адресовано, или к самому передаваемому предмету, а также от ожидания благодарности или награды.

Иначе говоря, даяние в буддизме предполагает не обладание собственной природой, или пустотность всех трех сторон акта даяния, а именно – дающего, получающего и того, что передается. Это условие подлинного даяния обозначается понятием «тройная чистота даяния» *trimandala-parisuddha* (яп. *санрин сёдзё*). Даяние из чистых побуждений становится благом как для дающего, так и для получающего, и одновременно способствует преобразованию всего мира. Рассмотрению связи между двумя понятиями посвятил ряд исследований профессор Университета Рюоку Абэ Дайка. Он показал, что представление о чистоте помыслов дающего в буддизме повлияло на сложившийся в среде горожан периода Токугава образ хорошего бескорыстного предпринимателя, который изо всех сил заботится в первую очередь о благополучии покупателя. Осуществляя свою милосердную деятельность, он приносит пользу себе и тому, кому эта деятельность адресована. Вещи и услуги, представляемые предпринимателем, выступают в качестве проводников между ним и покупателем. Их нужность людям, приносимое ими удовлетворение становятся свидетельством чистоты деятельности их поставщика. Польза, приносимая посредством этих вещей, соответствует благу третьей стороны, т.е. всего общества¹³.

Сегодня предприниматели, живущие в секуляризованном обществе и использующие указанные лозунги, в большинстве своем, разумеется, руководствуются не религиозной мотивацией, которую эти лозунги в себе изначально несли. Однако этический посыл, состоящий в восприятии любой деятельности как миссии, направленной на улучшение жизни локальных сообществ и мира в целом, продолжает оставаться нравственным регулятором для сегодняшних японцев.

Также нельзя не остановиться на привлечении конфуцианской традиции к концептуализации КСО в Японии.

В частности, издревле обсуждаемые в конфуцианской мысли дилеммы долга и выгоды, личного и общественного, нашли свое выражение в документах, связанных с темами КСО.

¹³ См.: Абэ Дайка. Буккё-но кэйэйкан ни кансуру обозгаки. Сёбай ва боссацу-но вадза (Заметки о буддийском взгляде на предпринимательство. Коммерция – есть деяние бодхисатвы) // Кэйэйгаку ронсю (Журнал бизнес управления). Т. 49, № 4 (март 2010). С. 87–88.

К примеру, корпорация Симидзу декларирует свою приверженность принципам в области КСО, сформулированным выдающимся предпринимателем эпохи Мэйдзи и последователем конфуцианского учения Сибусавой Эйити (1840–1931) в его сочинении «"Лунь юй" и счеты» («Ронго то соробан»), провозглашающим единство этики и экономики¹⁴. В 1887 г. Сибусава был назначен старшим советником предприятия Симидзу, занимающегося с 1804 г. строительным бизнесом. Компания Санкё пегасус, работающая в сфере продажи топлива и нефтепродуктов, выражает свое кредо в области бизнес-этики и КСО, используя цитаты из сочинения мыслителя-синкретиста, сформулировавшего этические принципы торгового сословия эпохи Токугава, Исиды Байгана (1685–1744) («настоящий торговец заботится не только о своем становлении, но и становлении противоположной стороны»¹⁵, являющейся перефразом формулировки золотого правила нравственности в «Лунь юе»).

Важной составляющей этических воззрений Исиды Байгана и Сибусавы Эйити стала интерпретация соотношения между стремлением к личной выгоде и долгом, являвшейся одной из проблем конфуцианского учения. Исида Байган опровергал мнение о том, что человек, стремящийся к прибыли, непременно причиняет вред другим. Выгода, по его убеждению, может быть только обоюдной. Личная выгода напрямую связывалась с выгодой и процветанием всего народа, государства. В том случае, если выгода является односторонней, на самом деле – это лишь видимость выгоды, которая затем обращается своей противоположностью. Эта линия была продолжена Сибусавой Эйити, лейтмотивом этических воззрений которого стало утверждение нравственных принципов предпринимательской деятельности. Он обращал внимание на ошибочность представления о несовместимости долга и выгоды, которое сложилось, по его мнению, благодаря тенденциозным комментариям неоконфуцианцев на «Лунь юй» и «Мэн-цзы»: «Наставление Мэн-цзы гласит: “Долг и выгода едины – это непосредственно обнаруживает человек, который читает конфуцианское Четверокнижие. В качестве примера ошибочного истолкования этой мысли можно привести высказывания великого конфуцианца эпохи Сун, Чжу Си, принижавшего стремление к обогащению и выгоде... В результате неправильного толкования учения Конфуция и Мэн-цзы дух коммерсантов, занимающихся по-

¹⁴ См.: [Электронный ресурс]: <http://www.shimz.co.jp/csr/ethics/index.html>

¹⁵ См.: [Электронный ресурс]: <http://www.sankyopegasus.co.jp/profile.html#aisatsu>

вышением благосостояния народа, стал практически полностью захвачен эгоизмом... Вследствие этого значительное число сегодняшних так называемых коммерсантов стремятся только к личной выгоде и не считаются ни с отдельными людьми, ни со всем обществом... Чтобы исправить эту ситуацию во благо всего общества... необходимо прилагать все усилия, чтобы упрочить убеждение в единстве долга и выгоды»¹⁶.

Долг в понимании Сибусава – это прежде всего долг перед обществом и государством. Идея предпринимательского долга была им сформулирована уже в одном из его ранних сочинений – «Основные правила биржевого заседания» («Татаи яркусоку») (1871)¹⁷. Здесь Сибусава Эйити рассматривает предпринимательскую деятельность, как активность, направленную на достижение общественной пользы. Долг предпринимателя, согласно Сибусаве, состоит в том, чтобы отдать все свои силы на обогащение и процветание страны и благоденствие народа. Эта идея получила свое выражение в том, что каждый человек, в том числе и задействованный в сфере коммерции, квалифицировался им как «подданный», служащий своему государству: «...Каждый подданный Японии обязан постоянно энергично трудиться ради своей страны, не уклоняясь от опасностей и неурядиц»¹⁸. Конкретизацией долга каждого человека для Сибусава стал программный лозунг правительства Мэйдзи «Богатая страна, сильная армия» (*фукоку кэхэй*). В этой связи личное обогащение рассматривалось как исполнение своего долга перед государством: «Если все люди единодушно отвергнут богатых, то каким образом сможет воплотиться в жизнь идеал богатой страны и сильной армии. Личное богатство есть не что иное, как богатство страны. Отдельный человек старается не ради личного богатства, богатство должно стать достоянием государства. С утра до вечера люди трудятся ради того, чтобы, сделав государство богатым, самим достичь более высокого положения»¹⁹.

Трактовка профессиональной деятельности как служения государству разделялась уже целым рядом конфуцианских мыслителей периода Токугава. Однако наиболее вероятно, что Сибусава воспри-

¹⁶ Сибусава Эйити. Ронго то соробан («Лунь юй и счеты»). Токио, 2001. С. 104–105.

¹⁷ См.: Сибусава Эйити. Татаи яркусоку (Основные правила биржевого заседания). Токио, 1992.

¹⁸ Сибусава Эйити. «Ронго» коги (Лекции по «Лунь юю»). Токио, 1975. С. 417.

¹⁹ Там же. 180.

нял ее под влиянием учения школы Мито, с которым он был знаком еще с юности. Представители этой школы, в частности Аидзава Сэйсисай (1782–1863) и Фудзита Токо (1806–1855), рассматривали каждого человека как подданного, находящегося на службе императора, и обязанного заниматься своим делом в соответствии с занимаемым положением и способностями ради умиротворения народа и поддержания спокойствия в стране. В этом и состоял его долг и проявлялась верность императору. В представлении Сибусавы объектом верности и долга был не император, а государство в целом. При этом он настаивал на том, что бизнес должен быть независим от государства.

Другим аспектом проблемы соотношения между долгом и выгодой у Сибусавы явилась формулировка «общественная польза и личная выгода едины», в соответствии с которой если личная выгода не является одновременно общественной, то она не может рассматриваться как подлинная выгода. Эта мысль полностью соответствует духу доктрины тождества личного и общественного у конфуцианского мыслителя Огю Сорая (1666–1728), созданной почти двумястами годами ранее.

В связи с этим можно привести такие слова Сибусавы Эйити: «Думать, что богатство может являться исключительно личной собственностью одного человека, есть великое заблуждение. В сущности человек не в состоянии делать что-либо в одиночку. Только благодаря государству и обществу он извлекает пользу для себя. Поскольку благодаря им человек обретает безопасность, если бы не было государства и общества, один человек не смог бы полноценно существовать в этом мире. Если задуматься над этим, то станет ясно, что чем больше становится богатство, тем больше была получена помощь со стороны общества. Поэтому в отплату за это благодеяние следует помогать обществу, выполняя свой естественный долг настолько, насколько это в ваших силах, что не менее важно, чем заниматься благотворительными общественными работами. Аналогично тому, как говорится в изречении “Если ты сам стремишься к становлению, то помогай и становлению других людей, если ты хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то способствуй успехам других”²⁰, раз чувство любви к самому себе сильно, вы должны с такой же силой любить и общество»²¹.

²⁰ См.: «Лунь юй», VI, 30.

²¹ Сибусава Эйити. «Ронго» то соробан («Лунь юй» и счета). Токио, 2001. С. 94–95.

Почему сегодня в Японии происходит очевидное возрождение интереса к духовному наследию в контексте КСО?

На протяжении всей истории этой страны периодически происходили переосмысление и реконструкция определенных фрагментов и структурных форм традиционного мышления, относящихся к более ранним идеологическим системам в соответствии с новыми потребностями.

Сегодня национальной идеей Японии, как и многих других стран, становится построение «хорошего общества». Как показывает в своем исследовании, посвященном современной японской идентичности, социолог и политолог С.В. Чугров, большинство населения Японии полагает, что важнейшим приоритетом должно быть не просто экономическое процветание, а психологически комфортное общество, в котором фрустрирующие факторы и риски сведены до минимума, отсутствуют условия для возникновения социальных и культурных травм, процветание и социальная стабильность обеспечиваются саморегуляцией, минимизированы экологические проблемы, обеспечена личная безопасность каждого, главными ценностями считаются нравственность и умеренность (в смысле – осуждение излишней роскоши и корысти)²². Поэтому активное восприятие бизнесом и обществом идей КСО не случайно. Возможно, перенесение на японскую почву принципов и механизмов КСО облегчается тем, что эти новые технологии воспринимаются как продолжение собственно японской традиции. Таким образом, усвоение нового происходит, как уже не раз случалось в истории Японии, через нахождение подобного в собственном культурном арсенале, в результате чего новое и чужое становится «своим».

Помимо этого в условиях глобализации, когда нации вновь стремятся к определению своей идентичности, интерес к собственной культуре неизбежно возрастает. Возможно, концептуализация КСО в этом отношении является частным случаем этого процесса. Японцы мастерски используют западные паттерны, наполняя их своим культурным содержанием, причем происходит это достаточно гармонично. Создается впечатление, что японские нормы КСО не задаются извне, а спонтанно и гибко формулируются внутри собственного социокультурного пространства.

Несомненно, японский опыт воспитания и внедрения КСО имеет немалый интерес для многих стран мира, в том числе и для сегодняшней России.

²² См.: Чугров С.В. Япония в поисках новой идентичности. М., 2010. С. 277–278.

ЛИТЕРАТУРА

Абэ Дайка. Буккё-но кэйэйкан ни кансуру обозгаки. Сёбай ва боссацу-но вадза (Заметки о буддийском взгляде на предпринимательство. Коммерция – есть деяние бодхисатвы) // Кэйэйгаку ронсю (Журнал бизнес управления). Т. 49, № 4 (март 2010).

Догэн. Сёбогэндзо (Сокровищница сути истинного учения). Т. 4. Токио, 1972.

Сайтё. Кэнкайрон (Рассуждение, поясняющее заповеди) // Нихон-но мэйтё (Великие произведения Японии). Т. 3. Токио, 1984.

Сибусава Эйити. «Ронго» то соробан («Лунь юй» и счета). Токио, 2001.

Судзуки Сёсан. Руководство в повседневной жизни для четырех сословий («Симин нитиё»: пер. с яп.) // Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М., 2007.

Чугров С.В. Япония в поисках новой идентичности. М., 2010.

Эдо ни манабу кигё ринри. Нихон-ни окэру CSR-но гэнрю (Этика предпринимательства, усвоенная из периода Эдо. Истоки КСО в Японии). Токио, 2006.

Global Survey of Business Ethics in Teaching, Training, and Research. Geneva, 2012.

Kamigata Declaration of Corporate Social Contributions. In Pursuit of Ambitious Corporate Management. Committee on CSR and Corporate Ethics Kansai Association of Corporate Executives (Kansai Keizai Doyukai) // www.kansaidoyukai.or.jp/.../070514CSR_kigyorinri_English...

Ефремова Н.В.

О логике и методическом опыте в авиценновской эпистемологии

В фальсафе (эллинизирующей философии ислама) монотеистический ревелативизм был объединен с античной научно-философской традицией, что впоследствии вдохновило на подобный синтез мыслителей иудаизма (в частности, Моисея Маймонида) и западноевропейского христианства (Фому Аквинского). Крупнейшим представителем этой школы мусульманской мысли был Ибн-Сина (Авиценна/лат. *Avicenna*, 980–1037), ученый-энциклопедист ренессансного типа.

Фальсафа явилась одним из ярчайших культурных достижений аббасидской эпохи (750–1258), впитавшей в себя традиции вошедших в состав халифата различных народов. Важнейшей частью арабомусульманской культуры стала античная научно-философская традиция, отчасти благодаря живым ее носителям из числа арабизировавшихся и исламизировавшихся подданных халифата. Оказавшись фактически единственной преемницей этой традиции, арабская культура ее сохранила, развила и впоследствии способствовала возрождению в Европе.

Переходу античной мудрости в мир ислама способствовало знаменитое «переводческое движение», широко развернувшееся в IX столетии, особенно с учреждением в Багдаде халифом аль-Мамуном (813–833) «Дома мудрости» (*Байт аль-хикма*), совмещавшего в себе библиотеку, академию и переводческое бюро. Родоначальник фальсафы аль-Кинди, получивший почетное наименование «философ арабов» или «философ ислама», активно участвовал в его деятельности. С именем этого мыслителя связывают появление на арабском языке двух наиболее значительных памятников античной философии – аристотелевской «Метафизики» и знаменитого апокрифа «Теология Аристотеля». Итогом стало формирование «образовательного» свода научных дисциплин, который служил ориентиром для мусульманских файласуфов (представителей фальсафы), включая самого Авиценну. Этот комплекс охватывал как теоретические

(логику, естественную философию, математику, астрономию), так и практические (этику, политику, домострой/экономику) науки.

Благодаря «переводческому движению» стали доступны не только труды античных ученых, но также персидская литература и индийская наука (в частности, индийские астрономические таблицы). Вместе с арабской грамматикой и литературой, мусульманским правом, а также мусульманской спекулятивной теологией-каламом они вошли в состав культурного фундамента его эпохи.

Ибн-Сина прославился не только как выдающийся философ-теоретик, но также как естествоиспытатель и врач, чье имя стоит в одном ряду с Галеном, Гиппократом и Диоскоридом. Показательно, что латинский перевод фундаментального авиценновского труда «Канон врачебной науки» вплоть до XVII в. служил настольной книгой для европейских врачей, а в области физики авиценновская концепция о «насильственном стремлении» легла в основу учения Жана Буридана об «импетусе» (*impetus*), предвосхитив теорию инерции, известную как Первый закон Ньютона.

Будучи энциклопедически образованным человеком, Ибн-Сина творчески воспринимал научные достижения своей эпохи. Еще в молодости он переписывался со своим старшим современником, великим математиком и ученым аль-Бируни (973 – ок. 1050)¹. Авиценна разделял оптическую теорию знаменитого каирского ученого Ибн-аль-Хайсама (965–1039). Помимо геометрии и арифметики, традиционно изучавшихся в античности, Ибн-Сина был хорошо знаком с индийской арифметикой, а также с новой наукой – алгеброй, которые в авиценновском монументальном труде «Исцеление» (аш-Шифа') были включены в раздел математики.

Эта энциклопедия, ознаменовавшая собой важную веху в истории аристотелевской традиции, знаменита еще и тем, что до сих пор остается самым большим по объему произведением, вышедшим из-под пера одного философа. В ней впервые было систематизировано научно-философское наследие Аристотеля. И именно благодаря данной систематизации объясняется тот успех, который аристотелизм возымел на латинском Западе начиная с XIII века². В рамках этой сис-

¹ Их переписка частично сохранилась. См.: Переписка Беруни и Ибн Сины // Абу Али Ибн Сина. Соч. Т. 1. Душанбе: Дониш, 2005. С. 176–220.

² Разделы авиценновского «Исцеления» по метафизике и психологии в переводе были известны на Западе уже в XII в.

Ибн-Сина также составил сокращенные варианты своей энциклопедии – «Спасение» (*ан-Наджат*) и «Книгу знания» (*Даниш-намэ*), которую он написал на родном фарси.

тематизации, охватывавшей все тогдашние научные дисциплины (логику, математику, физику и метафизику, куда в качестве своего рода прикладных наук включались политика, этика, домострой/экономика и религиозное право/фикх), впервые в единое целое были объединены все три царства природы – минералы, растения и животные. Впервые была высказана мысль о великой цепи бытия как метафизической основе для интеграции всех наук, от «естественных» до «божественной».

Ибн-Сина начинает свою энциклопедию с классификации наук, которой он посвятил также отдельный трактат – «Разряды рациональных наук» (араб. *Фи аксам аль-‘улюм аль-‘аклиййа*). Следуя перипатетической традиции, все области знания он объединяет под знаменем философии, «науки наук». Но если у Аристотеля науки первейшим образом распределяются по трем большим группам сообразно преследуемой ими цели – «теоретическим/созерцательным», предметом которых выступает знание само по себе (физика, математика, метафизика), «практическим», призванным регулировать поведение человека (этика, политика) и «творческим/производительным», направленным на создание чего-то (искусства, ремесла и прикладные науки), то у Ибн-Сины третья группа фактически исчезает: риторику и поэтику, относимые Стагиритом к данной группе, он включает в логику, а прикладные науки/искусства и ремесла причисляет к «вторичным» подразделам теоретической философии³. Целью же теоретической части философии, подчеркивает Ибн-Сина, является постижение истины (*хакк*), а целью практической – достижение блага (*хайр*)⁴.

В свою очередь, три части теоретической философии – физика, математика и метафизика – выделяются и иерархизируются в соответствии со степенью абстрактности своих предметов, т.е. их отвлеченности от материи и движения. Практические же дисциплины – этика, политика, домострой/экономика – различаются по области своего применения.

Если Аристотель не считал логику ни частью философии, ни даже отдельной наукой, воспринимая ее в качестве чисто методологи-

³ *Ибн-Сина*. Аш-Шифа’: аль-Мантык: аль-Мадхаль. Каир, 1952. С. 12–16. Далее этот том, составляющий первую часть раздела о логике из книги аш-Шифа’ («Исцеление»), будет цитироваться как Мадхаль; Фи аксам аль-‘улюм аль-‘аклиййа // *Ибн-Сина*. Раса’иль фи аль-хикма ва-т-таби’ийат. Тегеран, 1370 х.с. С. 235–256. Далее: Фи аксам.

⁴ Мадхаль. С. 14; Фи аксам. С. 245.

ческого инструмента, то в учении Ибн-Сины она предстоит скорее как теоретическая наука, выступающая в качестве самостоятельной части философии и одновременно служащая инструментом для нее.

Сам же логический корпус в авиценновской системе состоит из девяти дисциплин, соответствующих сочинению Порфирия «Исагоге» и восьми аристотелевским трактатам: «Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика» («Силлогизм»), «Вторая Аналитика» («Доказательство/Аподейктика»), «Топика», «О софистических опровержениях», «Риторика», «Поэтика».

Что касается связи теоретических наук с практическими, то она обеспечивается благодаря выделению среди них первичных (*аслиййа*) и вторичных (*фар'иййа*), что на современном языке соответствует делению на «чистые»/«фундаментальные» и «прикладные». Так, первичными разделами математики выступают арифметика, геометрия, астрономия и [теоретическая] музыка, к которым примыкают такие прикладные дисциплины, как индийское десятиричное исчисление и алгебра; наука об измерении площадей, наука об искусных (механических) приемах, наука о переносе тяжестей, наука о весах и гириях, наука о градуированных инструментах, наука об оптических приборах и зеркалах, гидравлика; наука составления астрономических и географических карт; наука изготовления музыкальных инструментов.

Согласно Ибн-Сине, фундаментальная физика объемлет восемь дисциплин, соответствующих натурфилософским сочинениям Аристотеля: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» (первые три книги), «Минералогия» (четвертая книга «Метеорологии»), «О растениях», «О животных» (эта и предыдущая книга являются псевдо-аристотелевскими), «О душе». К практической физике относится семь дисциплин – медицина, астрология, физиогномика, толкование снов, наука о талисманах, наука о волшебстве (*найранджиййат*) и алхимия.

Фундаментальная же метафизика делится на пять дисциплин, первая из которых исследует понятия, общие всем сущим; вторая – первоначала частных наук (физика, математика и логика); третья – доказательства бытия Первоначала, Его единство и атрибуты; четвертая – первичные и вторичные «духовные субстанции» (т.е. разумы и души небесных сфер); пятая – способ подчинения небесных и земных телесных субстанций упомянутым духовным субстанциям. Прикладными же ее дисциплинами выступают наука об откровении/пророчестве и о потустороннем воздаянии.

Сам по себе этот перечень уже свидетельствует о характерной для мусульманского Средневековья дифференциации наук, укреплении их связи с повседневной жизнью, развитием ремесла и торговли, которые в значительно большей степени, чем в античной науке, требовали развития именно опытного знания, ориентировали на исследования, учитывающие не только качественные, но и количественные аспекты изучаемых процессов.

Согласно иерархической последовательности четырех теоретических наук Ибн-Сина выстраивает свой энциклопедический труд «Исцеление»: логика (девять книг), физика (восемь книг), математика (четыре книги) и метафизика (одна книга). В последней относительно подробно говорится также о профетологии и эсхатологии, а в заключении излагается, хотя и в сжатом виде, политико-этическая проблематика. Такая лаконичность объясняется тем фактом, что Ибн-Сина задумывал посвятить данной проблематике отдельное сочинение, о чем он заявляет в предисловии к своей энциклопедии⁵.

Но в отличие от «Исагоге» Порфирия, призванной служить прологом к «Категориям» Аристотеля, в авиценновском «Исцелении» первая из девяти книг логики – *Мадхаль* («Введение») – выступает скорее введением ко всей логике и к философии вообще. Предлагая общую классификацию наук, Ибн-Сина останавливается здесь на старом споре о соотношении логики и философии, а именно: служит ли логика только инструментом философии или же она является также ее составной частью. Если платоновская традиция считала логику и тем, и другим, то перипатетическая рассматривала ее только в качестве «инструмента» всех наук. Стоики полагали логику лишь частью философии.

Отвечая на вопрос об отношении логики к философским наукам, Ибн-Сина обращает внимание на то, что сущность (*махиййа*) вещей можно рассматривать трояким образом: 1) как [воплощенную] в конкретных партикуляриях; 2) как общее понятие в уме; 3) как таковую, саму по себе, независимо от их предыдущих двух модусов бытия, т.е. ни как универсального/общего, ни как партикулярного/частного⁶.

Логика, пишет далее Ибн-Сина, изучает такие модусы ментальных понятий, как субъектность и предикатность, универсальность и партикулярность (при предикации), сущность и акцидентальность (при предикации). Раз так, то традиционный спор о включении или

⁵ Мадхаль. С. 11.

⁶ Там же. С. 15.

невключении логики в состав философии является чисто вербальным, заключает философ. Если понимать под «философией» науку об экстраментальных сущих, то логика в этом смысле не является философской наукой, а лишь инструментом. Но если считать философию наукой о сущем, независимо от того, каков характер этого сущего вообще (экстраментальный или ментальный), то логика входит в число философских наук, поскольку она изучает ментальные сущие⁷.

Любопытно, однако, что четкое определение предмета логики Ибн-Сина дает как раз не в логическом разделе, а в части о метафизике. Здесь он впервые терминологически различает первые интеллигибельные интенции (*ма 'ани ма 'куля уля*) и вторые интеллигибельные интенции (*ма 'ани ма 'куля санийа*)⁸. Логика, считает философ, изучает вторые интенции, но не в том плане, в каком они выступают интеллигибельными интенциями, не в плане их умопостигаемости или их бытия в уме, а в том плане, в каком с их помощью можно прийти от известного к неизвестному⁹. В последующей традиции, в том числе на латинском Западе, утвердятся не только авиценновское понимание предмета логики, но и сами термины – «первая интенция» (*intentio prima*) и вторая интенция (*intentio secunda*).

Следует отметить также, что в «Мадхале» эти три вышеуказанные ипостаси сущности позже будут рассмотрены как три модуса существования универсалий: 1) извечное бытие в Активном разуме (наряду с формами вещей и человеческими душами), до множественности (*кабль аль-касра*), т.е. до [воплощения] в конкретных партикуляриях; 2) во множественности (*фи аль-касра*), в конкретных партикуляриях; 3) в уме, после множественности (*ба 'д аль-касра*), поскольку они появляются в уме на основе партикулярий. Ибн-Сина обозначает эти три разряда универсалий соответственно как интеллектный (*'акли*), естественный (*таби 'и*) и логический (*мантыкы*)¹⁰ – терминами, которые, надо полагать, сам философ расценивает как не

⁷ Там же. С. 15–16.

⁸ Первые интеллигибельные интенции – суть универсальные сущности вещей – например, книга, белизна; вторые интеллигибельные интенции бывают двух разрядов, либо такие, как необходимость и возможность, причина и причиненное, либо такие, как универсалия и партикулярия, субъект и предикат. Интенции первого разряда составляют предмет собственно метафизики, а интенции второго разряда – собственно логики.

⁹ *Ибн-Сина*. Аш-Шифа: Иляхийят. Каир, 1960. С. 10–11. Данный том представляет раздел по метафизике из книги Аш-Шифа⁷.

¹⁰ Мадхаль. С. 65–72.

вполне удачные. Поэтому в последующих своих работах он ими не пользуется, хотя в авиценновской традиции эта терминология получила значительное распространение. Вслед за переводом «Мадхалия» на латынь в европейской схоластике (у Альберта Великого и Фомы Аквинского) утвердился подобное деление, в частности – *genus naturale*, *genus mentale* и *genus logicum*, а также соответствующие квалификации: *ante res* («до вещей»), *in rebus* («в вещах»), *post res* («после вещей»).

В рамках вопроса об эпистемологическом статусе логики принципиальным является вопрос о том, как методы логики, объекты которой (т.е. вторые интенции) чисто ментальные, могут прилагаться к прочим наукам, в частности к таким, как математика и физика, занимающимся изучением экстраментальных вещей мира и их каузальными взаимосвязями. Хотя сама проблема и ее решение у Ибн-Сины четко не артикулированы, но через все его рассуждения прослеживается общая для мусульманского перипатетизма установка: убежденность в единстве объективной и субъективной логики. С точки зрения Ибн-Сины, порядок и связь вещей в мире те же, что порядок и связь идей в уме. Поэтому корректное доказательство отражает каузальную структуру мира.

Мысль об общности между логикой и науками о природе заложена также в вышеупомянутом учении Ибн-Сины о трех ипостасях «сущности»: универсальная сущность в уме и универсальная сущность вовне ума как бы объединяются в сущности как таковой. К примеру, сама по себе «человечность» не является ни универсальной/всеобщей, ни партикулярной/частной.

Но если латиняне логику рассматривали как лингвистическую науку, которая наряду с грамматикой и риторикой составляла знаменитый тривиум, то в мусульманской культуре такого не существовало. А когда говорилось о «трех искусствах» (*ас-сына 'ат ас-саляса*), то под ними подразумевали три раздела логики: аподейктику, диалектику и риторику (софистику присоединяли к диалектике, а поэтику – к риторике). Методология наук (математики и физики) разрабатывается именно в разделе об аподейктике, где излагаются правила, приводящие к достоверным («научным», эпистемическим) понятиям и истинным суждениям. Достоверные понятия достигаются с помощью определения/дефиниции, а достоверные суждения обретаются благодаря аподейктическому умозаключению/силлогизму.

К обсуждению этих правил Ибн-Сина приступает в пятой книге раздела по логике – Бурхан/«Аподейктике», которая соответствует

«Второй аналитике» Аристотеля. Но если в отношении последнего сочинения современные исследователи расходятся во мнениях, посвящено ли оно науке вообще или отдельным наукам, или же Аристотель только излагает в нем использующийся им в педагогических целях способ формализации приобретенного знания, то автор «Аподейктики» ясно дает понять, что целью его книги выступает разработка общей методологии науки, применимой ко всем наукам. О такой глобальной авиценновской ориентации свидетельствует и тот факт, что философ постоянно использует здесь примеры из всех частных конкретных наук – медицины, физики, математики и метафизики.

По Ибн-Сине, научное знание (араб. *'ильм*; греч. *episteme*) бывает двух типов – знание о первых принципах данной науки и знание, приобретенное с помощью [аподейктического] доказательства (*бурхан*). Первыми принципами служат понятия, которые в рамках данной науки не определяются, и суждения, которые тут не доказываются. И подобно Аристотелю¹¹, Авиценна подчеркивает здесь роль чувственного восприятия в приобретении таких исходных положений науки. Вместе с тем, он вносит существенные коррективы, касающиеся прежде всего роли чувства в обретении первых принципов науки посредством таких методов, как абстрагирование, индукция и [методический] опыт.

Авиценновское толкование абстрагирования (*таджрид*) свидетельствует о принципиальном расхождении с аристотелевской эпистемологией. Абстрагирование содействует обретению интеллигибелии нашим разумом, но сама эта интеллигибелия приходит извне – из Активного интеллекта, десятого в ряду космических интеллектов, эманулирующих из Первоначала (Бытийно-необходимого, Бога). Именно этот разум, своего рода мировой Логос, понятие о котором в мусульманской философии впервые было введено аль-Фараби, в конечном счете призван гарантировать необходимый и всеобщий характер научного знания¹².

Отождествляя данный разум с архангелом Гавриилом, который в мусульманской теологии выступает вестником Божьего откровения

¹¹ *Аристотель*. Вторая Аналитика // Аристотель. Собр. соч.: В 43 т. М., 1978. Т. 2. С. 289.

¹² *Аль-Фараби*. Совершенный град // Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, 2009. С. 131 и примеч. № 156 там же; *Ибн-Сина*. Исцеление. Там же. С. 378–379.

пророкам, Ибн-Сина и другие перипатетики ислама подчеркивают единство ревелативно-пророческой и научно-философской истин. Первую истину, облакаемую в образы, получает пророк – через свою имагинативную силу, а вторую, в форме понятий, обретает ученый-философ – посредством разума. Таким образом обеспечивается онто-ноэтическая база для аллегорического толкования священных текстов, буквальный смысл которых не согласуется с доводами научного познания.

Что касается индукции/наведения (араб. *истикра'*; греч. *epagoge*), то Аристотель атрибутирует ей способность к установлению первых принципов науки. В его понимании это метод, включающий в себя не только генерализации, но также формальный силлогизм. Так, в знаменитом примере из Первой Аналитики, где устанавливается, что «всякий долгожитель имеет мало желчи», в качестве большой посылки силлогизма выступает суждение: «все лошади, мулы, люди и т.п. имеют мало желчи», а в качестве малой: «долгоживущие животные – лошади, мулы, люди и т.п.»¹³.

Ибн-Сина же скептически расценивает такую эвристическую способность индукции, доказывая, что достоверность (т.е. всеобщность и необходимость знания) не может быть обеспечена ни чувственным компонентом процедуры индукции, ни рациональным, ни комбинацией их обоих¹⁴. По его убеждению, индукция не способна обосновывать универсальные положения, но только посредством чувства она содействует восстановлению (*мунаббих*) такового в уме¹⁵.

На место индукции как способа утверждения исходных начал науки Авиценна ставит методический опыт (*таджриба*), который (в отличие от индукции) и является собственным нововведением философа. Подобно индуктивному, этот методический опыт включает в себя и чувственный, и рациональный компоненты. Как и в случае с индукцией, наблюдение за регулярно повторяющимися явлениями в методическом опыте не выявляет, по мнению Ибн-Сины, непосредственных каузальных связей. Вместе с тем, в нем подразумевается, что на эту каузальность указывает сама регистрируемая регулярность

¹³ Аристотель. Первая Аналитика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 247–248.

¹⁴ Ибн-Сина. Аш-Шифа': аль-Мантык: аль-Бурхан. Каир, 1956. С. 93–98. Далее этот том, составляющий пятую часть раздела о логике из книги аш-Шифа', будет цитироваться как Бурхан.

¹⁵ Там же. С. 220.

происходящих явлений (например, притяжение магнита к железу), притом такая регулярность, которая связана с сущностным (*зати*), природным (*таби 'и*) аспектом данного явления: ведь только сущностное может повторяться регулярно¹⁶.

Благодаря этому методический опыт способен вести к универсальным принципам наук, основанным на чувственном. И такое понимание опыта, изложенное в «Исцелении», предвосхищало индуктивную логику и научный метод, впоследствии возникшие в европейской науке Нового Времени¹⁷.

ЛИТЕРАТУРА

Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе, 2010.
Сагадеев А.В. Ибн-Сина. М.: Мысль, 1985.

Фролова Е.А. Проблемы веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983.

Aspects of Avicenna/ Wisnovsky R. // Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle East Studies, 9. Princeton : Princeton University Press, 2001.

McGinnis J. Avicenna. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Goodman L.E. Avicenna. Ithaca, N.Y.: Cornwell University Press, 2006.

Gutas D. Avicenna and the Aristotelian tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Leiden, 1988.

Marmura M. E. Avicenna on the division of the sciences in the “Isagoge” of his “Shifa” // Journal for the History of Arabic Science. 1980. № 2. P. 239–251.

¹⁶ Там же. С. 223–224.

¹⁷ В «Каноне врачебной науки», где Ибн-Сина широко использует экспериментальный метод, им были сформулированы правила сходства, различия и сопутствующих изменений, учреждение которых на Западе связано с именем Дж.С. Милля. Впервые в «Каноне» в истории средиземноморской научной традиции был разработан и применен холистический принцип врачевания, исходящий из понимания здоровья как совмещения баланса «по вертикали» – между разумом, духом и телом и «по горизонтали» – соединения в человеке элементов природного мира.

К 120-летию со дня рождения Г.В. Флоровского

От редакции

В редакцию «Историко-философского ежегодника» поступил ценный документ – ранее неизвестный текст Г.В. Флоровского «Русская философия в эмиграции» (1930), найденный в архиве Принстонского университета (США) и подготовленный к печати американским исследователем Павлом Гаврилюком. Подлинность документа удостоверяется прилагаемым факсимиле страниц рукописи, а также аргументами, изложенными в предисловии к публикации. Опубликование данного материала особенно уместно в выпуске Ежегодника за 2013 г., т.е. в год юбилея Флоровского (1893–1979). За последние десятилетия усилиями ряда отечественных и зарубежных исследователей в научный оборот впервые введено немало материалов из наследия Флоровского, главным образом эпистолярных, проливающих дополнительный свет на интеллектуальную эволюцию мыслителя, а также на его роль в евразийском движении.

Однако открытие ранее неизвестного произведения Флоровского такого уровня, как «Русская философия в эмиграции», – событие особого значения по целому ряду причин. Во-первых, это достаточно крупная для Флоровского (1,5 а.л.) и практически завершенная автором работа. Во-вторых, она принадлежит к числу собственно философских (в частности, историко-философских) произведений Флоровского, которых в принципе не так уж много в его наследии по сравнению с богословием и философской публицистикой. Наконец, созданная до «Путей русского богословия» (1937), данная работа написана в другой тональности и исторической перспективе, охватывая послеоктябрьский период истории русской мысли, на котором

в книге Флоровский почти не останавливается. Даваемые Флоровским характеристики философов-современников (Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина, И.И. Лапшина, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Л. Шестова и др.), творчество которых в условиях эмиграции он рассматривает как новый период истории русской философии, – весьма емки и как всегда оригинальны.

Надеемся, что значение публикуемого текста по достоинству оценят коллеги – историки русской философии и культуры, что «Русская философия в эмиграции» станет предметом заинтересованных обсуждений. Можно ожидать, что это не последний текст Флоровского, который вводится в научный оборот при посредстве «Историко-философского ежегодника».

Русская философия в эмиграции.

1.

Есть истинный трагизм в том факте, что непосредственно после того как за счёт распоряжений советской власти большинством русских философов была изгнана из родных мест. Они были изгнаны именно как философы. Это была некая символическая жестокость, означавшая отрицание творчества и свободы. Философия стала некультурной и запрещённой в Советской России. Стала запрещённой именно потому, что философией правды и творчества есть великий духовный свободы. И советский быт, напротив, есть волею опущенный и угнетённый свободного духа. Есть правда, французская, советская, — лучшая философия. Но это именно философия философия, — философия без проблематики, без истинной воли творческого безалайства. Советская философия принадлежит к категории чуждого, отчуждённого и вечно замкнутого духа отчуждения. Эта философия напоминает царство скотины и зверей. Только здесь здесь рассказывается отчуждённый, самый скитный космогонический. И только изредка доносится оттуда неординарное, заключённое и живое слово.

Этот истинный трагизм и недвигатель философии в Советской России определяется историческим местом и смыслом русской фи-

отыскать, который открывает в русской религиозной
стихии. Прогрессивнее считать в дальнейшем русские
идеи. И в этом для русских мыслителей откровение
как для. Они знают, что это — общее дело всеянского слова
жизни.

1930. III. 15.

Георгий В. Флоровский.

181, с. 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

Последняя страница рукописи Г.В. Флоровского
«Русская философия в эмиграции». Источник: Princeton University Library.
Georges Florovsky Papers. Manuscripts Division. Department of Rare Books
and Special Collections. C0586, Бокс 2, папка 4.

Гаврилук П.Л.

Неизвестная страница историко-философского наследия Г.В. Флоровского

В истории русской религиозной мысли Г.В. Флоровскому принадлежит особая, поворотная роль. Как известно, с его именем принято связывать парадигмальный переход от религиозной философии к неопатристическому богословию, продолжающему оставаться магистральным направлением современной православной мысли. «Неопатристический синтез» Флоровского обыкновенно противопоставляется «модернистской» религиозной философии начала XX в. Повод к подобному противопоставлению дает та острая критика, которой Флоровский подверг богословские взгляды представителей старшего поколения религиозно-философского ренессанса, в частности, таких мыслителей как Н.А. Бердяев и П.А. Флоренский. По мнению многих православных богословов, в «битве поколений» Флоровский оказывается на стороне «победившей» ортодоксии, тогда как старшее поколение – на стороне «побежденной» гетеродоксии или даже ереси. При этом нередко игнорируется то обстоятельство, что Флоровский был не только критиком, но и учеником религиозно-философского ренессанса. Как мыслитель, Флоровский был разбужен ренессансом, как ученый сформировался под личным влиянием деятелей ренессанса и вместе с ними перестрадал и передумал религиозно-философские вопросы ренессанса¹.

Публикуемая рукопись относится к тому периоду в творчестве Флоровского с середины 1920-х до начала 1930-х гг., когда он был

¹ См. об этом, в частности: *Климов А.Е.* Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии / С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М.: Русский путь, 2003. С. 86–114; *Черняев А.В.* Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010. С. 47–57 и др. См. также мою книгу *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013. Следует отметить, что к ставшему расхожим благодаря названию известной книги Н.М. Зернова выражению «русский религиозный ренессанс» Флоровский относился с иронией и писал его в кавычках: «Так называемый “Русский религиозный Ренессанс”» (или просто «Ренессанс»). См.: Из писем о. Георгия Флоровского Ю.П. Иваску // Вестник РХД. №130. IV – 1979. С. 49–50).

тесно связан с несколькими представителями старшего поколения ренессанса и продолжал ощущать себя членом «русской философской колонии» в Европе. Ниже дается описание найденного документа и определяется место рассматриваемой работы в интеллектуальной эволюции Флоровского как историка русской религиозно-философской мысли.

Описание рукописи

Рукопись носит название «Русская философия в эмиграции». Она находится в архиве Флоровского в Файерстоунской библиотеке Принстонского университета под каталожным номером C0586, Бокс 2, папка 4². На последней странице слева указана дата окончания работы, «1930. III. 15», а напротив даты прибавлена подпись «Георгий В. Флоровский»³. Авторство Флоровского подтверждается также почерком и стилистическими особенностями текста. На основании того, что рукопись содержит лишь два исправления (на с. 19 и 29), можно предположить, что перед нами результат одной или более редакций.

В нескольких библиографических справках рассматриваемого документа Флоровский оставил год издания незаполненным, вероятно, предполагая внести отсутствующие у него под руками сведения впоследствии. Некоторые даты, как, например, год выхода в свет первого номера журнала «Путь», были проставлены Флоровским по памяти⁴.

В публикуемом нами тексте рукописи авторская нумерация страниц указана в квадратных скобках, и все сноски в нашей статье даются по этой нумерации. На всех листах, за исключением двадцатого, нумерация проставлена дважды, причем на первых девятнадцати листах первоначально выставленный номер просто продублирован. Начиная с двадцать первого листа, номера, проставленные ближе к краю, оказываются на единицу меньше номеров, расположенных дальше от края. При этом страницы под номерами «15» и «16» перепутаны местами, то есть с. 14 продолжается на с. 16, которая, в свою

² Firestone Library, Princeton University, Georges Florovsky Papers, C0586, Бокс 2, папка 4.

³ См. факсимиле, помещенное перед текстом рукописи.

⁴ На с. 31 Флоровский допускает неточность в упоминании того, что журнал «Путь» «начал выходить с 1926 года», тогда как в действительности первый выпуск журнала вышел в 1925 году.

очередь, продолжается на с. 15, а она затем стыкуется со с. 17. Так как ошибочная нумерация не была исправлена автором или кем-либо другим, то можно предположить, что впоследствии Флоровский к данной работе не обращался.

Возможное предназначение работы

Рассматриваемый текст мог предназначаться как в качестве лекционного материала, так и для публикации. В письме Фрицу Либу от 8 (21) апреля 1930 г., написанному лишь через восемь дней после окончания «Русской философии в эмиграции», Флоровский писал: «В следующий четверг мы с женой уезжаем на несколько дней в Англию, где должны принять участие в англо-русской конференции студенческого христианского движения. Помимо этого, я, вероятно, прочту доклад о «путях русского богословия» в Русском академическом союзе в Лондоне»⁵. Каким образом рукопись «Русская философия в эмиграции» связана с упомянутым докладом?

Тема «путей» затрагивается в тексте неоднократно. Так, на с. 21 Флоровский характеризует духовные поиски философов-идеалистов следующим образом: «И нужно подчеркнуть, *путь* русских религиозных философов обычно проходил чрез немецкий идеализм и немецкую великую мистику. Иначе сказать, это был *путь* чрез историю философии. С этим связана особая историческая насыщенность русской религиозной философии. При этом ярко сказываются в ней платонические мотивы. Именно они вводили в мир патристики. Однако всегда это был *путь* к патристике, *путь* к Церкви, а не обратно. Иными словами, философия восходила к богословию, а не исходила из него» (курсив мой. – П. Г.).

Подводя итоги своих рассуждений в заключительной части рукописи, Флоровский возвращается к теме «путей», но только в другом регистре. Он пишет о поиске новых путей, а также о том, что его время (начало 1930-х гг.) может оказаться переломным как для русской философии, так и для философии мировой. Таким образом, тема «путей русского богословия» могла естественным образом представиться Флоровскому в качестве связующей идеи статьи «Русской фи-

⁵ Янцен В. Материалы Г. В. Флоровского в архиве Ф. Либа // Исследования по истории русской мысли. М., 2007. С. 543–544. Текст отдельного доклада с названием «Пути русского богословия» в архивах Флоровского в Принстоне и Свято-Владимирской Семинарии не выявлен.

лософии в эмиграции». Если предположить, что в письме к Либу Флоровский имел в виду не точное название своей лекции, а лишь ее общую тему, становится более вероятным предположение о том, что рассматриваемая рукопись лежит в основе лондонского доклада.

Впрочем, более вероятно, что рукопись предназначалась в первую очередь для публикации, хотя о месте публикации последней можно судить лишь предположительно. Отзываясь хвалебным образом о работах Александра Койре на двадцатой странице рукописи, Флоровский замечает: «Первые две книги премированы Институтом». По всей вероятности, речь идет о Свято-Сергиевском Православном Богословском Институте в Париже, в котором Флоровский проработал с 1926 г. до начала войны. Так как название Института в рукописи специально не оговаривается, то можно предположить, что Флоровский планировал опубликовать данный текст в сборнике парижского Института.

Отметим, однако, что несколько особенностей рукописи заставляют усомниться в такой гипотезе и дают основания к тому, чтобы предположить: рукопись предназначалась для публикации в не русскоязычном журнале (как, например, *Die russische Gedanke* Бориса Яковенко или *Orient und Occident* – журнал Фрица Либя и Пола Шуца, редактировавшийся при сотрудничестве Бердяева), а не для доклада в русскоязычной среде. Во-первых, Флоровский часто использует прилагательное «русская» вместо того, чтобы говорить о «нашей» или «отечественной» философии. Во-вторых, он трижды говорит о собственных работах в третьем лице, что было бы несколько неуместно в докладе. В-третьих, в библиографических справках он упоминает переводы работ русских философов на иностранные языки – практика, которой он в своих русскоязычных публикациях, как правило, не придерживался. Одной из особенностей рукописи является то обстоятельство, что названия книг, статей и журналов не закавычены, что также может свидетельствовать о том, что названия предполагалось выделить соответствующим образом на стадии перевода. В-четвертых, рассматриваемый текст превосходит по размеру рукопись лекций Флоровского о Владимире Соловьеве и стилистически отличается от нее, что также свидетельствует против использования «Русской философии в эмиграции» в первую очередь в качестве лекционного материала. В-пятых, на последней странице рукописи, после даты и подписи Флоровского, чужим почерком сделана отметка: «131, Arr. Jean Jaurès XIX». Неустановленный получатель данной рукописи находился по адресу 19 округ

Парижа, авеню Жан Жоре, д. 131, около Свято-Сергиевского Института. Можно предположить, что по каким-то причинам рукопись не была опубликована и возвращена автору.

То обстоятельство, что рукопись – по всей вероятности – предназначалась для публикации (не осуществившейся), вовсе не исключает нашей предыдущей гипотезы о том, что данный материал мог быть дополнительно использован как в качестве лекции в Богословском Институте в Париже, так и в качестве доклада в Русском Академическом Союзе в Лондоне.

Содержание рукописи

Рукопись представляет собой библиографически оснащенный аналитический обзор русской религиозно-философской мысли предыдущего столетия (1820 – 1930). Наибольшее внимание отведено последнему десятилетию, то есть философской литературе, изданной в 1920-е гг. в эмиграции. В жанре подобных обзоров Флоровский начал работать, еще будучи студентом, когда состоял членом Библиографического общества при Новороссийском университете. По общей тематике данная работа примыкает к таким ранним статьям Флоровского, как «Из прошлого русской мысли» (1912), «Новые книги о Владимире Соловьеве» (1912) и «Философская литература» (1924)⁶, а также таким неопубликованным работам, как «Введение: Русская философия как задача» (1923)⁷, «Введение в историю русской философии» (20 июля 1925)⁸ и стенограмме выступления на конференции в Aix-en-Provence 25 марта 1968 г., *Russian Philosophy at the Turn of the Century* («Русская философия на рубеже девятнадцатого и двадцатого столетий»)⁹.

Текст рукописи «Русская философия в эмиграции» насчитывает сорок четыре страницы и разбит на шесть неравных частей. Первая,

⁶ Флоровский Г. Философская литература // Русская зарубежная книга. Ч. 1. Библиографические обзоры. Прага: Издание Комитета русской книги и Издательство Пламя, 1924. С. 18–36.

⁷ Данная рукопись хранится в архиве St Vladimir's Seminary Library, Georges Florovsky Papers, бокс 2, папка «Unpublished Papers and Fragments (by Florovsky)». Я планирую опубликовать ее в недалеком будущем.

⁸ Упомянутая машинопись хранится в архиве Firestone Library, Princeton University, Georges Florovsky Papers, C0586, Бокс 62, папка 3.

⁹ Стенограмма упомянутой лекции хранится в архиве Firestone Library, Princeton University, Georges Florovsky papers, C0586, Бокс 54, папка 14.

вводная часть (с. 1–2) имеет целью задать общую перспективу, противопоставляя «отрицанию и небытию философии в Советской России» (с. 1) творческую деятельность «русской философской колонии в Европе» (с. 2). Следует отметить, что несмотря на его критическое отношение ко всему, происходящему за железным занавесом, Флоровский все же не мог полностью отрицать существование философской мысли в стране Советов и несколько туманно признавал, что откуда «изредка доносятся неожиданные, заглушенные, но живые голоса» (с. 1). Надо полагать, что под «живыми голосами» Флоровский в первую очередь имел в виду философов Г.Г. Шпета и А.Ф. Лосева, работы которых он хорошо знал и высоко ценил. Впрочем, основания для того чтобы говорить если не о «небытии», то во всяком случае о притеснении свободы философского исследования в государстве «диктатуры пролетариата», у него, разумеется, были.

Во второй части (с. 2–7), Флоровский различает три основных периода в развитии русской дореволюционной мысли: (1) 1820–1850 гг., (2) вторая половина XIX в. и (3) начало XX в. К данной периодизации Флоровский уже прибегал как в предисловии к своей магистерской диссертации «Историческая философия Герцена», так и в своих лекциях о Владимире Соловьеве, прочитанных в Русском Институте в Праге зимой 1922–1923 гг.¹⁰ С точки зрения Флоровского, в русской философии XIX в. Владимиру Соловьеву принадлежало «средоточное» место.

В третьей, наиболее развернутой части рассматриваемого документа (с. 7–20), Флоровский непосредственно касается заявленной темы, различая в русской философии два направления – «онтологизм», к которому он относит, в частности, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, И.А. Ильина, и «критицизм», или «трансцендетализм», к которому, по его мнению, принадлежали И.И. Лапшин, С.И. Гессен, Ф.А. Степун, Б.В. Яковенко и Г.Д. Гурвич. Об «онтологизме» как об обращении и возвращении философского внимания от сознания к бытию писали, в частности, В.Ф. Эрн и Н.А. Бердяев. В этой же части Флоровский касается философских взглядов Льва Шестова, которые с трудом поддаются классификации (с. 17–19).

Четвертая часть (с. 21–31) посвящена трем крупным религиозным философам-современникам Флоровского: С.Н. Булгакову (с. 22–24),

¹⁰ Тетрадь с лекциями о философии Соловьева была обнаружена мной в архиве Флоровского в St Vladimir's Seminary Library, Бокс 4, без папки.

Н.А. Бердяеву (с. 25–27) и Л.П. Карсавину (с. 28–30). Особая ценность данного текста связана с тем, что в нем Флоровский дает развернутое изложение софиологии Булгакова (с. 23–24). Воздерживаясь от прямой критики булгаковской концепции как здесь, так и в других своих текстах, Флоровский, тем не менее, подверг софиологическую систему косвенной критике в таких работах, как «Противоречия оригенизма» (1929), «Спор о немецком идеализме» (1930) и *Die Sackgassen der Romantik* («Тупики романтизма», 1930). Как известно, Флоровский генетически связывал систему Булгакова с неоплатоническим эманатизмом, спекуляциями Оригена относительно совечности мира Богу, а также гегельянским монизмом и пантеизмом.

При этом о взглядах Бердяева, как в рассматриваемой рукописи, так и в последующих своих работах, Флоровский без колебаний отзывался более критически. В частности, он обвинял Бердяева в «гностицизме», а также в том, что, несмотря на интерес к истории философской мысли и при всей его «исторической наблюдательности, Бердяев остается как-то вне истории» (с. 27). Отметим, что подобного рода критика нередко была озвучена другими авторами и в отношении космологических построений Булгакова.

Пятая часть «Русской философии в эмиграции» посвящена философии истории и философии культуры. Здесь Флоровский, в частности, обсуждает книгу «Об общественном идеале» (1917) своего покойного старшего товарища, декана юридического факультета Карловского Университета в Праге, П.И. Новгородцева (с. 32–36). С особым одобрением Флоровский отзывается о критике Новгородцевым утопических идей XIX в. с позиций христианского персонализма и исторического сингуляризма. Под влиянием Новгородцева Флоровский в начале 1920-х гг. планировал написать работу о теократических идеях в русской социальной философии¹¹. Несмотря на то что этот план остался нереализованным, несомненное влияние Новгородцева заметно в статье Флоровского «Метафизические послышки “утопизма”» (1926), которая упоминается в рукописи «Русская философия в эмиграции» в другом контексте (на с. 31).

Не меньший интерес представляет обсуждение Флоровским основных идей книги «Очерки теории исторической науки» (1925) своего бывшего учителя в Новороссийском университете, а затем стар-

¹¹ См. его письмо Н.С. Трубецкому от 14 (27) декабря 1922 г. // История философии. 2002. № 9. С. 171.

шего коллеги, П.М. Бицилли (с. 41–42). Изложив взгляды Бицилли, Флоровский делает следующее характерное замечание: «Сюда же примыкает статья Г.В. Флоровского, О типах исторического истолкования (в Сборнике статей в честь проф. В.Н. Златарского, София, 1925)». Действительно, несколько важнейших элементов исторической герменевтики Флоровского восходят к Бицилли и к А.И. Герцену, тоже прочитанному сквозь призму философских взглядов Бицилли. Так, например, следуя Бицилли, Флоровский подчеркивает иррациональный, индивидуальный, неповторимый и прерывный характер исторического процесса, полемизируя в данном случае с гегельянским панлогизмом, имманентизмом и органицизмом. Что касается «метода дивинирующего проникновения», то к нему был близок также «эмпатический психологизм» М.О. Гершензона, которого Флоровский высоко ценил. Вопрос о влиянии Бицилли на историософию Флоровского заслуживает особой статьи.

В общей сложности Флоровский упоминает свои печатные работы трижды, всякий раз говоря о себе в третьем лице: первый раз при обсуждении религиозно-философского направления, второй раз при разборе трудов по философии культуры и в третий раз в контексте работ по философии истории. Таким образом, в 1930 г. Флоровский как бы мыслил себя одновременно на трех «палубах» эмигрантского «философского парохода»: религиозной философии, философии культуры и философии истории.

В шестой, заключительной, части рукописи Флоровский несколько сбивчиво подводит итоги своего обзора, а также указывает на дальнейшие «пути» развития философской мысли: «Как говорил Шеллинг, “реальные успехи достигаются в философии не иначе, как чрез расширение опыта; и не всегда в том дело, что открываются новые факты, а в том, что в известном становится видным больше, нежели привыкли видеть”. Эта новая очевидность определяет перелом, поворот пути. Философская жизнь всегда протекает в чередовании относительно замкнутых циклов, которые внутренне сосредоточены каждый в себе, – и в каждом есть своя преобразующая тема и интуиция. В каждом раскрывается и выражается свой опыт. И вот сознается замкнутость привычного горизонта, – начинаются поиски выхода – в новый опыт, в новую эпоху. Так было в конце средневековья, так было снова под конец XVIII-го века. Есть основания сказать, в наше время снова назревает философский перелом, новая вспышка умозрительного творчества. Это чувствуется и в западной мысли:

ищут путей... темп философской жизни ускоряется... В этом объяснение и критической напряженности, и собирания преданий, – возврата к классикам...» (с. 42–43).

Мысли о «философском переломе» и «возврате к классикам» отражают скорее философские искания самого Флоровского, нежели общую тенденцию русской философской мысли конца 1920-х гг. Для Флоровского двадцатые годы, проведенные в эмиграции, были переломным периодом, пробой философского пера и поисками своего собственного научного пути. В связи с этим статью «Русская философия в эмиграции» можно рассматривать именно как работу «переходного периода», когда сам Флоровский стремился раздвинуть пределы своего «философского опыта» за пределы философии Нового времени, и возвратиться к «вечной философии» Отцов Церкви. Глухо звучащая в данной статье тема «возвращения к Отцам» станет центральной в последующем творчестве Флоровского – как в лекциях по патристике, так и в основном труде «Пути русского богословия», к написанию которого Флоровский приступил в начале 1930-х гг.

Следует подчеркнуть, что статья «Русская философия в эмиграции» и книга «Пути русского богословия» написаны в совершенно различных перспективах, а потому и тема «возвращения к Отцам» звучит по-разному в этих двух произведениях. Как уже упоминалось, общим контекстом статьи о философии в эмиграции является «отрицание и небытие философии в Советской России», на фоне которого достижения философов-эмигрантов представляются Флоровскому лучом, вырвавшимся из темного царства коммунизма. В «Пути русского богословия» Флоровский изберет иную историческую перспективу: тысячелетняя история русской мысли оценивается им с точки зрения ее соответствия нормативному «христианскому эллинизму» византийского богословия. Согласно Флоровскому, начиная с XVII в. русское богословие подверглось пагубным влияниям западного богословия, приведшим к «псевдоморфозе», то есть искажению византийских богословских норм. В отличие от статьи «Русская философия в эмиграции», где Флоровский подчеркивает творческий и самобытный характер русской мысли, в «Пути русского богословия» ударение поставлено на «псевдоморфозе» и зависимости русской богословской мысли от Запада. «Русская философия в эмиграции» написана в рамках «нарратива самобытности», тогда как «Пути русского богословия» были задуманы и по большей части осуществлены в рамках

«нарратива псевдоморфозы». Кроме того, в отличие от статьи, основной фокус книги смещен из области по-преимуществу философской в область по-преимуществу богословскую.

Можно предположить: Флоровский не стал публиковать «Русскую философию в эмиграции» потому, что эта работа впоследствии перестала его удовлетворять, так как она недостаточно отражала его критический взгляд на «псевдоморфозу» русской религиозной мысли. Таким образом, благодаря публикуемой рукописи, мы имеем возможность познакомиться с Флоровским, который продолжал оценивать развитие русской философии более положительно, нежели это сделано в «Путиях русского богословия». В этом смысле, в рукописи «Русская философия в эмиграции» как бы раскрывается научно-историческое alter ego Флоровского скорее как «пассажира», а не «рулевого» эмигрантского «философского парохода», который пытается изменить курс «корабля» в направлении неопатристики. Главная ценность публикуемого документа состоит в том, что он позволяет увидеть Флоровского в первую очередь как ученика и участника религиозно-философского ренессанса, и лишь во вторую очередь как критика этого уникального явления в истории русской культуры.

В ходе подготовки к публикации текст Флоровского приведен в соответствие современным нормам орфографии и пунктуации; оформление упоминаемых в тексте публикаций приведено к единообразию. При этом были сохранены характерные особенности авторского стиля Флоровского.

Русская философия в эмиграции

1.

Есть особый трагизм в том факте, что несколько лет тому назад распоряжением советской власти большая группа русских философов была изгнана из родных пределов. Они были изгнаны именно как философы. Это был некий символический жест, означавший отрицание творчества и свободы. Философия стала ненужной и запретной в Советской России. Стала запретной именно потому, что философский пафос и творчество есть явления духовной свободы. И советский быт, напротив, есть волевое отрицание и угашение свободного духа. Есть, правда, официальная, «советская», «красная» философия. Но это – мнимая, подложная «философия», – «философия» без проблематики, без искания, без творческого беспокойства. «Советская философия принадлежит к категории нелепого», остро и верно замечает один обозреватель... Эта нелепица напоминает царство сказки, мир сна. Только сказка здесь рассказывается жуткая, сон снится кошмарный... И только изредка доносятся оттуда неожиданные, заглушенные, но живые голоса.

Этим отрицанием и небытием философии в Советской России определяется историческое место и смысл русской фи-[с. 2]лософской эмиграции. При всем разнообразии и частом противоборстве направлений можно говорить о русском философском «рассеянии», как об едином целом. Это не отдельные изгнанники. Но именно «рассеяние», – русская философская колония в Европе... Русские мыслители за рубежом остаются единственными носителями творческих преданий и творческого наследия русской философии. Не только хранителями, но продолжателями. И можно сказать: русское философское «рассеяние» означает новый момент, новый этап в единой исторической судьбе русской мысли.

2.

В пережитой истории русской мысли можно выделить и различить три основных момента, три эпохи.

Первая охватывает почти точно три десятилетия, от середины двадцатых до середины пятидесятых годов прошлого века. Это было

время философского пробуждения, время первого философского энтузиазма. Для многих в России в те годы философская рефлексия становится неодолимой страстью, насущной потребностью. И это философское пробуждение было связано с рецепцией немецкого идеализма. Это не было пассивным ученичеством. Это было творческим приобщением к философской жизни, к ее трево- [с. 3]гам и к ее преданиям. И через проблематику немецкого идеализма, во всех ее противоречиях и во всей ее остроте, для русского сознания открывались вселенские перспективы философской мысли. И нужно подчеркнуть, – в эти годы с большой силой выдвигается задача национальной философии; но и исповедники национальной самобытности менее всего отрекаются от «западной философии», менее всего думают об обособлении и разрыве. И они определяют задачи русской философии в живой связи общепhilosophической истории, выводят их из «европейской» проблематики, и стремятся прежде всего к синтезу. Бурные искания тех лет не отлились, не окристаллизовались в законченные системы. Но не впустую разрешилось тогдашнее героическое напряжение русской мысли. Русское сознание пробудилось к философской проблематике, и началась философская жизнь в России.

Вторая эпоха в истории русской мысли совпадает со второй половиной прошлого века. В истории русского творчества это время можно определить, как время художественного расцвета и религиозно-философского беспокойства. Это время Достоевского и Льва Толстого, время Тютчева и Фета в лирике, время Влад. Соловьева. Нужно помнить, насколько сильны и остры философские темы и мотивы в русской литературе. И показательно, что основная магистраль русского творчества определяется [с. 4] и в это время религиозным раздумьем, религиозно-метафизической тревогой и даже тоской. Вместе с тем, это было время борьбы за философию, – и борьбы внутренней, уже не только внешней, как бывало прежде, когда философию, как «мятежную науку», изгоняли из университетского образования. В эти годы русское сознание было отравлено и встревожено противофилософскими соблазнами, материализмом и позитивизмом. Этот рецидив просвещения ничем творческим и значительным не сказался в русской культуре. Но он свидетельствовал об оскудении и притуплении общественного сознания и определил болезненный разрыв между творческим меньшинством и обществом. Приходилось доказывать и защищать ценность философии, отстаивать право на философское творчество и искание. Отдельные, но часто яркие вспышки свидетельствуют о той напряженной и сосредоточенной работе, которая исполнялась в тиши. И настойчивая философская проповедь преодо-

лела, наконец, общественное равнодушие и упрямство. Среди мыслителей этого времени средоточное место занимал Влад. Соловьев, и трудно в немногих словах определить его историческое влияние и место. Он не был одинок в своей борьбе за философию. Можно указать целый ряд значительных критических и систематических опытов. Нужно припомнить [с. 5] имена Б.Н. Чичерина, Н.Г. Дебольского, Н.Н. Страхова, архиепископа Никанора, В.Д. Кудрявцева, М.И. Каринского, П.Д. Юркевича, А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, князя С.Н. Трубецкого... И все они делали одно и общее философское дело. Это был опыт критического претворения и преодоления исторических систем философии. И в этом деле сказалась всяческая смелость и сила русской мысли, ее умозрительная восприимчивость и чуткость.

Начало третьего периода в истории русской мысли почти совпадает с началом нового века. И в это время вскрывается глубокий сдвиг в общественном сознании. Он сказывается всюду, — и в новых литературных влияниях и вкусах, и в религиозных исканиях, и в нравственном возбуждении, и в возвращении к философии. Начинается умозрительный подъем. Подымается философская тревога, и вопросы повседневной жизни сгущаются в философские проблемы. Об этом времени недавно увлекательно рассказал Андрей Белый в своих воспоминаниях о Блоке¹. В этом общем творческом движении философские искания были одной из основных определяющих сил. Слагалась философская среда, философия становилась общественным делом. И казалось, процесс творческого самоопределения близится к разрешению... Подготавливался и предугадывался синтез. В русской философской литературе этих лет чувствовалась [с. 6] особенная свежесть и строгость мысли, подлинный философский эрос. Национальная катастрофа замыкает этот новый героический период, но не угашает духа, не прерывает творческих преданий и задач.

Русское философское движение в начале этого века было, прежде всего, возрождением идеализма. В первое время с особой силой сказывались гносеологические и в частности неокантианские мотивы, — отчасти это было связано с резкой постановкой нравственно-философской проблемы. Был момент острого увлечения этическим критицизмом, идеями Риккерта и Виндельбанда. Позже присоеди-

¹ Речь идет о книге Андрея Белого «Воспоминания об Александре Александровиче Блоке» (Москва/ Берлин 1922, 1923). *Здесь и далее — примечания публикатора.*

лось влияние марбургской школы. И стали раздвигаться историко-философские перспективы. Одновременно началось преодоление кантианства, — и сразу в разных планах: и как преодоление критицизма в гносеологии, и как углубление в метафизическую проблематику. Так сразу в русском сознании вскрылось и обозначилось столкновение «критицизма» и «онтологизма». Это — та же апория, которая внутренне определяет диалектику современной европейской философии, двоящейся в противоборстве «феноменологии» и «трансцендентализма».

Русская философская мысль живет в творческом раскрытии своей внутренней задачи. И эта задача совпадает с общей проблематикой философского духа. Так русская философия [с. 7] оказывается творческим и живым звеном в единой и нераздельной истории философской мысли.

3.

В русском философском раздумьи последних лет борьба с «критицизмом» выразилась с особой творческой силой. И с правом можно говорить именно об «онтологизме», как об основной и преобладающей тенденции современной русской мысли². Конечно, онтологизм в философии есть только задача, — и задача совсем не легкая и даже не ясная. И в русских опытах она только поставлена, но не решена. Однако, уже в острой постановке вопросов сказывается сила и размах мысли.

В ряду русских защитников онтологизма прежде всего нужно назвать Н. О. Лосского. У Лосского очень силен конструктивный пафос, он стремится к систематическому синтезу. Две основных идеи определяют его философский замысел: «интуитивизм» в теории познания и «конкретный идеал-реализм» в метафизике. Лосский начал с гносеологических вопросов и постепенно входил в онтологическую проблематику. Свои гносеологические предпосылки он установил уже в «Обосновании интуитивизма» (Спб. 1906; 3 изд. Берлин, 1924; нем. пер. 1908) и позже в «Логике» (Пгр. 1922; 2 изд. Берлин, 1923; нем. [с. 8] пер. 1927; сербск. пер. 1927.) Интуитивизм означает преж-

² Ср. статью В. Ф. Эрнэ, «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения»(1910) // Под редакцией О. Т. Ермишина и др. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). М., 2009. Том 2. С. 172–191.

де всего стремление к непосредственности и к реализму в познании. В этом Лосский ближе к Ремке³ и к Гуссерлю, нежели к Бергсону. В своем учении о сознании он исходит из постулата «гносеологической координации», т.е. первичной соотнесенности (не только соотносительности) субъекта и объекта. Это значит, что всякое сознание предметно, и предмет дан и открыт или присутствует «в подлиннике» во всяком познавательном опыте. Так познание сводится к созерцанию, причем субъект в познании играет роль только безгласного наблюдателя. Поэтому Лосский резко противопоставляет свою точку зрения прежде всего критицизму, как системе, преувеличивающей активность субъекта. В действительности Лосский гораздо ближе к кантианству, чем думает, – и прежде всего в самой постановке вопроса. Он старается установить, при каком строении бытия возможно познание, как непосредственное соприкосновение субъекта с «самим бытием». И в сущности для оправдания познания строит свою онтологию. Вообще Лосский больше строит и заключает, нежели видит и смотрит. И основным условием возможности познания он считает органическую цельность мира, в силу которой все элементы мира сопряжены и сращены [с. 9] между собой и, в частности, всякий субъект сращен со всеми объектами, которые поэтому открыты и доступны для него. (Срв. статью «Умозрение, как метод философии» – в русском «Логосе», I, Прага, 1925; немецкий перевод, – *Der Russische Gedanke*, I, 1, 1929.) Мир для Лосского есть органическое целое. И снова, это возможно потому, что в основах мира лежит... «конкретно-идеальное бытие». Это живая совокупность сверхвременных субстанциальных сил или...[«]субстанциальных деятелей», свободных, взаимно несоизмеримых и неповторимых, и потому самостоятельных и независимых, как в тоже время единосущных и «сливающихся в одно существо»... Лосский определяет свое мировоззрение, как «иерархический персонализм», ибо все субстанции имеют личный и индивидуальный характер, только на разных уровнях. Все они изначально объединены тождеством (не только единством) отвлеченно-идеальных форм, – в этом состоит их «отвлеченное единосущие». И они должны срастись в единство конкретных целей, и этим – реализовать свое «конкретное единосущие». Эту высшую ступень бытия Лосский определяет как Царство Духа и Царство Божие. Вслед за Лейбницем Лосский выдвигает «принцип наибольшей полноты бы-

³ Йоханнес Ремке (Rehmke, 1848–1930) – немецкий философ-идеалист, представитель имманентной философии.

тия» (см. статью под таким заглавием в [с. 10] «Сборнике Русского Народного Университета в Праге[»], I, 1928.). Он потому и стремится к всеобъемлющему синтезу, что думает, что такой синтез явлен или осуществляется в самой мировой действительности. С этим связан оптимизм и конкордизм его системы. Нужно прибавить, что Лосский надеется быть в своем мировоззрении не только христианским философом, но и философом христианства. И в мире видит творение Абсолютного, Ему внеположное. Общий очерк своей онтологии Лосский дал еще в книге: «Мир, как органическое целое» (М. 1917; англ. пер. Oxford, Clarendon Press, 1928.). Существенные дополнения он внес в своей новой книге: «Свобода воли» (Париж, 1927.) Кроме того, нужно назвать его натур-философский очерк: «Материя и жизнь» (Берлин, 1923; по-французски: *L'intuition, la matière et la vie*, Paris, F. Alcan, 1928.); сюда же примыкает статья: «The Limits of Evolution» (*Journal of Philosophical Studies*, I. 8, 1927; по русски – в «Современных записках», кн. 33, 1927.).

К Лосскому близок в своей философской работе С. Л. Франк. Его главная книга: «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», вышла в Петрограде в 1915 году (срв. по-немецки две статьи: *Erkenntnis und Sein*, *Logos*, V. XVII, 2, 1928 и V. XVIII. 2, 1929, и по-английски: *The Problem of Reality*, *The Monist*, v. 38, 3, 1928.) Подобно Лосскому, Франк ставит прежде всего гносеологический вопрос: о возможности познания. И приходит к выводу, что «логическое» [с. 11] знание о предмете, выразимое в понятиях и определениях, возможно и осуществимо только потому, что изначально самый предмет дан и доступен познающему в первичном переживании, – и это изначально и живое «обладание» предметом, в интимном единстве и слитности с ним, есть знание предмета, гораздо более точное и совершенное, нежели «отвлеченное» знание о предмете, как о чем-то внешнем и противостоящем, и постольку неведомом и загадочном. Для всей системы Франка является определяющим это различие двух видов знания: знания предмета и знания о предмете, знания «живого» и металогического и знания «отвлеченного», ограниченного началами формальной логики. Это «отвлеченное» знание есть по Франку нечто вторичное и производное, означает некое умаление и оскудение по сравнению с первичной и непосредственной полнотой жизни, с живым двуединством познающего и познаваемого. В логически определенном знании эта связь расторгается и потому утрачивается и полнота, и цельность, и самая достоверность знания, – познание разрешается в бесконечный процесс, в котором притом все

звенья всегда неполны и неадекватны. Это – знание низшего порядка и даже – знание, искажающее свой предмет, разбивающее и ущемляющее его. И основную причину этой неизбежной неадекватности отвлеченного знания Франк видит в том, что бытие есть полнота и жизнь, не только система. [с. 12] Поэтому только в жизни преодолевается ограниченность познания, только через погружение в сверхвременные подспудные стихии бытия, через некое растворение и отождествление с «предметом». И это есть в тоже время некое преобразование познающего, повышение психического существования до уровня духовной жизни. Франк подчеркивает: интеллектуального созерцания еще недостаточно, нужна именно жизнь, живая и жизненная интуиция. Франк стремится не столько ввысь, сколько вглубь, к истокам и к корням, – именно в глубинах он открывает живую полноту, абсолютное всеединство, в котором все обосновано и укоренено. И к Абсолютному каждым может придти в самом себе, чрез самоуглубление. Это значит: Абсолютное есть глубина бытия, и в глубинах все абсолютно. Потому и возможно познание, что изначально в глубинах своих сознание есть больше, чем только сознание, но есть самое абсолютное бытие. В своих анализах Франк встречается со многими современными мыслителями Запада, в частности с представителями имманентной философии и феноменологии, еще более с Бергсоном; сильны у него и мотивы трансцендентализма. При всей близости он отличается от Лосского тем, что гораздо менее «аристотелик» и скорее «платоник», и поэтому далек от монадологических мотивов. Сам Франк исповедует себя именно платоником, разумея при этом, конечно, не столько Платона, [с. 13] сколько Плотина. Вместе с тем он подчеркивает свою близость к Николаю Кузанскому и к классикам немецкого идеализма, еще к Гете. В своем кратко, но ясно написанном «Введении в философию» (Берлин 1923) Франк определяет свое отношение к основным и типическим направлениям философской мысли. Нужно назвать еще сборник его прежних статей: «Живое знание» (Берлин, 1923), – здесь Франк говорит, между прочим, об отдельных скорее художниках мысли, нежели мыслителях, осуществлявших дорогой для него идеал «живого знания» или жизненной мудрости, – о Гете, Шлейермахере, Тютчеве (очерк о Тютчеве в немецком переводе: «Das kosmische Gefühl in Tjutschew's Dichtung» – в Zeitschrift für slawische Philologie, В. III, 1-2, Berlin, 1926.). Исходя из своих основных метафизических предпосылок, Франк своеобразно и заново ставит проблемы психологии и социальной философии. Психологию он стремится углубить в метафизику души и с особым вниманием останавливается на характеристике глубин

душевного бытия (см. его книгу: «Душа человека», М. 1918; срв. «Zur Metaphysik der Seele» в Kant-Studien, В. 34, 3-4, 1929.). Особенно интересно его учение о «мы», как об особой и несводимой категории духовного бытия, во всяком случае столь же первичной, как и категория «я». В высшем плане духовной жизни это первичное «мы» раскрывается в «соборность», как живое и органически-неразрывное единство «я» и «ты». [с. 14] В своей новой книге: Духовные основы общества (Париж 1930) Франк старается вскрыть онтологические категории общественного бытия и прежде всего выдвигает учение о соборности. Он называет свою книгу «введением в социальную философию» и хочет строить именно метафизику или онтологию общества, учение о сверхвременных и конститутивных началах и формах общественности, – и потому решительно отмежевывается от всякого нормативизма и историзма (Срв. его очерк: «Ich und Wir, Zur Analyse der Gemeinschaft», – Der Russische Gedanke, I, 1, 1929.)⁴. Франк приступил к философскому синтезу после многих лет подготовительной работы, – отсюда особая сосредоточенность и сгущенность его мысли.

Под несомненным влиянием Лосского и Франка превратился из историка в философа Л.П. Карсавин, но в своем дальнейшем философском творчестве он ушел в область собственной религиозно-метафизической проблематики. Другими путями, через Гегеля и Гуссерля, пришел к философскому онтологизму И. А. Ильин. В 1918 году он издал замечательную монографию: «Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека». В годы изгнания он выпустил только небольшой сборник статей: «Религиозный смысл философии» (Париж 1926), в котором раскрывает понятие о «философском опыте». Ильин всецело остается в [с. 15⁵] кругу идей немецкого идеализма. В начале века именно стремление к метафизике обособляло и противопоставляло русскую философию западной. Теперь положение изменилось, европейская мысль обернулась к своему прошлому, и на этой общей почве происходит новая философская встреча России и Европы.

Менее ярко выражены в современном русском творчестве мотивы философского критицизма. Упомянуть можно прежде всего И. И. Лапшина. Это кантианец старого типа, с известным уклоном

⁴ «‘Ich’ und ‘Wir’. Zur Analyse der Gemeinschaft», *Der Russische Gedanke*, Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft Kultur 1 (1929/30), 49–62.

⁵ В оригинале с. 15 и с. 16 ошибочно переставлены местами.

к прагматизму. В эмиграции он выпустил книгу: «Философия изобретения и изобретение в философии» (Прага, 1922–1924, два тома). Она интересна по собранному в ней материалу, – впрочем, очень пестрому. Из многих мелких статей Лапшина можно указать: «Опровержение солипсизма» (в «Ученых Записках, основанных русской Учебной Коллегией в Праге», I. 1, 1923, и в чешском журнале *Ruch filosofický* 1923–1924 гг.). Из русских трансценденталистов, объединявшихся в свое время в русском «Логосе», нужно назвать С.И. Гессена, Ф.А. Степпуна⁶, Б.В. Яковенко. Из них никто за последние годы не издавал больших философских работ. Исключение представляет только книга Гессена: «Основы педагогики» (Берлин, 1923). В ней немало чисто философского матерьяла, но он сдвоен планом книги, вытекавшим из ее прикладной темы. Это опыт построения внутренней диалектики воспитательного [с. 16] процесса, как момента и фактора культуры. К педагогике и к социальной философии относится и большинство отдельных статей Гессена. Ф.А. Степпун переиздал свои прежние статьи в сборнике: «Жизнь и творчество» (Берлин, 1922). Смысл творчества — это его основная тема. Творчество в его понимании всегда конечно и потому несоизмеримо с абсолютной полнотой Жизни, которая остается трансцендентной в своей неизреченности. Так у Степпуна переплетаются мотивы трансцендентализма и романтической эстетики. Из работ Яковенко нужно назвать очерк: «*Vom Wesen des Pluralismus*» (Bonn, 1928⁷; срв. по-итальянски в *Atti del V congresso internazionale di filosofia*, Napoli, 1925–1927.). Это опыт обоснования плюрализма от обратного, как единственно возможной философской позиции. С наибольшей творческой силой мотивы трансцендентализма выражены в работах Г.Д. Гурвича. И прежде всего нужно назвать его книгу о Фихте, «*Fichtes System der konkreten Ethik*» (Tübingen, Mohr, 1924.). Это не только историческая монография, но опыт философского истолкования этико-метафизического замысла и духовной эволюции Фихте. Гурвич понимает трансцендентализм как «отрицательное богословие Абсолютного». Трансцендентализм разрешается в диалектику, и эта диалектика определяется несводимой противоположностью «логоса» и «этоса». У Фихте Гурвич ищет синтеза отвлеченного универсализма и индивидуализма, – в этом [с. 17] и состоит замысел конкретной этики. Гурвич исходит из духа современной немецкой философии, – о ней

⁶ Фамилия философа Федора Августовича Степуна (1884–1965) восходит к немецкому Steppuhn, и в печатных работах этого периода писалась через два «п».

⁷ *Vom wesen des pluralismus: ein beitrage zur klärung und lösung des philosophischen fundamentalproblems* (Bonn: F. Cohen, 1928).

он опубликовал несколько статей во французских журналах; это главы из книги, уже оконченной. Другие работы Гурвича относятся к философии права. Нужно назвать среди них очерк о Гирке (в *Logos*'e, XI, 1, 1922 и отдельное дополненное издание.). Это своего рода введение в проблематику социального права, которой занят Гурвич теперь. Примыкавший в свое время к марбургской школе В.Э. Сеземан в последние годы отошел от трансцендентализма. Из его работ нужно назвать блестящий очерк: «Платонизм, Плотин и современность» (в русском «Логосе», I, 1925) и ряд статей по теории знания: «Ueber gegenständliches und ungegenständliches Wissen» (в *Commentationes* Ковенского университета), *Zum Problem des reinen Wissens* (*Philosophische Anzeiger*, II, 2, 3, 1927.).

Совершенно особое место в рядах русских мыслителей занимает Лев Шестов. Он не строит системы и отрицает самый замысел систематической философии. Ему представляется обманчивым и ложным эллинский идеал разумного знания. И к истории философии он подходит не только как критик, но и как обличитель. Но не как скептик. Даже в разуме собственно не сомневается и признает внутреннюю цельность мира мысли, подчиненного непреодолимой логической закономерности. Но он отрицает, что [с. 18] путь очевидности и доказательства ведет и приводит к истине, что он приводит к Богу. Мир мысли, как и мир морали для Шестова только область повседневной жизни, в которой совсем не раскрывается подлинная тайна бытия. Для Шестова дороги и изначальноны две ценности: личность и свобода. Ни для той, ни для другой он не находит места в мире культуры, в мире общественной жизни, подчиненной уравнительной и общезначимой необходимости – как нет для них места и в научном или рациональном мировоззрении. Это значит, что человек, что каждый перестает здесь быть самим собою, должен быть, как другие, – и лишается права на дерзновение.⁸ Поэтому Шестов требует преодоления «самоочевидностей»... «Корни вещей» обнажаются только в редкие минуты неизреченных откровений. Эти откровения и созерцания Шестов и противопоставляет разуму, знающему только о вещах повседневных. В творчестве Шестова ярче выражен его отрицательный мотив, отрицание за разумом «власти ключей». Но только потому, что на «самое ценное» можно только указывать, а говорить трудно. В логизме Шестов видит эллинский соблазн и «странствует по душам», чтобы показать его силу над человеком. И радуется, когда находит свободных и непокорных, – радуется каждому явлению пророческого духа: Пло-

⁸ Так в рукописи.

тин, Паскаль, Ницше, Достоевский, и прежде всего – Библия. У самого Шестова есть некий философский профетизм, [с. 19] всегда связанный с религиозным беспокойством. Как писатель, Шестов типический эссеист. И каждый его очерк есть замкнутый цикл. Среди очерков Шестова один из самых острых – «Memento mori», о Гуссерле (в сборнике: «Potestas clavium», Берлин, 1923; есть французский и немецкий переводы.). Здесь он тонко вскрывает трудности (апории) в логическом объективизме Гуссерля. За последние годы Шестов выпустил по-русски две новых книги⁹: «Власть ключей» (1923) и «На весах Иова» (1929; и немецкий перевод 1929.) Кроме того вышли в переводах его прежние книги: «Добро в учении Толстого и Ницше» (франц. и нем.), «Достоевский и Ницше» (франц. и нем.), «Апофеоз беспочвенности» (англ. пер.). В различных журналах он напечатал длинный ряд статей. Весь смысл философского творчества Шестова – в беспокойстве; это – сократическая черта. И в этом ценность его книг: в них обнажается философская стихия.

В заключении нужно упомянуть о философах, не имевших возможности высказаться систематически. Нужно назвать Д. И. Чижевского, вышедшего из школы Гуссерля и опубликовавшего ряд исторических работ, Г.М. Каткова, принадлежащего к школе Brentano. Наконец, нужно напомнить имя А. В. Койре, выпустившего историко-философские монографии о Декарте и схоластике, об Ансельме и о Якобе Бёме: «Essai sur l'idée [с. 20] de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes» (Paris, Leroux, 1922; срв. по-немецки: «Descartes und die Scholastik»¹⁰; «L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme» (Paris, Leroux, 1923.); «La philosophie de Jacob Boehme» (Paris, Vrin, 1929.) Первые две книги премированы Институтом. В особенности книга о Бёме представляет образцовую историко-философскую монографию, что признано было и иностранными и русскими рецензентами. Знатоки Бёме признают, что это лучшая и исчерпывающая монография о великом немецком мистике (срв. рецензию Н. А. Бердяева в журнале «Путь», кн. XVIII, 1929.). Кроме того, нужно упомянуть книгу Койре: «La philosophie et la problème national en Russie au commencement du XIX-e siècle», Paris, Champion, 1929, и отметить его интересный этюд: «Bemerkungen zu den Zekonischen Paradoxen in Jahrbuch der Mutosophie und phenomenologische For-

⁹ Слова «сборники своих статей» зачеркнуты и сверху исправлены на «книги».

¹⁰ Флоровский оставил место для того, чтобы позднее вставить год издания. Книга Койре «Descartes und die Scholastik» была опубликована издательством Bouvier в Бонне в 1923 году.

schung», V. Bd., Halle, 1922. Автор показывает онтологический смысл знаменитых зеноновых соображений, — они относятся не только к движению, как к таковому, ни к понятию «единого» и континуума и вскрывают таинственную неопределимость этого онтологического первофакта. [с. 21¹¹].

4.

Религиозные темы всегда с особой силою тревожили русскую мысль. И философский искус часто приводил к религиозной метафизике. В этом отношении показателен пример старых славянофилов. И всего характернее образ Влад. Соловьева. Именно с Соловьевым генетически связано новое русское религиозно-философское движение. Оно определилось разными мотивами. Среди них прежде всего нужно подчеркнуть мотив культурно-философский — разрешение антиномий и трагизма философии культуры и философии истории оказывалось возможным только в религиозно-философском плане. Но это вовсе не главный мотив. И нужно подчеркнуть, путь русских религиозных философов обычно проходил чрез немецкий идеализм и немецкую великую мистику. Иначе сказать, это был путь чрез историю философии. С этим связана особая историческая насыщенность русской религиозной философии. При этом ярко сказываются в ней платонические мотивы. Именно они вводили в мир патристики. Однако, всегда это был путь к патристике, путь к Церкви, а не обратно. Иными словами, философия восходила к богословию, а не исходила из него¹². Конечно, основной мотив религиозно-философского движения — в расширении философского опыта, обнаруживающем его религи-[с. 22]озную природу. В этом основная причина, почему русские философы становились религиозными мыслителями, — в последние годы Лосский, Франк, Новгородцев. В известном смысле можно говорить о русской религиозной философии, как о школе Соловьева¹³.

¹¹ Начиная с этой страницы, номера страницы, проставленные дважды, перестают совпадать. Например, страница 21 имеет также номер 20, страница 22 также пронумерована как 21, и т. д.

¹² Собственную «христианскую философию», то есть «христианский эллинизм» Флоровский считал именно исходившей из патристического богословия.

¹³ Идею об особой «школе Соловьева» Флоровский впервые высказал в своей статье «Новые книги о Владимире Соловьеве», *Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Новороссийском Университете* 1.7 (1912), 237–255.

Непосредственно под влиянием Соловьева, как мыслителя, перешел «от марксизма к идеализму» С.Н. Булгаков, принявший священство в 1918 году. Его первыми темами были вопросы социальной и исторической философии. Чрез Соловьева он пришел к Шеллингу. И очень близок к шеллингианству в своей книге: «Философия хозяйства» (М., 1912), в которой он стремился вскрыть религиозно-метафизический смысл хозяйственного творчества и потребления. Здесь нужно подчеркнуть включение хозяйства в космический ритм, — это внимание к космосу характерно для философии о. Булгакова. Эта книга недавно переведена по-японски (Токио, 1928.) Главная философская книга о. Булгакова: «Свет невечерний. Созерцания и умозрения», вышла в 1917 году. Из нее основная метафизическая глава, о Софии, переведена по-немецки в сборнике: *Oestliches Christentum*, изданном под редакцией Г. Эренберга (Heidelberg, 1924, Bd. II.). Учение о Софии есть основная религиозно-метафизическая тема о. Булгакова, — в этом он продолжает Влад. Соловьева и о. П. Флоренского. Учение о Со-[с. 23]фии обосновано в системе о. Булгакова двояко. Во-первых, космологически. София есть идеальная основа мира, организм идей, прототипов реальных вещей и существ, — и притом, основа имманентная, идея-сила, «энтелехия мира», «мировая душа». Но именно основание, идея мира, душа мира, но не самый мир. София есть «среднее» между Богом и миром, некое $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ ¹⁴ в смысле Платона, — не Бог и не мир. И через нее Бог является в мире, и мир укоренен в Боге. Мир есть явление или осуществление Софии — материи, которая, будучи «небытием» (платоновское $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ¹⁵), становится через «причастие» идее. Поэтому мир не совпадает с Софией, он только софиен или становится софиен, и чрез то соединяется с Богом, — в этом смысл идеи Богочеловечества, которая была раскрыта в русской философии уже Соловьевым. Остается вопрос, как мыслить единство Софии [?] Она есть организм, — в «Свете невечернем» о. Булгаков прямо договаривал: и ипостась; в позднейшей статье: «Ипостась и ипостасность» (в *Melanges Pierre Struve*, Прага 1925) он смягчает: ипостасность, т.е. способность ипостазироваться, принадлежать ипостасям, являться в них. И здесь этот ряд космологических рассуждений пересекается с другим, «богословским» рядом. В отношении к Богу София есть Его Откровение, Его Слава, — [с. 24] «явленное божество». И при этом, — «живая умная сущность, если не ипостась, то ипостасность, — во всяком случае, *ens*

¹⁴ «Промежуточное», «опосредующее» (*гр.*).

¹⁵ «Ничто» (*гр.*).

*realissimum*¹⁶. Философски значительные дополнения в учение о Софии о. Булгаков вносит и в своих последних собственно богословских книгах: «Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лестница Иаковля» (Париж, 1927- 1929.) Учение об отношении Абсолютного к миру предполагает учение об Абсолюте. Его о. Булгаков раскрывает из христианского догмата о Троичности Божией. Философская дедукция Троичности связана у него с метафизическим истолкованием суждения, и с учением об образе Божиим в человеке (срв. его «Главы о Троичности» в сборнике: Православная Мысль, I, Париж, 1928.). В своей немецкой книге: «Die Tragödie der Philosophie» (Darmstadt, 1927) о. Булгаков старается показать, что все неувязки и противоречия исторических систем философии связаны с отрицанием или искажением троической истины. В этой смысле он называет историю философии «трагической ересеологией». Во всяком случае, его исторические анализы представляют большой интерес.

В отличие от о. Булгакова, для которого основной всегда является тема религиозно-космологическая, [с. 25] Н. А. Бердяев исходит в своих религиозно-философских размышлениях из антропологических предпосылок. В этом отношении характерна его книга: «Смысл творчества» (М. 1916), вышедшая теперь в немецком переводе (192)¹⁷. Общий очерк своего мировоззрения Бердяев дал в своей новой книге: «Философия свободного духа. Проблематика и апологетика христианства» (два выпуска, Париж, 1929.). В своих построениях Бердяев связан с немецкой мистикой, всего более с Бёме, – и потому часто сближается с Шеллингом и в особенности с Баадером. Бердяев не хочет быть ни философом, ни богословом. Он не строит системы, но как бы рассказывает о фактах духовной жизни. Он сам определяет свою книгу как опыт свободной теософии, свободного христианского гнозиса. И больше всего отмежевывается от натуралистической онтологии, раскрываемой в понятиях. Он предпочитает образный, «мифологический» и символический язык мистиков. Средоточие размышлений Бердяева образует идея Богочеловека. При этом он имеет в виду не столько историческое Богочеловечество, не столько исторического Христа, сколько изначальное перво-[с. 26]единство Бога и человека, входящее в интимную внутри-троическую жизнь Божества, поскольку уже Сын Божий изначалью есть вечный и духовный Человек, тем

¹⁶ «Наиреальнейшая вещь» (лат.).

¹⁷ Флоровский оставил пропуск, чтобы позднее добавить нехватящую цифру. Немецкий перевод книги Бердяева Смысл Творчества вышел в 1927 году под названием *Der Sinn des Schaffens: Versuch einer Rechtfertigung des Menschen* (Tübingen: Mohr, 1927).

самым – Богочеловек. И это небесное Богочеловечество раскрывается в земном, как и вообще земная судьба есть только проекция и выражение судьбы небесной. Внутренняя жизнь Бога осуществляется чрез человека и мир, и от трагизма земной истории приходится заключить к трагизму Божественной жизни. Бердяев принимает мысль Бёме о темной природе в Боге. Трагизм связан со свободой, – и свобода, это – одна из основных идей и тем Бердяева. В свободе духа видит он существо подлинной жизни. Возможность свободы дана в том «ничто», из которого сотворен мир, – это «свободное ничто» вне Бога Творца катафатического богословия, но внутри неизреченного божества апофатического богословия (здесь Бердяев напоминает Эккехарда¹⁸). Бердяев различает две свободы: иррациональную свободу выбора (именно она коренится в хаотическом «ничто») и разумную свободу духа, которая дана быть осуществлена синергизмом Бога и человека (см. статью Бердяева «La problème de la liberté» в «Der Russische Gedanke», I. 1, 1929; по-русски в «Пути», IX, 1928.) Учение о мире открывается для Бердяева чрез идею творчества, чрез идею человека, как творца. Смысл мирового процесса раскрывается в чело-[с. 27]веческом действии, – в сущности вся метафизика снимается для него в антропологию. Внимание Бердяева обращено сразу и назад и вперед, в темную небесную предысторию и в апокалиптические дали. С этим связан его острый интерес к метафи[зи]ческой проблематике истории. О ней он говорит в книге: «Смысл истории» (Берлин 1923; нем. пер. 1925). История по Бердяеву трагична и смысл этой трагедии он видит в кризисе гуманизма. Гуманизм эмпирически оказался секулярным, разрешился в самоутверждение человека без Бога, – и это привело к «разложению человеческого образа». Но исторические факты для Бердяева только открывают и символизируют сверхъисторические и духовные события. Поэтому, при всей своей исторической наблюдательности, он как-то вне истории. Это связано со всем типом и стилем того гностического опыта, из которого он исходит. Бердяев напоминает древних александрийцев, Бёме, Сен-Мартена. Но этот гнозис изнутри ограничен натурализмом. И для Бердяева, в сущности, все категории, этические и даже эстетические, разрешаются в онтологическую (если не философему, то) мифологему, – при всем его отталкивании от «натуралистического» онтологизма. В последовательности определенного стиля мысли весь интерес религиозно-философских построений Бердяева. [с. 28]

Л.П. Карсавин пришел к религиозной метафизике через философию истории и историю философии. Прежде всего, пред ним встал

¹⁸ Имеется в виду средневековый немецкий мистик Майстер Экхарт.

вопрос о смысле и значении исторического в системе бытия, вопрос об органическом единстве истории. И в платонических системах средневековья и раннего Возрождения он встретился с учением о Всеединстве, – в частности, у Эриугены и Николая Кузанского. К этому присоединилось влияние русского интуитивизма. Под этими влияниями философия истории раскрылась у Карсавина в платоническую метафизику христианства. Он исходит из тем об отношении Абсолютного и мира, бытия и бывания. Из книг Карсавина нужно указать прежде всего «Философию истории» (Берлин, 1923) и монографию о Джордано Бруно (Берлин, 1923.) Карсавин стремится истолковать мир, как органическое целое, и прежде всего борется со всяким метафизическим атомизмом и плюрализмом. Основным для него является учение о непрерывности и даже сплошности бытия. Однако, он приходит не к монизму, но к своеобразному монадологизму, к учению о полицентризме бытия, имеющего как бы ячеистое строение, причем каждая клетка этой непрерывной ткани есть виртуально все, – конечно, по своему и неповторимо¹⁹. Для Карсавина характерно учение о всевременности как о последней онтологической реальности, – [с. 29] в основах и глубинах своих бытие не столько сверхвременно, сколько именно всевременно, включает в себя полноту всех моментов во всей их напряженности и несоизмеримости, но притом и в совершенном единстве. И время, как всякая раздельность, есть умаление или ущербление всеединства. Однако, все возможные формы умаления полноты входят в полноту, и только потому и возможны. Карсавин приходит к понятию всеединства чрез анализ душевного бытия, устанавливая всевременное единство индивидуальной душевной жизни и показывая далее такое-же неразрывное единство всех индивидуальностей. В итоге он приходит к учению об Абсолютном, точнее о нераздельном и первичном единстве Абсолютного и Его тварного Другого, возникающего чрез умаление Абсолютного и свое обожение. Здесь он синтезирует учение Эриугены о теофании и патристическую идею теозиса. В философии истории для Карсавина характерно отрицание теории прогресса, как опирающейся на атомистические предпосылки. Ей он противопоставляет учение даже не о развитии, но о витии²⁰ бытия. Общее изложение своей системы Карсавин дал в книге: «О началах» (Берлин, 1925; по-русски вышел только Первый том, «Бог и тварный мир», – конспективное изложение всей системы дано по-немецки в брошюре:

¹⁹ Так в оригинале.

²⁰ Так в оригинале.

«Περὶ Ἀρχῶν»²¹) К ней [с. 30] примыкает книга: «О личности» (Ковно, 1929.)²² Карсавин хочет быть метафизиком христианства и даже утверждает конфессионализм в философии. И в своих книгах он дает диалектическую дедукцию основных христианских догматов и учений. В действительности он исходит не из религиозного опыта, но из конструктивных философем. У него есть изощренный вкус и тяга к решению диалектических казусов. Это типическая философия понятий²³. Основной метод Карсавина – снятие противоречий, притом противоречий скорее антитетического, нежели гетерологического характера. Поэтому при динамической форме по существу философия Карсавина совершенно статична, – можно ее определить, как диалектическую морфологию бытия. Во всяком случае, дальше понятия кругообращения динамизм Карсавина не простирается. Значительность философии Карсавина в его диалектической остроте. Вместе с тем он вводит в проблематику определенных течений христианского неоплатонизма. В последнее время Карсавин занимался проблемами социальной философии (см. его очерк: «Основы политики» в «Евразийском Временнике», V, Париж, 1927.) Нужно отметить еще его книгу: «Святые Отцы и учителя Церкви. Раскрытие православия в их творениях» (Париж, 1926), – очерк патристической философии, очень неполный, охватывающий только восточный матерьял. [с. 31]

К религиозно-философскому направлению принадлежит еще Б. П. Вышеславцев (см. его книгу: «Сердце в христианской и индийской мистике», Париж, 1930), В.В. Зеньковский (срв. его очерк: «Об иерархическом строении души», в сборнике «Научных трудов Русского Народного Университета в Праге», т. II, 1929), В.Н. Ильин, Г.В. Флоровский (см. статьи: «Метафизические предпосылки утопизма» в журнале «Путь», III, Париж, 1926; «L'idée de création dans la philosophie chrétienne», Logos, 1, Buc[h]arest, 1928; «Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte», Der Russische Gedanke, I. 3, 1930; «Nábozenski názor a filosofské vyznání» в чешском журнале «Ruch filosofický», 1923.) Следует упомянуть еще о книгах Н. С. Арсеньева, полезных по собранному в них материалу: «Жажда подлинного бытия» (Берлин, 1923.), «Ostkirche und Mystik» (München, 1925).

²¹ «2» исправлено на «8» Речь идет о работе Карсавина: *Perí archon. Ideen zur christlichen Metaphysik*. Memel, 1928.

²² Речь идет о книге Карсавина «О личности» (Каунас), 1929. Город Каунас назывался по-русски «Ковно» до 1940 г.

²³ Флоровский считал, что В.Н. Лосский как богослов и историк находился под сильным влиянием «философии понятий» Карсавина.

В заключение нужно отметить, что специально вопросам религиозной философии посвящен журнал: «Путь», выходящий с 1926²⁴ года в Париже (под ред. Н.А. Бердяева (вышло 20 выпусков). Сюда-же относятся отдельные сборники: «София», под ред. Н. А. Бердяева (Берлин, 1923), «Проблемы русского религиозного сознания» (Берлин, 1925, – при участии Бердяева, Вышеславцева, Франка, Карсавина, Зеньковского, Лосского, Арсеньева). [с. 32]

5.

Историософическая проблема была первой, встревожившей пробуждающуюся русскую мысль сто лет тому назад. И вопросы философии истории все время занимали русское философское внимание. В последние, катастрофические годы они естественно получили особую остроту. И с особой силой чувствуется потребность философски осмыслить катастрофический опыт современности и прояснить его в культурно-философском синтезе.

В этой связи нужно прежде всего назвать замечательную книгу П.И. Новгородцева, «Об общественном идеале» (3 изд., Берлин; вышел только Первый том, Второй остался в необработанной рукописи.)²⁵ Изданная впервые еще в 1917 году и написанная еще раньше, эта книга в последние годы получила какую-то особую современность. Однако, это спокойное нравственно-философское исследование, а не злободневный памфлет. Новгородцев был одним из крупнейших представителей естественно-правового идеализма в русской социальной философии. Поэтому понятно, почему понятие общественного идеала получало для него значение основной социально-этической категории. И при этом выдвигается вопрос: что означает категория идеала, – конкретное задание или только общую уста-[с. 33]новку социально-этического сознания... Только в последнем случае это была бы действительно категория.²⁶ В своей последней книге Новгородцев исходил из анализа утопических теорий XIX-го века, опиравшихся на веру в историческую осуществимость идеального общественного строя; такой утопией он считал прежде всего марксизм. Но центр тяжести для Новгородцева лежал в иссле-

²⁴ Журнал «Путь» стал выходить с 1925, а не 1926 г.

²⁵ Новгородцев не успел закончить эту многотомную работу по причине своей скоропостижной кончины в 1924 г.

²⁶ Так в оригинале. По всей вероятности, в конце предложения пропущено слово «идеала».

довании предпосылок утопического мировоззрения и в оценке их с нравственной точки зрения. Новгородцев показывает внутреннюю противоречивость и нравственную несостоятельность всякого социально-философского мировоззрения, приписывающего безусловную и окончательную ценность или значимость какой-либо конкретной и эмпирической форме устройства и быта. Во-первых, таким образом урезывается и ограничивается бесконечная полнота и беспредельность нравственного стремления, и живое вдохновение Добра подменяется неподвижными формулами. Иначе сказать: допускается возможность внешними средствами исчерпать до конца духовную жизнь личности и сделать ненужным искание и нравственную жажду, и тем подрывается и творческая свобода. Такой недооценке личности Новгородцев противопоставляет утверждение безусловно-первичной ценности каждой индивидуальности во всей неповторимости и бесконечности ее потребностей и стремлений, которые никогда [с. 34] не могут быть исчерпаны никаким конкретным осуществлением. Отсюда перспектива бесконечного, все перерастающего искания. Во-вторых, всякая абсолютизация конечных форм лжива и ложна, потому что историческая действительность динамична и процессуальна в самом существе своем, – категория изменчивости имеет онтологический смысл. Потому невозможно гармоническое и равновесное состояние внутри исторического процесса. Гармоническому финитизму утопического мировоззрения Новгородцев противопоставляет учение об общественном идеале, как о бесконечной задаче, которая возобновляется каждым решением. Для него это связано с постулатом нравственного суда и оценки положительного порядка, в чем он видел весь смысл «естественного права». В нем обеспечивается творческое самоопределение нравственных личностей, и общественная организация превращается тогда из стеснительной тюрьмы в живую вселенскую солидарность нравственного восхождения и творчества. Новгородцев считал общество производным, видел в нем «союз лиц», и потому не допускал самостоятельных социально-этических норм, которые не могли бы быть выведены из личного нравственного сознания, – к тому же в нем самом дан социальный мотив любви к ближнему, и эгоистическая самодовлеемость отдельной личности нравственно невозможна. В итоге [с. 35] осуществимость идеала выносится за пределы истории и тем самым обосновывается ценность каждого исторического этапа, зависящая не от его места в историческом ряду, но от степени осуществления в нем безусловных требований нравственного закона. Вместе с тем обосновывается подвижни-

ческое и труженическое сознание, свободное от утопических иллюзий и сосредоточенное на очередных задачах конкретного действия. Все это построение Новгородцева не выводит за пределы автономного этического идеализма. В годы изгнания он почувствовал необходимость метафизического углубления своей концепции, чего он сделать не успел. Этическая проблематика раскрылась для него в религиозную и вместе с тем с большей силой выступили перед ним конкретные исторические формы. В последние годы Новгородцев успел высказаться только в немногих программных статьях; из них нужно отметить: «Ueber die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie» в специальном русском выпуске журнала: «Philosophie und Recht» (II, 2, 1922–1923). В этой же тетради нужно отметить статьи Е.В. Спекторского: «Der russische Anarchismus» и Г.Д. Гурвича: «Die zwei grossten russischen Rechtsphilosophen Boris Tschitscherin und Wladimir Solowjew» и обзор новейшей русской социально-философской литературы. – В связи с книгой Новгородцева нужно назвать книгу [с. 36] его ученика, Н.Н. Алексеева, «Основы философии права» (Прага, 1924); и еще нужно упомянуть яркую программную статью его другого ученика, И.А. Ильина, «Основные задачи правоведения в России» (Русская Мысль, 1922, VII–XII.) Для Новгородцева и в значительной мере для его учеников характерна постановка социально-философской проблемы как проблемы этической прежде всего; только отчасти это связано с «индивидуализмом» в восприятии общественного бытия как области свободного творчества. В этом отношении полярно противоположна чисто-онтологическая установка С.Л. Франка в его уже названной выше книге по социальной философии, – для него главное ударение лежит на данном, а не на заданном, и это приводит к забвению о творческом и потому нравственном по преимуществу характере общественного бытия. Эту противоположность можно обострить и поставить вопрос: должна ли социальная философия быть нравственной метафизикой или только учением об органическом строении соборного бытия [?] Думается, эта проблема остро встает в русской социальной философии (срв. ценные замечания Б. П. Вышеславцева в его рецензии на книгу Франка, Путь, XX, 1930, Париж.) К этой проблеме относятся отчасти тонкие статьи Струве, главы [с. 37] из его замечательной книги: «Хозяйство и цена» (1915), напечатанные в последнее время во французском переводе в «Revue d'économie politique».

В другой план философии культуры вводят нас книги Н. А. Бердяева. Это – философская публицистика. Но не нужно придавать ему

уничижительного смысла: это опыт философского освоения повседневных и злободневных впечатлений и переживаний. Прежде всего нужно назвать его книгу: «Философия неравенства» (Берлин, 1923). Она носит подзаголовок: «Письма к недругам о социальной философии». Она написана остро и полемически, и главная тема книги в резком противопоставлении даже не двух мировоззрений, но двух духовных типов и установок. Можно определить это противопоставление как антитезу равенства и свободы. И Бердяев показывает, как пафос творческой свободы приводит к неравенству и как пафос равенства вырождается в эгалитарно-уравнительное опрощение. Может быть только, следовало бы говорить не об антитезе, но об антиномии. Бердяев противопоставляет эгалитарный и иерархический типы мысли, – нужно подчеркнуть, речь идет о духовных, а не о социальных характеристиках. Социальному атомизму он противопоставляет органическое мировоззрение, учитывающее целост- [с. 38] ность и общественных группировок, и исторического процесса, качественное своеобразие и несводимость разных планов бытия. Исключительной привязанности, «жадности» к земной эмпирии он противопоставляет двуединое чувство земли и Царства Божия. В книге Бердяева дана принципиальная апология культуры как сложного и органического мира. Но культура дорога Бердяеву, как воплощение человеческого творчества, как явление свободы. И потому он подчеркивает относительность, только символический характер всех культурных достижений и самой культуры как типа бытия. Творчество больше культуры, и культура не должна ограничивать и стеснять творческого движения. Бердяев противопоставляет аристократизм демократизму, – эта, быть может слишком двусмысленная формула для него означает только примат свободного творчества, творческое благородство человека. Это борьба с руссоизмом. Бердяев остро чувствует трагизм культурного бытия и склонен преувеличивать значительность переживаемого сейчас культурного кризиса. Кризис культуры для него есть кризис творчества, перерождение человеческого типа. Об этом он говорит в своих книгах: «Смысл истории» и «Новое средневековье» (Берлин, 1925; есть немецкий и франц. переводы) и в отдельных статьях. Он говорит о «конце Ренессанса и кризисе гуманизма» и разумеет под этим оконча- [с. 39] ние той исторической эпохи, жизнь которой определялась самоутверждением samozаконного человека, верившего в возможность разрешить задачи жизни строительством культуры. И отсюда выродилась мертвящая привязанность к окочневшим формам быта. Человек оказался раздавлен вещами, разорван изнутри природными силами, которых он не преодолел в творческом

одухотворении. Человек слишком вышел на поверхность, теперь ему снова нужно уйти в глубины, в «ночь нового средневековья». С Бердяевым можно не соглашаться, но нельзя отрицать значительности его тем. И эти темы по-иному вскрываются в творчестве и в размышлении многих русских мыслителей. Вместе с тем выдвигается с большой остротой проблема религиозной культуры. Нужно отметить сборник статей: «Православие и культура», изданный под ред. В.В. Зеньковского, Берлин 1922, ряд интересных философско-публицистических статей Ф.А. Степпуна: «Мысли о России» (в «Современных Записках[»]). Следует упомянуть еще об «евразийском» движении, в котором также вскрылись некоторые острые темы философии культуры. Заслуживает упоминания, наконец, книга И.А. Ильина: «О сопротивлении злу силой» (Берлин 1924), опыт религиозно-философского обоснования активизма, в критическом противопоставлении толстовскому непротавлению. Сюда же [с. 40] примыкают работы по истории русской мысли. Из них нужно отметить книги: В. В. Зеньковского, «Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей» (Париж, 1927; срв. по хорватски, «Руски мислиоци и Европа», Загреб, 1922.); Н. А. Бердяева, «Константин Леонтьев» (Париж, 1927; срв. статью С. Л. Франка, «Konstantin Leontjev, ein russischer Nietzsche», в Hochland, 1928–1929, 6); N.V. Breboroff, «Kultur und Geschichte im russischen Denken der Gegenevart» (Berlin, 1927.) Можно упомянуть еще ряд статей Д.И. Чижевского, Г.В. Флоровского (между прочим, «Искания молодого Герцена», Современные Записки, 39 и 40, 1929), Б.В. Яковенко.

Из работ по философии истории кроме упомянутой выше книги Карсавина нужно сказать еще об «Очерках теории исторической науки» П.М. Бицилли (Прага, 1925.) Это именно очерки, а не синтез и не система. Автор категорически отрицает возможность «философии истории», т.е. возможность вскрыть и построить однозначную схему исторического процесса. Такой замысел, по его мнению, искажает самое существо «исторического». Сущность историзма противоположна всякой рационализации. Бицилли изображает пробуждение исторического чувства в XVIII-м веке и особенно в романтике. В каком-то смысле для него историзм и романтизм [с. 41] совпадают. Историческое индивидуально, переменчиво, неповторимо, текуче, — именно поэтому оно доступно скорее художественному восприятию, нежели рациональному познанию. Поэтому, в конце концов, не может быть единого исторического метода и единой исторической точки зрения. Единственный постоянный метод историка, это метод дивинирующего проникновения через тексты и факты в творческую и переливча-

тую стихию духа. Бицилли опирается в своем исследовании на большой и разнообразный материал, однако, все же односторонний, и недостаточно считается с философскими системами прошлого, которые были определены в своей проблематике именно фактом истории, — прежде всего, с немецким идеализмом. Его книга как-то недосказана, но тем более вводит в проблематику. Нужно отметить еще отдельные статьи Бицилли, между прочим, ряд статей о нации (в «Современных записках»). Сюда же примыкает статья Г. В. Флоровского, «О типах исторического истолкования» (в Сборнике статей в честь проф. В.Н. Златарского, София, 1925)²⁷. — Следует сказать, что для русской мысли в равной мере характерно внимание философов к исторической проблематике и внимание историков к философской проблематике, вскрывающейся и в самой их науке [с. 42].

6.

Нелегко подвести итоги предыдущего обзора. Ибо это означало бы дать оценку философских исканий и творчества русских мыслителей современности. Быть может, это и преждевременно. Русская мысль еще *in statu nascendi*²⁸, в борении и искании. И не окончательные выводы, и не законченные решения определяют ее смысл и ценность, но прежде всего именно пафос искания, творческое беспокойство. В такой характеристике нет ничего уничижительного, и она не говорит о хаотической бесформенности русского духа. Философия есть ненасытимое стремление, непрестанный мыслительный эксперимент. И системы обозначают только узловые точки в непрерывной ткани, точки кристаллизации вечно бродящей и никогда не отвердевающей стихии духа. В истории философии есть свои критические и разрывные точки, водоразделы эпох, когда вскрывается недостаточность наличного опыта и загорается пророческая жажда новых умозрительных откровений и открытий. Как говорил Шеллинг, «реальные успехи достигаются в философии не иначе, как чрез расширение опыта; и не всегда в том дело, что открываются новые факты, а в том, что в известном становится видным больше, нежели привыкли видеть». Эта новая очевидность определяет перелом, поворот пути. Философская [с. 43] жизнь всегда протекает в чередовании относительно замкнутых циклов, которые внутренне сосредоточены каждый в себе, — и в каждом есть своя преобразующая тема и интуиция.

²⁷ Данная статья была написана под влиянием теорий Бицилли.

²⁸ «В стадии зарождения» (*лат.*).

В каждом раскрывается и выражается свой опыт. И вот сознается замкнутость привычного горизонта, – начинаются поиски выхода – в новый опыт, в новую эпоху. Так было в конце средневековья, так было снова под конец XVIII-го века. Есть основания сказать, в наше время снова назревает философский перелом, новая вспышка умозрительного творчества. Это чувствуется и в западной мысли: ищут путей..., темп философской жизни ускоряется... В этом объяснение и критической напряженности, и собирания преданий, – возврата к классикам... Изживается и исчерпывается тот метафизический опыт, который определял жизнь «новой философии». В этом процессе есть место для русской философии. И это признают даже те, кто совсем далек от националистического самомнения. «Грядущее русское философское строительство ляжет фундаментом не только в основу российского существования, но и всего дальнейшего бытия и развития человечества», говорит Б.В. Яковенко²⁹. Это связано с размахом того синтеза, к которому стремится русская мысль, творчески претворяющая и сводящая все опыты и предания философского прошлого. Это связано и с тем новым [с. 44] опытом, который открывается в русской религиозной стихии. Предчувствием синтеза вдохновляются русские искания. И в этом для русских мыслителей оправдание их дела. Они знают, что это – общее дело вселенского человечества.

1930. III. 15.

Георгий В. Флоровский.

[Приписано другим почерком:] 131, Arr. Jean Jaurès [arrondissement] XIX

²⁹ Яковенко Б.В. Значение и ценность русского философствования // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М., 1990. С.111.

Ушаков В.В.

Неомифологизм П.А. Флоренского

Существенной приметой европейской культуры рубежа XIX–XX вв. является небывалый всплеск интереса к мифологии, причем многие художники, литераторы, мыслители не только «воскрешали» старые мифологические образы, но и активно занимались новым мифотворчеством. Одним из идейных лидеров неомифологизма в России, несомненно, выступал П.А. Флоренский, философия которого представляет собой не просто попытку конвергенции мифологии и науки, но обоснование мифологического характера всех сторон человеческой деятельности, утверждение приоритета «сновидческого» мира мистики и религии перед рациональными методами познания. Корни религии Флоренский усматривает в первобытном мировоззрении, «возрождение» которого в условиях современности представляется ему не только желанным, но и неизбежным актом.

Само понятие «первобытное мышление» (*la mentalité primitive*) получило распространение после выхода в свет одноименной работы французского историка и антрополога Л. Леви-Брюля в 1922 году. Однако, еще в середине XIX в., в связи с общим интересом науки и философии к проблемам происхождения и исторического развития человеческой культуры, стали появляться исследования ранних форм сознания и социальной жизни. Возникло представление о том, что в моменты ослабления «современного мышления», — например, во время сна, наркотического опьянения, экстатического состояния, — в сознание современного человека возвращаются остатки, казалось бы, давно ушедшей архаики. Психический аппарат стал описываться с помощью схемы дневное/ночное, современное/первобытное.

Большую роль в попытках реконструкции мышления и образа жизни первобытного человека сыграло накопление антропологических данных о жизни «нецивилизованных» народов. В то же время, это послужило важной предпосылкой для критического анализа мышления современного, «цивилизованного» человека. Возникла дилемма: оценивать ли архаичное религиозно-метафизическое сознание

как рудимент, ненужное наследие прошлого, или как исконную и наиболее естественную для человека форму мировосприятия. Многочисленные концепции первобытного мышления, основанные на данных исторической антропологии, служили источником и для критики метафизики и религии, и для их апологии. «Философия жизни», формировавшаяся в конце XIX в., также не обошла вниманием первобытное мышление, всё активнее соединяя классическую рациональность со стихийностью, подсознательностью и интуитивностью. Научный интерес к религиозным и мистическим элементам в культуре возник в европейской философии в середине XIX в. – в то же время, что и интерес к первобытному мышлению. Так, Ф. Ницше призывал изучать первобытное мышление, «первобытные времена» (Urzeiten) человечества: «Всё существенное в человеческом развитии произошло в первобытные времена, задолго до тех четырех тысяч лет, которые мы приблизительно знаем; в этот последний промежуток человек вряд ли сильно изменился»¹.

Мышление, логика, социальные практики человека стали оцениваться как продукт сложного исторического развития. Л. Леви-Брюль отмечал: «Лишь изучение коллективных представлений, их связей и сочетаний в низших обществах сможет, несомненно, пролить некоторый свет на генезис наших категорий и наших логических принципов»². Многие философы полагали, что если осветить историю происхождения мышления, то это поможет «расколдовать» мир (М. Вебер), вернуть человеческий мир самому человеку. Флоренский же видел задачу православного мистицизма в обратном – в том, чтобы снова «заколдовать» мир.

В терминологическом словаре Флоренского еще нет словосочетаний «первобытное мышление» и «первобытная культура». Он предпочитал оперировать такими терминами, как «обще-человеческие верования» или прямо говорил о «магии действия», «магии вещей», «магии имен»³. Флоренский отвергает рационалистическую установку многих исследователей первобытного мышления, заключающуюся в том, что современному человеку оно в целом не свой-

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 240.

² Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999. С. 9.

³ Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Соч.: В 4-х т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999. С. 147.

ственно, или представляет лишь незначительные рудименты человеческой психики. Напротив, по его убеждению, только оно и может называться мышлением, а всё противоположное ему есть не более, чем случайная и поверхностная феноменальность природы человека. В связи с этим философ выдвигает концепцию «обще-человеческого» мышления. Это «мышление народов» есть источник всякой мистики, религии и идеализма. Его характеристики полностью совпадают с теми характеристиками, которые историческая антропология Леви-Брюля приписывает архаическим первобытным верованиям.

«Народное» мировоззрение базируется на следующих положениях. Первое – признание существования иной, сверхъестественной реальности, которая «невидимо» определяет нашу привычную реальность. Этот тезис находит свое выражение в учении о «двуслойности бытия», наличии в нем взаимопроникающих сторон: идеальной и эмпирической. Второе – признание имен в качестве идеальных двойников естественных вещей, мистически выражающих саму их сущность. Третье – тезис о возможности проникать в мир имен и платоновских идей с помощью пограничных форм сознания (например, в сновидениях, мистических переживаниях и т. д.). Сюда же относится учение Флоренского о существовании в пространстве сновидений «обратного хода времени», который позволяет осуществлять предвидения будущего. Четвертое – культ святых и аскетов, якобы обладающих способностью целенаправленно проникать в «высшую реальность». Реальность сна открывается только отдельным лицам, в чем и состоит уникальность религиозно-мистического опыта. Пятое – утопический идеал восстановления в полной силе архаического мировосприятия. Сегодня, говорит Флоренский, мы наблюдаем только отдельные элементы первобытного мышления в духовной жизни людей. Оно может и должно вернуться, путем воссоздания церковного и религиозного строя жизни, примером которого является социальный мир Средневековья.

«Открытие» архаического космоса в достижениях современной науки стало одной из важнейших задач русской религиозной философии Серебряного века, особенно на рубеже 1910–1920-х годов, что связано с кризисом теоретической физики того времени. Понятия о пространстве и времени, о структуре мироздания потеряли свои привычные очертания. Этот кризис был воспринят многими как крушение всех надежд науки на создание непротиворечивой картины мира. Новые открытия в физике сопровождались потоком непрофессиональных толкований. Многие видели в новых теориях «восстановле-

ние» мифологического мира древних⁴. В работе Флоренского «Мнимости в геометрии» дается истолкование специального и общего принципа относительности и делается спорная попытка обосновать истинность антично-средневековой птолемеевской картины мира. Постановка проблемы соотношения архаической картины мира и современной науки в 1920-е годы породила довольно большой объем публикаций. В связи с этим А. Н. Паршин отмечает: «Наряду с “Мнимостями” в 20-х годах появились и другие работы с новым подходом к фольклорному и этнографическому материалу. В. Г. Богораз обратил внимание на близость ряда эффектов теории относительности (например, замедления времени) к событиям, происходящим в сказках и мифах»⁵. Этнограф и антрополог Богораз на рисунках эскимосов элементы обратной перспективы, а в их легендах концепцию двуслойности пространства. То и другое составляет предмет интереса Флоренского. Богораз утверждает: когда современные ученые пытались «превратить свои отвлеченные формулы в конкретные психические образы, они неизбежно давали картины, подобные рассказам и легендам фантастического или полуфантастического характера, распространенным среди первобытных шаманистических племен»⁶.

Философия Флоренского пронизана отрицанием самих оснований культуры Нового времени – рационализма, секуляризма и либерализма⁷. Архаизирующий антимодернизм русских религиозных фи-

⁴ А.Ф. Лосев, например, указывал на гипотезу норвежского ученого Л. Вегарда (в тексте ошибочно названного согласно немецкой транскрипции Фегардом) о том, что в высших слоях земной атмосферы азот при низких температурах может кристаллизоваться, как на пример «возможного приближения современной науки к идеям абсолютной философии». По мнению Лосева, «таким образом, получается учение о твердом кристаллическом тумане в верхних слоях атмосферы, вполне аналогичное древним учениям о твердом небесном своде и о нескольких небесах» (*Лосев А. Ф. Диалектика мифа*. М.: Мысль, 2001. С. 226).

⁵ *Паршин А.Н. Путешествие Данте в Ад: поэзия мифа и точность естествознания* // Флоренский: философия, наука, техника. Л.: Советский фонд культуры, 1989. С. 19.

⁶ *Богораз В.Г. Эйнштейн и религия*. М.; Пг.: Издательство Л.Д. Френкель, 1923. С. 53. Подробнее о философских интерпретациях «совпадений» научного мировоззрения и архаической мифологией см.: *Седых О. М. О неклассической интерпретации сказочных и литературных сюжетов* // *Vivit virtus*. Сборник, посвященный памяти Т. В. Васильевой. М.: Прогресс-Традиция, 2011.

⁷ Так, например, Н.С. Семёнкин отмечал, что критика русской религиозной метафизикой западной демократии тождественна по риторике той же критике со

лософов во многом созвучен установкам русских марксистов, которые апеллировали к представлению о первобытном коммунизме для критики современного общества. Религиозные философы тоже использовали образы первобытного мирозерцания как альтернативу буржуазному мышлению Модерна. Свою задачу русские революционеры-марксисты видели в том, чтобы, пользуясь достижениями цивилизации, уничтожить современную культуру и осуществить возврат в первобытное «райское» состояние общества без эксплуатации, но на новом технологическом и культурном уровне. Религиозная философия своим идеалом считала уничтожение современного общества путем синтеза первобытного, мистического мышления с последними достижениями науки. Рационализм гибнет, но, может быть, эта гибель – исторически неизбежный этап созидания нового мировоззрения. По свидетельству А. Ф. Лосева, Флоренский утверждал: «Всё должно превратиться в муку, дойти до состояния бесформенности, и только тогда можно будет печь новые хлеба»⁸.

Флоренский как бы заменяет в своих текстах выражение «первобытное мышление» на слова «мышление современных верующих» и получает желанную связь архаики и современности, провозглашая свой утопический идеал возвращения утраченного целостного миропонимания. Вся сила мысли Флоренского направлена на критику идеалов Просвещения. Он предлагает бинарную историософскую модель, согласно которой существуют два исторических типа культуры. Это «дневное» (Ренессанс, Новое время) и «ночное» (Античность, Средневековье) сознание: «В истории бывают дни и ночи. Где преобладает мистическое начало, ноуменальная воля, восприимчивость, женственность, – это ночной период. Где активнее поверхностное воздействие на мир, воля феноменальная, мужественность, – это дневной период истории. Ночной период – Средневековье. Дневной период – Новое время»⁹. Флоренский предполагает, что логика исто-

стороны марксистов: «Весьма современно звучит оценка, которую Флоренский даёт либеральной демократии и буржуазному парламентаризму. Она во многом напоминает тут резко негативную оценку, которую обосновал В.И. Ленин, считавший парламентскую республику ширмой для маскировки всевластия капитала» (*Семёнкин Н.С.* П.А. Флоренский о государственном управлении // *Семёнкин Н.С.* Русская философия. Софиология. Имеславие. Евразийство. – М.: Республика, 2012. С. 306).

⁸ Лосев А. Ф. Воспоминания и беседы. 1970–1985 // Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...» Т. 2. М.: Время, 2002. С. 540.

⁹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 387.

рии заставляет мир кануна XX в. вновь возвращаться к «ночному сознанию» – мифу, религии, мистике. Он констатирует кризис всего западноевропейского мировоззрения. Всякое разрушение культуры, согласно Флоренскому, есть не только конец старого, но и начало нового.

Тексты Флоренского полны экскурсами из самых неожиданных наук и паранаук, которые призваны подтвердить его основную мысль: новоевропейское сознание переживает кризис. Новоевропейскую парадигму мышления Флоренский называет «иллюзорной», при этом используя частные результаты науки своего времени в качестве аргументов в пользу архаического, религиозного и мистического мировоззрения. Особое внимание философ уделяет выявлению черт мистицизма и оккультизма в культуре современности. Эти черты оказываются свидетельством естественности мистики для человека, а также являются аргументами в пользу «сатанинского» характера науки и культуры Нового времени. Как отмечал философ, «теософия, антропософия, и подобные ей науки опираются на реальную потребность человека в ощущении иных миров»¹⁰. При этом одной из главных особенностей антично-средневекового идеала Флоренского оказывается близость первобытному мышлению, как оно описывается современной ему наукой.

Логика первобытного человека для Флоренского – образец нового неомифологического мышления, которое должно заменить современное. В своей программной лекции в Московской духовной академии *pro venia legendi* от 17 сентября 1908 года «Общечеловеческие корни идеализма» он отмечал, что исповедуемый им идеализм истинен, потому что опирается на первичные интуиции человека, зафиксированные в первобытном мышлении¹¹. Флоренский выдвигает в качестве основной методологической задачи разума конкретное познание самой реальности. По его концепции, знание – не бесполезное изучение отдельных свойств предмета познания. Философ говорит о необходимости противопоставления «раздробительному», отвлеченному научному познанию, некоего «цельного» мировоззрения.

¹⁰ Там же. С. 463.

¹¹ Характерно также, что С. Н. Булгаков в своей «Философии имени», отстаивающей онтологичность имен, сочувственно цитирует работу Л. Леви-Брюля «Функции мышления в первобытном обществе», находя в нем эмпирическое подтверждение православного учения об именах (См.: Булгаков С. Н. Философия имени. СПб.: Наука, 2008. С. 429).

Задачей познания провозглашается преодоление противоположности субъекта и объекта. Познание оборачивается созерцанием самого предмета и его сущности, а имя вещи – проявление сущности вещи. Имя – связь познающего и познаваемого, обладающая особой уплотненностью, практически телесностью. Флоренский приходил к выводу, что платоновские «идеи» («эйдосы») развились из телесной интуиции мистериальных практик Античности: «Платон говорит о каких-то религиозных ценностях и загадочное появление в философии слов *idéa* и *eidos* имеет за собой какую-то долгую, так сказать, подземную историю, скрывающуюся в святилищах тайных культов»¹². Идеи Платона это, рассуждает Флоренский, не просто изображения божеств, а их онтологические сущности. «Ночное» сознание рассматривает объекты религиозного культа как конкретные живые существа. Крест, икона, имя святого или бога – это не понятия или отвлеченные конструкции, а проявления сущности вещей.

Успехи естественных наук породили новые представления о телесности. Понятие телесности стало важным элементом философских и литературных исканий. Возникла новая мифология тела и духа Серебряного века. Она выразилась в бинарной оппозиции тело/сознание. Серебряный век приходит к выводу, что как само мышление человека телесно, так и тело – есть продукт духа. Как констатировал уже Ницше: «Мы никогда не общаемся мыслями, но только движениями, миметическими знаками, из которых уже потом вычитываем эти мысли обратно»¹³. Если позитивная наука объясняет «магическое» через физическое, а духовное через телесное, то почему бы не предположить и обратного?

Интересно сравнить построения мистической лингвистики Флоренского с критикой Ницше метафизики. Философия Ницше оказалась весьма актуальна для философских течений эпохи декадентства. Метафизический мир, по мнению Ницше, питается той же языковой потребностью человека. Методом построения любой системы ценностей остается самообман. Для Ницше существование платоновского «мира идей» – предмет веры. Однако, замечает он, «сильная вера доказывает только свою силу, а не истинность своего объекта»¹⁴. Всякая познавательная деятельность в каком-то смысле есть самообман.

¹² Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 132.

¹³ Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005. С. 441

¹⁴ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 248.

Всякая наука есть, прежде всего, язык. А язык – это способ описания мира, который выдается за предмет описания. Так, например, в природе нет идеально прямой линии, но для нужд математики, имеющей и чисто прикладное, действенное значение, стало необходимым создать такую иллюзию – понятие прямой.

Флоренский производит своеобразный синтез христианского имеславия и разнообразного этнографического и исторического материала, свидетельствующего о распространённости представления об онтологичности имени в разных культурных традициях. Он строит проект «конкретной метафизики», целью которой является поиск «первофеномена» реальности. Зрение, слух, речь, все чувства становятся у Флоренского «освященными» первобытным мировоззрением. Имеславие не означает простого поклонения языку или словам, «имя» здесь – это синоним платоновской идеи или «формы» средневекового реализма. Имеславие становится очередной формой апологии первобытного мышления в современном мире. Л. Леви-Брюль отмечал, что понимание имени как выражения сущности, характерно для архаического сознания: «Первобытные люди рассматривают свои имена как нечто конкретное, реальное и чаще священное. (...) Индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как оккультную часть своей личности, как нечто вроде глаз и зубов. (...) Коснуться чьего-либо имени – значит коснуться самого его или существа, которое носит это имя»¹⁵.

Флоренский говорит о необходимости логики, приближающейся к логике поэзии и мифа, а не рациональных способов познания. Мир «ночной» культуры проникнут органическими связями. Их познание не может быть рационализировано. Примерами «ночной» логики служат явления религиозной жизни. Логика церковных песнопений, согласно Флоренскому, не совпадает с формальной логикой. Эти приемы выражения мысли напоминают скорее поэзию, а не науку. Идеалом мировоззрения для Флоренского служит мифопоэтическое мышление, в котором отдельные элементы лишь на первый взгляд не связаны между собой, но они создают особую систему переплетенных нитей, идущих от одного центра системы к другому. Образцом такой логики Флоренский называет сновидение.

В данном вопросе утверждения русского философа перекликаются с идеями Ницше. В своей работе «Человеческое, слишком человеческое» он предположил, что во время сна память человека нарушается, оказывается «сведена к такому состоянию несовер-

¹⁵ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 41.

шенства, в каком она находилась, вероятно, в первобытные времена (Urzeiten) у всякого человека днем и наяву». Сон становится у Ницше, как и у Флоренского, главной метафорой первобытного мышления. Ницше вводит понятие «логики сна» (Logik des Traumes), которая заключена в восприятии продуктов собственной деятельности как самостоятельных сущностей. Понятие «первобытной логики» активно стало использоваться Ницше для критики метафизического мышления. Всякая метафизика и религия опираются на представление о том, что существуют вечные и неизменные «сущности» вещей, идеальные двойники материального мира. Ницше говорит о «неправильном понимании сна» (Missverständnis des Traumes), из которого проистекает рождение метафизики. В свою очередь, Флоренский подчеркивает роль сна для развития и самопознания человеческого дух¹⁶.

Телесность человека как объект, лежащий на границе культуры и природы, провозглашается Ницше исходной основой всякой человеческой деятельности. Аналитика тела возникает уже в его ранних работах, отражая общий интерес философии XIX в. к достижениям медицинских и физиологических исследований. Она используется Ницше и при рассмотрении механизмов сновидения. В связи с этим немаловажно, что во сне продолжается жизнь тела, которое описывается как герметичный сосуд, где происходят разного рода психофизиологические процессы. Поэтому, с точки зрения Ницше, неудивительно, что во сне происходит трансформация представлений о реальности: «У кого, например, ноги опоясаны двумя ремнями, тому может быть, снится, что две змеи обвиваются вокруг его ног; это есть сначала гипотеза, затем вера, сопровождаемая образным представлением и измышлением: “эти змеи должны быть causa того ощущения, которое испытываю я, спящий” – так судит дух спящего. Умозаключенное таким образом прошлое становится для него благодаря возбужденной фантазии настоящим. Так, всякий по личному опыту знает, как быстро спящий вплетает в свой сон доходящий до него сильный звук, например звон колоколов или пушечный выстрел,

¹⁶ Значение, которое придается сновидениям субъектами первобытного мышления, подчеркивает и Л. Леви-Брюль: «Сновидение для них имеет значение, которого оно лишено для нас. Они рассматривают сновидение как реальное восприятие, столь же достоверное, как и то, которое получается наяву. Но, сновидение, кроме того, служит в глазах первобытных людей предвидением будущего, общением с духами, душами и божествами, способом установления связи с личным ангелом-хранителем» (Там же. С. 45.).

т. е. объясняет его задним числом, так что ему кажется, что он сперва пережил обуславливающие обстоятельства, а затем уже данный звук»¹⁷.

Однако Флоренский интерпретирует эти вещи совершенно иначе. Свидетельства психологии и антропологии используются им уже не для разрушения метафизики, а наоборот – для её обоснования. Анализируя знаменитый пример «сна Мори», «облетевший все учебники психологии», и иные примеры, в которых некое событие или обстоятельство, вызвавшее пробуждение, оказывается составной частью самого сна, Флоренский развивает положение о том, что во сне человек касается «обратного хода времени», протекающего в мире идей. Религиозное сознание утверждает возможность предвидения будущего, поэтому Флоренскому необходимо дедуцировать такую возможность на практике. И он предлагает следующий алгоритм рационализации верований в возможности откровения во сне: «Спящий, замыкаясь от внешнего видимого мира и переходя сознанием в другую систему, и м е р у в р е м е н и приобретает новую, в силу чего е г о время, сравнительно со временем покинутой им системы, протекает с невероятной быстротой (...) Не всякий, пожалуй, задумывался, над возможностью времени течь с б е с к о н е ч н о й быстротой, и, даже, выворачиваясь через себя самого, по переходе через бесконечную скорость, получать о б р а т н ы й смысл своего течения»¹⁸. Таким образом, Флоренский приходит к заключению, что сон может быть описан как структура, в которой осуществляется движение «от следствий к причинам».

Отдавая дань культуре *fin de siècle*, проникнутой декадентским интересом к «ненормальному» и перверсивному, Флоренский демонстрирует устойчивый интерес к теории патографии и психическим патологиям. В своем творчестве он неоднократно обращается к такого рода явлениям, пытаясь в них найти свидетельства обращенности сознания к иной, сверхчувственной реальности. По мнению религиозного философа, изучение символики сновидений, галлюцинаций, паранойи в конечном счете способно содействовать решению важной задачи «иметь достаточно систематически поставленных опытных исследований сновидческого творчества»¹⁹. В связи с этим Флорен-

¹⁷ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 245–246.

¹⁸ Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Соч.: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 420.

¹⁹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 431.

ский говорит о необходимости составления «сонника» человечества: поскольку сновидения и галлюцинации составляют значительный элемент человеческой жизни, их необходимо изучать и систематизировать.

Эклектичная мысль декаданса создала новые мифические представления о «первобытной силе» телесности и «стране снов», замкнутой, изолированной сфере жизни духа, причастного царству мертвых и царству вечных идей. Эти идеи нашли отражение в религиозной метафизике тела Флоренского. Согласно ей, тело играет огромную роль в самосознании. Восприятие тела дает главные схемы всякому восприятию. Во сне отношение духа к тому или другому органу направляет сновидческие символы в разные стороны. Поэтому Флоренский полагал, что изучить символическое проецирование органов во сне весьма необходимо для психологии и философии.

«Логика сна» оборачивается в апологетике мистики первичным опытом иконологического созерцания «мира идей». Этот «эмпирей» становится виден в сновидческом пространстве, где «время бежит, и ускоренно бежит, н а в с т р е ч у настоящему, п р о т и в движения времени бодрственного сознания. Оно в ы в е р н у т о ч е р е з с е б я, и, значит, вместе с ним вывернуты все конкретные образы»²⁰. Флоренский в своей метафизике признает объективную реальность «мира снов»: «Разве в этом обратном мире, в этом онтологически зеркальном отражении мира мы не узнаем области м н и м о г о, хотя это мнимое (...) и есть подлинно реальное. Да, это реальное, в своей сути, – не что-либо совсем иное, в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благо-сотворенное Божие творение, но с д р у г о й стороны созерцаемое, перешедшими на другую сторону, то же самое бытие. Это – л и к и и д у х о в н ы е з р а к и вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первоизданный лик, образ Божий, а по-гречески, и д е ю: идеи сущего зрят просветлившиеся сами идеей, собою и через себя являющие миру, этому, нашему миру, идеи горнего мира»²¹.

Можно задаться вопросом: где находится источник того, что позволяет спящему не испытывать скепсиса в отношении своих фантазий и гипотез? Как субъекты, «перешедшие на другую сторону» сна, получают гарантию онтологической подлинности своих созерцаний? Ницше отмечал, что «как еще теперь человек умозаключает во сне,

²⁰ Флоренский П. А. Иконостас. С. 426.

²¹ Там же. С. 427.

так человечество умозаключало и наяву много тысячелетий подряд». «Логика сна» заключается в нечеткости причинно-следственных связей. Так же, как спящие, замечает Ницше, «согласно рассказам путешественников, поступают дикари еще и теперь»²². Дикие «холодные общества» репрезентируют логику первобытного человека. Дикарь как бы живет во сне. В сновидениях остатки первобытного наследия оказываются более заметными, а человек современности не отличается от дикарей. Сон словно переносит человека назад, к отдаленным эпохам человеческой культуры. Сонное мышление (*Traumdenken*) в течение очень долгих периодов развития человечества было средством объяснения всего непонятого.

Флоренский утверждает, что онтологическая картина мира должна опираться на эстетику двойного существования бытия. Здесь проявилась тенденция Серебряного века к эстетизму и признанию искусства высшей формой проявления человеческого духа, находящего свое окончательное выражение в жизнетворчестве, и даже теургии²³. Бытие имеет две стороны, эмпирическую и ноуменальную, «зеркально» отраженные друг в друге. Это «двойное бытие» (Ф.И. Тютчев) выражается в эстетических феноменах символически понимаемого мира. Элементы декадентской увлеченности культурой в философии Флоренского не должны заставлять делать выводы о только лишь эстетическом значении для него логики мифа. Мотивы артистического жизнетворчества отчасти указывают на типологическое подобие философской позиции Флоренского с установкой «декадента», переживающего утрату прежнего цельного мировосприятия, выразившегося в первобытном мышлении. Он, однако, призывает не к скорби по гибнущим остаткам прошлого, а к активному культурному строительству.

Именно этим можно объяснить кажущуюся противоречивость Флоренского, который выступал за оберегание культурных ценностей русского православия, и в то же время соглашался с митрополитом Владимиром (Богоявленским), «сказавшим в ответ на беспокойство о церковных древностях, что следовало бы все их собрать и сжечь»²⁴. Это значит, что незачем поклоняться старине, если стари-

²² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 246.

²³ Подробнее о теургии в контексте культуры Серебряного века см.: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.

²⁴ Это высказывание Флоренский исключил из итогового варианта своей статьи «Храмовой действо как синтез искусств», однако оно сохранилось в черновом варианте работы. (См.: Флоренский П.А. Соч.: В 4-х т. Т. 2. С. 770).

на эта мертвая, музейная. Руководствуясь той же логикой, Флоренский неоднократно высказывал мысль, что всякое мировоззрение можно понять, если оно целиком реализует свою внутреннюю логику, понимаемую им как живой миф. Например, Флоренский говорил: «Я понял бы фактическое требование разрушить Лавру, так, чтобы не осталось камня на камне, – во имя религии социализма»²⁵. Также, веря в существование иудейской практики человеческих жертвоприношений, Флоренский признавался: «если б я не был православным священником, а евреем, я сам бы так поступил, как Бейлис, то есть, пролил бы кровь Ющинского»²⁶. Результат культуры – конкретные и деятельные духовные формы. Всякий сон должен сниться до конца. Любая эстетическая выразительность мира в образе, символе, слове должна стать объективным «ликом» самой реальности.

Аналитика обыденных явлений человеческой жизни, религиозности и политики, философии и искусства приводят Флоренского к мысли о том, что «логика сна» никуда не пропадает. По мнению философа, возврат первобытного осуществляется едва ли не постоянно. Это одновременно пугающий (наподобие страха прихода «варваров», которые уничтожат цивилизацию) и желанный (как возврат в «естественность», избавление от тягот рациональной культуры) процесс. Возникает дилемма двух типов мировосприятия. Первое – это «интеллигентское», «ренессансное», отвергающее миф, атеистическое, по сути. Второе – народное, истинное, проникнутое эстетикой тайны и магии, источник всякой религиозности. Однако в действительности увлечение стихийным и первобытным является продуктом как раз «интеллигентского» сознания, мучительно ощущающего свою неподлинность и оторванность от жизни...

Данные этнографии и антропологии XIX–XX вв., которые послужили серьезным аргументом для атеизма, Флоренский пытался

²⁵ Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч.: В 4-х т. Т. 2. С. 381.

²⁶ Свидетельство З. Н. Гиппиус (см.: Гиппиус З. Н. Живые лица: Воспоминания. Т. 2. Тбилиси, 1991. С. 119). Та же логика, которая требует продумать до конца всякое мировоззрение, понимаемое как миф, становится характерной чертой для творчества А. Ф. Лосева, во многом испытавшего влияние Флоренского. Многие его работы содержат высказывания такого типа: «Пусть некоторые марксисты, считающие себя идеологами революционного движения, любят Пушкина и Гёте; по своей идее и в силу логической необходимости они *должны* отвергнуть пушкинскую поэзию, выросшую из дворянства и его интуиций» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 778).

использовать для апологии религии. Формулой, выражающей культурный утопический замысел Флоренского может служить его выражение: «от уединенного рассудка ко все-народному разуму»²⁷. Типологическое сходство традиционной христианской религиозности с архаическими культами трактуется философом как аргумент в пользу если не истинности, то естественности культовых практик. Культура «нецивилизованных» народов, репрезентирующая черты первобытного мышления, стала для Флоренского выражением «само-сознания человечества». Иконология, философия культа, религиозный идеализм находят в явлениях первобытной культуры свою опору и оправдание.

Безусловно, творчество Флоренского содержит оригинальный вклад в философию культуры, но в то же время оно должно рассматриваться и как практический манифест неомифологизма, ставящего целью реальное погружение в некую первобытную стихию «логики сна». Пожалуй, в этом – главное объяснение особой популярности Флоренского (не в пример другим русским мыслителям Серебряного века!) у нынешней читающей публики, ведь на рубеже XX–XXI вв. российская культура не меньше, чем сто лет назад, пронизана мифологией – как древней, так и современной (используя выражение М.А. Лившица)... И наследие Флоренского остается неисчерпаемым источником вдохновения для авторов новых религиозно-философских, квазинаучных, эзотерических построений, а также социально-политических утопий.

ЛИТЕРАТУРА

Богораз В.Г. Эйнштейн и религия. М.; Пг.: Издательство Л. Д. Френкель, 1923.

Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 2008.

Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.

Гиппиус З.Н. Живые лица: Воспоминания. Т. 2. Тбилиси, 1991.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999.

Лосев А.Ф. Воспоминания и беседы. 1970–85 // *Лосев А.Ф.* «Я со-слан в XX век...» Т. 2. М.: Время, 2002.

²⁷ *Флоренский П.А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 368.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005.

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч.: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

Паршин А. Н. Путешествие Данте в Ад: поэзия мифа и точность естествознания // Флоренский: философия, наука, техника. Л.: Советский фонд культуры, 1989.

Седых О. М. О неклассической интерпретации сказочных и литературных сюжетов // *Vivit virtus.* Сборник, посвященный памяти Т. В. Васильевой. М.: Прогресс-Традиция, 2011.

Семёнкин Н. С. Русская философия. Софиология. Имеславие. Евразийство. М.: Республика, 2012.

Флоренский П. А. Иконостас // П. А. Флоренский. Соч.: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и архитектуры. М.: Мысль, 2000.

Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч.: В 4-х т. Т. 2.

Флоренский П. А. У водоразделов мысли // П. А. Флоренский. Соч.: В 4-х т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999.

Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств // *Флоренский П. А.* Соч. В 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ворожихина К.В.

Борис Шлёцер и Лев Шестов

Борис Федорович Шлёцер (Boris de Schloezer) (1881–1969) сделал себе имя во Франции как музыкальный и литературный критик, блестящий переводчик; в меньшей степени он был известен как писатель и мыслитель. Благодаря переводам Шлёцера для западного читателя была открыта не только русская литература (Гоголь, Толстой, Достоевский, Лесков), но и русская философия: он перевел большую часть работ Льва Шестова («Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1926); «Апофеоз беспочвенности» (1927); «Власть ключей: potestas clavium» (1928); «Кьеркегор и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне» (совместно с дочерью Шестова Т. Ражо, 1936, ed. les Amis de Léon Chestov et Librairie philosophique); «Афины и Иерусалим» (1938); «На весах Иова: странствование по душам» (1971); «Начала и концы: сб. статей» (перевод Б. Шлёцера и С. Лунё, 1987). Шлёцер был тем, кто, по словам Ива Бонфуа, «ввел Шестова во Францию и перевел его»¹. В своих переводах Шлёцеру удалось, по замечанию дочери философа Н. Барановой-Шестовой, «передать напряжение, подъем и лиризм, характерные для произведений Шестова»². Однако он был не просто посредником, медиатором, Шестов ценил статьи Шлёцера о себе, поскольку чувствовал, что проблематика его философии близка Шлёцеру.

Борис Шлёцер родился в Витебске; учился в Париже и Брюсселе. В Брюссельском университете Шлёцер изучал социологию и в 1901 г. защитил диссертацию о феномене эгоизма. В России он сотрудничал с журналами «Золотое руно» и «Аполлон».

Шлёцер познакомился с Львом Шестовым в Киеве в доме родственников философа Балаховских зимой 1918–1919 г. (Софья Исаковна, сестра мыслителя, была замужем за Д.Г. Балаховским.)

В 1921 г. Борис Шлёцер, как и многие, покидает Россию и оседает в Париже. Там он работает секретарем в периодическом издании *Revue Musicale*, в том же году знакомится с Жаком Ривьером и начинает постоянное сотрудничество с литературным журналом *Nouvelle Revue Française*.

¹ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 2. Paris, 1983. С. 313.

² Там же. С. 313.

Его первая крупная работа (единственная написанная на русском языке) посвящена Александру Скрябину («А. Скрябин. Т. 1. Личность. Мистерия»), с которым был знаком лично – его сестра Татьяна Федоровна была второй женой композитора. С этой книги начинается его «странствование по душам»; Шлёцер рассматривает личность и идеи Скрябина, его мировоззрение, философские истоки его творчества. Книга была закончена в 1919 г., вышла в 1923 г. в Берлине в издательстве «Грани» и была переведена на французский в 1975 г.

По мнению исследователей, оценки Шлёцера отличаются субъективностью; книга о Скрябине не является исключением. Сабанеев считал, что многое в мировоззрении Скрябина сложилось под влиянием Шлёцера³; Шлёцер пытался понять и объяснить творчество Скрябина, подвести под него философские основания, для этого он знакомил композитора с философской литературой. Можно утверждать, что монография о Скрябине отражает в философские представления автора, в книге «идеи Скрябина... могут подменяться мыслями самого Шлёцера»⁴, поэтому эта работа позволяет отчасти прояснить его идеи. Высокую оценку книге дали Л. Шестов и его друг, композитор и музыкальный критик Г. Ловцкий⁵.

В 1929 г. выходит книга Шлёцера об И. Стравинском (Igor Stravinsky, éd. Claude Aveline, Paris), которая отражает эволюцию его эстетических размышлений – впоследствии он утверждал, что отошел от идей, изложенных в ней.

За границей Шлёцер занимается переводами романов русских писателей, что приводит к появлению работы о Гоголе (Nicolas Gogol, Plon, Paris) в 1932 г. По всей видимости, исследование личности Гоголя, его творчества и судьбы способствовало возникновению идей, впоследствии оформившихся в концепт «мифического Я».

В 1947 г. выходит работа Шлёцера «Введения в творчество И.С. Баха, опыт музыкальной эстетики» (Introduction a J.-S. Bach, essai d'esthétique musicale, éd. Gallimard, Paris), которая оказала влияние на молодых французских композиторов как выражающая позицию новой музыки: Шлёцер поддерживал сериальную музыку. Он был связан дружескими отношениями со многими французскими композиторами своего времени (среди них Андре Букурешлиев).

После войны он продолжает сотрудничество с Nouvelle Revue Française, начинает интересоваться новыми явлениями в звуковых ис-

³ Сабанеев Л. Воспоминания о Скрябине. М.: Классика-XXI, 2003.

⁴ Свиридовская Н. Борис Шлёцер: введение в творчество // Научный вестник Московской консерватории. 2010. № 1. С. 146.

⁵ Ловцкий Г. Рец. на кн. Шлёцера Б. «А. Скрябин. Личность. Мистерия». Т. 1. Берлин, 1923 // Современные записки. 1923. Кн. XVI.

куствах: электронной и конкретной музыкой. Это нашло свое отражение в книге «Проблемы современной музыки» (*Problèmes de la musique moderne*, éd. de Minuit, Paris, 1959), написанной в соавторстве с племянницей Мариной Скрябиной, дочерью композитора. Андрэ Букурешлиев, на которого Шлёцер оказал значительное влияние, считал, что Шлёцер научил многих во Франции говорить о музыке.

В 1957 г. он прекращает сотрудничество с журналом отчасти из-за здоровья, но также и потому, что его все в большей степени начинают занимать философские и метафизические вопросы. Об этом свидетельствуют его последние произведения. В 1964 г. в *Mercure de France* появляется его новелла «Секретный доклад» (*Rapport secret*). В этом философском рассказе ставятся вопросы о личности, смерти и бессмертии. В 1969 г. выходит роман «Мое имя никто» (*Mon nom est personne*, Seghers, Paris), в котором главным предметом его философской рефлексии становится проблема отношения автора и произведения, вымысла и реальности.

Последним произведением, вышедшим уже после его смерти, был исправленный, переработанный «Гоголь»; подзаголовком новой книги было: «Человек и поэт, или заклятые друзья» (*Nicolas Gogol, l'homme et le poète ou les frères ennemis*, l'Herne, 1972). Темой книги был конфликт между творческим, созидающим, тираническим и независимым «мифическим Я» и личностью Гоголя, которая со страхом открывает, что все, что создает его творческое «мифическое» alter ego, утверждает противоположное тому, что сам Гоголь считает истинным, благим.

Как указывает Г.-Б. Колер, теорию «мифического Я» Шлёцер разрабатывал в 40-е гг. (после смерти Льва Шестова) и с ней «вступил после войны в литературно-критический круг так называемой “женевской школы” (*école de Genève*), подготовившей будущую французскую “nouvelle critique” 60-х годов. ... “Nouvelle critique” боролась против традиционного со времен французского критика Шарля де Сен-Бева (1804–1869) биографического подхода в литературной критике и поэтому сосредоточилась на проблеме автора»⁶. Женевская школа, представителями которой были Жан Старобински, Жорж Пуле, Жан Руссе, пыталась выработать новый принцип интерпретации текстов, основываясь на русском формализме и феноменологии. Они «выносили за скобки» внешние обстоятельства

⁶ Колер Г.-Б. Между адогматизмом и «nouveau roman». Интертекстуальные реминисценции ко Льву Шестову в романе *Mon nom est personne* (Мое имя – никто) Бориса Шлёцера (1969) // Вестник молодых ученых. 2004. № 5. Сер.: Филологические науки. 2004. № 1. С. 69.

создания литературного произведения (например, биографические, личностные) и стремились к имманентному прочтению произведения.

Произведение для Шлёцера представляет собой «“Я” отличное от меня, автономный субъект, средоточие моих мыслей, чувств, образов, с которым, отвечая на некоторого рода вызов, я устанавливаю молчаливый диалог, и который я собственно созерцаю...»⁷ В произведении слышится не голос автора, а «голос произведения самого по себе; оно ... не говорит ничего, кроме того, что оно есть: это присутствие, говорящее о себе»⁸. Произведение является автономным субъектом, обладающим независимым от автора существованием. По мнению Шлёцера, невозможно объяснять произведение исходя из личности автора – это, считает он, тождественно сведению известного к неизвестному.

По словам Шлёцера, творя, созидая что-либо, человек творит и себя, а именно создает свое «мифическое Я». Эта формула применима не только к художнику, она может касаться и любой сферы деятельности – политической, социальной, научной: «Практика “мифического Я” обнаруживается уже в том факте, что изначальный автор, пишущий свой роман, постепенно изменяется. История написания романа, таким образом, является историей возникновения “мифического Я”. Скоро уже автор вынужден признать, что его персонажи не только самобытны, но даже господствуют над ним»⁹. Трагедию Гоголя Шлёцер объясняет столкновением, противоборством мифического и «человеческого» Я: «Человеческое Я (человек) не допускает того, что создает мифическое Я (поэт), а последний не в состоянии творить иначе, чем ему диктовалось свыше. Такая ситуация непременно ведет к творческому изнеможению»¹⁰. По мнению Колер, в концепции Шлёцера с очевидностью «присутствует некий мистический элемент, но этот подход – явный отказ от традиционного биографического метода»¹¹.

В романе «Мое имя никто» Шлёцер разрабатывает концепцию личности как «*lieu de passage*» («место перехода»), то есть человеческое Я для Шлёцера предстает как точка, пространство, в которое стекаются мысли, и эти мысли, идеи рождаются не в центре личности, они приходят извне. Таким образом, Я теряет свою определен-

⁷ *Schoezer B. de. L'oeuvre, l'auteur et l'homme // Pour un temps / Boris de Schoezer. Centre George Pompidou/Pandora Edition, 1981. P. 118.*

⁸ Там же. P. 118.

⁹ Колер Г.-Б. Между адогматизмом и «nouveau roman». С. 69.

¹⁰ Там же. С. 70.

¹¹ Там же.

ность, оно преходяще, нестабильно, поэтому оно никогда не бывает тождественно самому себе. Как замечает Колер: «Человек, как “автор” своих мыслей, оказывается в романе... нереальным... Поэтому над эфемерностью “Я” Шлёцер поставил аутентичность “мифического Я” и, таким образом, признал, что художественное творение более реально, чем живой человек»¹². Личности нет, она оказывается пустотой, и эта позиция перекликается с той, которую Шлёцер приписывает Скрябину: «Индивидуальность – это драгоценная чаша, из которой Единый пьет вино сознания страдания и робости. Я – только чаша»¹³. Личность, с точки зрения Шлёцера, как это указывал Ив Бонфуа, описывается апофатической формулой: «Я не есть что-то», поэтому – мое имя никто. У личности есть лишь иллюзорность сознания себя.

Сближение Шестова и Шлёцера начинается с 1920 г. В письмах к Шестову 1923 г. Шлёцер пишет: «Бесконечное спасибо за то, что Вы мне дали, за любовь и дружбу. Вы мне были отцом последние два года. Больше <чем> отцом <во плоти>»¹⁴; «Ваша любовь, дружба – самое дорогое для меня»¹⁵. В это же время он становится переводчиком работ Шестова на французский. Шлёцером написано немного статей о философе (среди них Léon Chestov¹⁶, *Lecture de Chestov*¹⁷), однако в его критических статьях, рецензиях, романе «Мое имя никто» нередко встречается имя философа. Книгу о Гоголе он посвятил Шестову.

В статьях Шлёцер всегда высоко оценивает философию Шестова. Так, в рецензии на «Переписку из двух углов» Вяч. Иванова и М.О. Гершензона, Шлёцер пишет: «Я не знаю за последние годы после войны и революции произведения более значительного, более волнующего и острого, за исключением статей Льва Шестова, с которыми «Переписка», впрочем, находится в некоторой внутренней связи»¹⁸. Тема культуры, одна из основных тем «Переписки...», является важной и для Шлёцера. По его мнению, в основе культуры, прежде всего, западной,

¹² Там же. С. 76.

¹³ Шлёцер Б.Ф. От индивидуализма к всеединству: Доклад, читанный в Обществе имени Скрябина // Аполлон. 1916. № 4–5. Апрель–май. С. 59.

¹⁴ Переписка Льва Шестова с Борисом Шлёцером. ИМКА-Пресс, 2011. С. 24.

¹⁵ Там же. С. 23.

¹⁶ Boris de Schloezer. Léon Chestov. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Т. 149 (1959).

¹⁷ *Sur la confins de la vie*, Flammarion, Paris, 1966. Préface aux œuvres de Chestov, La philosophie de la tragédie. Затем: Pour un temps / Boris de Schloezer. Centre George Pompidou/ Pandora Edition, 1981.

¹⁸ Шлёцер Б.Ф. Русский спор о культуре: Вячеслав Иванов и М.О. Гершензон – «Переписка из двух углов» // Современные записки. 1922. Кн. XI. С. 195.

лежит культ преклонения перед вещью: «...всякая культура по мере своего роста заражается фетишизмом. ...Рост, развитие культуры в том и состоят, что продукты рук и ума человеческих, создания личного и коллективного творчества начинают постепенно отделяться от породившего их человека, начинают жить самостоятельной жизнью, приобретают абсолютное значение, в дальнейшем развиваются уже из себя, так сказать, давая начало иным образованиям, неожиданным часто и чуждым первому их творцу – человеку»¹⁹. Культура, которая не нашла сил для обновления, должна быть преодолена, она изжила себя. Застылость, закостенелость форм, фетишизм, который выражается в машинизме, то есть превращении «человеческой личности в слугу машины, в средство, в аппарат для добывания и выработки благ»²⁰. Шлёцер указывает на «фатальную неизбежность вампиризма культурных ценностей, обращающих породивших их творцов-художников в рабов»²¹. Культура, зараженная фетишизмом, несет ответственность за дегуманизацию мира и за мировую войну.

Шлёцер дружил с П. Сувчинским и считал, что главная заслуга евразийцев состоит в критике западной культуры; но при этом указывал на то важное и положительное, что дала западная культура, – идея человечества, которая объединила мир в единое целое.

Идея критики культуры близка и Шестову. Борьба с властью идей, с господством общего, «всемства» – является одной из основных тем философии Шестова, а значит, это борьба и с культурой, которая есть объективация идей, давящих на индивида своей призрачной властью. Культура, по мысли философа, представляет собой уютный мирок, «завороженное царство».

В другой рецензии Шлёцер указывает: «Я не могу здесь, в этой рецензии, даже вкратце, бегло отметить богатейшее содержание этих страниц, где мысль Шестова достигает мгновениями редкого даже для нее напряжения и остроты»²². Отношение к философии Шестова отличается восторженностью. Также Бориса Федоровича весьма задевает то, что Э. Радлов в «Очерке истории русской философии» оказался неточным в характеристике философии Льва Шестова и показал свою неспособность «вскрыть первичную интуицию мыслителя»²³.

¹⁹ Там же. С. 206.

²⁰ Шлёцер Б. Два полюса русской музыки // Современные записки. 1921. Кн. VII. С. 344.

²¹ Шлёцер Б. Ф. Русский спор о культуре. С. 208.

²² Шлёцер Б. Ф. «Окно». Литературный сборник. Кн. 3 // Современные записки. 1924. Кн. XX. С. 418.

²³ Шлёцер Б. Ф. Э. Радлов. Очерк истории русской философии // Современные записки. 1922. Кн. XII. С. 379.

По инициативе Шлётцера к 70-летию Льва Шестова был создан Комитет друзей Льва Шестова, который брал на себя финансирование издания сочинений философа. Кроме Шлётцера туда входили: Л. Леви-Брюль, Н.А. Бердяев, П. Дежарден, А. Добрый, М. Эйттингон, Ж. де Готье, А. Лазарев, Жан Полан. Шлётцер был секретарем комитета, председателем был назначен Леви-Брюль. Благодаря комитету была издана поздняя работа философа «Киркегард и экзистенциальная философия». Книга вышла в философской серии издательства Vrin тиражом 1000 экземпляров с пометкой «Les amis de Léon Chestov» («Друзья Льва Шестова») в 1936 г., на русском языке она появилась в 1939 г. после смерти философа.

В работах Шестова, судя по всему, имя Бориса Шлётцера встречается всего один раз – в статье, вышедшей в журнале Бердяева «Путь» (№ 21 (1930)), Шестов пишет, что Борис Шлётцер в своем эссе «В. Розанов» (*Nouvelle Revue Française*, № 194, 1.11.1929) приводит слова Розанова, стоящие повторения: «Бог в гробу – какая ужасная тайна! Бог глядит на человека из своего гроба. Глаза верующих христиан блещут бесконечной радостью, в их взорах есть что-то небесное, последнее, светлое, что-то, что вам почти мешает дышать. На самом деле, это просто – гроб»²⁴.

Борисом Шлётцером была переведена на французский язык работа Льва Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)». Перевод был издан *La Pléiade* в 1926 г.

Шестов считает Достоевского и Ницше братьями по духу, сближает идеи романов Достоевского и философию Ницше, считая, что в основе творчества русского писателя и немецкого мыслителя лежит некий сходный опыт, который приводит к «перерождению убеждений» одного, «переоценке всех ценностей» другого. Достоевский и Ницше являются великими психологами – они открывают эру психологии, которая противоположна эре разума и морали. И тот, и другой являются имморалистами, несмотря на то что у них пытались найти некую обновленную мораль. Философ и писатель не годятся в учителя, поскольку в их идеях нет прочности, нет равновесия, почвы, они мыслят противоречиями. Они не являются проповедниками, поскольку не выражают готовых истин, но находятся в непрестанном поиске, становлении и обращаются к читателям не как к пастве или ученикам, а как к свидетелям их духовных исканий.

Шлётцер указывает на то, что Шестов первый в России, наряду с Д.С. Мережковским, провел параллель, которая ранее не представлялась возможной – параллель между творчеством Достоевского и

²⁴ Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 99.

философией Ницше. В своей статье о Достоевском и Ницше Шлёцер подчеркивает, что Достоевский является предшественником идей Ницше, между Ницше и Достоевским существует прямая связь: немецкий философ читал ряд произведений Достоевского («Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Бесы») и в работах Ницше встречаются аллюзии на творчество русского писателя. Шлёцер поддерживает тезис Шестова о духовном родстве Достоевского и Ницше.

Достоевский и Ницше не отшатываются от человека как бы низко он ни пал, наоборот, именно такой человек становится предметом их изучения; они пытаются проникнуть в психологию личности, оказавшейся в «подполье». Как говорит Шлёцер, философ учится у Достоевского «опыту пережитого зла», Достоевский открывает для Ницше зло в психологическом смысле. Дух «подполья» роднит произведения русского писателя и работы немецкого мыслителя.

Отношение к Богу (атеизм Ницше и бунт против Бога героев Достоевского) – является еще одним сближающим моментом. Бог для Ницше и героев Достоевского оказывается личным врагом, которого необходимо отвергнуть, чтобы утвердить собственное своеволие, чтобы утвердить себя в качестве Бога. Отношение Ницше и бунтовщиков Достоевского к Иисусу Христу – аналогичное: симпатия, уважение; они никогда не критиковали Его, подчеркивая различие между Христом и христианством.

В других работах при исследовании творчества Достоевского Шлёцер в большой степени выступает как литературный критик. Анализируя романы писателя, он приходит к выводу, что они не являются воплощением определенных идей, которые хотел выразить Достоевский, но идеи вырастают из эстетического творчества, из формы, из эстетических особенностей произведений писателя: «Не о воплощении в образах теорий и идей нужно говорить применительно к творчеству Достоевского, но, наоборот, о возникновении теорий, идей через конкретный образ и его развитию, обусловленном эстетически, т.е. формально, а это значит: своеобразным языком Достоевского, своеобразной, трагической конструкцией его романов, концентрацией в них действия до предела, особенностями технических, литературных приемов его»²⁵. Таким образом, у Достоевского форма определяет содержание произведения, поскольку форма никогда не бывает пустой, в ней всегда уже имеется некоторое содержание, смысл не существует вне формы: «Форма всегда наполнен-

²⁵ Шлёцер Б.Ф. Новейшая литература о Достоевском // Современные записки. 1923. Кн. XVII. С 456.

ная. ... Форма всегда есть форма материала... мы никогда не сталкиваемся с необработанной материей... Эстетическая форма всегда конкретна, единична, и ее смысл конкретный, единичный...»²⁶ Как уже было сказано, Шлёцер был близок к русскому формализму.

В фигуре Ницше Шлёцер видит прежде всего философа, и в его оценке немецкого мыслителя довольно отчетливо прослеживается влияние идей Шестова. В одной из рецензий Шлёцер утверждает, что Ницше должен быть нашим учителем в «умении быть беспощадными к себе... Он – лучший профессор искренности перед самим собою и беспокойства, которое не хочет быть обманутым и убаюканным многочисленными успокоительными средствами современной культуры. Так приятно и легко было бы укрыться за какой-нибудь ложью от навалившейся на нас чуждой, непонятной, страшной действительности и спрятаться за ширмами слов, теорий, идеалов... он понимал, ощущал всегда в глубине иллюзорный характер всех возвещенных им новых норм, формул, идеалов»²⁷. Для Шлёцера, как и для Шестова, главными работами Ницше является не «Рождение трагедии» или «Так говорил Заратустра», а «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря» и др., то есть, согласно Шлёцеру, истина учения Ницше содержится не в работах профессора классической филологии, в свидетельствах человека, «источенного болезнью»²⁸.

Ницше, согласно идее Шлёцера, выступает против идеализма, окостенелости. Немецкий мыслитель – имморалист, он не пытается создать новую мораль, новые ценности, не в этом значимость его призыва. Он, пророк «героического пессимизма или трагического оптимизма»²⁹, заставляет забыть о покое, призывает постоянно находиться в становлении. Такова и позиция Шестова в оценке философии Ницше.

Шлёцер неоднократно замечает в своих статьях и рецензиях, что «подлинная рецепция Ницше состоялась лишь в России (Шестов)»³⁰, только Шестову удалось вскрыть драму Ницше, поскольку русский мыслитель исследует творчество Ницше в связи с его личностью, с его чувствами и эмоциями, – в живом психологическом единстве.

²⁶ *Scolezzer B. de. L'oeuvre, l'auteur et l'homme. Pour un temps/ Boris de Schloezer. Centre George Pompidou/ Pandora Edition, 1981. P. 115.*

²⁷ *Шлёцер Б.Ф. Рецензия на книгу: Andler Ch. La jeunesse de Nietzsche // Современные записки. 1921. Кн. VII. С. 419.*

²⁸ Там же. С. 419.

²⁹ Там же.

³⁰ *Шлёцер Б.Ф. Русский спор о культуре: Вячеслав Иванов и М.О. Гершензон – «Переписка из двух углов» // Современные записки. 1922. Кн. XI. С. 211.*

Интересно, что Шлёцер указывает на принципиальное различие афоризмов Шестова и Ницше. Идеи Ницше представляют собой законченную форму, окончательное выражение мысли; «шестовский афоризм дает нам мысль еще *in statu nascendi*; не плод ее, не результат, но самый поиск, самое усилие; он вводит нас непосредственно в работу мысли, делает нас соучастниками ее. Отсюда формальная незаконченность афоризмов Шестова; отсутствие в них вывода, заключения»³¹.

Шестов и в более поздних произведениях неоднократно возвращается к творчеству Достоевского и философии Ницше. Однако если в «Достоевском и Ницше» Шестов апеллирует к личностям своих героев, пытается проследить связь между опытом пережитого и их творчеством, то позднее – он использует их идеи. Так, работу Шестова «Власть ключей» – можно рассматривать как продолжение легенды о Великом Инквизиторе Достоевского. Основным объектом критики Шестова является понятие власти ключей, то есть «права католического духовенства вязать и решать людей»³² от имени Самого Бога; это значит, то, что будет решено обладающим этими ключами (Иисус их вручает их апостолам, а именно Петру), будет решено и на небесах. Это понятие существует и в православии, и в протестантизме, но только в католичестве оно приобретает смысл неограниченной власти человека – папы. Решения папы навеки нерушимы, даже сам Бог не вправе изменить его решений, поскольку Он сказал, что передает свою власть апостолу, а Бог противоречить себе не может. Смысл идеи *potestas clavium* в том, что ключи хранятся не на небе, а на земле. Люди хотят, чтобы ключи хранились в их собственных руках, чтобы они властвовали над земным и неземным бытием. Тот, кто хочет спастись, должен позаботиться об этом на земле, то есть он должен рассчитывать на свои дела, на свои силы, забывая о том, что спасение приобретается лишь верою. Католицизм, по мнению Достоевского и Шестова, представляет собой начало, порабощающее человеческую свободу; при этом у Достоевского оно воплотилось в образе Великого Инквизитора, соблазвившего христианский мир искушениями дьявола, а «для Шестова этим началом был разум, поработивший все мироздание своими всеобщими и необходимыми истинами»³³. Таким образом, Бог становится лишь высшей санкцией установленного людьми порядка.

³¹ Шлёцер Б.Ф. Окно. С. 418.

³² Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 45.

³³ Гарина Т.С. Проблема католицизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.И. Шестова // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1996. № 5. С. 59.

Значимую роль в философии Шестова играет концепт повторения, который он заимствует у С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Вечное возвращение, повторение (он сближает эти понятия), по мысли Шестова, – это молот Бога, который разбивает все притязания разума. Шестов, цитируя слова Кьеркегора, говорит – вся жизнь есть повторение: «повторение – сама действительность; повторение – смысл существования»³⁴. Повторение означает, что то, что существовало прежде, настанет вновь. Повторение – это, прежде всего, Чудо и Тайна; повторение – это воплощенная в действительность абсолютная свобода, осуществленное божественное своеволие: «Перед Его лицом и зло, и ложь сами собой перестают существовать, превращаются в ничто, которого не только в настоящем, но и в прошлом никогда не было, вопреки всем свидетельствам человеческой памяти»³⁵. В трех основных для философии Шестова библейских сюжетах – о грехопадении, Аврааме и Иове – раскрывается смысл повторения, вечного возвращения.

* * *

Шестов развивает идеи Достоевского и Ницше, он использует их для борьбы против власти разума, который в религиозной философии Шестова не позволяет человеку приблизиться к Богу, а значит, препятствует освобождению и спасению. Однако Шлёцеру была близка не философия библейского откровения Шестова, а адогматические работы мыслителя, где критикуются идеализм, обожествление разума и абстрактного понятия добра.

В одном из писем Шестову Шлёцер пишет: «Я уверен, когда нас с Вами не будет и будут изучать Ваши сочинения, то их острие непременно притупят и сумеют найти у Вас “учение” и “использовать” Ваши мысли, Ваши проникновения... Ибо каждый, кто Вас читает или слушает, даже наиболее враждебно, должен чувствовать, что тут “что-то есть”, что Вам нечто открылось. И в то же время чувствуется, что с этим “что-то” ничего нельзя сделать. Принять – нельзя, отвергнуть – тоже нельзя. Остается “приспособить”... Я не мог бы обойтись без Вас, но именно поэтому я принужден отказаться от Вас, т.е. приспособить. Хотите этого или не хотите, мир Вам будет навязан и скорее всего теми, которые Вас любят»³⁶. Шлёцер пытается приспособить, использовать философию Шестова, что нашло отражение в фантастическом рассказе «Секретный доклад». Быть верным учению Шестова в некотором смысле невозможно, поскольку стано-

³⁴ Кьеркегор С. Повторение. М., 1997. С. 10.

³⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 176.

³⁶ Переписка Льва Шестова с Борисом Шлёцером. ИМКА-Пресс, 2011. С. 49.

ваясь последователем философии адогматического мышления, отрицаешь ее.

Шлётцер считал, что в личности Шестова не было мистической жилки; в то время как творчество Шлётцера оценивается исследователями как своего рода мистицизм: Сабанеев указывает, что «его [Шлётцера] взгляды... были странной смесью какой-то психологичности и рационализма с мистическими утверждениями и какой-то биомеханикой, разбавленными терминологией идеалистической философии»³⁷; по мнению Колер, в концепции Шлётцера с очевидностью «присутствует некий мистический элемент»³⁸. Мистицизм Шлётцера, по всей видимости, был мистицизмом без Бога. Бердяев в письме Шестову пишет о Шлётцере: «Он не принимает самого факта веры. Религия представляется ему статичной и бездвижной. Я думаю, что статично и бездвижно неверие и скептицизм... И ты, и Шлётцер, и все люди вашего духа восстают против всякого, кто признает положительный смысл жизни. Но ведь признавать положительный смысл жизни и есть признак всякой религии...»³⁹

Прояснить детали мировоззрения Шлётцера, установить связи между такими разными его работами, как статьи, рецензии и художественные произведения, не так просто. Как указывают близко знавшие его люди, он мало говорил о своих собственных идеях, можно выделить лишь небольшую группу «шлётцерцев», которая состояла из тех, кто его знал и слушал. По мнению Гаэтана Пикона, это стало причиной того, что он не занял более видного места в современной французской культуре.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: В 2 т. Paris, 1983.
2. Гарина Т.С. Проблема католицизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.И. Шестова // Вестник Московского университета. Сер. 7: Филология. 1996. № 5.
3. Колер Г.-Б. Между адогматизмом и «*pouveau roman*». Интертекстуальные реминисценции ко Льву Шестову в романе *Mon nom est personne* (Мое имя – никто) Бориса Шлётцера (1969) // Вестник молодых ученых. 2004. № 5. Сер: Филологические науки. 2004. № 1.
4. Кьеркегор С. Повторение. М., 1997.

³⁷ Сабанеев Л. Воспоминания о Скрыбине. С. 211.

³⁸ Колер Г.-Б. Между адогматизмом и «*pouveau roman*». С. 70.

³⁹ Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т.1. Paris, 1983. С. 286.

5. *Ловцкий Г.* Рецензия на книгу: Шлёцер Б. «А. Скрябин. Личность. Мистерия». Т. 1. Берлин, 1923 // *Современные записки.* 1923. Кн. XVI.
6. Переписка Льва Шестова с Борисом Шлёцером. ИМКА-Пресс, 2011.
7. *Сабанеев Л.* Воспоминания о Скрябине. М.: Классика-XXI, 2003.
8. *Свиридовская Н.* Борис Шлёцер: введение в творчество // *Научный вестник Московской консерватории.* 2010. № 1.
9. *Шлёцер Б.Ф.* А. Скрябин. Личность. Мистерия. Т. 1. Берлин, Грани, 1923.
10. *Шлёцер Б.Ф.* От индивидуализма к всеединству: Доклад, читанный в Обществе имени Скрябина // *Аполлон.* 1916. № 4–5. Апрель–май.
11. *Шлёцер Б.Ф.* Два полюса русской музыки // *Современные записки.* 1921. Кн. VII.
12. *Шлёцер Б.Ф.* Рецензия на книгу: Andler Ch. *La jeunesse de Nietzsche* // *Современные записки.* 1921. Кн. VII.
13. *Шлёцер Б.Ф.* Русский спор о культуре: Вячеслав Иванов и М.О. Гершензон – «Переписка из двух углов» // *Современные записки.* 1922. Кн. XI.
14. *Шлёцер Б.Ф.* Рецензия на книгу: Э. Радлов. «Очерк истории русской философии» // *Современные записки.* 1922. Кн. XII.
15. *Шлёцер Б.Ф.* Новейшая литература о Достоевском // *Современные записки.* 1923. Кн. XVII.
16. *Шлёцер Б.Ф.* «Окно». Литературный сборник. Кн. 3 // *Современные записки.* 1924. Кн. XX.
17. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. М., 2007.
18. *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964.
19. *Шестов Л.* *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007.
20. *Christensen Peter G.* Leon Shestov's Existentialism and Artistic Creativity in Boris de Schloezer's «Mon nom est personne» // *The Tragic Discourse. Shestov's and Fondane's Existential Thought.* Bern, 2006.
21. *Pour un temps/ Boris de Schloezer.* Centre George Pompidou/ Pandora Edition, 1981.
22. *Schloezer B. de.* L'idée de Bien chez Tolstoï et Nitsche (Collection de Philosophie Intellectualiste sous la direction de Jules de Gaultier; Edition du «Siccle») by Léon Chestov; T. Bérézovsky-Chestov; G. Bataille // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* Т. 103.
23. *Schloezer B. de.* Léon Chestov // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* Т. 149 (1959).
24. *Schloezer B. de.* Nicolas Gogol, Paris, 1946.

Шлёцер Б.Ф.

Ницше и Достоевский¹

С Вашего позволения, я начну с личного воспоминания: в 1893–1894 годах я учился на Кавказе в средней школе, в маленьком городке, удаленном от интеллектуальной жизни. Мы зачитывались романами Петра Боборыкина^{1*}, весьма популярным в тот период (и утратившим ныне свою популярность). Играя значительную роль в период эмиграции в Париже, а также в Берлине, в каждом из его романов слышался отголосок новейших направлений философской, художественной и литературной моды. Эти романы были достаточно поверхностны и карикатурны, но это было все, что мы могли найти в этой отдаленной провинции.

В 1893 г. вышел один из его романов, название которого я не могу вспомнить; его герои были учениками Ницше, о котором, разумеется, я не знал до этого. Кроме того, автор создает комический персонаж, это запоздалый последователь Гегеля, один из последних приверженцев идеализма 30–40-х годов XIX в., которого современники прозвали «плезиозавром диалектики». Ницшеанец был эгоистом, надменным, холодным, полным презрения по отношению к другим; даже несмотря на свое богатство, когда его просили о помощи, он отвечал: «Падающего – толкни».

К подобному упрощенному образу ницшеанства вскоре обратился Толстой. В статье «Что такое искусство?» он резко критикует Ницше, за цинизм и безнравственность.

Возможно ли было в то время представить сопоставление идей Достоевского и Ницше, произошедшее позднее? Ницше был мало известен, а в оценке мировоззрения Достоевского впоследствии произошли значительные перемены. Действительно, героями Достоевского часто становились революционеры, имморалисты, атеисты, большая часть из них кончала плохо: каторжные работы, самоубийства, безумие. Мораль была спасена. Кроме того, политическая позиция Достоевского и его христианская вера устраняли любые подозре-

¹ Автор выражает признательность О.И. Мачульской за ценные советы по редактированию перевода данной статьи.

ния относительно возможности симпатии со стороны автора к этим опасным бунтовщикам.

Лев Шестов в работе «Достоевский и Ницше (философия трагедии)»^{2*} (1903) и Мережковский в эссе «Л. Толстой и Достоевский»^{3*} были первыми в России в начале века, кто сопоставлял идеи Достоевского и Ницше. Для Шестова они – «братья по духу». В дальнейшем связь между Достоевским и Ницше изучали, комментировали, и недавно Андре Шеффнер^{4*} в замечательном предисловии к «Письмам Ницше Питеру Гасту», опубликованным в 1958 году издательством Rocher, предложил исчерпывающий, насколько это возможно в рамках наших современных представлений, анализ этой связи.

Имя Достоевского впервые встречается у Ницше в письме к Гасту^{5*} от 13 февраля 1887 года. Он спрашивает Гаста: «Знаете ли Вы Достоевского? Кроме Стендаля, никто не доставлял мне столько удовольствия и никто так не изумлял меня. Это единственный психолог, у которого я мог бы чему-нибудь поучиться». Ранее в письме Овербеку^{6*} он уже делал намек на Достоевского; а 23 февраля опять же в письме Овербеку из Ниццы он пишет о том, что случайно заметил одну из книг Достоевского в витрине книжного магазина, не уточняя города и магазина. Эта книга называлась «Записки из подполья» (*L'esprit souterrain*). Этот перевод, или же скорее крайне свободная интерпретация, И. Гальперина и Ч. Морис появился в ноябре 1886 года^{7*}. Однако, как замечает А. Шеффнер, Ницше внес окончательные исправления в предисловие к работе «Утренняя заря» в последнюю неделю 1886 года под влиянием чтения Достоевского. Действительно, там мы читаем: «В этой книге выведен житель подземелья за работой – сверлящий, копающий, подкапывающий»². Значит, Ницше открыл Достоевского не в феврале 1887 года, а на несколько месяцев раньше. В этом предисловии прослеживается очевидная связь с названием повести Достоевского, так же как и бросающееся в глаза постоянное использование слова «подпольный».

Вместе с тем, А. Шеффнер указывает, что Ницше определенно читал статью Поля Жинисти^{8*}, вышедшую в октябре 1886 года в журнале «Жиль Блаз»^{9*}, в которой автор говорит о романе, в переводе, озаглавленном как *Les possédés* («Одержимые»), но в действительности имеющем название *Les démons* («Бесы»), также он пишет о «Преступлении и наказании» и об «Униженных и оскорбленных». П. Жинисти адаптировал для сцены роман «Преступление и наказа-

² Ницше Ф. Утренняя заря. СПб., 2012. С. 7.

ние», и Ницше упоминает эту постановку в письме Питеру Гасту от 14 ноября 1888 года.

Принимая во внимание приведенные факты, можно утверждать, что Ницше читал такие произведения Достоевского, как «Записки из подполья» (*La voix souterrain*), «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Бесы»; вопрос остается открытым в отношении «Братьев Карамазовых». В противоположность Андлеру^{10*}, А. Шеффнер утверждает следующее: французский перевод романа «Братья Карамазовы» появился в 1888-м, задолго до крушения Ницше, немецкий перевод был издан на четыре года раньше. Вполне возможно, что Ницше читал именно этот перевод. В его библиотеке были найдены переводы на немецкий трех русских авторов: Пушкина, Гоголя и Толстого, но не Достоевского. Однако это ничего не доказывает, поскольку сестра Ницше утверждает, что многие книги из библиотеки ее брата исчезли, он давал их знакомым, терял, забывал в пансионах, где он жил.

Позволю себе напомнить Вам, что писал Ницше о Достоевском: «Какое освобождение испытываешь, читая Достоевского!»³ «... Достоевского, единственного психолога, у которого я мог кое-чему поучиться: он принадлежит к самым счастливым случаям моей жизни, даже еще более, чем открытие Стендаля»⁴. В работах «Казус Вагнер» и «Антихрист» Ницше, разумеется, делает намек именно на Достоевского, когда пишет: «И в Санкт-Петербурге! где ещё отгадывают такие вещи, каких не отгадывают даже в Париже»⁵.

Итак, мы вкратце изложили факты. Но наибольший интерес для нас представляет, прежде всего, понимание того, чему «научился» у Достоевского Ницше, согласно его собственному выражению, того, что дал ему Достоевский. Когда мы выделим те положения, которые свидетельствуют о близости их идей, нам откроется факт так называемого «духовного родства».

Мы знаем, скольким обязан Ницше французским моралистам, какую высокую оценку давал он авторам XVII–XVIII вв, а также

³ *Nietzsche F.* Volonté de puissance (Воля к власти). tr. Geneviève Bianquis, N. R. F., II. P. 343. В русском переводе такой цитаты нет.

⁴ *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Антихрист. Ессе homo. М., 2011. С. 522.

⁵ *Ницше Ф.* Казус Вагнер // Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Антихрист. Ессе homo. М., 2011. С. 422.

Стендалю, которого он открывал для себя в 1879 году, уже в 35-летнем возрасте. Помимо их точного и ироничного стиля, к которому он был особенно восприимчив, эти авторы были особенно значимы для Ницше, поскольку они развенчивали человека общественного, разоблачали неоднозначный характер чувств, кажущихся благородными и великодушными, вскрывали эгоизм, тщеславие и мелочность, присущие поступкам человека.

Что мог еще открыть ему Достоевский? Я думаю, опыт пережитого зла. Вы, вероятно, скажете мне, что это весьма неопределенная формулировка – я постараюсь высказаться конкретнее.

Этот опыт пережитого зла нашел свое выражение, прежде всего, в произведении Достоевского, популярном в России, а затем в Европе, произведении, которое во французском переводе называется *Souvenirs de la maison des mortes* («Записки из мертвого дома»). Необходимо отметить, что этот перевод неточен: заглавие «Записки из мертвого дома» обладает другим смыслом. Каторжники не являются мертвыми, даже метафорически; место, где находятся мертвые, обычно называют кладбищем или городом мертвых. Но люди, которые на протяжении 24 лет были товарищами Достоевского, все-таки живые.

Считается, что «Записки из мертвого дома» – книга, занимающая особое место в творчестве Достоевского; действительно, в первый и последний раз автор «освобождается» от охватывающей его симпатии к товарищам по несчастью. Он хотел быть объективным и достиг этого. Его произведение, таким образом, имеет ценность документальную и историческую – вскоре после его публикации и реакции, которую оно вызвало в обществе, последовал ряд улучшений в системе сибирских тюрем. Достоевский не скрывает ничего относительно преступлений, совершенных его товарищами по заключению: они жгли, грабили, воровали, калечили целые семьи, включая детей, и часто убивали только из удовольствия. Они – монстры. Однако книга заканчивается неожиданным образом. Рассказчик, то есть Достоевский, в день своего освобождения в последний раз проходит вдоль частокола, окружающего острог. И он приходит к следующему выводу: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уж все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно»⁶.

⁶ Достоевский Ф. М. Записки из мертвого дома // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 4. Ленинград, 1972. С. 231.

Разве не является возмутительной эта фраза, сказанная в отношении преступников и убийц? Сам Достоевский отдает себе отчет в провокационности и возможных последствиях такого заключения в подобной книге о подобном месте? Я рискну высказать свое мнение. Неординарность ситуации заключается в том, что эта фраза, которую с легкостью можно приписать Ницше, на самом деле не была ни возмутительной, ни скандальной. Принимая во внимание добросердечность автора, его христианские чувства, нужно понимать, что он склонен видеть в каждом человеке, как бы низко тот ни пал, брата, согласно выражению Гоголя. Лев Шестов в первую очередь обратил внимание на близость этого высказывания идеям Ницше.

«Записки из мёртвого дома» были изданы в России в 1862-м. Два года спустя автор публикует книгу, которая известна во Франции под разными названиями: *L'esprit souterrain* («Дух подполья») или «Подпольное сознание»), *La voix souterraine* («Голос из подполья»), *Mémoires écrits d'un souterrain* («Воспоминания, написанные в подполье»), *Le Sous-sol* («Подполье») ^{11*}. Для русского слова «подполье», означающего изолированное замкнутое пространство, в подвале, в основании дома, не существует французского эквивалента. В «Записках из мертвого дома» автор открывает бездну зла в другом человеке; тогда как в «Записках из подполья» (*Le Sous-sol*) в процессе долгой беседы героя с самим собой выясняется, что зло в каком-то смысле заключено в самом «Я», которое занимается самоанализом с жестокой откровенностью. Сложно представить более позорную и бесстыдную исповедь, поскольку в отличие от великих бунтовщиков «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых», окруженных романтическим ореолом, герой «Записок из подполья», скромный чиновник в отставке, является ничтожеством, «насекомым», как он сам себя называет. Трагичность ситуации заключается в полном осознании героем своей мерзости, низости, и для читателя становится очевидным, что единственным преимуществом «подпольного человека» по отношению к окружающим является его крайне изощренный ум. Позднее, Достоевский в своем «Дневнике» возражает должное сделанному в «Записках из подполья» изобличению истинной природы русского человека. Отважиться ли нам пойти дальше и сказать: любого человека вообще? И, тем не менее, этот жалкий, одетый в грязный и ветхий халат человек, боящийся своей прислуги и мучающий проститутку, в которой он жестоко пробуждает любовь, все-таки является одним из великих нигилистов Достоевского; он представляет собой извращенный и пошлый образ Раскольникова, Кириллова, Ставрогина, Ивана Карамазова. Он также противопостав-

ляет свою волю Богу, морали, порядку природы, кроме того, он оказывается по ту сторону добра и зла, если не в действиях, то на словах и в воображении. «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»⁷. Дух «Записок из подполья», даже несмотря на искажение текста первыми переводчиками, глубоко затрагивает Ницше и открывает ему опыт зла в психологическом смысле.

Были высказаны предположения о том, что герой «Записок из подполья» является выразителем идей самого Достоевского, которые писатель таким образом проповедует, скрываясь под маской подпольного человека. Вспомним, однако, что говорит Ницше в работе «К генеалогии морали»: «Нужно остерегаться путаницы, в которую слишком легко впадает художник путем психологической contiguity, как это называют англичане: как если бы сам он был тем, что он в состоянии изобразить, измыслить, выразить. Фактически же дело обстоит так, что, будь он этим самым, ему решительно не удалось бы изобразить, измыслить, выразить это; некий Гомер не сочинил бы Ахилла, некий Гете Фауста, если бы Гомер был неким Ахиллом, а Гете неким Фаустом. Совершенный и цельный художник на веки вечные отделен от “реального” и действительного; понятно, с другой стороны, как подчас ему может осточертеть эта вечная “нереальность” и фальшивость сокровеннейшего его существования, — и что тогда-то и решается он на попытку вторгнуться однажды в самую запретную для него зону, в действительное, быть действительным. С какими шансами на успех? О них нетрудно будет догадаться...»⁸

Теперь проанализируем общие идеи, свойственные философу и писателю. Мы обнаруживаем поразительную аналогию между атеизмом Ницше и отношением к Богу героев Достоевского. Я имею в виду именно героев Достоевского, а не самого автора; на самом деле он не доверял героям произведений высказывать свои собственные идеи; Достоевский не излагает с их помощью свои сокровенные мысли (которые из-за цензуры он не мог выразить открыто); тем не менее, именно благодаря своим персонажам он сумел почувствовать и осмыслить такие вещи, которые он никогда бы не осознал, не будучи великим художником, творцом. Когда он говорит от своего собствен-

⁷ Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. Ленинград, 1973. С. 174.

⁸ Ницше Ф. К генеалогии морали // По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. К генеалогии морали. Полемиическое сочинение. М., 2007. С. 328.

ного имени, его идеи отнюдь не оригинальны и не глубоки. Между тем атеизм героев Достоевского всецело отличен от атеизма, присущего более или менее революционно настроенной интеллигенции. Достоевский сам осознает это. Прочитав в «Русском вестнике», где был опубликован роман «Братья Карамазовы», известную речь Ивана Карамазова о страданиях невинного ребенка, прокурор Святейшего Синода Победоносцев написал Достоевскому и задал ему вопрос о том, нашел ли писатель способ опровергнуть атеизм Ивана. Достоевский ему ответил, чтобы тот не тревожился, поскольку он знает, что можно противопоставить бунту Ивана, он просто хотел выразить атеизм с наибольшей силой, так, как он еще не был выражен ни в России, ни даже в Европе. В действительности, атеизм русских революционеров являлся оружием не только в теоретическом, но и в практическом смысле; они критиковали церковь, служившую интересам имущего класса. Писатель-сатирик Щедрин высмеивал революционеров: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны принести себя в жертву людям. Возможно было бы точно так же сказать в отношении богачей: человек был создан по образу Бога, следовательно, оставим людей в нищете и невежестве. Русские революционеры, которых называют нигилистами, просто вычеркнули понятие Бога из своего словаря, точно так же, как химики вычеркнули из своего понятие флогистона после открытия Лавуазье. Для бунтовщиков Достоевского Бог был личным врагом, с которым им надлежало бороться, чтобы занять Его место и утвердить свою свободную волю. Раскольников, герой романа «Преступление и наказание», убивает исключительно для того, чтобы доказать себе, что сильному человеку все позволено. Он падает духом и предает себя в руки правосудия не потому, что его мучает совесть, а оттого, что признает собственную слабость: он не Наполеон, как ему казалось. Я думаю, Шеффнер был прав, когда говорил, о прослеживающейся в речи Заратустры о «бледном преступнике» аллюзии на «Преступление и наказание»:

«Но одно – мысль, другое – дело, третье – образ дела. Между ними не вращается колесо причинности.

Образ сделал этого бледного человека бледным. На высоте своего дела был он, когда он совершал его; но он не вынес его образа, когда оно совершилось.

Всегда смотрел он на себя как на свершителя одного свершения. Безумием называю я это: исключение обернулось ему сущностью его»⁹.

⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или как философия молотом. Антихрист. Ессе homo. М., 2011. С. 184.

Ставрогин также не выдерживает тяжести своего поступка: после хладнокровного изнасилования девочки только ради того, чтобы оказаться по ту сторону добра и зла и уничтожить Бога, гаранта морали, его преследует призрак жертвы, и он вешается. Однако Ницше не мог ознакомиться с исповедью Ставрогина, которая была опубликована только после революции.

Безбожников Достоевского вдохновлял не сциентизм XIX века, а прогрессирующая «воля к власти» («*instinct de puissance*»). И нужно ли столько говорить об атеизме Ницше? Разве не было многочисленных попыток доказать различие между отрицанием Бога Ницше и отрицанием Бога его современниками, учеными и философами? Вы, конечно, помните афоризм из работы «Веселая наука», в котором автор возвещает равнодушным людям о смерти Бога: «Не слишком ли велика для нас ноша этого великого деяния? Быть может, мы сами должны обратиться в богов, дабы оказаться достойными содеянного? Никогда не было совершено деяния более великого – и все, кто рождается после нас, будут благодаря сему деянию принадлежать уже к новой истории – более великой, чем вся история прошлого¹⁰». А что говорит Кириллов в романе «Бесы»? «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал – есть нелепость...»¹¹ И далее он утверждает, что смерть Бога откроет новую эру в истории человечества, которое преобразится даже физически. Поразительное соответствие. Я процитирую еще и другое, не менее удивительное.

Вы помните в романе «Братья Карамазовы» главу, которая называется «Великий инквизитор». Великий инквизитор понимал, что человечество не достойно той свободы, которую даровал ему Христос и которая стала его несчастьем. Человечество не стремится к истине, говорит он Христу, «нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому поклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе»¹². Другими словами, Ницше говорит о том, что человечество не столько испыты-

¹⁰ Ницше Ф. Веселая наука. СПб., 2010. С. 158.

¹¹ Достоевский Ф.М. Бесы // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Ленинград, 1974. С. 471.

¹² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Ленинград, 1976. С. 231.

вает жажду истины, сколько стремится обрести идею, не важно истинную или ложную, способную объединить все человечество без исключения; не важно во что верить, главное верить всем вместе.

Также в книге «Братья Карамазовы» А. Шеффнер отмечает еще одно совпадение, которое, впрочем, кажется мне менее значимым: речь идет о Вечном Возвращении. В главе под названием «Черт. Кошмар Ивана Карамазова» черт говорит Ивану: «Да ведь теперешняя земля, может, сама-то билион раз повторялась... ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...»¹³ Но разве не очевидно, что в контексте этой главы идея Вечного Возвращения имела совсем другой смысл, чем в известном афоризме 341 «Веселой науки»?

Последнее замечание, которое мне кажется важным: никогда никто из великих нигилистов Достоевского не критиковал Христа, и Кириллов в особенности испытывал ко Христу бесконечное уважение, глубокую симпатию. «Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека – одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда»¹⁴. В письме, написанном после освобождения из каторги, Достоевский скажет, что если бы ему было нужно выбирать между истиной и Христом, он выбрал бы Христа вопреки истине. «Истина» понимается здесь как слепая, жестокая, принуждающая истина сциентизма уходящей эпохи. Между тем, несмотря на то, что Ницше и критиковал христианство, христианскую мораль, христиан, Церковь, его критика никогда не относилась лично к Иисусу; чувствуется также скрытая симпатия к «Распятому», с которым он даже отождествлял себя в момент своего крушения.

Я говорил о сходствах, о совпадениях между идеями Достоевского и Ницше, но ничего не сказал о том влиянии, которое писатель оказал на философа. По многим вопросам, как отмечает А. Шеффнер, первый опережает второго. Но вопрос о первенстве не стоит на уровне великих умов: независимо от истоков, их идеи принадлежат только им, они были пережиты именно как собственные, и каждый из них выразил эти идеи по-своему.

¹³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. Ленинград, 1976. С. 79.

¹⁴ Достоевский Ф.М. Бесы // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Ленинград, 1974. С. 471.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ^{1*} Известный беллетрист, драматург и журналист П. Д. Боборыкин вводит героев-нищанцев в ряде своих произведений: «Перевал» (1893), «Накипь» (1899), «Жестокие» (1901). Видимо, имеется в виду роман «Перевал», который появился в тот момент, когда русское общество только начинало знакомиться с философией Ницше. В его романах очевидна вульгаризация нищанского учения. Боборыкин был знаком с позитивистами И. Тэнном, Дж. С. Миллем, Г. Спенсером, писателями А. Дюма-сыном, Дж. Элиотом, У. Коллинзом; сближается с писателями-натуралистами Э. Золя, Э. Гонкур, А. Доде, после чего начинает активно пропагандировать натурализм в России.
- ^{2*} Эта работа была переведена на французский Шлёцером и вышла в 1926 году в издательстве La Pléiade.
- ^{3*} Работа Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» была опубликована в 1900–1901 годах в журнале С. П. Дягилева «Мир искусства» и позднее издана отдельным двухтомником в 1902 году. Появление работы совпало с Определением Святейшего Синода № 557 о графе Льве Толстом. В основу работы легла дихотомия «христианство–язычество»: Толстой представлен язычником («тайновидец плоти»), ему противопоставлен Достоевский («тайновидец духа»).
- ^{4*} Андре Шеффнер (André Schaeffner) – историк музыки, социолог, этнограф, музыкальный и литературный критик. Написал книгу о джазе (1926). Учился у С. Рейнака, М. Мосса, сотрудничал с журналом «Документы» (1929–1930), созданным Жоржем Батаем, дружил с другом Ж. Батая сюрреалистом Мишелем Лейрисом.
- ^{5*} Петер Гаст (Peter Gast) (настоящее имя – Генрих Кезелиц) – композитор, друг Ф. Ницше. Работал в Веймарском архиве Ницше (1899–1909), отчасти несет на себе ответственность за редакцию книги «Воля к власти». Однако впоследствии он отказывается от сотрудничества с Элизабет Ферстер-Ницше. Псевдоним «Петер Гаст» был придуман именно Ницше (вероятно, он отсылает к опере В. А. Моцарта «Дон Жуан»: Peter – «камень» по латыни, Gast – «гость» на немецком языке).
- ^{6*} Франц Овербек (Franz Overbeck) – протестантский теолог, друг Ф. Ницше. Был коллегой Ницше по Базельскому университету. Он отказался сотрудничать с архивом Ницше, обвинял Элизабет Ферстер-Ницше в превратном истолковании философии брата.
- ^{7*} И. Гальперин (Ely Galpérine) и Ч. Морис (Charles Morice) перевели повесть «Записки из подполья» Достоевского для издательства Plon в 1886 году (то есть через два года после ее появления на русском языке). И. Гальперин-Каминский – писатель и переводчик. Им были сделаны переводы на французский ряда произведений русских писателей XIX – начала XX века: Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. А. Некрасова, А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева, М. Горького, В. М. Гаршина, а также романов Г. Сенкевича. С французского на русский он перевел работы Э. Золя, А. Доде, А. Дюма-

- сына, В. Сарду. Ч. Морис – писатель, поэт и эссеист, переводил произведения Ф.М. Достоевского и Н.А. Некрасова.
- ^{8*} Поль Жинисти (Paul Ginisty) – писатель, журналист, литературный и театральный критик. Он был постоянным сотрудником издания *Gil Blas*, где познакомился с Ги де Мопассаном, который посвятил Жинисти роман «Мой дядя Со-стен». Кроме того, Мопассан написал предисловие к книге рассказов Жинисти «Любовь втроем». Во время коронации Александра III (1883 г.) Жинисти присутствовал на ней как корреспондент. В 1888 г. он вместе с Гюгом ле Ру поставил на сцене Одеона драму в 5 действиях *Crime et Châtiment* – постановку адаптированного для сцены романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание».
- ^{9*} *Gil Blas* («Жиль Блаз») – ежедневное издание, названное по имени героя романа А.-Р. Лесажа «История Жиль Блаза из Сантьяны», было основано Огюстом Дюмоном. Он выходил с 9 ноября 1879 г. до 4 августа 1914 г., эпизодически в период между войнами с 20 января 1921 до марта 1940 г.
- ^{10*} Шарль Андлер (Charles Andler) – директор Института германистики, ставший известным после выхода его пятитомного труда о Ницше. Андлер искал встречи с Львом Шестовым в ноябре 1927 г. для того, чтобы выразить философу свое восхищение его работами. В письме, датированном мартом 1928 года и опубликованном в книге Натальи Барановой-Шестовой «Жизнь Льва Шестова» (том II, стр. 8), Андлер говорит о глубокой радости, которую приносит ему чтение книг Шестова и о желании стать учеником философа. Их первая встреча относится к этому же периоду (март 1928 г.). Шлэцер написал рецензии на два тома сочинения Андлера (Современные записки. 1921. Кн. VI, VII). Однако отношение Шлэцера к этому труду было весьма критическим, поскольку, по его мнению, Андлер приписывает Ницше попытку создания новой морали, «переоценка ценностей» в его интерпретации предстает как перестановка понятий добро–зло, истина–ложь, и, тем самым, теряется истинный смысл учения Ницше. Ошибкой Андлера является то, что он пытается реконструировать философию Ницше, не учитывая личности философа, его эмоций, переживаний. И только Шестову удается приникнуть в суть учения Ницше, вскрыв внутреннюю драму философа. Кроме того, Андлер не рассматривает Достоевского среди предшественников Ницше, что также вызывает недоумение Шлэцера.
- ^{11*} Вариантов перевода на французский язык названия повести Достоевского «Записки из подполья» существует даже больше: *L'esprit souterrain* («Дух подполья») или «Подпольное сознание»), *Dans mon souterrain* («В моем подполье»), *Mémoires écrits d'un souterrain* («Воспоминания, написанные в подполье»), *La voix souterraine* («Голос из подполья»), *Les Carnets du sous-sol* («Записки из подполья»), *Notes d'un souterrain* («Записки из подполья»). В 1956 году в издательстве *La Pléiade* вышел перевод Б. Шлэцера и П. Паскаля под заглавием *Le Sous-sol* («Подполье»). В дальнейшем, в тексте Шлэцер использует именно этот вариант перевода.

Блауберг И.И.

Рецензия на монографию А.А. Кротова «Мальбранш и картезианство» (М.: Изд-во Московского ун-та, 2012. 320 с.)

Монография А.А. Кротова посвящена теме, безусловно актуальной для отечественной историко-философской науки. В ней впервые осуществлен систематический, целостный анализ философского учения Мальбранша, крупнейшего представителя картезианской школы, причем этот анализ проведен на широком историко-культурном фоне, в контексте эволюции картезианской философии конца XVII – начала XVIII в. Тогда как в зарубежной, прежде всего французской, литературе концепция Мальбранша постоянно привлекала внимание, давно стала предметом углубленного анализа (ей посвящались порой многотомные труды), у нас долгое время дело обстояло иначе, что существенно сужало горизонт историко-философских исследований. Тем важнее работа, проделанная А.А. Кротовым. Описание теоретической ситуации, в которой формировались идеи Мальбранша, рассмотрение основных разделов его философии и путей ее влияния, изложение различных, порой резко контрастирующих между собой мнений, высказывавшихся исследователями его учения, – вот элементы новаторского замысла автора, той сложной и насущной задачи, с решением которой ему вполне удалось справиться.

Данная работа важна еще и потому, что многие из проблем, сформулированных в рамках изложенных в ней концепций, равно как их решения, предлагавшиеся в этот период, были в той или иной форме унаследованы последующей философией, вошли в ее теоретический багаж и продолжали обсуждаться позже, в XVIII–XX вв. Поэтому особенно значимым представляется дальнейшее прояснение их истоков, выявление малоизвестных или совсем еще не известных у нас

мыслителей, каждый из которых внес свою лепту в создание культурной атмосферы эпохи. Чем больше расширяется контекст философского знания конкретной эпохи, тем больше обогащаются наши представления о путях эволюции философских идей, их взаимосвязях, переключках, порой через столетия. И нельзя, думается, не признать существенной заслуги А.А. Кротова в деле уточнения, конкретизации историко-философского процесса, заполнения пробелов в картине развития европейской метафизики. Проведенное им исследование отчетливо показывает, что философская жизнь во Франции конца XVII – начала XVIII в. оставалась вполне динамичной; здесь активно обсуждались в этот период направления философской мысли, очерченные Декартом, шли дискуссии как между сторонниками и противниками великого рационалиста, так и внутри самого картезианства.

В монографии отображен как исторический аспект становления картезианской школы мысли, так и логический аспект – логика пересмысления, корректировки отдельных положений учения Декарта. Автор показывает, что разногласия представителей картезианства были во многом связаны с осознанием недостаточности или неубедительности предложенных их учителем решений некоторых философских проблем. «Последователи Декарта, – отмечается в монографии, – концентрировали свое внимание в первую очередь на тех вопросах, которые казались им недостаточно полно рассмотренными самим учителем. Отсюда преимущественное внимание одних к физике, других – к методологии, третьих – к метафизике... Именно наличие этих проблем стимулировало дальнейшее развитие картезианства как особого направления новоевропейской философии» (с. 42). Известно, что учение Декарта о двух субстанциях, качественно разнородных и по сути не связанных друг с другом, привело ко множеству затруднений, которые в свое время послужили важным «когнитивным стимулом» для других классиков рационализма XVII в. – Спинозы и Лейбница – и до сих пор обсуждаются, например, в современной литературе по философии сознания и т.п. Не остались они, разумеется, незамеченными и в кругу сторонников Декарта. Из монографии мы узнаём о том, какие решения предлагались по этому вопросу картезианцами, чем обосновывались, какие проблемы и затруднения, в свою очередь, вызывали. Попытки модификации этих решений приводили порой к очень существенному отходу от концепции Декарта, как это, скажем, получилось у Кордемуа, подвергшего весьма радикальному пересмотру учение Декарта о материи, у Деруа, отвер-

гавшего учение о врожденных идеях и существенно скорректировавшего онтологический дуализм «отца-основателя», или у Режи, в философии которого отчетливо прослеживается тенденция к эмпиризму.

Проведенный автором детальный анализ позволяет ему уточнить представления о развитии философской мысли XVII–XVIII вв., показать, что привычная картина противостояния рационализма и эмпиризма оказывается при ближайшем рассмотрении более сложной. Соответственно уточняется и вопрос об истоках последующих философских воззрений и учений. Так, «приверженность французских просветителей эмпирической методологии, – пишет А.А. Кротов, – находит свое объяснение не только во влиянии со стороны британских философов, а также стремительно прогрессирующего естествознания, но и во внутренней логике развития картезианской школы» (с. 93). Как показано в монографии, в учениях самих рационалистов опыту могло отводиться весьма существенное место, а некоторые эмпиристы, например Беркли и Юм, в свою очередь в ряде суждений оказывались близкими к рационалисту Мальбраншу.

Структура книги вполне четкая и продуманная. В первом разделе автор рассматривает основные линии развития картезианской философии, в соответствии с областями знания, которые разрабатывались последователями Декарта. Это физика, методология, окказионалистская метафизика и проект систематизации научного знания, выдвинутый Пьером Режи. А.А. Кротов кратко показывает, каким образом основные принципы и положения философии Декарта осмыслялись, уточнялись, развивались в работах его сторонников – Х. Деруа, Ж. Рого, Б. Фонтенеля, А. Арно и П. Николя, Л. де Лафоржа, Ж. де Кордемуа, П.С. Режи и др. Не оспаривая авторитет Декарта, но осознавая наличие противоречий и внутренних неувязок в его концепции, каждый из них по-своему пытался решить эти проблемы. В данном плане автор характеризует окказионализм как особое течение внутри картезианства, сторонники которого признали необходимость не просто корректировки отдельных положений их учителя, но дальнейшей разработки его метафизического учения. Главной проблемой, из осмысления которой исторически вырос окказионализм, явилась психофизическая проблема, решение которой Декартом не удовлетворяло многих его сторонников. Представители окказионализма (от лат. *occasio* – случай, повод) заняли здесь особую позицию, доказывая невозможность естественного взаимодействия между телесной и духовной субстанциями и необходимость прибегнуть для объяснения их взаимосвязи к божественному вмешательству. Душа и тело оказы-

ваются в таком случае всего лишь окказиональными причинами, т.е. служат поводом к изменениям, которые на деле производятся Богом. Рассмотрев концепции Клауберга, Гейлинкса, Лафоржа и Кордемуа, сформулировавших исходные теоретические принципы окказионализма, и обрисовав тем самым историческую и теоретическую ситуацию, создавшую «питательную почву» для формирования системы Мальбранша, А.А. Кротов переходит во втором разделе к подробному анализу самой системы, представленной во всех ее частях: это теория бытия, теория познания, физика, антропология, этика и философия религии. Здесь исследуется онтологическое учение Мальбранша, в том числе теория окказиональных причин; анализируются основные положения его гносеологической концепции, сформулированные им четыре способа познания. Автор исследует, какую роль играет в онтологии и теории познания Мальбранша оригинальное понятие интеллектуальной протяженности, излагает учение о «видении всех вещей в Боге», подробно останавливаясь на способах обоснования ораторианцем этого учения. Именно эти положения составили своеобразие философской позиции Мальбранша, и поэтому естественно, что они вызывают особый интерес у читателя (кстати, интересно было бы узнать, на что опирался Мальбранш при разработке этих моментов своего учения, не было ли у него предшественников в такой трактовке). Наконец, в заключительной, 8-й главе данного раздела речь идет о дальнейшей судьбе концепции Мальбранша, раскрыта суть той критики, которой подвергались его воззрения еще при жизни философа, а также освещается влияние его идей на последующую философскую мысль.

Несомненным достоинством монографии является то, что в ней не только основательно и целостно исследуются взгляды Мальбранша, но и подробно излагаются мнения исследователей его философии, чьи оценки порой очень существенно различаются. Так, автор анализирует «спор о пантеизме» ораторианца, продолжавшийся два столетия. Суть спора А.А. Кротов формулирует так: «...нужно ли считать систему Мальбранша логически неизбежным «переходным этапом» на пути от «неустойчивого» картезианского дуализма к пантеистической модели мира? Скрывает ли в себе философия Мальбранша «элементы» Спинозизма?» (с. 128). В монографии приведены аргументы и сторонников, и противников сближения концепции Мальбранша со Спинозизмом и сделан вполне обоснованный, на наш взгляд, вывод о том, что французского философа едва ли правомерно относить к теоретикам пантеизма, что его учение скорее заключает в себе тенден-

цию к монизму, но содержит и иные возможности, выявить которые во многом помогает именно анализ различных трактовок онтологии Мальбранша. К подобному методу автор прибегает и в других случаях, например при изложении различных интерпретаций теории познания, в том числе теории видения вещей в Боге, при выявлении соотношения в гносеологии Мальбранша августинианских и картезианских элементов. Здесь А.А. Кротов убедительно показывает, что теория видения в Боге, при всем ее своеобразии, не выпадает из общей конструкции рационализма ораторианца, не может быть охарактеризована как мистическая, а является необходимым элементом его системы, прочно связанным с другими ее элементами. Такие внутренние связи, образующие логический каркас системы Мальбранша, автор прослеживает и при анализе его естественно-научных воззрений, а также этики, антропологии и философско-религиозного учения.

Особый интерес представляет, на наш взгляд, проведенное А.А. Кротовым в 7-й главе сопоставление философии религии Мальбранша с учениями ведущих французских религиозных мыслителей второй половины XVII в. – Боссюэ и Фенелона. Предпринятое здесь автором изложение взглядов Боссюэ и Фенелона, думается, вполне уместно и полезно. Во-первых, эта тема важна сама по себе, поскольку в ней отражаются различные тенденции философии религии данного периода, своеобразие французской религиозной традиции. А во-вторых, ее изложение подводит автора к общему выводу о том, что хотя картезианские идеи глубоко затронули интеллектуальную культуру XVII столетия, все же нет особых оснований для причисления Боссюэ и Фенелона к представителям картезианства, в отличие от Мальбранша. На фоне анализа их идей особенно четко высвечиваются особенности философско-религиозной концепции Мальбранша, которая, как пишет А.А. Кротов, «во всех своих важнейших пунктах остается тесно соединенной с главными положениями картезианского рационализма и механицизма» (с. 243). И это проведенное автором монографии обоснованное разграничение имеет, на наш взгляд, важное концептуальное и методологическое значение, с учетом той роли, которую сыграли идеи Боссюэ и Фенелона позже, уже в XIX столетии, во французской политической философии (например, в учении Жозефа де Местра) и в концепциях представителей французского спиритуализма, в том числе Мен де Бирана и Ф.Равессона.

Отмеченное выше достоинство монографии – ее, скажем так, полифоничность, изложение мнений предшествующих исследователей

по разным, в том числе наиболее дискуссионным, аспектам философии Мальбранша нашло особое выражение в заключительной, 8-й главе работы. Здесь вновь развернута широкая панорама, демонстрирующая дискуссии внутри самого картезианства, различные – и критические, и позитивные – отклики его представителей на теорию великого ораторианца. Как подчеркивает А.А. Кротов, влияние его идей было столь значительным, что во многом определило дальнейшую эволюцию картезианства. У Мальбранша появились не только критики (Арно, Режи, Фонтенель), но и сторонники, развивавшие его концепцию в разных направлениях, например Ив Андре, создавший с опорой на его идеи оригинальную эстетическую теорию. В монографии освещена и столь важная тема, как воздействие учения Мальбранша на ведущих мыслителей его эпохи, в том числе Лейбница, Беркли и Юма, чьи позиции по ряду вопросов оказываются весьма близкими к высказанным им положениям.

Таким образом, философия Мальбранша предстала в изложении А.А. Кротова как один из важнейших этапов эволюции картезианства, связанный отношением преемственности с учением Декарта, но и отличающийся несомненным своеобразием, которое, как отмечает автор в заключении, обусловлено прежде всего стремлением прочно связать картезианскую метафизику с религией, объединить философию и религию в рамках «научной метафизики» (с. 309). Стремясь скорректировать позицию Декарта, устранить имеющиеся в его учении теоретические изъяны, Мальбранш, как показано в монографии, сам не сумел избежать внутренних трудностей и проблем, хотя именно у него окказионализм обрел систематический характер, предстал в форме детально разработанной метафизической системы.

Частных замечаний по тексту работы у меня немного, и они одного типа. Хотя, как правило, изложение в книге строится вполне последовательно и связно, есть несколько моментов, нуждающихся, на мой взгляд, в более подробном анализе. Так, говоря на с. 128 о «споре о пантеизме», автор формулирует вопрос: «... можно ли видеть в последовательности новоевропейских философских систем лишь выражение “чувства жизни” или же это строго необходимый процесс, обусловленный скорее имманентной теоретической логикой, чем индивидуальными особенностями различных мыслителей?» Мне кажется, стоило бы пояснить, почему здесь идет речь именно о «чувстве жизни». Второе замечание касается изложения А.А. Кротовым проблемы свободы у Мальбранша. Здесь автор пишет: «Чем же является эта человеческая свобода? Взятая в онтологическом плане, она – ничто»

(с. 194). Это положение, очень интересное в историко-философском отношении, остается все же недостаточно разъясненным. Ведь то, о чем говорится далее: свобода как возможность ничего не делать – не равнозначно именно онтологическому ничто. Здесь хотелось бы видеть более подробное обоснование данного тезиса.

Есть и одна более общая проблема, о которой хотелось бы сказать подробнее. Дело в том, что сам избранный автором стиль изложения заставляет задуматься о наличии разных способов подачи историко-философского материала и их соответствии (или несоответствии) конкретным исследовательским ситуациям и задачам. С одной стороны, в не раз уже упоминавшейся полифонии различных мнений, приводимых А.А. Кротовым, мне как-то не хватало его собственного голоса. Он, конечно, присутствует: как правило, представленный широкий спектр оценок завершается авторскими выводами, подведением итогов: с кем-то автор спорит, с кем-то соглашается. Но выводы эти мне показались слишком лаконичными, хотелось бы все же увидеть более пространный анализ, более развернутую формулировку собственной позиции. С другой стороны, мне редко приходится встречать столь «обильное» изложение множества точек зрения, высказывавшихся исследователями по поводу той или иной концепции рассматриваемого философа, что потребовало освоения обширной литературы – как оригинальных источников, так и многочисленных исследовательских материалов. А.А. Кротов дает возможность высказаться очень многим, и их мнения, часто противоречащие друг другу, создают дискуссионное поле, тот сложный контекст, в котором идеи Мальбранша обретают новое измерение, поворачиваются новыми сторонами. А ведь среди писавших о Мальбранше были и великие мыслители разных времен. Подобную ситуацию описывает, применительно к учению Декарта, известный французский философ и историк философии Жан-Люк Марион, рассуждающий о позиции современного исследователя по отношению к классическим учениям. С точки зрения Мариона, современный интерпретатор должен обладать «скромностью и умом, чтобы признать, что Арно, Спиноза, Боссюэ, Фенелон, Локк, Лейбниц, Вольтер, Беркли, Юм, Кант, Шеллинг или Гегель (и даже Ницше, Гуссерль и Хайдеггер) гораздо лучше поняли Декарта, чем это когда-либо сможет сделать он сам [т.е. интерпретатор]: культурное родство и философский гений проникают по крайней мере столь же далеко, как его собственный взгляд, пытающийся различить смысл теорий и решений зачинателя современной философии. Известно, что Декарта читали и обсуждали все без исключения

великие философы, пришедшие после него; это критерий величия мыслителя, но также и неопценимая помощь нам в определении его значения...»¹

Итак, Марион призывает современного исследователя к своего рода «смирению» перед лицом великих авторитетов. Едва ли все историки философии согласятся с этим мнением, но нельзя не признать, что Марион говорит здесь об очень важных вещах: действительно, чересчур большая историческая дистанция, отделяющая нас от исследуемого автора, препятствует пониманию самих вопросов, которые он стремился решить, и обсуждение этих вопросов его современниками, говорившими с ним на одном философском языке, или мыслителями иных эпох, но все же более близких к нему по времени, чем наша, может многое прояснить и для нас. Возможно, А.А. Кротов также руководствовался подобной максимой, избирая способ изложения в своей монографии. Если вдуматься в задачу, которую он перед собой ставил, то становится ясно, что избранный им метод отчасти диктуется самим материалом. Ведь его работа не является «еще одним исследованием» идей какого-то хорошо известного философа. В рассмотрение здесь вводится масса новых для нас сведений, фактов, идей, так что в определенной степени акцент на изложении становится неизбежным. В какой именно степени? – Этот вопрос каждый автор, разумеется, волен решать для себя сам, но лишний раз задуматься над ним, наверно, стоит.

В заключение еще раз отметим, что проведенное А.А. Кротовым исследование существенно обогащает картину развития философской мысли конца XVII – начала XVIII в., вносит в нее новые оттенки, до сих пор ускользавшие от внимания отечественных историков философии.

ЛИТЕРАТУРА

Кротов А.А. Философия Мальбранша. М., 2003.

Marion J.-L. Quelques règles en l'histoire de la philosophie // *Les études philosophiques*. 1999. № 4.

¹ *Marion J.-L.* Quelques règles en l'histoire de la philosophie // *Les études philosophiques*. 1999. № 4. P. 506.

Размышляя над работами Б.В. Бирюкова...

19 июля 2012 г. одному из крупнейших из ныне живущих отечественных логиков Борису Владимировичу Бирюкову исполнилось девяносто лет. Любой юбилей есть повод для подведения итогов, тем более, если этот юбилей знаменует жизненный цикл длиной в девять десятилетий. Борис Владимирович является современником и участником ярких и противоречивых событий в истории нашей страны. Воистину, он мог в иные минуты чувствовать себя сотрапезником на пиру небожителей, зрителем их высоких зрелищ. О событиях в науке и не только в ней юбиляр достаточно подробно рассказывает в серии книг «Трудные времена философии», и потому в настоящей статье автор не ставит задачу перечислить все научные заслуги Бориса Владимировича. Ведь этот известный ученый продолжает активную исследовательскую деятельность, публикуется в научной периодике, руководит Межвузовским центром чтения и информационной культуры МГЛУ. О себе и своем времени Б.В. Бирюков способен сказать сам без посторонней помощи. В предлагаемой статье автор хотел бы коснуться лишь отдельных сторон научной биографии философа, обратить внимание на его научный вклад, в свете которого становится более понятен характер и масштаб личности.

* * *

Понятие «школа» в настоящее время утратило свое первоначальное значение. А ведь искони этот термин определялся как *то*, что с необходимостью появляется в ходе обсуждения научной проблемы, — сплоченная группа единомышленников, объединенных общими представлениями о целях и методах исследовательской деятельности.

Борис Владимирович Бирюков является именно главой школы. Он воспитал целый ряд учеников и последователей, подвигающихся в области логики, философии, теории и истории культуры. Воспитанник МИФЛИ (советского гуманитарного «лицея») и МГУ, он в своей педагогической деятельности стремится соединить традиции двух

уважаемых вузов: с одной стороны, основательную гуманитарную подготовку, опору на образовательные принципы дореволюционной высшей школы, а с другой – ориентацию на точность знания, опору на рационально-логические методы поиска истины, присущие западной науке и культивируемые в самом авторитетном из советских вузов.

* * *

Вначале очертим основные вехи жизни Бориса Владимировича.

Родился будущий доктор философских наук Б.В. Бирюков 19 июля 1922 г. в Краснодаре, участвовал в Великой Отечественной войне. Первое специальное образование приобрел в грозном 1941-м на курсах радиоспециалистов, которые окончил по специальности *Военная радиотехника*. Вехами его дальнейшего обучения стали упомянутый нами МИФЛИ, философский факультет которого окончил в 1940 г., исторический факультет МГПИ (1948) и МГУ, где Б.В. совершенствовал своё философское образование сначала в качестве студента (1950), а затем и аспиранта кафедры логики (1958). Бесценный научный опыт Б.В. приобрёл, работая редактором в Государственном издательстве физико-математической литературы. Педагогическая же работа в МГУ, начатая в 1960 г., привела Б.В. к присвоению профессорского звания в 1990 г.

Научная работа Б.В. ознаменовалась защитой сначала кандидатской диссертации «Взгляды Фреге на философские проблемы логики, математики и семантики» (1961)¹, а затем докторской диссертации «Философские вопросы логической формализации и логических средств кибернетики» (1965)².

* * *

Борис Владимирович Бирюков прошел все ступени педагогической карьеры от учителя в школе³, лектора Московского планетария (об этом он занимательно пишет в своей научной автобиографии

¹ *Бирюков Б.В.* Взгляды Г. Фреге на философские проблемы логики, математики и семантики: Автореф. дис. ... канд. филос. наук М.: Моск. гос. пед. ин-т им. В.И. Ленина, 1961.

² *Бирюков Б.В.* Философские вопросы логической формализации и логических средств кибернетики / АН СССР. Институт философии: Автореф. дис. ... д-ра. филос. наук. М.: б.и., 1965.

³ Свою трудовую деятельность Б.В. начал преподавателем средней школы № 59 в Староконюшенном переулке (*Бирюков Б.В.* Борьба вокруг логики в Московском государственном университете в первое послесталинское десятилетие // *Логика и ВЕК: Сб. науч. трудов. М.: Современные тетради, 2003. С. 43*).

«Трудные времена философии»⁴ до профессора МГУ (см. выше), профессора МГЛУ, заведующего Межвузовского центра изучения информационной культуры, существующего на правах кафедры в последнем из названных учебных заведений в настоящее время. Участник Великой Отечественной войны, он награжден орденом «Великой Отечественной войны», в составе частей Волховского и Ленинградского фронтов защищал «город на Неве». Во время службы на Балтийском флоте в дивизии морской пехоты, как он сам рассказывает, занимался самообразованием, наверстывая пропущенный в годы войны учебный материал, совершенствуя свое знание немецкого языка. Эти усилия не были напрасны. Б.В. Бирюков – один из лучших в нашей стране знатоков творчества Г. Фреге, переводчик его работ⁵, а помимо этого – переводчик трудов братьев Грассманов, участник первой конференции по Фреге, проведенной в 1979 г. в Иене, фрегевских семинаров в Эрлангене (1995) и Бремене (1999). Вести научные дискуссии на языке автора «Оснований арифметики» под силу далеко не всем современным исследователям.

Софья Александровна Яновская говорила, что особенно важны для ученого его первые публикации: они суть тот камертон, по которому настраивается дальнейшее научное творчество. В этом отношении первые публикации Бориса Владимировича Бирюкова в полной мере соответствуют критериям великого отечественного методолога и философа-математика. Уже первые статьи Бирюкова о Готтлобе Фреге были сразу после их появления переведены на английский язык и изданы по инициативе И.М. Бохенского отдельной книгой в 1964 г.⁶ Итог исследований логического наследия Фреге подвел выполненный Борисом Владимировичем перевод и комментарий к сочинениям великого немецкого математика и философа, который вышел в 2000 г. под названием «Готтлоб Фреге. Логика и логическая семантика».

В период обучения в аспирантуре Б.В. в течение четырех лет вел подробную запись лекций Софьи Александровны Яновской по мате-

⁴ Бирюков Б.В. Трудные времена философии. Отечественные логика, история и философия в последние сталинские годы. Ч. 2: Идеологические кампании 1948–1950 гг. Логическое и психологическое. М.: URSS, 2009. С. 102–103.

⁵ Фреге Готтлоб. Логика и логическая семантика: пер. с нем. Б.В. Бирюкова. М.: Аспект-Пресс, 2000. Книга снабжена введением и послесловием переводчика.

⁶ Birjukov B. Two soviet studies on Frege / B.V. Birjukov. Transl. a. ed. by Ignacio Angenelli. Dordrecht: Redel, 1964.

матической логике и алгебре логики. Эти конспекты, часть которых остается неопубликованной, касались четырех тем: алгебры логики, теории предикатов, теории структур (решеток), философии математики. Первая часть этих лекций, посвященных алгебре логики, в настоящее время готовится к изданию под редакцией Зинаиды Андреевны Кузичевой и Бориса Владимировича Бирюкова. В планах Б.В. издание лекций Яновской по логике предикатов.

В течение ряд лет герой нашей статьи работал в Научном совете по комплексной проблеме «Кибернетика» при Президиуме АН СССР (председателем Научного совета был академик Аксель Иванович Берг). Здесь Борис Владимирович занимал пост заместителя председателя секции «Философские (методологические) вопросы кибернетики». Долгое время Б.В. Бирюков состоял в штате данного Научного совета в качестве старшего научного сотрудника. Секцией руководил Александр Георгиевич Спиркин, впоследствии член-корреспондент АН. Результатом исследовательской деятельности Б.В. в эти годы явилось участие в выпуске книги Тьюринга «Может ли машина мыслить», монография «Кибернетика и методология науки». О другой работе Б.В. Бирюкова, относящейся к тому периоду, – Предисловии и Послесловии к книге «Психологическая теория решений» Юзефа Козелецкого мы скажем ниже.

В области логики сферой основных научных интересов Б.В. была история данной науки. Мы уже упоминали о ключевой для понимания творчества Бориса Владимировича книге «Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики», написанной в соавторстве с В.Н. Тростниковым. По форме, что очевидно, это научно-популярная книга, однако ее содержание выходит далеко за рамки выбранного авторами жанра. Прежде всего, она относится к числу серьезных историко-научных исследований, предпринимавшихся в нашей стране в советский период. Для второго издания данной книги⁷ были подготовлены две новые главы, имеющие принципиальное значение для понимания мировоззрения ее авторов. В названных главах они не только стремились показать возможности логической формализации, но и границы ее применения.

Совместно с Любовью Гавриловной Бирюковой Борис Владимирович опубликовал серию работ по применению теоретико-группового подхода в логике. Исследования, проводимые в этом направле-

⁷ Бирюков Б.В., Тростников В.И. Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.

нии, предполагали обращение к анализу отношений взаимозависимых языковых выражений как в естественных языках, так и в языках исчислений. В рамках данных исследований Б.В. и Л.Г. Бирюковыми рассматривалась логика ложных и отбрасываемых высказываний. В числе тем, разрабатываемых Борисом Владимировичем, следует упомянуть логические аспекты психологического наследия Жана Пиаже.

* * *

Распространено представление, что в истории логики не может быть ярких научных открытий. Однако вопреки этому расхожему взгляду Борису Владимировичу удалось прийти к новым неординарным выводам в данной области. Российский ученый обосновал значимость генетического (рекурсивно-индуктивного) подхода в точном знании, привязав его к теоретическим выводам Германа и Роберта Грассманов⁸. Издание трудов этих мыслителей на русском языке стало беспрецедентным событием в исследовании их логического наследия не только для российской, но и для мировой науки. Изучая логическое наследие Э. Шредера и братьев Г. и Р. Грассманов (в совместных работах с А.Ю. Туровцевой⁹ и Л.Г. Бирюковой¹⁰), Б.В. выявил сущность их методологического подхода. Зарубежное «грассмановедение» даже в лице такого видного его представителя, как Хао Ван, писавшего о Германе Грассмане, не обратило внимания на самое существенное в его логическом наследии, а именно на его генетический (рекурсивно-индуктивный) подход.

Обойден вниманием и Роберт Грассман, который тесно сотрудничал со своим братом и который построил логику на чисто конструктивистских основаниях. Подходы Роберта Грассмана предшествуют разработкам отечественного логика Андрея Андреевича Маркова. В логике Роберта Грассмана, как это показал профессор Бирюков, совершенно четко предполагается конечность объемов понятий. Только

⁸ Грассман Г., Грассман Р. Логика и философия математики: Избранное / Вступит. ст. Б.В. Бирюкова, Л.Г. Бирюковой. М.: Наука, 2008.

⁹ Бирюков Б.В., Туровцева А.Ю. Логико-гносеологические взгляды Эрнста Шредера // Кибернетика и логика. Математико-логические аспекты становления идей кибернетики и развития вычислительной техники. М.: Наука, 1978.

¹⁰ Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г. «Учение о формах (величинах)» Германа и Роберта Грассманов как предвосхищение конструктивного направления в математике // Вопросы кибернетики. Кибернетика и логическая формализация. Аспекты истории и методологии. I. М., 1982.

в этом случае возможно конструктивное построение логики. В работах современных логиков подчеркивается мысль, что классический подход в логике и философии математики, с одной стороны, и конструктивный интуиционистский, с другой, близки друг другу. Но именно это построение логики на понятиях, имеющих конечный объем, мы обретаем у Роберта Грассмана.

Б.В. показал, что «Арифметика» Германа Грассмана стала исторически первой формой реализации индуктивно-рекурсивного построения точной науки. Во всех отношениях русский перевод Германа и Роберта Грассманов представляет собой явление историко-философской мысли, не имеющее аналога ни в отечественной, ни в мировой научной литературе. Отметим также, что и Лотар Крайзер, занимавшийся аналогичными вопросами, не усмотрел конструктивистской составляющей в подходах Германа Грассмана.

Подходы к анализу нестрогого ситуативного мышления содержатся в работе Б.В. Бирюкова «Строгость терминологии и стиль мышления». В ней автор ставит вопрос об образовании понятий в науке. Б.В. показывает, что принимаемые различными комиссиями по терминологии рекурсивные определения предикатов не отражают того, как мыслит человек, как в его сознании формируются концепты, поскольку человек мыслит не понятиями, а ситуациями. Сами же ученые, делится своими наблюдениями Б.В. Бирюков, мало считаются с предлагаемыми нормативными документами родо-видовыми определениями. Часто они вводят их самостоятельно явным (в том числе через ближайший род и видовое отличие), но чаще всего неявным образом. «Контекстуальные определения, – подчеркивает Бирюков, – важны в науке тем, что не засоряют ее излишними новыми выражениями, так как для задания смыслов выражений в этом случае используется только контекст, а не стандартные языковые схемы и термины, в свою очередь нуждающиеся в определении»¹¹.

Особое внимание в своем логико-методологическом этюде Борис Владимирович уделяет проникновению терминов точных технических наук в нестрогий дискурс наук о культуре и, одновременно, обратному явлению вживания нагруженной метафорами лексики, используемой в гуманитарных науках, в ткань работ по информатике и искусственному интеллекту. Что сопровождает такой перенос? Отвечая на данный вопрос, Б.В. подчеркивает, что любые попытки

¹¹ Бирюков Б.В. Строгость терминологии и стиль мышления // Психология процессов художественного творчества. Л.: Наука, 1980. С. 262.

унифицировать понятие строгости терминологии одновременно в обеих упомянутых выше сферах неплотодворны: «Термины, переносимые из области математики, кибернетики и логики в науки об искусстве, как правило, теряют свою первоначальную точность. Это, однако, не приносит вреда, если в новой сфере они получают ту меру четкости, которая ей свойственна, ей адекватна, за счет ли контекстуальной корректности или за счет использования явных определений, адаптирующих термины к новой области их применения»¹². Обсуждая использование терминов строгих наук в теории искусства, автор статьи сам переходит на язык метафор: «Обязательно, чтобы возникающие таким образом новые смыслы терминов сохраняли преемственность и содержательную связь со смыслами тех же терминов в исходной, более строгой области. Если эти условия выполняются, то использование в науках об искусстве таких, например, терминов, как “модель”, “информация” или “обратная связь”, оказывается вполне оправданным и целесообразным... Но если упомянутые условия не выполняются, если “терминологический” цветок нового знания, будучи пересаженным на искусствоведческую почву, не поддерживается средствами определительной или контекстуальной четкости, а питается лишь благодаря ассоциативно-метафорической связи с той почвой, на которой он первоначально вырос, то он, этот цветок, превращается в сорняк, приносящий только вред»¹³.

Примером детального логико-философского анализа дологических форм мышления является написанная совместно с И.С. Верстиным книга «Первобытное общество и “прелогичность” мышления. Теория Люсьена Леви-Брюля. История проблемы и современный взгляд»¹⁴. В первой части дается анализ взглядов на прелогическое мышление создателя данной концепции французского этнолога Люсьена Леви Брюля. Бирюков и Верстин анализируют обширный массив исследований по прелогизму от последователей эволюционизма и анимистической концепции Тейлора до сторонников Б. Малиновского и У. Риверса, от взглядов на проблему дологической рациональности Питирима Александровича Сорокина, ознакомившего российское научное сообщество с идеями французского антрополога, до полеми-

¹² Бирюков Б.В. Указ. соч. С. 263.

¹³ Бирюков Б.В. Указ. соч. С. 264.

¹⁴ Бирюков Б.В., Верстин И.С. Трудные времена философии: Первобытное общество и «прелогичность» мышления. Теория Люсьена Леви-Брюля. История проблемы и современный взгляд. Саарбрюкен, Германия: ЛАМБЕРТ Академическое издательство, 2012.

ки вокруг лингвистической теории академика Н.Я. Марра. Дискуссия вокруг «прелогического мышления» членов примитивных племен, развернувшаяся в 20–30-е гг. XX в. в рамках отечественного научного сообщества, составляет главное содержание данного исследования. Бирюкову и его соавтору в данной книге, а также в других его статьях удалось ввести этнологические концепции сторонников Леви Брюля, а равно альтернативное ему учение Клода Леви Строса в логическую проблематику. Ему удалось говорить об этом массиве исследований в аспекте концепции бинарных оппозиций, развитой в исследованиях русского ученого А.М. Золотарёва. Авторы показали, как изучалось примитивное мышление с точки зрения психологии Александром Романовичем Лурия. Обращаясь к проблеме логической формализации «прелогического» мышления, Бирюков и его соавтор показали, как это может быть осуществлено в терминах современной логической теории понятий, посредством аппарата алгебры нечетких множеств Аскера Лотфи-Заде, теории фреймовой организации знаний, а также идеи «бинарности мышления», связываемой с функциональной асимметрией больших полушарий головного мозга.

Итак, можно со всей определенностью утверждать, что философ находится в поиске схем мышления, раздвигающих границы логической классичности, руководствуясь при этом, видимо, взглядами великого Паскаля: «Существуют две крайности: исключение разума, допущение только разума»¹⁵. Именно эти две крайности должна избегать методология науки.

В работах Бориса Владимировича Бирюкова осмыслено методологическое и философское значение понятия и теории алгоритмов. Был, в частности, дан анализ ослабления этого понятия, когда, например, теория алгоритмов применяется в педагогике или когда рассматривается ситуация более неопределенная, чем та, что выступает в качестве предмета теории алгоритмов.

Именно таким ослаблением является алгебра нечетких множеств Аскера Лотфи-Заде. Ослабление алгоритмов Б.В. связывает с процессами принятия решений. Важнейшим звеном в этом направлении исследовательской работы Б.В. Бирюкова стала редакция труда польского психолога Юзефа Козелецкого «Психологическая теория решений», где в Послесловии, написанном самим Б.В. в соавторстве с О.К. Тихомировым, смысл теории зарубежного исследова-

¹⁵ Ср.: Верстин И.С. Прелогическое мышление и его реконструкции в современной логике. М.: Янус-К, 2013. С. 193.

теля охарактеризован как в дескриптивных, так и нормативных терминах¹⁶.

* * *

Девяностые годы XX в. были переломными как для российского общества, так и для российской науки. Подобно многим отечественным ученым, Б.В. в объявленной «сверху» перестройке увидел шанс духовного и социального обновления. К сожалению, он, как и многие другие, ошибался. Эпоха реформ не открыла возможности для самореализации свободной творческой личности, а закрыла их. Идеологическая несвобода сменилась более жесткой экономической. Дух стяжательства, ценности уголовного мира стали доминировать в обществе, заслонив собой то немногое позитивное, что отдельные представители российского общества связывали с демонтажом тоталитарной системы.

В работах постсоветского периода Б.В. Бирюков выступает как историк и социолог науки, исходящий из мысли, что невозможно развивать научные исследования, не определив всех предыдущих стадий их развития¹⁷. Большое место в исследованиях последних лет занимает анализ учений отечественных философов и логиков дореволюционной школы, в первую очередь, религиозных мыслителей, не чуждых логико-математической проблематики: П.А. Флоренского¹⁸, А.И. Введенского, Н.А. Васильева и также примыкавшего к каткомбному православному движению в СССР П.С. Попова.

Крупным проектом последнего времени стал для Б.В. цикл научно-биографических работ под названием «Трудные времена философии». В первой книге этой серии рассматривается отечественная историческая, философская и логическая мысль в предвоенные, военные и первые послевоенные годы. Изложение философско-исторических, философско-естественнонаучных и логико-лингвистических идей опирается на личный архив автора и его воспоминания.

Являясь «мифлийцем» и одним из первых выпускников философского факультета МГУ, Бирюков отдает себе отчет в том, что предста-

¹⁶ Бирюков Б.В., Тихомиров О.К. Послесловие. Принятие решений как предмет методологических и психологических исследований // Козелецкий Ю. Психологическая теория решений. М.: Прогресс, 1979. С. 464–500.

¹⁷ См., например: Бирюков Б.В. Образование, культура, грамотность // Ното Legens-4. Сборник статей: Памяти Николая Александровича Рубакина. М.: Ленанд, 2011. С.7–12.

¹⁸ Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г. П.А. Флоренский: Попытки построения логической теории антиномичности // Смирновские чтения. Материалы международной научной конференции. М.: Современные тетради, 2009. С. 119–121.

вителей этого поколения становится всё меньше, а желание рассказать о событиях, свидетелями или участниками которых они были, всё более возрастает. Отсюда идея Б. В. описать то, что он и его коллеги видели и запомнили, проанализировать те исследования, в которые они были вовлечены либо с которыми имели возможность ознакомиться. Бирюков вспоминает труды своих великих современников, послуживших материалом для его философских раздумий, поднимает эксклюзивные документы, которые сохранились в его личном архиве. Мы полагаем, что замысел, которым руководствуется Бирюков, имеет большое значение для экспозиции отечественной научной и философской мысли.

Автор воспоминаний увлекательно описывает коллизии первых десятилетий своей жизни. Мы же остановимся на содержательной части книги. Речь пойдёт о параграфе «Проблема “прелогического” мышления». В нём Бирюков вспоминает о лекциях по истории “доклассового общества”, которые он слушал в МИФЛИ у В.К. Никольского, подвергнувшего критике концепцию французского этнолога Л. Леви-Брюля о *прелогическом* характере мышления первобытного человека (см. выше).

Вторая книга «Трудные времена философии. Отечественная логика, история и философия в последние сталинские годы» вышла в двух частях соответственно в 2008 и 2009 гг. В первой из них продолжено повествование, начатое в издании 2006 г., которое теперь распространено на период 1948–1952 гг. В ней показана история восстановления логики как предмета изучения в школе и вузе. Очерчен вклад в этот процесс ведущих представителей «старой» культуры. Охарактеризованы основные черты философского и исторического образования тех лет, рассказано о знаменательных событиях, разыгравшихся в МГУ, ЛГУ и Институте философии Академии наук СССР в эти годы. Жанр повествования остался прежним: факты, относящиеся к жизни автора, послужили поводом для того, чтобы передать идеологическую атмосферу тех лет, описать характер отечественных исследований по истории философии послевоенного времени, проблемы философского, психологического и религиоведческого характера. Особое внимание Б.В. уделит динамике логической науки в контексте сохранения преемственности отечественной мысли. Борис Владимирович показал, какие усилия предпринимались в то время, для искоренения традиций дореволюционной интеллектуальной мысли. Автор с горечью пишет о состоянии советской исторической науки и марксистско-ленинской философии в 30–40-е гг. В основе оценок

автора лежат архивные материалы и эксклюзивные документы, предоставленные Б.В. Бирюкову заинтересованными лицами.

Рассмотрение проблем развития советской историко-философской мысли получило продолжение во второй части книги. Здесь также анализируется взаимосвязь логики и психологии, логики и истории философии. Всё это проблемное поле взято в контексте борьбы против «космополитизма» и языковедческой дискуссии, завершившейся осуждением так называемых «марристов» за их приверженность яфетической теории Н.Я. Марра о языке. Книга заканчивается критикой марксистского истолкования проблем религиозного мышления. Этот материал послужил отправной точкой наших с Б.В. исследований русского национального сознания и его связи с православным мировоззрением в эпоху информатики¹⁹.

Рассказ Бирюкова о трудностях, с которыми столкнулась советская историческая, философская и логическая мысль в последние годы правления Сталина, заканчивается ремаркой о поступлении в аспирантуру на кафедру логики, где его научным руководителем стала С.А. Яновская. Именно ей и посвящена следующая книга Б.В. из серии «Трудные времена философии».

В данной книге, вышедшей под названием «Софья Александровна Яновская: Время. События. Идеи. Личности», благодарный ученик описывает творческий путь своего учителя, показывает вклад Яновской в формирование отечественной логической культуры, описывает достижения её учеников и коллег-логиков. Вся книга Б.В. служит опровержением высказывания С.Н. Бернштейна, взятого эпиграфом: «... учителя дают ученикам нечто невесомое, и ученики это не всегда оценивают». Изложение строится на фактах, связанных с жизнью и деятельностью С.А. Яновской, в хронологических рамках от времен русской революции до кончины учителя в середине 60-х гг. Масштаб личности учителя и траектория её жизни позволили Бирюкову значительно расширить круг рассматриваемых им исторических событий и персоналий, углубить анализ философско-логических идей. Б.В. удалось нарисовать ту творческую атмосферу, которая создавалась вокруг этой неординарной личности. Пытаясь создать объективную картину ушедшего прошлого, Бирюков отвергает всё *специфически советское* как в официальной идеологии, так и в повседневной

¹⁹ Бирюков Б.В., Прядко И.П. Проблема логического противоречия и русская религиозная философия // Логические исследования / Отв. ред. Карпенко А.С.; Ин-т философии РАН. М.; СПб.: ЦГИ, 2010. С. 23–84.

жизни. В результате, по мнению Б.В., материал книги даёт убедительное объяснение «феномена Яновской».

Не прошли мимо внимания Бирюкова и ученики школы С.А. Яновской. Так, в 2010 г. в обсуждаемой серии вышла книга «Юрий Алексеевич Гастев», посвященная философско-логическим работам и так называемой «диссиденткой» деятельности этого мыслителя.

В книгу, выпущенную в 2010 г. и представляющую собой сборник статей самого Петрова и работ о нём, вошли исследования, освещающие творческий путь и логико-философские идеи Ю.А. Петрова. Отмечается, что свою концепцию герою книги приходилось защищать от нападков некавалифицированных критиков в сложных идеологических условиях советского времени. Авторы сборника показывают, что лучшим способом опровержения подобных нападков были работы самого Юрия Александровича. В книге обсуждаются различные аспекты методологии науки, проблема отображения движения в мышлении, соотношение научных теорий разной степени общности; излагается теория интеррогативной логики, рассматривающая *вопрос* как форму познания.

Научно-исследовательская деятельность Б.В. Бирюкова продолжается и по сей день. Он является руководителем исследований, проводимых при поддержке грантов РФФИ и РГНФ. В частности, он руководил проектами, посвященными темам «Флоренский: Философско-логические идеи и математическая логика как средство экспликации философско-теологических воззрений»²⁰, «Л. Леви-Брюль и проблемы прелогического мышления» и рядом других. Сегодня Б.В. возглавляет Межвузовский центр изучения чтения и информационной культуры, является главным редактором продолжающегося издания по исследованию проблем современного чтения «Ното

²⁰ См. его работы, написанные в соавторстве с О.А. Борисовой, И.П. Прядко, И.С. Верстиным: *Бирюков Б.В., Прядко И.П.* П.А. Флоренский: Философско-логические идеи как средство экспликации философско-теологических воззрений // Вестник Московского университета. [Научный журнал]. Сер. 7: Философия. № 1. 2011. Январь–февраль. С. 20–35; *Бирюков Б.В., Прядко И.П.* Проблема логического противоречия и русская религиозная философия // Логические исследования / Отв. ред. *Карпенко А.С.*; Ин-т философии РАН. М.; СПб: ЦГИ, 2010. С. 23–84; *Бирюков Б.В., Прядко И.П.* Проблема логического противоречия и русская религиозная философия: Воззрения П.А. Флоренского и Н.А. Васильева [Приложение к научному сборнику] // Трудные времена философии. Юрий Алексеевич Гастев. Философско-логические работы и «диссидентская» деятельность. М.: Книжный дом «Либком», 2010. С. 107–157.

Legens – Человек читающий»²¹. Его ближайшими сотрудниками в настоящий момент остаются Л.Г. Бирюкова, З.А. Кузичева, О.А. Борисова, И.С. Верстин, И.П. Прядко, О.А. Фридлянд.

Хочется пожелать известному ученому, профессору, преподавателю работоспособности и долгих лет жизни!

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бирюков Б.В.* Борьба вокруг логики в Московском государственном университете в первое послесталинское десятилетие // *Логика и ВЕК: Сб. науч. трудов. М.: Современные тетради, 2003. С. 39–101.*

2. *Бирюков Б.В.* Взгляды Г. Фреге на философские проблемы логики, математики и семантики: Автореф. дис. ... канд. филос. наук М.: Моск. гос. пед. ин-т им. В.И. Ленина, 1961.

3. *Бирюков Б.В., Тростников В.И.* Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. М.: Знание, 1985. 192 с.

4. *Бирюков Б.В., Тростников В.И.* Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.

5. *Бирюков Б.В.* Кибернетика и методология науки / Отв. ред. А.Г. Спиркин. М.: Наука, 1974.

6. *Бирюков Б.В.* Трудные времена философии. Софья Александровна Яновская. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.

7. *Бирюков Б.В.* Строгость терминологии и стиль мышления // *Психология процессов художественного творчества. Л.: Наука, 1980. С. 262–264.*

8. *Бирюков Б.В.* Трудные времена философии. Отечественные логика, история и философия в последние сталинские годы. Часть 2. Идеологические кампании 1948–1950 гг. Логическое и психологическое. М.: URSS, 2009.

9. *Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г.* П.А. Флоренский: Попытки построения логической теории антиномичности // *Смирновские чтения. Материалы международной научной конференции. М.: Современные тетради, 2009. С. 119–121.*

²¹ Вот эти сборники: *Человек читающий: Номо Legens [Сборник статей]-2. М.: Российский институт культурологи, производственно-издательский комбинат ВИНТИ, 2000; Номо legens-3: Памяти Алексея Алексеевича Леонтьева. [Сборник статей] / Ред. Б.В. Бирюков. М.: Школьная библиотека, 2006; Человек читающий: Номо Legens-4. Сборник статей: Памяти Николая Александровича Рубакина. М.: Ленанд, 2011.*

10. *Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г.* «Учение о формах (величинах)» Германа и Роберта Грассманов как предвосхищение конструктивного направления в математике // Вопросы кибернетики. Кибернетика и логическая формализация. Аспекты истории и методологии. I. М., 1982.

11. *Бирюков Б.В., Верстин И.С.* Трудные времена философии: Первобытное общество и «прелогичность» мышления. Теория Люсьена Леви-Брюля. История проблемы и современный взгляд. Саарбрюкен, Германия: ЛАМБЕРТ Академическое издательство, 2012.

12. *Бирюков Б.В., Прядко И.П.* Проблема логического противоречия и русская религиозная философия // Логические исследования / [Отв. ред. Карпенко А.С.]; Ин-т философии РАН. М.; СПб.: ЦГИ, 2010. С. 23–84.

13. *Бирюков Б.В., Тихомиров О.К.* Послесловие. Принятие решений как предмет методологических и психологических исследований // *Козелецкий Ю.* Психологическая теория решений. М.: Прогресс, 1979. С. 464–500.

14. *Бирюков Б.В., Тростников В.И.* Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.

15. *Бирюков Б.В., Туровцева А.Ю.* Логико-гносеологические взгляды Эрнста Шредера // Кибернетика и логика. Математико-логические аспекты становления идей кибернетики и развития вычислительной техники. М.: Наука, 1978.

16. *Грассман Г., Грассман Р.* Логика и философия математики: Избранное / Вступит. ст. *Б.В. Бирюкова, Л.Г. Бирюковой.* М.: Наука, 2008.

17. *Фреге Готтлоб.* Логика и логическая семантика / Пер. с нем. *Б.В. Бирюкова.* М.: Аспект-Пресс, 2000.

18. *Birjukov B.* Two soviet studies on Frege / *B.V. Birjukov; Transl. a. ed. by Ignacio Angenelli.* Dordrecht: Redel, 1964.

Новые исследования и переводы по историко-философской тематике, опубликованные в России на русском языке в 2011 г.

Список сокращений

- Азия – Азия: власть – общество – культура: Ежегодник Центра азиатских исследований Российского гос. университета Дружбы народов'2011. Москва, 2011.
- Вестн. ЛГУ – Вестник Ленинградского гос. университета им. А.С. Пушкина: Научный журнал. Т. 2: Философия. Санкт-Петербург; Пушкин.
- Вестн. МГУ – Вестник Московского гос. университета им. М.В. Ломоносова. Сер. 7. Философия. Москва.
- Вестн. НГУ – Вестник Новосибирского гос. университета. Сер. Философия и право. Новосибирск.
- Вестн. ПСТГУ – Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Москва.
- Вестн. РГГУ – Вестник Российского гос. гуманитарного университета. Сер. Философия; Социология. Москва.
- Вестн. РУДН – Вестник Российского гос. университета Дружбы народов. Сер.: Философия. Москва.
- Вестн. РХГА – Вестник Российской христианской академии. Санкт-Петербург.
- Вестн. СПбГУ – Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. Санкт-Петербург.
- ВФ – Вопросы философии / РАН. Москва.
- ИФ – История философии. № 16 / РАН Ин-т философии; Отв. редакторы С.И. Бажов, И.И. Блауберг. Москва.
- ИФЕ'2010 – Историко-философский ежегодник'2010 / Ин-т философии РАН. Редкол. Н.В. Мотрошилова (гл. ред.) и др. Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2011.

* Составление: Е.Н. Муравлев, М.А. Солопова, А.В. Черняев

- ИФТС – История философии: традиции и современность / Ред. Л.В. Цыпина Санкт-Петербург, 2011.
- Ишрак – Ишрак: Ежегодник исламской философии / Ин-т философии РАН. Москва: Восточная литература, 2011.
- Кантовский сб. – Кантовский сборник / Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта. Калининград.
- Мнемон – Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. Санкт-Петербург.
- СИ – Соловьевские исследования. Иваново, 2011.
- ФК – Философия и культура. Москва, 2011.
- ФН – Философские науки. Москва, 2011.
- ФР – Философия религии: Альманах. 2010–2011 / Отв. ред. В.К. Шохин Москва: Восточная литература, 2011.
- Шабдапракаша – Шабдапракаша: Зографский сборник. Вып. 1 / Под ред. Я.В. Василькова и С.В. Пахомова. Санкт-Петербург, 2011.
- Verbum – Verbum: Альманах / Санкт-Петербург: Нестор-История, 2011. Вып. 13: Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли; Под ред. О.Э. Душина, М.В. Семиколенных
- ΣΧΟΛΗ – ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция: журнал Центра изучения древней философии и классической традиции. Новосибирск.

Общие работы по истории философии

- Баринов Д.Н.* Эволюция представлений о страхе и тревоге в истории философии // ФК. № 3. С. 50–56.
- Евлампиев И.И.* Традиция пантеизма в истории европейской философии // ИФТС. С. 125–137.
- Лосев А.Ф.* <Конспект по истории философии> // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». М., 2011. Вып. 14. С. 52–64.
- Медведев Н.В.* О проблемах историко-философской науки // Этика и история философии. Тамбов, 2011. С. 13–22.
- Носачев П.Г.* Эзотерика: основные моменты истории термина // Вестн. ПСТГУ. 2011. Вып. 2. С. 49–60.
- Ойзерман Т.И.* Амбивалентность философии. М.: «Канон+», 2011.
- Сатыбалдинова К.М.* История философии как «метаистория» // Открывая современность заново. М., 2011. С. 282–288.
- Толстенко А.М.* Европейская метафизика: от бытия-как-природы к бытию-как-истории. СПб., 2011.
- Чесноков Г.Д.* Историко-философские этюды. М., 2011.
- Ярошовец В.И.* Экзистенциально-антропологическое измерение историко-философского знания // ВФ. 2011. № 9. С. 149–152.

ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНИХ ВЕКОВ

- Абакумов Ю.Г.* Демокрит. Попытка создания «альтернативной» геометрии // Вестн. Забайкальского гос. ун-та. 2011. № 8. С. 22–25.
- Алымова Е.В.* Риторическое измерение философского дискурса: софисты, Платон, Аристотель // Вестн. СПбГУ. 2011. № 1. С. 3–10.
- Аристотель.* Евдемова этика (Греческий текст, русский перевод): Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой / Изд. подг. М.А. Солопова. М.: Канон+, 2011.
- Афонасин Е.В.* «Лернейская гидра» и проблема происхождения гностицизма // Схолии. Новосибирск, 2011. Т. 5. Вып. 1/2. С. 83–95.
- Ахматов В.В.* Нравственно-этические аспекты античной эсхатологии (Платон, Аристотель, неоплатоники и др.) // Школа мысли. Новосибирск. 2011. № 10. С. 22–29.
- Бандуровский К.В.* Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. М.: РГГУ, 2011.
- Беневич Г.И.* О применении философии к триадологии и космологии в экзегезе прп. Максима Исповедника // Вестн. ЛГУ. СПб., 2011. Т. 2. № 1. С. 45–54.
- Берестов И.В.* Принцип «неразличимости тождественных» в парменидовском обосновании немислимости множественности и различий в сущем // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9. Вып. 3. С. 135–144.
- Берестов И.В.* Regressus ad infinitum в обосновании Зеноном Элейским немножественности сущего // Вестн. Томского гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2011. № 4 (16). С. 131–145.
- Берестов И.В.* Две линии аргументации Зенона Элейского в пользу немножественности сущего как иллюстрация ценности рациональности для древнегреческой философии // Интеллектуальные ценности в современной России: Философия. Наука. Инновации: Материалы I Всерос. науч. конф. «Сибирский философский семинар». Новосибирск, 2011. С. 152–158.
- Бибихин В.В.* Лес (hyle): Проблемы материи, истории понятия, живая материя в античной и современной биологии. СПб.: Наука, 2011.
- Брагова А.М.* Интерпретация Цицероном стоических понятий honestum, virtus, officium // СХОЛН. Т. 5. № 1. С. 42–52.
- Бровкин В.В.* Место телесных и внешних благ у ранних стоиков // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9. № 4. С. 118–124.
- Буркерт, Вальтер.* Астрономия и пифагореизм: Пер. А.С. Афонасиной // СХОЛН. 2011. Т. 5, № 2. С. 234–311.
- Волкова Н.П.* Проблема зла в философии Плотина // Вестн. ЛГУ. 2011. Т. 2, № 4. С. 30–37.
- Вольф М.Н.* Становление философского поиска в архаической Греции: знаки и их истолкование // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9, № 2. С. 96–104.
- Вольф М.Н.* Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестн. Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4. С. 146–159.

- Вольф М.Н.* Становление философского поиска и дискуссия об идее прогресса: Ксенофан В 18 DK // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9, № 3. С. 128–134.
- Вольф М.Н.* «Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода // ΣΧΟΛΗ. 2011. Т. 5, № 1. С. 53–73.
- Вольф М.Н.* К вопросу интерпретации доксы у Парменида: в поисках космологии // ИФЕ'2010. С. 5–32.
- Гагинский А.М.* Бытие и Бог у свт. Василия Великого // Вестн. ПСТГУ. С. 20–30.
- Гагинский А.М.* Онтологический статус Бога у Григория Богослова // ИФЕ'2010. С. 33–52.
- Гладков А.К.* Власть и память в средние века: По материалам трактата «De translatione imperii» Марсилия Падуанского // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Иваново, 2011. С. 126–133.
- Глухов А.А.* Платон и политическая идея: Платонизм неокантианцев и антиплатонизм Хайдеггера // ФК. 2011. № 12. С. 71–83.
- Горан В.П.* Дуалистический фундамент онтологии и тенденции иррационализма в философии Аристотеля: (1) понятие материи // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9, № 2. С. 117–124.
- Горан В.П.* Дуалистический фундамент онтологии и тенденции иррационализма в философии Аристотеля: (2) пространственная локализация и существование Бога во времени // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9. № 3. С. 145–150.
- Горан В.П.* Дуалистический фундамент онтологии и тенденции иррационализма в философии Аристотеля: (3) невозможность для Бога иметь внутреннюю форму // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9. № 4. С. 108–112.
- Гусакова Т.Ф.* Гедонистические мотивы античной философии // Вестн. Тюменского гос. ун-та. 2011. № 10. С. 166–173.
- Гусев Д.А.* Античный скептицизм в перспективе эволюции науки и становления морали современного общества // Вестн. МГУ. 2011. № 5. С. 83–97.
- Добыкин Д.Г.* Человек в системе философии Филона Александрийского // Вестн. РХГА. Т. 12, № 3. С. 89–98.
- Дорофеев Д.Ю.* Письма Платона и культурная антропология античной эпистографии // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12, № 4. С. 136–140.
- Дробышев В.Н.* Платон и лектон // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12, № 4. С. 107–110.
- Душин А.В.* Образовательные парадигмы школы Исократы и Академии Платона // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 9–1. С. 76–79.
- Жильсон Э.* Дух средневековой философии: Гриффордские лекции (Ун-т Абердина): Пер. с фр. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
- Зеленский О.А.* О позитивной программе Карнеада // Вестн. МГУ. 2011. № 3. С. 114–126.
- Зима В.Н.* Некоторые аспекты проблемы времени в контексте анализа значения понятия «вдруг» в диалоге Платона «Парменид» // Палимпсест: Диалог социогуманитарных наук. Вып. 1. М., 2011. С. 361–365.

- Зима В.Н.* К вопросу об онтологии вечности (в контексте неоплатонизма) // Палимпсест: Диалог социогуманитарных наук. М., 2011. Вып. 1. С. 365–371.
- Зубец О.П.* Megalopsukhos, magnanimos, величавый // Этическая мысль. 2011. № 11. С. 53–89.
- Иванов И.А.* Византийская философия в современных зарубежных исследованиях // Вестн. Санкт-Петербургского гос. инженерно-экономического ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2011. Вып. 4 (47). С. 93–98.
- Иванов О.Е.* Философия Платона и античный политеизм // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12. № 3. С. 50–59.
- Иванов С.Г.* Средневековая теология и формирование научной парадигмы нового времени // Известия Рос. гос. пед. ун-та. Обществ-е и гуманитар. науки. СПб., 2011. № 143. С. 61–70.
- Иванова Е.В.* К вопросу о месте фантазии в учении Аристотеля о душе // Вестн. ЛГУ. 2011. Т. 2. № 2. С. 9–15.
- Иванова Е.В.* Индивидуальное и историческое время в философии Августина Аврелия // ИФТС. С. 92–98.
- Иоанн Экхарт.* Парижские диспутации I–III: Пер. и примеч. М.Ю. Реутина // ВФ. 2011. № 3. С. 143–156.
- Каллист Д.* Греческие отцы о единстве человеческой личности // ФР 2010–2011. С. 85–94.
- Карпов К.В.* Статус теологического знания в философии Григория из Римини // ФР 2010–2011. С. 298–309.
- Карабыков А.В.* О роли языка в эпистемологии Фомы Аквинского // Религиоведение. Благовещенск; М., 2011. № 4. С. 88–97.
- Кирилл (Зинковский).* Термин «physis» в древнегреческой философии, священном Писании и в творениях доникейских церковных писателей // Вестн. РХГА. Т. 12, № 3. С. 75–88.
- Лаптева М.Ю.* Фалес и Биант: интеллектуалы в политической жизни ионийского полиса // Эмбатерион: Сб. ст. по искусствознанию, филологии, истории: К 70-летию В.П. Яйленко. М., 2011. С. 315–327.
- Лифанова Ю.В.* Влияние «спартанского мифа» на Сократа: к вопросу о политическом идеале философа // Credo new. 2011. № 2 (66). С. 30–38.
- Лобовиков В.О.* Платон: Формально-аксиологические аспекты учения о настоящей любви // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9, № 2. С. 105–116.
- Лонин А.В., Григоренко Д.Е.* Власть «лучших людей» в социально-философских концепциях Платона и Аристотеля // Омский научный вестник. 2011. № 96. С. 74–77.
- Маниатис Й.* Античный образ жизни и последствия доминирования вождя-деющей части в душе современного человека // СХОЛН. 2011. Т. 5, № 1. С. 9–23.
- Маст С.В.* Представления о бессознательном и виртуальном в философии Средневековья // Палимпсест: Диалог социогуманитарных наук. Вып. 1. М., 2011. С. 388–396.
- Мельников С.А.* Аристотель и Эпикур о понятии времени // Аристотелевские чтения. Античное наследие и современные гуманитарные науки. Ростов-на-Дону, 2011. С. 19–24.

- Месяц С.В.* Платоновская концепция дискурсивного знания // ФЖ. 2011. № 1. С. 20–30.
- Минаев Д.Н.* Генезис познавательных подходов к ментальной сфере в период Ранней Академии // Аспирантский вестник Поволжья. 2011. № 3–4. С. 32–36.
- Мисюров Н.Н.* «Государственное благо» и «добродетель хорошего гражданина». Аристотель о полисной демократии // Вестн. Омского гос. ун-та. 2011. № 3. С. 37–40.
- Морескини К.* История патристической философии: Пер. с итал. М.: ГЛК, 2011.
- Нуцубидзе Т.* Освоение античного философского наследия двумя великими грузинскими мыслителями Иоанэ Лази и Петре Иберии // Власть и общество: История, Теория, Практика). 2011. Т. 2, № 18. С. 21–26.
- Обрайен Денис.* Плотин и гностики о происхождении материи: Пер. Р.В. Гуляева // СХОЛН. Т. 5, № 1. С. 96–110.
- Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.
- Пантелеев А.Д.* Сократ в христианских апологиях и мученичествах II–III вв. // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12, № 4. С. 231–234.
- Петров Т.В.* Учение Августина об уровнях индивидуальной души: По трактату «О количестве души» // ФН. № 4. С. 103–111.
- Пилецкий С.Г.* Аристотель о мести и возмездии // Перспективы науки. 2011. № 21. С. 98–101.
- Подвойский Л.Я.* Трагедия жизни и драма идей Платона в интерпретации Н.В. Мотрошиловой // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2011. № 4. С. 250–261.
- Подвойский Л.Я.* В.К. Серезников о Платоне как векторе развития мировой идеалистической философской мысли // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2011. № 1. С. 155–162.
- Поплавская Л.Б.* Осмысление платоновского эроса у Платона и его последователей // Исследования по классической филологии и истории антиковедения. СПб., 2011. Вып. 8. С. 20–34.
- Реутин М.Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011.
- Реутин М.Ю.* Парижские тиспутации Иоанна Экхарта I–III. Предисловие к переводу // ВФ. 2011. № 3. С. 133–142.
- Реутин М.Ю.* «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М.: РГГУ, 2011.
- Санжсенаков А.А.* Благо и безразличное в философии Ранней Стои // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9, № 1. С. 98–101.
- Санжсенаков А.А.* Понятие «расположение» и «уклад души» у Аристотеля и ранних стоиков // Вестник НГУ. 2011. Т. 9, № 4. С. 113–117.
- Сапронов П.А.* Власть и реальность индивидуального существования в римском стоицизме // Вестн. ЛГУ. 2011. Т. 2, № 2. С. 206–216.
- Светлов Р.В.* Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон. 2011. № 10. С. 363–374.

- Семенов В.Е.* Трансцендентальная дедукция главных родов в «Софисте» Платона // Вестн. МГУ. 2011. № 4. С. 3–18.
- Семенов В.Е.* Трансценденталистская семантика Платона // ВФ. 2011. № 7. С. 105–117.
- Сидоренко Н.И.* Философские основания науки в сочинениях Плутарха // Вестн. рос. экон. академии. 2011. № 3. С. 40–49.
- Собко Р.В.* Богословие как историософская схема: рассуждения о тринитарной концепции Иоахима Флорского // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер.: Философские науки. М., 2011. № 2. С. 110–115.
- Солнцева В.Н.* Споры латинских интеллектуалов III–IV вв. о человеке: опыт христианской апологии Арнобия и Лактанция // Интеллигенция и мир. Иваново, 2011. № 2. С. 116–125.
- Солопова М.А.* Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса // ВФ. 2011. № 8. С. 157–168.
- Солопова М.А.* Эдуард Целлер: очерк истории жизни // Вестн. ЛГУ. 2011. Т. 2, № 2. С. 88–96.
- Столяров А.А.* К будущему изданию фрагментов Посидония // Философский журнал. 2011. № 1. С. 31–53.
- Суриков И.Е.* Сократ. М.: Молодая гвардия, 2011.
- Тахо-Годи А.А.* «Если занимаешься античной философией, то без классической филологии ничего поделать нельзя...»: Интервью // ВФ. 2011. № 12. С. 10–18.
- Тимофеева Н.Ю.* Диалектика П. Абеляра как форма схоластического метода // ИФТС. С. 107–112.
- Туманс Х.* Сократ и софисты: проблематизация интеллектуального творчества // Мнемон. 2011. № 10. С. 335–362.
- Тыжов А.Я.* Полибий за чтением Платона // Мнемон. 2011. № 10. С. 415–420.
- Тыжов А.Я.* Рецепция платоновской философии в историописании Полибия // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12, № 4. С. 141–144.
- Фокин А.Р.* Решение тринитарной проблемы в западной патристике: Марий Викториан, Августин Бозций // ФК. 2011. № 6. С. 99–106.
- Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестн. ПСТГУ. 2011. Вып. 5 (37). С. 7–22; Вып. 6 (38). С. 7–29.
- Фокин А.Р.* Элементы апофатической теологии в трудах Мариа Викториана // ИФЕ'2010. С. 53–68.
- Хлебников Г.В.* Некоторые заметки к теологии пасторали в античной философии // Человек: образ и сущность. 2011. № 11. С. 42–54.
- Хоружий С.С.* Свет Плотинов и свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме // Огонь и свет в сакральном пространстве: Материалы международного симпозиума. М., 2011. С. 29–37.
- Хорьков М.Л.* «Hier op spreect Sente Dyonisius»: роль ссылок на Пс.-Дионисия Ареопагита в переосмыслении наследия Майстера Экхарта в позднесредневековых Нидерландах // ACTA Linguistica Petropolitana: Труды Ин-та лингвистического исследований. Т. 7. Ч. 1. 2011. С. 614–642.
- Чейз М.* Дискуссии о вечности мира в поздней античности // СХОЛН. 2011. Т. 5, № 2. С. 111–173.

- Шитиков М.М.* Философия римского стоицизма // Человек. Культура. Управление. Вып. 11. Екатеринбург, 2011. С. 18–71.
- Шмонин Д.В.* Схоластика как философия образования // ВФ. 2011. № 10. С. 145–154.
- Шустер Аарон.* Двойная перспектива: размышления о платоновском определении удовольствия [Текст] / Пер. с англ. А. Маркова // Новое лит. обозрение. 2011. № 6. С. 93–107.
- Шустров А.Г.* Учение и практика исихии у восточных отцов церкви // Полигнозис. 2011. № 3–4. С. 132–143.
- Яковлев В.А.* Христианская метафизика и генезис классической науки // ФК. 2011. № 6. С. 142–150.
- Янков В.А.* Истолкование ранней греческой философии. М.: РГГУ, 2011.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ.

- Арендт Х.* О политической философии Канта: курс лекций // Кантовский сб. 2011. № 1 (35). С. 98–103; № 3 (37). С. 98–104.
- Артемяева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011.
- Аствацатуров А.Г.* Поэзия. Философия. Игра: Герменевтическое исследование творчества И.В. Гёте, Ф. Шиллера, В.А. Моцарта, Ф. Ницше. СПб.: Геликон Плюс, 2010.
- Блинов Е.Н.* Дэвид Юм: долгая дорога в классики // Эпистемология & философия науки. 2011. Т. 27, № 1. С. 181–197.
- Бруно, Джордано.* О причине, начале и едином: Пер. с ит. / Вступ. статья и комм. А.А. Россиуса. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011.
- Бруно, Джордано.* О бесконечном, Вселенной и мирах: Пер. с ит. А.В. Сергина / Вступ. статья и комм. А.А. Россиуса. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011.
- Будянская Л.А., Римский В.П.* Социокультурные и ментальные контексты Возрождения и Реформации: к методологии исследования генезиса новоевропейской философии // Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. Белгород, 2011. Вып. 15. № 2. С. 5–16.
- Бургете М.Р.* Мигель Сервет. «Святой еретик» // ФН. 2011. № 12. С. 61–73.
- Васильева М.Ю.* Идеализм Иммануила Канта. М.: Димитрейд График Групп, 2011.
- Вестфаль К.Р.* «Критика чистого разума» Канта и аналитическая философия // ВФ. 2011. № 7. С. 148–165.
- Викстрем А.* Понятия справедливости и достоинства человека в сочинении Николая Кузанского «Простец о мудрости» // Verbum. Вып. 13. 2011. С. 266–289.
- Гамсу М.* Страсть и отречение по Кьеркегору // Экзистенциал. Традиция: философия, психология, психотерапия. Ростов н/Д., 2011. Вып. 2 (17). С. 12–23.
- Геллек Л.* Незнакомые картезианцы: философский метод американцев глазами Токвиля: Пер. с фр. Ивановой А.С. // ИФЕ'2010. С. 87–100.

- Гильманов В.Х.* «Спасение природы» в трех письмах Гамана к Канту // Кантовский сб. 2011. № 3 (37). С. 44–58.
- Губман Б.Л.* И. Кант и Ж. Деррида. О философии в космополитическом смысле // ФН. 2011. № 3. С. 97–107.
- Гуревич П.С.* Артур Шопенгауэр как философский антрополог // Философский журнал. 2011. № 1. С. 54–69.
- Гурьевская Л.А.* Шотландская философия «здравого смысла». М.: МАКС Пресс, 2011.
- Даниелян Н.В.* Взгляд на научную картину мира в философии Дэвида Юма и современной эпистемологии // ФК. 2011. № 2. С. 20–29.
- Другач Т.Б.* Две философские рефлексии: от Гольбаха к Канту. Сравнительно-ист. анализ. М.: Канон+, 2011.
- Другач Т.Б.* Еще раз об априоризме Канта // Философский журнал. 2011. № 2. С. 45–58.
- Другач Т.Б.* Надо ли сегодня задумываться над Марксом? // ВФ. 2011. № 7. С. 127–137.
- Доброхотов А.Л.* Проблема Я как культурологический сюжет: коллизии позднего Просвещения и Контрпросвещения // ФК. 2011. № 8. С. 82–94.
- Долгоруков В.В.* Кантовские категории и формальная семантика // Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии: Сб. науч. ст., посвящ. юбилею Е.Д. Смирновой. М., 2011. С. 263–272.
- Дудар Т.* Путешествие из Калининграда в Кенигсберг: размышления об Иммануэле Канте // Парадигма: Филос.-культуролог. альманах. СПб., 2011. Вып. 17. С. 138–146.
- Евлямпиев И.И.* Соотношение рационального и мистического познания в философии Николая Кузанского // Verbum. 2011. Вып. 13. С. 63–85.
- Зенин К.В.* Любовь и вера в философии С. Кьеркегора // Известия Урал. гос. ун-та. Сер. Обществ. науки. Екатеринбург, 2011. № 3 (94). С. 134–142.
- Зоткин А.А.* Гегелевская критика «вечного мира» И. Канта // Вестн. МГУ. Сер. 12: Полит. науки. 2011. № 3. С. 40–51.
- Иващук О.Ф.* Два способа понимания непосредственности в немецкой классической философии // Мышление и деятельность. М., 2011. С. 79–90.
- Ивин А.А.* Классический стиль мышления Нового времени // Философский журнал. 2011. № 2. С. 24–39.
- Касавин И.Т.* Дэвид Юм. Парадоксы познания // ВФ. № 3. С. 157–171.
- Катречко С.Л.* Трансцендентальная аргументация Канта как формальная онтология // Модели рассуждений: Сб. науч. статей. Калининград, 2011. С. 147–160.
- Киевска А.* Николай Кузанский как ренессансный философ // Verbum. Вып. 13. 2011. С. 255–265.
- Киссель М.А.* Идеалы разума и тайна бытия: Очерк зап.-европ. философии XVII–XX веков. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2011.
- Клеева А.В.* Геометрико-числовые образы в культуре позднего средневековья: На примере философии Николая Кузанского // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. Обществ. и гуманитар. науки. СПб., 2011. № 131. С. 81–88.

- Коваль О.А.* Понятие силы у Лейбница в свете учения Декарта о субстанциях // Вестн. СПбГУ. 2011. Вып. 1. С. 11–22.
- Коваль О.А.* Онтология Аристотеля в зеркале Лейбницеvской монадологии // ВФ. 2011. № 12. С. 107–116.
- Кошмилл О.К.* Философско-экономические аспекты гегелевской антропологии в «Иенской реальной философии» // Вестн. Самар. гос. ун-та. Гуманит. выпуск. 2010. № 7 (81). С. 122–131.
- Кондратьев К.В.* Маркс, Ницше, Фрейд: опыт критики идеи субъекта с позиций неклассической философии // Учен. зап. Казан. гос. ун-та. 2011. Т. 153. Кн. 1. С. 52–59.
- Коровин А.В.* Философская антропология С. Киркегора и проблема отчуждения в датской литературе // Философия хозяйства. М., 2011. № 5 (77). С. 131–137.
- Коротких В.И.* «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. М.: ИНФРА-М, 2011.
- Кричевский А.В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравн. анализ филос.-теол. концепций Гегеля и позднего Шеллинга. М., 2011.
- Крыштон Л.Э.* Понятие постулата в философии И. Канта // Кантовский сб. 2011. № 1(35). С. 24–36.
- Кузнецов К.А.* Философский метод Гегеля // ФН. 2011. № 11. С. 31–37.
- Куликов С.Б.* Утопичность гегелевского проекта философской науки // Утопия и образование. Томск, 2011. С. 93–109.
- Курдыбайло И.П.* Понятие *virtue* в творчестве Данте Алигьери // ИФТС. С. 113–124.
- Кучеренко А.В.* Кант и немецкая феноменологическая традиция первой половины XX века. Курск, 2011.
- Лейбниц Г.В.* Арифметическое исследование комплексий, осуществленное в знаменитой Лейпцигской академии с разрешения прославленного философского факультета в соискание должности М. Готфридом Вильгельмом Лейбницем // ВФ. № 2. С. 159–166.
- Либерман Д.А.* Был ли Декарт дуалистом в онтологии? // ФН. № 11. С. 108–116.
- Литвин Т.В.* Время и внутреннее чувство в трансцендентальной эстетике И. Канта // Вестн. РГГУ. № 15 (77). С. 196–207.
- Лобастова К.Т.* Разумность исторического процесса в философии Гегеля // Мышление и деятельность. М., 2011. С. 110–121.
- Лосев А.Ф.* «Логика чистого познания» Г. Когена и неоплатонизм // Credo new. Санкт-Петербург, 2011. № 1 (65). С. 26–45.
- Лукьянов А.В.* «Философия откровения» Ф.В.Й. Шеллинга и ее эвристический смысл / Башк. гос. ун-т. Уфа, 2011.
- Магун А.В.* Единство и одиночество: Курс полит. философии Нового времени. М.: Новое лит. обозрение, 2011.
- Малышкин Е.В.* Различие *infinitum/interminatum* в философии Кузанца и онтологический статус *res cogitans* // Verbum. 2011. Вып. 13. С. 337–354.
- Межелл А.* Карл Маркс: Бремя разума. М.: Канон+, 2011.
- Межуев В.* Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. 2011. Вып. 2 (81). С. 3–36.

- Меськов В.С., Коломейцев А.Е.* Энциклопедия интеллектуального мира: когнитивные технологии Рене Декарта // Актуал. пробл. соврем. науки. М., 2011. № 2. С. 38–52; № 3. С. 25–34.
- Мочкин А.Н.* «Великая политика» Ф. Ницше и консервативная революция // ФК. 2011. № 4. С. 78–87.
- Мухамедзянов Ф.Ф.* Соотношение веры и разума в философии Николая Кузанского // Известия Урал. гос. ун-та. Сер. 3: Обществ. Науки. Екатеринбург, 2011. № 3 (94). С. 123–133.
- Метафизика на переломе времен: Сб. материалов регион. науч.-практ. семинара с междунар. участием, посвящ. 450-летию Ф. Бэкона и 415-летию Р. Декарта, 21–22 февр. 2011 г./ Мурм. гос. гуманит. ун-т; Науч. ред.: Сауткин А.А., Копылов А.В. Мурманск, 2011.
- Наумов Ю.В.* Религиозно-философские идеи наследия Ф. Ницше и В. Соловьева (компаративистский анализ) // ФК. № 6. С. 114–120.
- Наумова Е.И.* Проблема негативности в философии Гегеля // Вестн. СПбГУ. Вып. 1. С. 34–38.
- Нечипоренко А.В.* Принцип *concordantia oppositorum* в философии Николая Кузанского // Вестн. МГУ. Т. 9., вып. 1. С. 102–109.
- Николь Ж.-М.* *Concordantia oppositorum* в математических трактатах Николая Кузанского // Verbum. Вып. 13. 2011. С. 86–96.
- Ознобкина Е.В.* Антропологический проект Иммануила Канта / Подгот. к публ. Жаворонкова А.Г. // ИФЕ'2010. С. 117–144.
- Ойзерман Т.И.* Возникновение марксизма. М.: Канон+, 2011.
- Ойзерман Т.И.* К характеристике философии Фридриха Ницше // ВФ. 2011. № 4. С. 164–176.
- Ойттинен В.* От *docta ignorantia* к критическому трансцендентализму // Verbum. 2011. Вып. 13. С. 355–366.
- Орлов В.В.* Особенности системы категорий философии Г.В.Ф. Гегеля // Философия и общество. М., 2011. № 3. С. 184–197.
- Осипов В.И.* Философии Эрнста Маха и позитивизм / Помор. гос. ун-т им. М.В.Ломоносова. Архангельск: Помор. ун-т, 2011.
- Осминская Н.А.* Математика и метафизика в «Диссертации о комбинаторном искусстве» Г.В. Лейбница // ВФ. № 2. С. 151–158.
- Панафидина О.П.* Трансцендентализм И. Канта и немецкий идеализм: К вопросу о некоторых стереотипах экспликации кантовской теоретической философии // ВФ. 2011. № 4. С. 177–186.
- Париджи С.* «Сирис» и Ренессанс: незаконченные источники Беркли: Пер. с англ. А.А. Россиуса // ИФЕ'2010. С. 69–86.
- Перво Ю.В.* Общество как искусственный и правовой порядок в гражданской философии XVII в. // ИФТС. С. 163–185.
- Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в новоевропейской этике (Локк – Юм – Смит) // ВФ. № 6. С. 133–143.
- Резвых П.В.* Источниковедческие проблемы исследования философии Ф.В.Й. Шеллинга // Вестник РУДН. № 4. С. 21–29.
- Розин В.М.* Опыт методологической реконструкции «Критики чистого разума» И. Канта // ВФ. № 11. С. 141–151.

- Рокмор Т.* Маркс после марксизма / Ин-т философии РАН. М.: Канон+, 2011.
- Савинов Р.В.* Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени // Вестн. РХГА. Т. 12, № 3. С. 99–108.
- Салтель Ф.* «Machiavel himself...»: Юм и «Флорентийский секретарь»: Пер. с франц. Федоровой М.М. // ИФЭ'2010. С. 101–116.
- Самарская Е.А.* Идеократия как модель государственности у О. Конта // Политико-философский ежегодник. М., 2011. Вып. 4. С. 49–69.
- Самылов О.В.* Идея развития в контексте динамического пантеизма И.Г. Гердера // ИФТС. С. 149–162.
- Сапронов П.А.* Десакрализация темы власти у Н. Макиавелли и Т. Гоббса // Вестн. РХГА. Т. 12, № 3. С. 60–66.
- Секундант С.Г.* Лейбниц, Тетенс и Кант. Идея критического метода в немецкой философии XVII–XVIII вв. Ч. 2 // Эпистемология & философия науки. М., 2011. Т. 29, № 3. С. 176–192.
- Семенов В.Е.* Второе применение трансцендентальной логики // Кантовский сб. № 3 (37). С. 18–32.
- Семенов В.Е.* Трансцендентальная семантика И. Канта // ВФ. 2011. № 11. С. 152–162.
- Сергеев К.А.* Философия французского Просвещения. Наука и сатира: Франсуа Мари Аруэ Вольтер (1694–1778) // ИФТС. С. 186–199.
- Сергиенкова Л.А.* Идея «сверхчеловека» в философском трактате Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» // Труды Современной гуманитарной академии. М., 2011. № 4. С. 120–132.
- Солопов Е.Ф.* Логика диалектики: К 240-летию со дня рождения Гегеля. – М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
- Старовойтов В.В.* Понятие «причины» у Юма и Канта // ФК. 2011. № 3. С. 8–13.
- Судаков А.К.* Баадер, Кант и возможность спасения // ФР. 2010–2011. С. 322–331.
- Суслова И.Б.* Философско-религиозная составляющая педагогического проекта И. Канта: актуальные проекции // Преподаватель XXI век. 2011. № 3. Ч. 2. С. 222–230.
- Тёкмен Доган.* Здравый смысл онтоэпистемологии Адама Смита в контексте картезианского скептицизма и агностицизма Юма // Философский журнал. 2011. № 2. С. 5–23.
- Тимофеев А.И.* Гегель о реальных противоположностях самосознания // Verbum. 2011. Вып. 13. С. 392–402.
- Толстенко А.М.* Понятие Бога в онтотеологии Б. Спинозы // ИФТС. С. 138–148.
- Толстенко А.М.* Эриугена и Кузанский: метафизическое истолкование божественного // Verbum. Вып. 13. 2011. С. 38–48.
- Труфанов С.Н.* Об основных положениях «Критики чистого разума» И. Канта // Научные труды Института духовной культуры и свободного творчества. М.; Воронеж, 2011. Вып. 1. С. 52–75.
- Хан А.* Совпадение и бесконечность: coincidentia как структура универсума в трактате Николая Кузанского «Об ученом незнании» // Verbum. Вып. 13. 2011. С. 112–129.

- Цыгоняева А.Ю.* Идея человека в философии Ренессанса: гуманность – образование – наука // Вестн. ЛГУ. № 1. Т. 2. С. 159–168.
- Чепурин К.В.* Философская антропология Гегеля. Симферополь, 2011.
- Чернявская О.В.* Философия культуры баденского неокантианства: В. Виндельбанд и Г. Риккерт // Философия и культура: Сб. науч. трудов. Екатеринбург, 2011. С. 77–87.
- Шавиро С.* Транскриптика Канта и Маркса: парадоксы и параллаксы: Пер. И.Н. Фридмана // ФК. 2011. № 2. С. 97–109.
- Шветцер Ч.* Кузанец или Ноланец? «Бруно» Шеллинга // Verbum. Вып. 13. 2011. С. 380–391.
- Шевченко И.В.* Религиозно-философские взгляды Ф.Г. Якоби // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12. № 2. С. 106–115.
- Шмелев В.Д.* Идеи Ф. Бэкона в кантовской этикотеологии // Вестн. Оренбург. гос. ун-та. Оренбург, 2011. № 7. С. 86–91.
- Юсим М.А.* Макиавелли: Мораль, политика, фортуна. М.: Канон+, 2011.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Алексеев П.В.* Философия и власть. Из истории марксизма: 80 лет постановлению ЦК ВКП(б) о работе журнала «Под знаменем марксизма» (от 25 января 1931 г.) // ФН. 2011. № 8. С. 86–104.
- Алехина Е.В.* Человек-в-мире: Русские религиозные философы о смысле мирового бытия // Человек и культура. М., 2011. № 2. С. 30–41.
- Алехина Е.В.* Формирование концепции смысла жизни в русской религиозной философии конца XIX – первой пол. XX века. Кн. 1; Кн. 2. М.: МГОУ, 2011.
- Андреева И.С.* Вера: от марксизма к православию. Генрих Степанович Батищев: Обзор // Знание и вера в философском дискурсе: традиции и современность: Сб. науч. тр. М., 2010. С. 78–106.
- Антипенко Л.Г.* У истоков евразийства // Вестн. Рос. филос. о-ва. 2011. № 3. С. 98–106.
- Ань Цинянь.* Ленинское определение материи и анализ выражения «показания органов чувств» // ВФ. 2011. № 11. С. 134–140.
- Арсланов В.Т.* «...Гибель правды есть ее победа». (Философия и этика Г. Лукача и Мих. Лифшица в свете их переписки) // ВФ. 2011. № 1. С. 116–121.
- Артемова Т.В.* Нехлебная наука философия: К 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова (1711–1765) // ВФ. 2011. № 11. С. 117–126.
- Бажов С.И.* Русский национальный характер как тема религиозно-философской мысли русского зарубежья в 20–50-е гг. XX в. // ИФ. 2011. № 16. С. 208–224.
- Балановский В.В.* Гносеология Владимира Соловьева как проявление особого типа рациональности // СИ. Вып. 2 (30). С. 117–134.
- Белоус А.О.* К.Д. Кавелин об основных этапах исторического развития России. Личность, государство, род // ИФ. 2011. № 16. С. 123–145.

- Бернюкович Т.В.* О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – первой половины XX в. // ВФ. 2011. № 4. С. 153–163.
- Бессчётнова Е.В.* Вл. Соловьев и Данте: Рим как проблема русской мысли // ВФ. 2011. № 7. С. 96–104.
- Бирюков Б.В., Прядко И.П.* П.А. Флоренский: философско-логические идеи как средство экспликации философско-теологических воззрений // Вестн. МГУ. 2011. № 1. С. 20–35.
- Бирюков Б.В., Веретин И.С.* Дискуссия о предлогическом мышлении: 30-е годы XX века // ВФ. 2011. № 11. С. 106–116.
- Блауберг И.И.* Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма» // ИФЕ'2010. С. 305–330.
- Бондарева Я.В.* Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: МГОУ, 2011.
- Бонецкая Н.К.* Андрогин против сверхчеловека // ВФ. 2011. № 7. С. 81–95.
- Бородулина М.Т.* И.И. Давыдов как профессор философии Московского университета // Вестн. МГУ. 2011. № 6. С. 103–116.
- Бродский А.И.* Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX вв. СПб., 2011.
- Бычков С.С.* Малоизвестный доклад Г.П. Федотова: К 125-летию со дня рождения // ВФ. 2011. № 10. С. 117–119.
- Варава В.В.* Становление и развитие нравственной философии смерти в России // СИ. Вып. 3 (31). С. 105–124.
- «Вехи»-2009: К 100-летию сборника / Ред.-сост. В.И. Толстых М., 2011.
- Визгин В.П.* Русские позитивисты о теории относительности и ее философском истолковании (1910–1920-е гг.) // ВФ. 2011. № 11. С. 93–105.
- Гавриленков А.Ф., Грубник Е.М.* Идеи христианского социализма в русской философской мысли. Смоленск, 2011.
- Гачева А.Г.* Концепция истории как «работы спасения» в русской мысли XIX–XX вв. // Общественная мысль России: истоки, эволюция, основные направления: Материалы Междунар. науч. конф. М., 2011. С. 571–594.
- Гранин Р.С.* Эсхатологическая парадигма в учении Н.О. Лосского о перевоплощении // ИФ. 2011. № 16. С. 225–236.
- Гранин Р.С.* Проблема реконструкции эсхатологической парадигмы в метафизике пространства-времени П.А. Флоренского // ФК. 2011. № 6. С. 31–38.
- Гришаева Е.И.* Влияние русской религиозной философии XX в. на персонализм В.Н. Лосского // Известия Урал. гос. ун-та. Сер. 3: Обществен. науки. Екатеринбург, 2011. № 3 (94). С. 186–196.
- Громов М.Н.* Типология русской философии в контексте европейской культурной традиции // ИФ. 2011. № 16. С. 3–18.
- Дергачева И.В.* Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011 (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VI).
- Дмитриева Н.А.* Человек и история: к вопросу об «антропологическом повороте» в русском неокантианстве // Этика и история философии. Тамбов, 2011. С. 22–41.
- Днепровская И.В.* Метафизика преступления в философии Ф.М. Достоевского: личность в поиске подлинности бытия // СИ. Вып. 3 (31). С. 46–60.

- Днепровская И.В.* Право как диалог в философии Достоевского // Антропологическая соразмерность. Казань, 2011. С. 95–104.
- Достоевский в философском контексте: Материалы конференции // ВФ. 2011. № 4. С. 96–142.
- Дробжев М.И.* В.И. Вернадский о науке, философии и научном мировоззрении // Вестн. Тамбов. гос. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2011. Вып. 2. С. 260–271.
- Дробот О.О.* Учение о материи в русском духовно-академическом теизме XIX в. // Актуальные проблемы отечественной духовной и интеллектуальной культуры. Уссурийск, 2011. С. 74–85.
- Евлампиев И.И.* Жизненная драма Владимира Соловьева // ВФ. 2011. № 2. С. 127–138.
- Евпак Е.В.* Лингвоперсонология Н.О. Лосского: На материале филос. текстов и писем. Кемерово, 2011.
- Есюков А.И.* Проблема общественного идеала в философии С.И. Гессена // Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира. М.; Архангельск, 2011. Вып. 5. С. 13–22.
- Ерина Е.Б.* Вектор свободы в концепциях русских философов // СИ. Вып. 2 (30). С. 52–63.
- Жукова О.А.* К философии политической истории России: либерально-христианский синтез В.А. Караулова // ВФ. 2011. № 6. С. 112–122.
- Замалеев А.Ф.* Интуиции русского ума: Статьи, выступления, заметки. СПб.: СПбГУ, 2011.
- Запесоцкий А.С.* Вячеслав Степин и его теория культуры // ФК. 2011. № 4. С. 8–23; № 5. С. 8–17; № 6. С. 7–19.
- Захаров М.Л.* Проблемы науки в философских взглядах В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского и А.Л. Чижевского // Мысль: Филос. исслед.: Межвуз. Сб. науч. тр. Мурманск, 2011. Вып. 2. С. 4–13.
- Иванова М.В.* Проблема человека как проблема автора в западнорусской философско-богословской мысли первой половины XVII в.: На примере письма Мелетия Смотрицкого Адаму Хрептовичу // ВФ. 2011. № 7. С. 69–77.
- Ивлева М.И.* К вопросу об онтологическом статусе субъекта в философии Л.М. Лопатина // Вестн. Росс. экон. акад. 2011. № 5. С. 23–30.
- Ивонин Ю.П., Ивонина О.И.* Натуралистический реванш в «Третьем Риме»: Философия истории М.О. Гершензона: Статья третья // Идеи и идеалы. Новосибирск, 2011. № 3. Т. 1. С.39–48.
- Исаков А.А.* Философские аспекты идейного наследия Нила Сорского // Саровский летописец: Материалы IX ист. конф. Саров; Арзамас, 2011. С. 141–148.
- Ичин К.* Теория относительности в восприятии Александра Введенского // ВФ. 2011. № 1. С. 106–115.
- Кантор В.К.* «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов: Становление филос. пространства в России. М.: РОССПЭН, 2011.
- Кантор В.К.* «Положительно прекрасный человек», помогавший выжить: Русская эмиграция и ее хранитель // ВФ. 2011. № 8. С. 111–115.

- Карасев Л.В.* «...Чтобы видно было, как днем»: Мистика «ночного света» у Гоголя // ВФ. 2011. № 6. С. 40–54.
- Катенина Н.В.* Закон нравственный и закон юридический в философско-правовом учении Б.Н. Чичерина // ВФ. 2011. № 2. С. 139–150.
- Кацапова И.А.* Правовая идея П.И. Новгородцева: Нравственное начало общественной жизни и его выражение в морали и праве // ИФ. 2011. № 16. С. 185–207.
- Кибальник С.А.* Чехов и философия // Творчество А.П. Чехова: Текст, контекст, интертекст: 150 лет со дня рождения писателя. Ростов н/Д., 2011. С. 138–150.
- Ким М.Н.* Б.В. Яковенко о философии и концепции трансцендентального // Мысль: Филос. исслед.: Межвуз. сб. науч. тр. Мурманск, 2011. Вып. 3. С. 16–25.
- Киселев А.Ф.* С верой в Россию: Духовные искания Ф. Степуна. М.: Дрофа, 2011.
- Киселева И.А.* Творчество М.Ю. Лермонтова как религиозно-философская система. М.: МГОУ, 2011.
- Коваленок А.А.* Платоновские и неоплатоновские мотивы в русских философских исканиях второй половины XVIII в.: опыт сравнительного анализа в контексте переключки эпох: На примере сопоставления ряда аспектов онто-антропо-гносеологии Платона, плотина и Г.С. Сковороды // Credo new. Санкт-Петербург, 2011. № 1 (65). С. 46–65.
- Коваленко В.А.* Труд и игра в контексте творчества: Размышляя о русской художественной и философской литературе XIX–XX вв. // ВФ. 2011. № 12. С. 163–169.
- Козырев А.П.* Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // ФР. 2010–2011. С. 226–240.
- Колесниченко Ю.В.* Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина // Вестн. ПСТГУ. Вып. 4 (36). С. 65–79.
- Колмаков В.Б.* Проблема ценности жизни в русской философии конца XIX – начала XX века: Имманентный подход // Вестн. Воронежск. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2011. № 1 (5). С. 37–51.
- Коцюба В.И.* «Александровский мистицизм» и христианская антропология // ВФ. 2011. № 3. С. 90–100.
- Коцюба В.И.* «Александровский мистицизм» и православная аскетическая традиция // ВФ. 2011. № 10. С. 92–101.
- Коцюба В.И.* Тема познания человека в философской антропологии В.Н. Карпова // Вестник славянских культур. 2011. № 3. С. 19–28.
- Коцюба В.И.* Философская тематика на собраниях первого студенческого общества Московской духовной академии // Вестн. РГГУ. 2011. № 15. С. 239–252.
- Кравченко В.В.* Интерпретация каббалы в творчестве В.С. Соловьева // СИ. Вып. 2 (30). С. 4–25.
- Красиков В.И.* Социальные сети русской философии XIX–XX вв. М.: Водолей, 2011.

- Куценко Н.А.* Восприятие идей немецкой классической философии в университетских философских школах Харькова и Одессы в первой половине – середине XIX в. // ИФ. 2011. № 16. С. 108–122.
- Лазарев В.В.* Идея целостности в русской религиозно-философской традиции // ФН. 2011. № 3. С. 116–132.
- Ласинкас П.* Лев Карсавин: Универсальная личность в контекстах европейской культуры. М.: Изд-во Ипполитова, 2011.
- Лихоманов И.В.* «Россия-ничто»: Феноменологический анализ нигилистической концепции культурно-исторической специфики России П.Я. Чаадаева // Идеи и идеалы. Новосибирск, 2011. № 3 (9), т. 2. С. 94–104.
- Макарова О.А., Рерих О.В.* О поиске абсолютных начал личного бытия: Мир Петра Чаадаева и Льва Толстого // Мастерская публициста: Опыт прошлого и настоящего. СПб., 2011. Вып. 7. С. 66–83.
- Мальшев М.А.* Размышление о смерти Льва Толстого в экзистенциальной герменевтике Льва Шестова // Дискурсология: Методология, теория, практика. Челябинск, 2011. С. 338–352.
- Мархевски О.* Основоположения философии права Б.Н. Чичерина // Диалог цивилизаций: Восток–Запад: Глобализация и мультикультурализм: Россия в современном мире. М., 2011. С. 40–50.
- Маслин М.А.* Русская философия // Русское мировоззрение и русская идея: Сб. науч. ст. М., 2011. С. 6–31.
- Махлак К.А.* Экклезиология и софиология прот. Сергия Булгакова // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12, № 3. С. 109–116.
- Мачкарина О.Д.* Славянофилы о понимании личности в контексте особенностей западного и русского мышления // Вестн. ЛГУ. 2011. Т. 2, № 1. С. 55–60.
- Мёдова А.А.* Учение Соловьева как образец модальной онтологии // СИ. Вып. 2 (30). С. 86–96.
- Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель / РАН. Ин-т философии. М.: Кругъ, 2011. (Памятники древнерус. Мысли: исслед. и публ. Вып. 7).
- Михайлов И.Ф.* Наследие советского «критического марксизма» в контексте проблемы мышления // ВФ. 2011. № 5. С. 108–118.
- Мотовникова Е.Н.* Философская публицистика Н.Н. Страхова: предпосылки (не) понимания // ВФ. 2011. № 12. С. 88–96.
- Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 кн. / Сост., подгот. текста, ком. А.Г. Гачевой М., 2011. (Из истории филос.-эстет. мысли 1920–1930-х годов).
- Мусолов В.Н.* Соловьевский антихрист как литературно-философский персонаж: смыслы и функции образа // ВФ. 2011. № 4. С. 143–152.
- Назарова О.А.* Методологические основы решения проблемы общения в творчестве С.Л. Франка // ИФ. 2011. № 16. С. 237–245.
- Нижников С.А.* Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Ч. 1: Имяславие П.А. Флоренского // Пространство и время. М., 2011. № 4. С. 64–71.
- Никольский С.А.* Достоевский и явление «подпольного» человека // ВФ. 2011. № 12. С. 77–87.

- Оботурова Н.С.* Идея как концептуальный уровень познания в философии П.Д. Юркевича // ФК. 2011. № 5. С. 50–58.
- Овчинников Г.К.* Иларион-русин – выдающийся мыслитель Древней Руси: Очерки жизни и творчества. М.: МГИУ, 2011.
- Озолин Н.* Учение прот. Сергия Булгакова об «описуемости Бога» в свете православной иконологии // Философия хоз-ва. 2011. № 4 (76). С. 127–138.
- Ольхов П.А.* Историзм М. Бахтина и современные проблемы эпистемологии исторического знания // ФК. 2011. № 7. С. 116–124.
- Ольхов П.А.* История как наука: к стилистическим исканиям Г.Г. Шпета // ФК. 2011. № 6. С. 132–141.
- Ольхов П.А.* Проблема «чужого я» в методологии истории А.С. Лаппо-Данилевского (кантианские мотивы) // Кантовский сб. 2011. №3 (37). С. 59–66.
- Орлова Н.Х.* К «изгнанию людей мысли» в 1922 году // Дни Петербургской философии. 2010. СПб., 2011. С. 93–100.
- Орлова Н.Х.* К творческому портрету С.Н. Булгакова // Парадигма: Филос.-культурологич. альм. СПб., 2011. Вып. 17. С. 147–161.
- Оськин В.А.* Религиозно-философские собрания Москвы и Петербурга конца XIX – начала XX в. как институциональная форма «нового религиозного сознания» // ВФ. 2011. № 10. С. 102–108.
- Осипов Ю.М.* Русская софийная философия: К 140-летию С.Н. Булгакова // Ренессанс философии хозяйства: По итогам рос.-фр. симпоз. М., 2011. С. 9–30.
- Очерки русской философии: Свобода. Религия. Право. Человек. Россия / Бессонов Б.Н., Галухин А.В., Мамедова Н.М. и др.* Омск: РГТЭУ, 2011.
- Павленко Г.В.* Духовный путь Чаадаева // XIX Международные Рождественские образовательные чтения. М., 2011. С. 315–330.
- Павлов С.И.* Философская концепция истории Н.Г. Чернышевского // Мысль: Филос. исслед.: Межвуз. сб. науч. тр. Мурманск, 2011. Вып. 3. С. 55–65.
- Павлюченков Н.Н.* Антропология священника Павла Флоренского: критические оценки и исследования: Материалы периода с 1930-х гг. по настоящее время // Вестн. ПСТГУ. 2011. Вып. 3. С. 68–82.
- Панычк А.В.* Три концепции истории русской философии и проблема формирования русского национального самосознания // Философские проблемы: вчера, сегодня, завтра: Ежегод. сб. науч. ст. Ростов н/Д., 2011. Вып. 2. С. 78–86.
- Паршов О.В., Собко Р.В.* Идеальная преемственность В.С. Соловьева и Иоахима Флорского // СИ. Вып. 3 (30). С. 26–32.
- Пекарская С.М.* Три русских философа в полемике о бессмертии: Л. Толстой, Н. Федоров, В. Соловьев // Социал. политика и социология. М., 2011. № 3. С. 148–158.
- Перминов В.Я.* Методологическое мышление М.В. Ломоносова // Вестн. МГУ. № 5. С. 34–59.
- Плотников Н.* К истории понятия «субъект» в русской мысли // Интеллектуальный язык эпохи: История идей, история слов. М., 2011. С. 106–116.

- Повилайтис В.И.* Философия культуры Григория Ландау // ВФ. 2011. № 3. С. 101–108.
- Погребняк А.А.* Актуальность Булгакова: критика экономизма как мотив первой философии // Философия хозяйства. 2011. № 4 (76). С. 97–113.
- Подзолкова Н.А.* Владимир Соловьев и русская философия всеединства. [Озёрск]: ОТИ, 2011.
- Подоксенов А.М.* Михаил Пришвин и Николай Лосский // Человек. 2011. № 5. С. 143–156.
- Поletaева Т.А.* Рецепция западной мистической традиции в раннем учении В.С. Соловьева о внутреннем опыте и феноменологическое переосмысление этого учения в «теоретической философии» // СИ. Вып. 2 (30). С. 97–116.
- Полонский В.В.* Достоевский как сквозной герой дискуссий в Петербургском Религиозно-философском обществе 1907–1917 гг. // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». М., 2011. Вып. 14. С. 98–105.
- Поморцева А.М.* Проблема темпоральности бытия человека в русской философской традиции // Вестн. Ставропол. гос. ун-та. 2011. Вып. 73 (2). С. 193–200.
- Поселягин Н.* Ранний российский структурализм: «Долотмановский» период // Новое лит. обозрение. 2011. № 109. С. 118–134.
- «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / Под ред. Н.С. Плотникова. М., 2011.
- Прибыткова Е.А.* В.С. Соловьев о нравственном призвании права // ВФ. 2011. № 8. С. 98–110.
- Резвых П.В.* Образы немецкого идеализма в рукописи Андрея Белого «История становления самосознающей души» // Russian Literature. 2011. № 70. С. 255–272.
- Розин В.М.* Эволюция представлений о мышлении Г.П. Щедровицкого // ФК. 2011. № 8. С. 29–38.
- Розова Е.О.* Статьи В.Н. Ильина в газете «Возрождение» (Приложение: Ильин В.Н. Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти; о Св. Софии Премудрости Божией) // ИФЕ'2010. С. 261–281.
- Ростова Н.Н.* Символ в философии Павла Флоренского // ФК. 2011. № 2. С. 53–63.
- Русский космизм в образно-художественном измерении / Старостин А.М., Золотухина-Аболина Е.В., Чемерисова Н.В., Ерохин Н.Е.; Сев.-Кавк. акад. гос. службы. Ростов н/Д, 2011.
- Светликова И.* Московские пифагорейцы // Интеллектуальный язык эпохи: История идей, история слов. М., 2011. С. 117–141.
- Секацкий А.К.* Опыт текстологического анализа советской философской литературы 50-х годов // Философские искания: Моск.-Петерб. филос. сб. СПб., 2010. С. 151–194.
- Семенов В.С.* Судьбы философии в сегодняшней России. М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
- Семенова А.Л.* Русская философская публицистика начала XX в.: утопия радикального обновления. Вел. Новгород: НГУ им. Ярослава Мудрого, 2010.

- Семенова А.Л.* Специализированный философский журнал и «журнал направления» в истории русской философской публицистики начала XX в. // Вестн. ЛГУ. 2011. № 1. Т. 2. С. 250–258.
- Сендеров В.А.* Прологомены к изучению сменовеховства // ВФ. 2011. № 6. С. 103–111.
- Симонов Р.А.* Философско-математические взгляды Кирика Новгородца и современность // ИФ. 2011. № 16. С. 35–55.
- Смирнов И.П.* «Записки из Мертвого дома» в контексте европейской философии 1840-х гг. (Фейербах & Со) // Культурный полимпсест. СПб., 2011. С. 436–450.
- Соболев А.В.* К истории московских философских кружков советского периода // ИФ. 2011. № 16. С. 167–184.
- Степун Ф.А.* Письма Марии и Густаву Кульман // ВФ. 2011. № 8. С. 116–143.
- Сторчак В.М.* Антиномии русской философско-религиозной мысли конца XIX – первой трети XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 92–98.
- Николай Николаевич Страхов: философ, литературный критик, переводчик: Библиогр. указ. / Авт.-сост. Е.А. Антонов; Ред.-сост. Г.Н. Бондарева Белгород, 2011.
- Судаков А.К.* Цельность бытия: Религиозно-философская мысль И.В. Киреевского. М., 2011.
- Суровцева М.Е.* Лев Толстой и философия Лао-Цзы // Вестн. Центра междунаrodn. образования МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2010. № 1. С. 85–90.
- Сухов А.Д.* Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. М., 2011.
- Сычева М.В.* Ю.Ф. Самарин – философ, богослов, политический деятель // Вестн. Моск. гос. открытого ун-та. 2011. № 2. С. 24–32.
- Титина М.В.* Проблема религиозной свободы в философской, богословской и правовой мысли России на рубеже XIX–XX вв. // ФК. 2011. № 8. С. 157–165.
- Титов В.Ф., Тулякова Е.В.* Г.В. Плеханов – мыслитель и просветитель // Мышление и деятельность. М., 2011. С. 197–211.
- Титов В.А.* Различные способы философствования и софийность русской философии // Русский мир – 2011. М., 2011. С. 39–64.
- Тихеев Ю.Б.* Платон в философии В.С. Соловьева 1870-х гг. // Вестн. ПСТГУ. 2011. Вып. 3. С. 58–67.
- Л.Н. Толстой в движении эпох: философские и религиозно-нравственные аспекты наследия мыслителя и художника: Материалы межд. Толстовского форума, посвященного 100-летию со дня смерти. Л.Н. Толстого: 20–25 ноября 2010 г. / Гос. музей Л.Н. Толстого и др. М., 2011.
- Тульчинский Г.Л.* Уроки рецепции бахтинского наследия // ФН. 2011. № 10. С. 145–151.
- Фадеев И.В.* Философия культуры Н.К. и Е.И. Рерихов // Философия и культура: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2011. С. 108–119.
- Фадеев И.В.* Философия культуры П.А. Флоренского // Философия и культура: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2011. С. 88–99.

- Фернандес Э.* Принцип coincidentia oppositorum и преодоление антиномий Павлом Флоренским // *Verbum*. 2011. С. 473–482.
- Философия России второй половины XX века (материалы «круглого стола»). Участвовали: В.А. Лекторвский, Б.И. Пружинин, А.А. Гусейнов и др. // *ВФ*. 2011. № 4. С. 3–30.
- Философская инноватика и русский космизм: Материалы «круглого стола» (май 2011 г., Ростов-н-Дону / Отв. ред. А.М. Старостин; Северо-Кавказская академия гос. службы и др. Ростов-на-Дону: Изд-во СКАГС, 2011.
- Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова: страницы истории / Под ред. А.П. Козырева М.: МГУ, 2011.
- Фокин С.Л.* Перевод как незадача русской философии: к критике концепции мимесиса В.А. Подороги // *Credo new*. СПб., 2011. № 2 (66). С. 124–144.
- Иван Тимофеевич Фролов / РАН. Ин-т философии; Некоммерч. нач. фонд «Ин-т развития им. Г.П. Щедровицкого»; Под ред. В.А. Лекторского М.: РОССПЭН, 2011.
- Хамидов А.А.* Необычное произведение Г.С. Батищева // *ВФ*. 2011. № 8. С. 144–156.
- Хохлова Л.И.* Актуальность русского космизма в наше время // *Мысль: Филос. исслед.: Межвуз. сб. науч. тр.* Мурманск, 2011. Вып. 2. С. 202–214.
- Черняев А.В.* Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в. // *ИФЕ'* 2010. С. 239–260.
- Черняев А.В.* Проблемы социально-философской антропологии в истории русской мысли (период Средневековья) // *ИФ*. 2011. № 16. С. 91–107.
- Черткова Н.Е.* Мифологическое мышление в философской интерпретации В.С. Соловьева // *Социально-гуманит. знания*. 2011. № 6. С. 185–194.
- Чесноков Г.Д.* Философские искания Ф.М. Достоевского и «русская идея»: Продолжение следует // *Социально-гуманитарные знания*. 2011. № 5. С. 207–227.
- Четыррова Л.Б.* Академическая жизнь: связанность поколений в отечественной философии // *Герменевтика общества*. Самара, 2011. С. 235–253.
- Шапошников В.А.* Персоналистический платонизм о. Павла Флоренского // *Вестн. МГУ*. 2011. № 1. С. 3–19.
- Шлёкин С.И.* Русский космизм: Проблемы иррационального знания, художественного чувства и научно-технического творчества. М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
- Штейнберг А.З.* Философские сочинения / Сост., коммент., предисл., имен. указ., ст. В.Г. Белоуса; Коммент. ст. Л.Н. Столовича СПб.: Мирь, 2011.
- Щедрина Т.Г.* Архив эпохи: страницы истории философии в России второй половины XX в. // *ВФ*. 2011. № 6. С. 123–132.

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

- Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм: Энцикл. словарь / РАН. Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011.

- Алексеева Е.Н.* Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново. М., 2011. С. 388–399.
- Бейнорюс А.* О некоторых эпистемологических аспектах ранней философии йогачары // Шабдапракаша. Вып. 1. С. 138–156.
- Беседы и суждения «Лунь юй»: / Науч. пер. А.Е. Лукьянов; Поэтич. переложение В.П. Абраменко М.: Форум, 2011.
- Билалов М.И.* Гносеологический анализ суфизма // Философия. Язык. Познание. Казань, 2011. С. 54–60.
- Бубнова И.А., Ван Юн.* Конфуцианство в русском языковом сознании // Вопр. психологики. М., 2011. № 2 (14). С. 120–127.
- Буров В.Г.* Марксизм и конфуцианство // ВФ. 2011. № 6. С. 144–147.
- Ванина Е.Ю.* «Просвещенные философы» и «сотоварищи Иисуса»: Первый контакт интеллектуальных сообществ Индии и Запада // Диалог со временем. М., 2011. Вып. 36. С. 35–39.
- Васильцов К.С.* Философская антропология Афдал ад-Дина Кашани // Ишрак. 2011. № 2. С. 254–265.
- Городецкая О.М.* Происхождение концепции Дао (на основании данных древней палеографии) // Азия. 2011. С. 293–330.
- Григоре Д.* Любовь в понимании Ибн Араби // Ежегодник Научно-образовательного центра исследований Арабского Востока РУДН. М., 2011. С. 34–47.
- Григорьева Т.П.* Китай, Россия и Всечеловек. М.: Нов. Акрополь, 2011.
- Григорьева Т.П.* Конфуций // ВФ. 2011. № 2. С. 82–92.
- Давид Ибн Марван Ал-Мукаммис.* Двадцать глав. Глава 2: Учение о знании и истине // Вестн. МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 2011. № 3. С. 81–87.
- Дмитриева В.А.* Понятие СПАНДА. Проблема авторства «Спанда-карик» // Шабдапракаша. Вып. 1. С. 193–201.
- Еремеев В.Е.* «Коррелятивное мышление» и причинность в древнекитайской философии // Философия искусства и науки: Сб. материалов 13-й конф. из цикла «Григорьевских чтений». М., 2011. С. 169–176.
- Ефремова Н.В.* Атрибуты Бога согласно фальсафе // Ишрак. 2011. № 2. С. 399–425.
- Иванова И.В.* Анализ суфийских терминов на основе трактата Ал-Кушайри «Послание о суфийской науке» // Ежегодник Научно-образовательного центра исследований Арабского Востока Российского университета дружбы народов. М., 2011. С. 215–230.
- Канаева Н.А.* Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования // ИФЕ'2010. С. 415–440.
- Карлова Л.Б.* Модели личности в японской мысли XX в. в контексте проблемы соотношения «я» – «другой» // ИФЕ'2010. С. 395–414.
- Кирабаев Н.С.* Аль-Газами и философия восточного перипатетизма // Вестн. МГУ. 2011. № 6. С. 3–15.
- Киселев В.А.* Ху Ши об учении Конфуция и «конфуцианской логике» // Азия. 2011. С. 246–370.
- Кныш А.Д.* Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак, 2011. № 2. С. 460–501.

- Кобзев А.И.* «Великое учение» и учения великих конфуцианцев. М., 2011.
- Кобзев А.И.* Китай и атомизм // ИФЕ'2010. С. 367–394.
- Коротецкая Л.М.* Буддизм Ваджраяны: Философские основы, религиозные практики и распространение в России и Европе с конца 80-х гг. XX в.: На прим. «Алмазного пути» школы Карма Кагью. Новосибирск, 2011.
- Крушинский А.А.* «И цзин» и китайская категориальность // Азия. 2011. С. 331–346.
- Лысенко В.Т.* Изучение индийской философии во Франции // ФН. 2011. № 10. С. 64–74.
- Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (Медленное чтение текстов). М.: ИФ РАН, 2011.
- Лысенко В.Г.* Происхождение атомизма: «лингвистическая гипотеза» // Шабдапракаша. Вып. 1. С. 99–112.
- Лысенко В.Г.* Теории восприятия на Западе и в Индии: некоторые типологические параллели // ВФ. 2011. № 3. С. 122–132.
- Лян Шумин.* Об учении Конфуция // Проблемы Дальнего Востока. 2011. № 5. С. 139–150.
- Мартынов Д.Е.* Конфуцианский идеал Великого Единения: реинтерпретация и проблема переводы // Учен. зап. Казан. гос. ун-та. 2011. Т. 153. Кн. 1. С. 78–88.
- Мартынов Д.Е.* Существовала ли в Китае утопия? // ВФ. 2011. № 12. С. 150–159.
- Нысанбаев А.Н.* Развитие фарабиеведения в Казахстане: итоги, проблемы и перспективы // ВФ. 2011. № 5. С. 119–129.
- Оберхаммер Г.* Влияние традиционного вайшнавизма на вишишта-адвайта веданту и Панчаратру: Пер. с англ. Р.В. Псху // ИФЕ'2010. С. 331–352.
- Островская Е.П.* Из истории петербургской буддологической школы: институт буддийской культуры (1928–1930) // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12, № 3. С. 22–31.
- Островская Е.П.* О жанре «Абхидхармакоша-бхашьи» («Энциклопедии буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.) // Письменные памятники Востока. СПб., 2011. № 2 (15). С. 70–93.
- Парибок А.В.* Уровень смысла в текстах шастр: концепты или понятия? // Шабдапракаша. Вып. 1. С. 80–86.
- Пахомов С.В.* Проблема соотношения этики и знания в йоге и индуистской тантре // Шабдапракаша. Вып. 1. С. 126–137.
- Пестрое собрание подвижничьего света («Канко руйдзю»): Отрывки: Пер. со старояп. и примеч. Н.Н. Грубниковой // ВФ. 2011. № 10. С. 137–144.
- Псху Р.В.* К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской Веданты // Шабдапракаша. Вып. 1. С. 113–125.
- Псху Р.В.* Место «Шаранагатигадьи» в философском наследии Рамануджи // ИФЕ'2010. С. 353–359.
- Псху Р.В.* Проблема уникальности природы человеческой души в философской системе Ямуначарьи: На материале «Атмасиддхи» // Азия. С. 386–396.

- Псху Р.В. «Чатухшлоки» Ямуначарьи в традиции ранневишнуитской веданты // Азиатские исследования: Ежегодник'2010. М., 2010. С. 170–188.
- Скворцова Е.Л. «Телесность» и «пустотность» как отличительные особенности традиционной японской эстетики // ВФ. 2011. № 12. С. 37–46.
- Скорородова Т.Г. Особенности интерпретации традиционного текста мыслителями Бенгальского Возрождения // Шабдапракаша. Вып. 1. С. 267–278.
- Скорородова Т.Г. Паломничество в страну Запада в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // ВФ. 2011. № 11. С. 163–173.
- Скорородова Т.Г. Феномен Рабиндраната Тагора в контексте Бенгальского Ренессанса: К 150-летию со дня рождения // ВФ. 2011. № 5. С. 146–156.
- Смагина Е.Б. Манихейство по ранним источникам. М.: Вост. лит., 2011.
- Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухраварди // Ишрак. 2011. № 2. С. 14–27.
- Собрание кратких сведений о созерцании сердца Кансин рьякуё:-сю // ВФ. 2011. № 5. С. 141–145.
- Сюкияйнен Л.Р. Права человека в диалоге исламской и западной правовых культурах // Ишрак. 2011. № 2. С. 266–289.
- Трубникова Н.Н. «Созерцание сердца» (кансин) по учению школы Тэндай (XI–XII вв.) // ВФ. 2011. № 5. С. 130–140.
- Трубникова Н.Н. «Созерцание сердца» (кансин) по учению школы Тэндай (XIII в.) // ВФ. 2011. № 10. С. 126–136.
- Трундаева Ю.И. Социально-философские взгляды Ибн Бадджи // Азия. 2011. С. 397–405.
- Уланов М.С. Буддийское учение о власти: социально-философские аспекты // ФН. 2011. № 4. С. 85–94.
- Федянина В.А. Концепция «гневных духов» в исторической теории монаха Дзиэн // ВФ. 2011. № 7. С. 118–126.
- Филиппов О.Э. Классификация воззрений согласно учениям школы Старых переводов тибетского буддизма // Восток. 2011. № 3. С. 38–48.
- Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред.: М.Т. Степанянц М.: Вост. лит., 2011.
- Фролова Е.А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак. 2011. № 2. С. 238–253.
- Цянь Сюнь. Мое скромное мнение о соединении марксизма с традиционной китайской культурой: Пер. и введение «От переводчика» В.Г. Бурова // ВФ. 2011. № 6. С. 148–157.
- Шахматова Е.В. Спиритические практики Серебряного века в контексте древнеиндийской философии // Религиоведение. 2011. № 4. С. 108–115.
- Щеткин В.В. Восприятие сопредельных стран в Японии XVIII в.: На материале трактата Хаяси Сихэй «Сангоку цуран» // ВФ. 2011. № 7. С. 174–179.

ФИЛОСОФИЯ XX И XXI ВВ.

- Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011.
- Артёменко Н.А. Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории (На материале «Бытия и времени») // Вестн. ЛГУ. 2011. Т. 2, № 1. С. 18–25.

- Батаева Л.А., Олейник О.А.* «Трудные проблемы» аналитической философии сознания // ВФ. 2011. № 12. С. 129–138.
- Богатов М.А.* Гуссерль читает Декарта, или о сомнительности жизни // Вестн. Самар. гуманит. акад. Сер.: Философия, Филология. Самара, 2011. № 1 (9). С. 108–132.
- Бороненкова Я.С.* Фрейдомарксизм Франкфуртской школы // Полигнозис. 2011. № 1. С. 26–31.
- Бреда Г.Л. ванн.* Спасение гуссерлевского наследия и основание Гуссерль-Архива // Актуальные проблемы философии и политологии. М., 2011. С. 395–419.
- Бросова Н.З.* Современная феноменология: аспекты и конспекты // ВФ. 2011. № 1. С. 181–183.
- Бурмистров С.Л.* Антропология американского прагматизма // Человек. 2011. № 4. С. 104–115.
- Визгин В.П.* Пьер Адо и экзистенциальная философия // ФН. 2011. № 11. С. 91–97.
- Галанина К.Э.* Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна // ВФ. 2011. № 7. С. 138–147.
- Гаспарян Д.Э.* Введение в неклассическую философию. М.: РОССПЭН, 2011.
- Глебова Т.О.* Антропология Педро Лаин Энтральго // ФН. 2011. № 12. С. 74–81.
- Голобородько Д.Б.* Концепция разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011.
- Громов Р.* Феноменология: философский прорыв или возрожденная схоластика (критика и самообоснование ранней феноменологии) // Актуальные проблемы философии и политологии. М., 2011. С. 199–258.
- Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера: Пер. с фр. Шурбелева А.П. СПб.: Русский Мирь, 2011.
- Губман Б.Л.* Конечность человеческого бытия как проблема философии Э. Левинаса и Ж. Деррида // ФК. 2011. № 4. С. 154–161.
- Джохадзе И.Д.* Прагматический реализм Хилари Патнэма // ФН. 2011. № 4. С. 112–127.
- Дианова В.М.* Желаящее производство: человек в трактовке Ж. Делеза и Ф. Гваттари // Человек. 2011. № 5. С. 108–118.
- Зимовец Л.Г.* Кризис культуры в культурологической мысли XX в.: Н.А. Бердяев и О. Шпенглер / Науч. ред. Ерыгин А.Н.; Юж. федер. ун-т. Ростов н/Д, 2011.
- Изотова И.С.* «Лаборатория смерти» Мигеля де Унамуно // ВФ. 2011. № 8. С. 169–176.
- Изотова И.С.* Человек, Бог и религия в философской танатологии Мигеля де Унамуно // ВФ. 2011. № 1. С. 142–159.
- Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы / Отв. ред. В.Л. Васюков. СПб.: Мирь, 2006.
- Карро В.* Современная французская феноменология // ФН. 2011. № 3. С. 89–96.

- Кастийо М.* Французская философия в начале XXI в.: от наследия к новым вопросам // ФН. 2011. № 10. С. 56–63.
- Кострова Е.А.* Бесконечная ответственность как основа социальной философии Э. Левинаса // Вестн. МГУ. 2011. № 4. С. 26–37.
- Кротов А.А.* Философские воззрения Жака Боссюэ // Вестн. МГУ. 2011. № 6. С. 3–15.
- Кузнецов М.М.* Опыт коммуникации в информационную эпоху: Исследование стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна. М.: ИФ РАН, 2011.
- Кутырев В.А.* Величина и коварство феноменологической идеи Гуссерля // ФК. 2011. № 5. С. 18–24.
- Макеева Л.Б.* О некоторых особенностях метафизики в современной аналитической философии // Вестн. ЛГУ. 2011. № 1. Т. 2. С. 35–44.
- Марсель Г.* Величие Бергсона // ФН. 2011. № 12. С. 82–91.
- Марсель Г.* Духовные искания Фердинанда Эбнера // ВФ. 2011. № 2. С. 171–179.
- Мачульская О.И.* Проблема адекватности перевода в концепции Поля Рикёра // ФН. 2011. № 9. С. 116–126.
- Михайловский А.В.* Философия техники Ханса Фрайера // ВФ. 2011. № 3. С. 62–72.
- Назарчук А.В.* Идея коммуникации и новые философские понятия XX века // ВФ. 2011. № 5. С. 157–165.
- Патлач А.И.* Философия языка М. Хайдеггера и Г. Гадамера: историко-философский анализ // ФН. 2011. № 7. С. 104–114.
- Петровская Е.В.* Вторжение и гостеприимство: Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида // ФН. 2011. № 3. С. 108–115.
- Савин А.Э.* Истина и трансцендентально-феноменологический метод: Эпохе и редукция в «Идеях I» Эдмунда Гуссерля // Практики признания истины. СПб., 2011. С. 192–213.
- Самама Ги.* Поль Рикёр: опережающее себя предшествование на пути от идентичности к обещанию: Пер. с франц. Вдовиной И.С. // ИФЕ'2010. С. 223–238.
- Синеокая Ю.В.* Жак Деррида и уроки XX в.: Интеллектуально-биографический роман // ФН. 2011. № 11. С. 98–107.
- Соловьева Г.Г.* Теодор Адорно и его «Эстетическая теория»: современный взгляд // ИФЕ'2010. С. 145–170.
- Суровцев В.А.* Л. Витгенштейн и Ф.П. Рамсей о тождестве (3) // Вестн. НГУ. 2011. Т. 9. Вып. 3. С. 156–166.
- Фрайер Ч.* К философии техники (1929) // ВФ. 2011. № 3. С. 73–79.
- Фройденталь Г.* Отсутствующий центр философии Кассирера: Homo Faber in abstracto // ФК. 2011. № 1. С. 8–24.
- Хареньо Аларкон Х.* Религия и релятивизм во взглядах Людвиг Витгенштейна: Пер. с исп. Екатеринбург, 2011.
- Хюбнер Б.* Мартин Хайдеггер – одержимый бытием: Пер. с нем. СПб., 2011.
- Шатило И.С.* Основные проблемы современной философии. М.: Спутник+, 2011.

Вестфаль Кеннет Р.

**Философия, ее история и систематическое мышление:
Некоторые наблюдения над современной философией**

Статья посвящена определению задач, стоящих перед историко-философской наукой, и ее роли в профессиональной деятельности философов в XXI в. Основное течение англоязычной философии в XX в. порвало с философской традицией в пользу «культурных кругов». Эта идеологическая направленность по сей день сохраняет свое влияние, выходя за рамки англоязычной философии. В статье, на основе конкретных примеров, сделана попытка продемонстрировать, что изучение истории философии является одной из важнейших задач для современных философов по всему миру.

Ключевые слова: англоязычная философия, образование, анализ, культурные круги, система звезд, экспликация.

Плешков А.А.

Понятие ΑΙΩΝ в космологии Платона

Согласно наиболее распространенному мнению среди историков философии, Платон производит философскую концептуализацию понятия αἰών, употребляя его в значении «вечность» и подразумевая бесконечность и вневременность. Тем не менее, внимательный анализ космологических идей Платона в контексте раннего словоупотребления αἰών позволяет поставить эту традиционную точку зрения под вопрос. В статье предложена попытка интерпретации понятия, исходя из наиболее надежного значения слова – «жизнь», расширенного до смысла полноты бытия. Такой подход представляется не только герменевтически верным, но и позволяет по-новому взглянуть на центральные проблемы платоновской космологии.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», айон, вечность, время, полнота бытия-времени.

Журавлева Е.В., Лисанюк Е.Н.

Лжет ли лжец Т. Брэдвардина?

Сочинение «О логических парадоксах» оксфордского магистра Томаса Брэдвардина представляет собой пример развития средневековой

теории неразрешимых предложений (инсолубилий) в первой половине XIV в. В трактате рассматриваются различные логические парадоксы, известные средневековым логикам, включая парадокс Лжеца, который занимает центральное место, обсуждаются подходы к их разрешению. «Семантический плюрализм» – подход Брадвардина к решению логических парадоксов в целом, и парадокса Лжеца в том числе, находится в русле классической концепции истинности, однако обладает определенной спецификой, которая заключается в особом для средних веков применении теории суппозиции в качестве инструмента рекурсивного поиска значений исследуемого высказывания, как смысловых (сигнификативных), так и логических – через операцию взятия следствий этого высказывания на основе средневековой теории консеквенций. Семантический подход Брадвардина отличается от подходов его современников, Оккама и Бурлея, и позволяет взглянуть по-новому на некоторые средневековые логические учения – суппозиции, консеквенции, а также на семантическую концепцию истины Тарского. Прилагаемый перевод трактата адресован интересующимся историей философии и логикой.

Ключевые слова: парадокс лжеца, логическая семантика, суппозиции, диктизм, Томас Брадвардин.

Макарова И.В.

Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте

В статье рассматривается интерпретация Суаресом аристотелевского учения о душе. Ее своеобразие заключается не только в том, что Суарес признает активный интеллект как естественную способность души и тем самым бессмертие души, но и утверждает, что в отделенном от тела существовании (в момент между смертью и воскрешением) душа сохраняет свои основные операции – мышление и способность постижения отделенных субстанций. Это особенно интересно, учитывая тот факт, что Суарес разделяет основные положения аристотелевской психологии – о неполноте субстанции души и невозможности познать то, что не дано в чувственном опыте. Тем не менее, Суарес полагает, что такие сущности способен познавать «должным образом оснащенный интеллект». В статье представлен подробный анализ функционирования активного интеллекта и его взаимодействия с другими способностями души, позволяющими формировать адекватное знание об отделенных субстанциях. В приложении публикуется перевод фрагмента Комментария Суареса на трактат Аристотеля «О душе».

Ключевые слова: душа, тело, отделенные субстанции, духовные субстанции, умопостигаемые виды, активный интеллект, бессмертие, субъект.

Аль-Фарадж Е.А.

Эстетика Пьера Николя

В статье идет речь о малоизученном тексте янсенистского автора Пьера Николя, который посвящен вопросам эстетики. Этот текст оказывается моментом кристаллизации традиции перед ее решающим обновлением. Рассуждая о красоте в терминах, унаследованных от традиции, прежде всего платонической, но также опираясь на категории классицистической эстетики, Николя в то же время оказывается предвестником эстетической рефлексии XVIII в., настаивая на том, что красота является функцией вещи и человеческой природы.

Ключевые слова: Янсенизм, красота, истина, природа, правдоподобие, классицизм.

Крыштон Л.Э.

Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека»

Шпальдинг (1714–1804) – один из видных мыслителей немецкого Просвещения, мало знакомый в России. Его работа «Предназначение человека» (1748) знаменует совершившийся в немецкой философии в XVIII в. переворот, выразившийся в смещении внимания с познавательной активности человека как основной его цели на практическую деятельность. Основной вопрос, формулируемый Шпальдингом: «почему я здесь и кем я в соответствии с разумом должен быть»? – открыл дискуссии о смысле жизни человека, о его предназначении. А само выражение «Предназначение человека» быстро вошло в философский обиход и заняло прочное место среди ключевых терминов эпохи немецкого Просвещения. К статье прилагается перевод первого издания трактата.

Ключевые слова: немецкое Просвещение, предназначение человека, добродетель, чувственность, бессмертие души, Бог, Откровение, естественная религия, способности человека.

Юдин Г.Б.

Понятие действительности и методология социально-научного познания в философии науки Г. Риккерта

Методологический аппарат гуманитарных наук несёт на себе заметный отпечаток решений, предложенных неокантианской философией

познания в рамках спора о разделении наук на рубеже XIX–XX вв. Фигура Генриха Риккерта сегодня известна прежде всего благодаря предложенному им обоснованию гуманитарной науки за пределами естествознания. Концепция «науки о действительности», разработанная Риккертом для решения ключевых теоретико-познавательных проблем своего времени, оказала значительное влияние на социологическую науку. Между тем центральное для Риккерта понятие «действительность» представляет собой попытку синтеза принципиально разных философских систем и может быть понято только в связи с разработанной им онтологией. В предлагаемой работе показывается, что неокантианская теория познания включает в себе глубокое неразрешённое противоречие между кантовским способом обоснования науки и онтологическими построениями Гегеля и Лотце. Ключевые методологические апории гуманитарных наук в значительной степени проистекают из неоднозначности категории «действительность» в неокантианстве.

Ключевые слова: действительность, ценность, гуманитарные науки, Риккерт, Лотце, философия истории, онтология.

Мишури́н А.Н.

Лео Штраус и «Проблема Сократа»

Статья представляет собой анализ лекции Лео Штрауса «Проблема Сократа», с предваряющей справкой о жизни и особенностях творчества этого политического философа. Анализ посвящен двум аспектам «проблемы Сократа» – философии и истории, знанию (представляемому философией) и мнению (представляемому историей), их соотношению и взаимодействию, т.е. центральной теме штраусовских исследований. В качестве приложения публикуется перевод текста Л. Штрауса.

Ключевые слова: Лео Штраус, экзотерика, эзотерика, Ницше, Хайдеггер, Ксенофонт, Платон, Сократ, история, природа.

Рыков С.Ю.

Некоторые идеи к пониманию блага/добра в древнекитайской философии

В настоящей статье обсуждается вопрос о том, каким может быть эквивалент для понятия «благо»/«добро» в древнекитайской философии. Автор обосновывает, что поле смыслов, которые в европейской философии в понятии «блага» слиты воедино и даже могут осмыс-

ляться одно исходя из другого (а именно, по крайней мере три главных понимания «блага»: совершенство (добротность, пригодность, искусность и т.п.), цель сама по себе, одно из имен или проявлений конечной причины бытия), в древнекитайской философии распределилось по крайней мере по трем терминологически закрепленным словам. Первое значение западного «блага» в значительной степени выражало понятие «шань» (обычный перевод: «добро»/«хорошесть»), второе – понятие и (обычный перевод: «долг»/«справедливость»), а некоторый не полный эквивалент третьего можно найти в дэ (обычный перевод: «благодать»/«добродетель»).

Ключевые слова: древнекитайская философия, благо, добро, хорошее, компаративистика, агаология, шань, дэ.

Титлин Л.И.

Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индивидуе) в «Пудгала-винишчае»

В статье рассматривается дискуссия Васубандху с «неортодоксальной» буддийской школой пудгалавада по вопросу об онтологическом статусе «я», или субъекта, в его сочинении «Пудгала-винишчая». Это один из важнейших полемических трактатов по вопросу о существовании «я» – субъекта, атмана, или пудгалы в философии буддизма. Автор освещает историю и философскую значимость «Пудгала-винишчаи», а затем излагает содержание полемики о «я» в первой части трактата. Прилагаемый перевод фрагмента «Пудгала-винишчаи», содержащего спор Васубандху с пудгалавадинами, с комментарием Яшомитры «Спхутартха», осуществляется впервые. Публикация может быть интересна исследователям в разных областях истории философии, философии сознания, когнитивной психологии, изучающим проблему «я» и субъекта.

Ключевые слова: буддизм, пудгалавада, Васубандху, «я», субъект, душа, личность, пудгала, атман, анатман.

Карелова Л.Б.

Идеи корпоративной социальной ответственности в Японии и национальная духовная традиция

Статья посвящена философско-этической составляющей идее корпоративной социальной ответственности в Японии. Автор фокусирует внимание на национальных культурных паттернах, мыслительных

парадигмах, ценностях, которые оказывают влияние на терминологию и пути концептуализации корпоративной социальной ответственности японскими бизнесменами. В частности, автор рассматривает буддийские принципы «получения пользы для себя, принося пользу другим», «тройной чистоты даяния», а также установки единства долга и выгоды, общественного и личного, провозглашенные японскими конфуцианцами.

Ключевые слова: корпоративная социальная ответственность, Япония, этика, буддизм, конфуцианство.

Ефремова Н.В.

**О логике и методическом опыте
в авиценновской эпистемологии**

Статья посвящена проблеме формирования научного метода в классической арабо-мусульманской философии на материале Ибн-Сины. Автор сосредоточил анализ на логических воззрениях Ибн-Сины, которые нашли отражение главным образом в двух посвященных логике книгах «Исцеления» – Мадхаль и Бурхан. В статье делается попытка прояснить отношение Ибн-Сины к вопросу о соотношении логики и философии, а именно: является ли логика только инструментом философии или же также ее составной частью?

Ключевые слова: Ибн-Сина, Аш-Шифа, арабо-мусульманская философия, эпистемология, научный метод, индукция, методический опыт.

Гаврилюк П.Л.

**Неизвестная страница историко-философского наследия
Г.В. Флоровского**

Целью публикации является введение в научный оборот ранее неизвестной работы Г.В. Флоровского «Русская философия в эмиграции». Рукопись, законченная автором 15 марта 1930 г., представляет собой библиографически оснащенный аналитический обзор произведений крупнейших мыслителей русского религиозно-философского ренессанса, изданных в 1920-е гг. и ранее. Во вступительной статье приводится описание найденного архивного материала, суммируется содержание рукописи, а также сопоставляется

историческая перспектива публикуемого документа с той, которую Флоровский изберет в «Путьях русского богословия».

Ключевые слова: Бердяев Н.А., Бицилли П.М., Булгаков С.Н., неопатристический синтез, Новгородцев П.И., «Пути русского богословия», русский религиозно-философский ренессанс, софиология, Флоровский Г.В., Шестов Лев.

Ушаков В.В.

Неомифологизм П.А. Флоренского

Статья посвящена анализу трактовки мифологии и первобытного мышления в философии П.А. Флоренского. Привлекаются к рассмотрению интерпретации архаических форм сознания представителями западной философско-антропологической мысли (Ницше, Леви-Брюль), проводятся параллели между ними и учением Флоренского об атеистическом («индивидуалистическом») и религиозном («народном») типах культуры. Уясняется методологическое значение неомифологизма для религиозной философии Флоренского, а также в целом для русской культуры Серебряного века.

Ключевые слова: русская религиозная философия, Серебряный век, символизм, неомифологизм, первобытное мышление, Флоренский, Ницше, Леви-Брюль.

Ворожихина К.В.

Борис Шлёцер и Лев Шестов

Б.Ф. Шлёцер – музыкальный и литературный критик, переводчик, писатель и мыслитель. Шлёцер был связующим звеном между русской и французской культурами, благодаря ему имя Льва Шестова стало известным во Франции – он перевел на французский язык большинство работ философа. В статье представлены основные вехи творческой эволюции Шлёцера, дан краткий обзор его взглядов, показано влияние идей Шестова на мировоззрение Шлёцера, которое прослеживается в его работе «Ницше и Достоевский», публикуемой в приложении.

Ключевые слова: Л. Шестов, Ф.М. Достоевский, Ф. Ницше, русский формализм, «мифическое Я», теория творчества.

Блауберг И.И.

Рецензия на монографию А.А. Кротова «Мальбранш и картезианство»

(М.: Издательство Московского университета, 2012. 320 с.).

В рецензии отмечается, что в монографии исследованы как исторический, так и логический аспекты становления картезианской школы мысли. Философия Мальбранша рассматривается как один из важнейших этапов эволюции картезианства, своеобразии которого обусловлено стремлением объединить философию и религию в рамках «научной метафизики».

Ключевые слова: Р. Декарт, картезианство, Мальбранш, окказионализм.

Прядко И.П.

Размышляя над работами Б.В. Бирюкова...

Представлен аналитический обзор работ доктора философских наук Б.В. Бирюкова, ученика С.А. Яновской, для которого главным в научном творчестве явился перевод трудов Г. Фреге и сделанное им научное открытие значения генетического метода в логике. Это открытие Бирюков сделал, работая над наследием Грассманов, которые проложили индуктивно-рекурсивный путь в точном знании.

Ключевые слова: генетический метод, индуктивно-рекурсивный путь, математическая логика, семантика, формализация, кибернетика, методология.

Kenneth R. Westphal

Philosophy, History and Systematic Thinking: Some Observations on Philosophy Today

The article is devoted to identifying the challenges facing history of philosophy and its role in the professional activity of philosophers in 21st century. Mainstream Anglophone philosophy in 20th century abandoned the philosophical tradition in favor of “cultural circles”. This tendency retains its influence beyond the Anglophone philosophy. This paper on the basis of specific examples attempted to demonstrate that the study of the history of philosophy is one of the most important tasks for philosophers around the world.

Keywords: Anglophone philosophy, education, analysis, cultural circles, star system, explication.

Alexey Pleshkov

Concept ΑΙΩΝ in Plato’s Cosmology

According to the widely spread opinion among historians of philosophy, Plato makes a philosophical conceptualization of word αἰών, using it in the sense of “eternity” and implying infinity and timelessness. However, a careful analysis of Plato’s cosmological ideas in the context of early usage of αἰών gives a basis for rejection of this traditional point of view. The paper presents an attempt to interpret the concept relying on the most reliable meaning of the word – “Life”, extended to the sense of the fullness of being. Thus, our approach seems not only hermeneutically adequate, but gives a new perspective on the central questions of the Plato’s cosmology.

Keywords: Plato, “Timaeus”, aion, eternity, time, fullness of being-and-time.

Zhuravleva Eugenyia, Lisanyuk Elena

Why T. Bradwardine’s Liar is Lying?

T. Bradwardine’s treatise “On Logical Paradoxes” (On Insolubles) presents one of the most famous treatises of the *insolubilia* genre in the medieval logic. In the treatise various kinds of logical paradoxes are discussed, including the celebrated Liar Paradox, which enjoys the central role of the treatise. Bradwardine carefully analyses contemporary to him approaches to the Liar and rejects them on the basis of his own conception of “semantic pluralism” which lies in the classical vein of logical semantics. Brad-

wardine's semantic pluralism makes an efficient use of other widely known medieval logic theories – *suppositiones*, a kind of semantic typology for propositions, and *consequentiae*, a scholastic version of logical inference theory, and does so in a way distinct from his contemporaries', W. Ockham's and W. Burley's, as well as from classical A. Tarski's conception. In Bradwardine's semantic approach truth values of propositions are taken in a recursive way with the help of establishing inference relations between paradoxical sentences and the propositions that they are meant to signify. The translation is intended to those interested in the history of philosophy and logic.

Keywords: Liar paradox, logical semantics, theory of supposition, dictism, Thomas Bradwardine.

Makarova Irina

Francisco Suárez: the problem of understanding separated substances and the doctrine of active intellect

This article deals with the Suárez' interpretation of the Aristotelian doctrine of the soul. Its originality lies not only in the fact that Suárez admits the active intellect as a natural ability of the soul, and thus the immortality of the soul, but also argues that when the soul is separated from the body (at the time between death and resurrection), it retains its basic functions such as thinking and the ability to comprehend separated substances. This is particularly interesting given the fact that Suárez retains the basic provisions of Aristotelian psychology on the incompleteness of the substance of the soul and its inability to comprehend things that cannot be perceived through sensual experience. Nevertheless, Suárez believes that such entities can be perceived by the "properly equipped" intellect. This article presents a detailed analysis of the functioning of the active intellect and its interactions with other abilities of the soul that allow for the formation of an adequate knowledge of the separated substances.

Keywords: soul, body, separated substances, spiritual substances, intelligible species, the agent intellect, immortality, the subject.

Al-Faradzh Elizaveta

The aesthetics of Pierre Nicole

This article is about an uninvestigated text by a jansenist author, Pierre Nicole, that is speaking about aesthetical questions. This text represents the moment of crystallization of tradition before her decisive renovation. Pierre Nicole reasons about the idea of beauty using traditional concepts such as reason, nature, truth inherited from the platonism but also from the aesthetics of classicism. At the same time it appears that he becomes a precursor of the aesthetical reflections of the 18th century emphasizing that the beauty is a fonction of a thing but also of the human nature.

Keywords: Jansenisme, beauty, truth, nature, verisimilitude, classicime.

Krysh-top Ludmila

Johann Joachim Spalding and his “Destination of Man”

J. J. Spalding (1714–1804) is one of the most outstanding thinkers of German Enlightenment, little-known in Russia. His “Destination of Man” (1748) represents the turn in the German philosophy that is carried out in the 18th century and finds the expression in the shifting of attention from cognitive activity as the end object of human being to the practical live. The main question formulating by Spalding is “why I am heir and what shall I be according to reason?” It opens discussions about human destination and end object of human live and is actual till the beginning of the 19th century. And the title “Destination of Man” is quickly brought into the philosophical use and occupies a firm place among the key words of German Enlightenment. With the article is enclosed the translation of the first edition of Spalding’s “Consideration about the destination of Man” (1748).

Keywords: German Enlightenment, destination of man, virtue, sensuality, immortality of the soul, God, natural religion, Revelation, capacities of man.

Yudin Greg

Rickert’s conception of reality and methodology of human sciences

Methodology of human science has been deeply influenced by the Neo-Kantian position in the dispute over human sciences at the turn of 19th–20th centuries. Nowadays we know Heinrich Rickert mostly due to his justification of human science as separated from natural sciences. Rickert’s conception of “science of reality” aimed at solving key epistemological problems of its time and had long-lasting effect on sociology. However, Rickert’s notion of “reality” results from his attempt to synthesize essentially heterogeneous philosophical systems and is tightly connected with his ontology. This paper demonstrates that neo-Kantian theory of cognition conceals fundamental and unresolved contradiction between Kantian justification of science and onto-theology of Hegel and Lotze. Crucial aporias in the methodology of human sciences can be largely explained by the ambiguity of the Neo-Kantian concept of “reality”.

Keywords: reality, value, human sciences, Rickert, Lotze, philosophy of history, ontotheology.

Mishurin Alexander

Leo Strauss and The problem of Socrates

The article appears to be an analysis of Leo Strauss’s lecture *The problem of Socrates*, and opens with the reference about Leo Strauss’s life and some peculiarities of his thought. That analysis devoted to two aspects of «the problem of Socrates» – philosophical and historical aspects, to the knowledge (represented

by philosophy) and to the opinion (represented by history), their relations and interactions, i.e. the central theme of Strauss's investigations.

Keywords: Leo Strauss, exoterism, esoterism, Nietzsche, Heidegger, Xenophon, Plato, Socrates, history, nature.

Rykov Stanislav

Some Ideas to the Understanding of "Good" in Ancient Chinese Philosophy

The article discusses the question of what could be an equivalent to the concept of "good" in ancient Chinese philosophy. The meanings of "good" in European philosophy are usually fused and can even be considered essentially interrelated. At least three main interpretations of "good" are (1) perfection (good qualities, serviceability, capability, etc.), (2) an end/goal in itself and (3) one of the names or the manifestation of the ultimate cause of being. In ancient Chinese philosophy these meanings are expressed not by a single word, but by (at least) three separate terminologically fixed words. The first understanding of the Western "good" is mainly contributed to the term *shan* (usually translated as "good/goodness"), the second is reflected by the term *yi* (usually translated as "duty/justice"). Non-complete equivalent of the third meaning can be seen in *de* (usually translated as "grace/virtue").

Keywords: ancient Chinese philosophy, good, comparative, agathology, shan de.

Titlin Leo

The Polemics between Vasubandhu and Pudgalavādins in "Pudgala-viniścaya"

The article investigates the polemics between "orthodox" Buddhists and Pudgalavāda – an "unorthodox" trend of Buddhism, on ontological status of "self" in "Pudgala-viniścaya" of Vasubandhu. "Pudgala-viniścaya" is one of the most important polemical treatises on the problem of "self", ātman or pudgala in the philosophy of Buddhism. The author examines in brief the history of "Pudgala-viniścaya" points out philosophical significance. Then the content of the controversy on the problem of "self" in the first part of the treatise is presented in detail. The translation from Sanskrit into Russian of the first part of "Pudgala-viniścaya" in which Vasubandhu disputes with Pudgalavādins with the commentary "Sphutārtha" of Yaśomitra is published for the first time. The publication may be of interest to researchers in the fields of history of philosophy, philosophy of mind, cognitive psychology, to those studying the problem of "self" and of subject.

Keywords: Buddhism, Pudgalavāda, Vasubandhu, self, person, pudgala, soul, ātman, anātman.

Karelova Lyubov

**Ideas of Corporate Social Responsibility
and National Intellectual Tradition**

The article is devoted to the philosophical and ethical components of corporate social responsibility in Japan. The author focuses on the national cultural patterns, cognitive paradigms and values that have an impact on the terminology and ways of conceptualizing CSR by Japanese businessmen. In particular, the author considers the Buddhist principles of “obtaining benefits for himself, bringing benefit to others”, “triple purity of giving” as well as the ideas of unity of debt and benefits, public and private interests, proclaimed by Japanese Confucians.

Keywords: corporate social responsibility, Japan, ethics, Buddhism, Confucianism.

Efremova Natalia

On logic and methodic experiment in Avicennian epistemology

The article deals with the problem of the formation of the scientific method in the teaching of the great Islamic philosopher Ibn Sina/Avicenna (980–1037) as it is presented in his voluminous encyclopedic work *Al-Shifa' /The Healing*. The author bases on two logical Books from *Al-Shifa' (al-Madhal and al-Burhan)*. One of the main questions raised in this article is Ibn Sinas' evaluation of the place of logic in the system of sciences: whether it makes a part of them or serves only as an instrument in the scientific investigation as it was characteristic for Aristotle and Aristotelian tradition. Of particular significance of Avicennian approach towards logic for later medieval debates and refutations is his notion that knowledge depends on the inquiry of essential logical definitions through syllogistic reasoning. Knowledge is connected with the natural, methodical experiment (*tajriba*), which can help to discover the universal principles of science that are based on senses. Such a conception of experience, as outlined in *The Healing*, anticipates the inductive logic and the scientific method that emerged in Europe of the Modern Age.

Keywords: Ibn Sina, Al-Shifa', Arab-Muslim philosophy, Epistemology, Scientific method, Induction, Methodical experiment.

Gavrilyuk Pavel

**An Unknown Aspect of G.V. Florovsky's History
of Modern Russian Philosophy**

This publication makes available the manuscript of Georges Florovsky's article, “Russian Philosophy in Emigration,” presently a part of the Geor-

ges Florovsky Papers at the Princeton University Library. Completed on March 15, 1930, the manuscript contains a bibliographic essay surveying the main directions of Russian religious philosophy, focusing on the publications that appeared in the 1920s. In the introductory article, Paul Gavrilyuk discusses the stylistic peculiarities and the content of the manuscript, comparing its historical perspective to that of Florovsky's magnum opus, *The Ways of Russian Theology*.

Keywords: Berdyaev Nicholas, Bitsilli Petr, Bulgakov Sergius, Florovsky Georges, Neopatristic synthesis, Novgorodtsev Pavel, Russian Religious Renaissance, Shestov Leo, Sophiology, *Ways of Russian Theology, the*.

Ushakov Vladislav

Neomythologism of Paul Florensky

This article explores the philosophy of Pavel Florensky, and specifically his concept of mythology and primitive mentality. The theoretical content of Florensky's doctrine of atheistic («individualistic») and religious («collective») cultural types is described in detail. Author analyzes the influence of the primitive mentality concept on Florensky's apology of religious philosophy and its contribution to the Russian fin de siècle culture. The philosophical ideas and notions of Florensky are compared with the most popular philosophical and anthropological concepts of 19th–20th centuries.

Keywords: Russian religious philosophy, fin de siècle, symbolism, neo-mythologism, primitive mentality, Florensky, Nietzsche, Lévy-Bruhl.

Vorozhikhina Ksenia

Boris de Schloezer and Leo Shestov

Boris de Schloezer is a musical and literary critic, a brilliant translator, a thinker and a writer. Schloezer was a link between Russian and French cultures. He translated into French most of Leo Shestov's works, due to him Russian philosopher became well-known in France. In the article presented the major landmarks in Schloezer's creative evolution, gave a brief review of his main ideas and discovered (determined) Leo Shestov's influence on Schloezer's worldview, that we can see in his article «Nietzsche and Dostoevsky».

Keywords: L. Shestov, F.M. Dostoevsky, Fr. Nietzsche, followers of Leo Shestov's philosophy (Leo Shestov's disciples), Russian formalism, «mythical ego», theory of creativity.

Blauberg Irina

Book review of the monograph: A.A. Krotov.

Malebranche and Cartesianism

(Moscow: Moscow University Publishing House, 2012. 320 p.)

The author notes that in the book both historical and logical aspects of the formation of the Cartesian school of thought are examined. A.A. Krotov regards the philosophy of Malebranche as one of the most important stages in the evolution of Cartesianism. In his opinion, the originality of this theory is due to the desire to combine philosophy and religion in the “scientific metaphysics”.

Keywords: R. Descartes, cartesianism, Malebranche, occasionalism.

Pryadko Igor P.

Reflections on the works of Boris V. Biryukov

Contains an analytical overview of the work of doctor of philosophical Sciences Biryukov B.V., the student with A. Yanovskaya, for which the principal in the scientific work was the translation of the works of Mr. Frege and he made a scientific discovery values of the genetic method in historical science. This discovery B.V. made, working on the legacy of G. and R. Grassman, which paved the inductively-recursive path in the knowledge.

Keywords: genetic method, inductively-recursive way, mathematical logic, semantics, formalization, cybernetics, the methodology.

Авторы выпуска

Аль-Фарадж Елизавета Абдуллаевна – аспирант философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (*Москва*), магистрант университета Париж-4 Сорбонна (*Париж, Франция*).

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (*Москва*).

Вестфаль Кеннет Р. (Kenneth R. Westphal) – профессор-исследователь философского факультета Университета Восточной Англии (*Норидж, Великобритания*).

Ворожихина Ксения Владимировна – аспирант философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (*Москва*).

Гаврилюк Павел Леонидович – доктор философии, профессор богословия и философии богословского факультета университета св. Фомы Аквинского (*Сент-Пол, штат Миннесота, США*).

Ефремова Наталья Валерьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (*Москва*).

Журавлева Евгения Вячеславовна – аспирант Балтийского федерального университета им. И. Канта (*Калининград*).

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (*Москва*).

Крыштоп Людмила Эдуардовна – аспирант философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (*Москва*).

Лисанюк Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета (*Санкт-Петербург*).

Макарова Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии НИУ «Высшая школа экономики» (*Москва*).

Мишурун Александр Николаевич – аспирант Института философии РАН (*Москва*).

Плешков Алексей Александрович – аспирант факультета философии НИУ «Высшая школа экономики», младший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований (ИГИТИ) им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ (*Москва*).

Прядко Игорь Петрович – кандидат культурологии, доцент кафедры политологии и социологии Московского государственного строительного университета (*Москва*).

Рыков Станислав Юрьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (*Москва*).

Титлин Лев Игоревич – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (*Москва*).

Ушаков Владислав Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Государственного университета управления (*Москва*).

Юдин Григорий Борисович – старший научный сотрудник НИУ «Высшая школа экономики» (*Москва*).

К сведению авторов

1. «Историко-философский ежегодник» – специализированное ежегодное издание Института философии РАН, публикующее историко-философские исследования разного характера:

- авторские статьи (аналитического, методологического, текстологического, компаративного характера);
- новые переводы философской классики (сопровожаемые комментарием и вводной статьей с самостоятельным заголовком);
- архивные рукописи историко-философской направленности, также сопровождаемые комментарием и отдельной вводной статьей;
- рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати (рецензия должна иметь самостоятельное название);
- тематические обзоры как отечественной, так и зарубежной научной литературы;
- выборочные материалы некоторых историко-философских конференций.

2. К публикации не принимаются разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера.

3. Автор заключает с редакцией договор, согласно которому он предоставляет ей сроком на два года авторские права на публикацию своего текста. Таким образом он принимает на себя обязательство не публиковать рукопись ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией издания.

4. Объем рукописей не должен превышать:

- для авторских статей: от 0,5 до 1,5 а.л. (1 а.л. = 40 тыс. знаков с пробелами, учитывая сноски);
- для переводческих и архивных публикаций: до 3 а.л., включая вводные статьи и комментарий;
- для рецензий и обзоров: от 0,5 до 0,7 а.л.

5. Помимо текста рукописи публикационный материал должен содержать следующие сведения:

- а) 2 аннотации (не более 0,5 страницы) на русском и английском языках;
- б) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках;
- в) пристатейный список литературы;
- г) название предлагаемого к публикации материала на английском языке;
- д) сведения об авторе, содержащие:
 - фамилию, имя и отчество автора полностью на русском и английском языках;
 - ученую степень и ученое звание;
 - основное место работы, учебы или соискательства;

- должность автора по месту работы;
- адрес электронной почты;
- номера телефонов для связи с редакцией.

6. Редакция оставляет за собой право на некоторое редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

7. Решение о публикации принимается редакцией в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции. В случае отказа в публикации автору дается мотивированный ответ.

8. Издание не имеет возможности выплаты гонораров авторам. Плата с аспирантов и докторантов за публикацию рукописей не взимается.

9. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. Рукописи, поступившие в редакцию по электронной почте без предварительного согласования (сообщения темы, объема публикации и краткой аннотации предлагаемого материала), рассматриваться не будут.

10. Страницу «Историко-философского ежегодника» можно найти на сайте Института философии РАН в пункте меню «Ежегодники» по адресу: http://iph.ras.ru/year_book.htm

Адрес редакции: 119991, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, строение 5.

Институт философии РАН. Сектор истории западной философии.

Мотрошиловой Нелли Васильевне.

E-mail редакции – motroshilova@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ВЫЗОВЫ XXI ВЕКА

Вестфаль Кеннет Р.

- Философия, ее история и систематическое мышление:
Некоторые наблюдения над современной философией 5

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Плешков А.А.

- Понятие ΑΙΩΝ в космологии Платона 29

Журавлева Е.В., Лисанюк Е.Н.

- Лжет ли лжец Т. Брэдвардина? 52

Брадвардин Т.

- Трактат о логических парадоксах (*Инсолюбия*) 66

Макарова И.В.

- Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций
и учение об активном интеллекте 86

Суарес Ф.

- Комментарий на трактат Аристотеля «О душе»
(Т. III. Рассуждение 9. О способностях интеллекта) 102

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Аль-Фарадж Е.А.

- Эстетика Пьера Николя 126

Крыштон Л.Э.

- Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека» . . . 143

Шпальдинг И.

- Размышление о предназначении человека 156

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Юдин Г.Б.

- Понятие «действительности» и методология гуманитарного
познания в философии науки Г. Риккерта 175

Мишуриной А.Н.

- Лео Штраус и «Проблема Сократа» 205

Штраус Л.

- Проблема Сократа 214

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Рыков С.Ю.

- Некоторые идеи к пониманию блага/добра в древнекитайской
философии 233

Титлин Л.И.	
Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индиде) в «Пудгала-винишчае»	256
«Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхутартха» Яшомитры (<i>Фрагмент</i>)	263
Карелова Л.Б.	
Идеи корпоративной социальной ответственности в Японии и национальная духовная традиция	277
Ефремова Н.В.	
О логике и методическом опыте в авиценновской эпистемологии	290

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

К 120-летию со дня рождения Г.В. Флоровского	
От редакции	300
Гаврилюк П.Л.	
Неизвестная страница историко-философского наследия Г.В. Флоровского	304
Флоровский Г.В.	
Русская философия в эмиграции	314

* * *

Ушаков В.В.	
Неомифологизм П.А. Флоренского	338
Ворожжихина К.В.	
Борис Шлёцер и Лев Шестов	353
Шлёцер Б.	
Ницше и Достоевский	366

РЕЦЕНЗИИ

Блауберг И.И.	
Рецензия на монографию А.А. Кротова «Мальбранш и картезианство» (М.: Изд-во Московского ун-та, 2012. 320 с.)	377
Прядко И.П.	
Размышляя над работами Б.В. Бирюкова... ..	385

БИБЛИОГРАФИЯ

Новые исследования и переводы по историко-философской тематике, опубликованные в России на русском языке в 2011 г. (составление: Е.Н. Муравлев, М.А. Солопова, А.В. Черняев)	399
Аннотации	425
Summary	433
Авторы выпуска	440
К сведению авторов	442

CONTENTS

THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND CHALLENGES OF THE 21ST CENTURY

Kenneth R. Westphal

- Philosophy, History and Systematic Thinking: Some Observations
on Philosophy Today. 5

ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Alexey Pleshkov

- Concept ΑΙΩΝ in Plato's Cosmology 29

Zhuravleva Eugeny, Lisanyuk Elena

- Why T. Bradwardine's Liar is Lying? 52

Bradwardine Thomas

- "On Logical Paradoxes" 67

Makarova Irina

- Francisco Suárez: the problem of understanding separated substances
and the doctrine of active intellect 87

Francisco Suárez

- Commentary on Aristotle's treatise "On the Soul" 104

WESTERN PHILOSOPHY OF NEW TIME

Al-Faradzh Elizaveta

- The aesthetics of Pierre Nicole 126

Kryshtop Ludmila

- Johann Joachim Spalding and his "Destination of Man" 143

Spalding J. J.

- Consideration about the destination of Man 156

20TH-CENTURY WESTERN PHILOSOPHY

Yudin Greg

- Rickert's conception of reality and methodology of human sciences . . . 175

Mishurin Alexander

- Leo Strauss and The problem of Socrates. 205

Leo Strauss

- The problem of Socrates 214

ORIENTAL PHILOSOPHY

Rykov Stanislav

- Some Ideas to the Understanding of "Good"
in Ancient Chinese Philosophy 233

Titlin Leo	
The Polemics between Vasubandhu and Pudgalavādins in “Pudgala-viniśchaya”	256
Vasubandhu	
“Pudgala-viniśchaya” with the commentary “Sphutārtha” of Yaśomitra (the first part)	263
Karelova Lyubov	
Ideas of Corporate Social Responsibility and National Intellectual Tradition	277
Efremova Natalia	
On logic and methodic experiment in Avicennian epistemology	290

RUSSIAN PHILOSOPHY

Georges Florovsky’s 120th Anniversary	300
Gavrilyuk Pavel	
An Unknown Aspect of G.V. Florovsky’s History of Modern Russian Philosophy	304
Georges Florovsky	
Russian Philosophy in Emigration	314

* * *

Ushakov Vladislav	
Neomythologism of Paul Florensky.	338
Vorozhikhina Ksenia	
Boris de Schloezer and Leo Shestov	353
Boris de Schloezer	
Nietzsche and Dostoevsky	366

REVIEWS

Blauberg Irina	
Book review of the monograph: A.A. Krotov. Malebranche and Cartesianism	377
Pryadko Igor P.	
Reflections on the works of Boris V. Biryukov	385

BIBLIOGRAPHIES

Selected new Studies and Translations in the History of Philosophy, published in Russia in 2011 (compiled by Y. Mouravlev, M. Solopova and A. Chernyaev)	399
Summary	433
Contributors	442

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК'2013

Директор — Божко Ю. В.
Ответственный за выпуск — Божко Ю. В.
Компьютерная верстка — Липницкая Е. Е.
Корректор — Филиппова И. К.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 03.01.2014.
Формат 60×90¹/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 28,0. Уч.-изд. л. 27,5. Тираж 1000 экз. Заказ 44.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.