

УДК 1(091)
ББК 87.3
И85

Редакционная коллегия:

Н.В. Мотрошилова (гл. редактор),
О.В. Голова (зам. гл. редактора), *М.В. Громов*, *Т.Б. Длугач*, *А.Л. Доброхотов*,
М.М. Ловчева (уч. секретарь), *Т.И. Ойзерман*, *А.М. Рудкевич*, *В.В. Соколов*,
Э.Ю. Соловьев, *М.А. Солопова* (зам. гл. редактора), *М.Т. Степанянц*,
М.М. Федорова, *В.К. Шохин*, *Н.С. Юлина*

Ответственный редактор выпуска *М.А. Солопова*

Рукопись подготовлена в печать *М.М. Ловчевой*

Рецензенты:

доктор философских наук *И.П. Меркулов*,
доктор философских наук *А.В. Смирнов*

Историко-философский ежегодник-2006 / Ин-т философии РАН. –
М. : Наука, 1986. –

2006 – 2006 – 419 с. – ISBN 5-02-033856-7 (в пер.).

В очередном выпуске ежегодника представлены научные статьи и переводы, охватывающие все области историко-философского знания: историю западной, отечественной, восточной философии, а также современную западную философию и материалы конференции “Феноменология в России” (сентябрь 2005 г.).

Для философов и всех интересующихся историей философии.

Темплан 2006-I-19

ISBN 5-02-033856-7

- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Историко-философский ежегодник” (разработка, художественное оформление), 1986 (год основания), 2006
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2006

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ОБОЗРИМЫЕ ТЕНДЕНЦИИ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

А.С. Колесников

Пишущий по вопросам современного философского процесса часто должен уподобляться тому художнику из притчи, которому надо было изобразить старого мужественного короля, со следом удара мечом на щеке и одним глазом, хромого и согбенного. Как известно, художник изобразил его в рыцарских доспехах, с мечом в руках и на коне, таким образом, не погрешив против истины, оставил потомкам возможность рассуждать о его величии и физических недостатках. Однако исследователь вынужден, имея подобный образ в доспехах, выяснить его истинную сущность. Наконец, есть третий, спецхроникер, знающий жизнь короля и упорядочивающий хронологически его подвиги и поражения. Попробуем выступить в роли некоего синтезатора этих точек зрения, предоставив возможность читателям достраивать образ современной философии в начале XXI в.

Напомним, что явно выраженная совокупность философских идей, на каком бы уровне мы ее не рассматривали (персональное самовыражение, направление или школа, наконец, сквозная тенденция, проходящая через века), понимается благодаря воссозданию ее логического строения и самого способа мышления, управляющего течением мысли в рамках той или иной понятийной структуры. Такое понимание является *интеллектуальной реконструкцией* данного учения, когда в стороне оставляется вопрос о природе познания, а исследователь ограничивается лишь рефлексивным освоением определенных аспектов реальной практики создания этого учения. Подобная реконструкция может проводиться в разных аспектах – через уровни существования самой истории философии, эволюцию идеи метода в философии, посредством культурологического уяснения философских идей и концепций, посредством сопоставления философии и науки, гуманности и рациональности, искусства и философии и т.п. Историко-философ-

ское познание, следовательно, принимает форму реконструкции, потому что философская концепция непосредственно дана исследователю как текст, в котором авторская мысль объективирована как некий массив предложений, тогда как смысл этих предложений должен быть логически выявлен в этом тексте.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Попытаемся дать некую реконструкцию ушедшей в историю философии XX в. и становящейся тенденции философии XXI в. Философия начала XX в. была подготовлена всем предшествующим развитием мировой философской мысли. Так, классические философские системы, основанные на систематическом миропонимании, были популярны в Европе до середины XIX в. Целью подобных концепций было стремление рассмотреть мир в его единстве, при этом предлагались единые, либо единственные, основания бытия. Глобальные философские системы продуцировались исходя из потребности объединения мира европейской культуры. Современная западная философия по своему исходному замыслу – начиная со времен Кьеркегора, Маркса, Дьюи, Джеймса и Пирса, Конта и Рассела, Ницше, Гуссерля и Хайдеггера – является попыткой *преодоления* классических структур, их критического *пересмотра* и отказа от них перед лицом новой проблемной реальности. Эта реальность включала в себя духовно-религиозный кризис европейского общества, потрясения социально-экономического характера, связанные с развитием империализма, с Первой мировой войной, появлением массового общества, идеологизированностью процессов в государстве, развитием массового производства, в том числе средств массовой информации и коммуникации, революцией в естествознании, мощным развитием науки и техники. Эта новая действительность оказала огромное влияние на мировоззрение и культуру, что и породило новые живопись, роман, поэзию, музыку, религиозные искания и литературу. Эти процессы и были отрефлексированы в философии на переломе XIX и XX вв. Сама философия из аналитико-рациональной превращается в некое творчество, использующее художественные формы, имеющее целью отразить, интерпретировать, объяснить изменившиеся символы культуры и смысложизненные вопросы человеческого бытия.

Непредсказуемое развитие социальной, экономической, культурной реальности получило должное выражение в философии. Об этом свидетельствует как неопозитивистская “революция в философии”, объявившая традиционную мысль набором

псевдопроблем и бессмысленной метафизикой, так и “новые метафизики” и “новые онтологии” феноменологического, экзистенциалистского или космологически-мифологического толка. Этот процесс отражает в определенной мере идея философии как “анализа” в противоположность системосозидающим философиям или же идея философии как выражения “жизни”, “конкретного”, противопоставляемые прошлым “философиям идей и вещей” (по выражению Э. Мунье). Не противоречит им и трактовка истории как абсурдно-хаотического потока, приходящая на смену классическим идеям закономерного развития и эволюции, или же представление о “духовном строе эпохи”, противопоставляемое связности всемирной истории и идее прогресса.

В эпоху “информационной цивилизации” и Интернета значимость любых схем всё более ограничивается кругом профессионалов. Дело в том, что мир оказался многообразным, требующим множества систем миропонимания и мироотношения. Онтологические корни многообразия философского опыта кроются в сосуществовании множества форм бытия в мире развивающихся систем. Единый мир различен в самом себе, неоднороден, дискретен, противоречив. Естественно, философский поиск направлен на понимание и объяснение бесконечного многообразия мироздания, предлагает новую методологию объяснения, технологию построения философских концепций, которые ориентированы на разных людей с их формированием личностных систем философского мировоззрения. Диалог культур Востока и Запада углубляет этот процесс.

Развитие философии в XX в. можно представить и как взаимодополнительное существование и сосуществование школ, выполняющих свои функции. Становление новой философской парадигмы на рубеже XIX–XX вв. показывает, что параллельно махизму и эмпириокритицизму укрепившиеся неокантианство и неогегельянство попытались актуализировать прошлых кумиров. Затем развивается постницшеанская философия (феноменология, логический эмпиризм, интуитивизм, философия бессознательного, различные формы реализма, экзистенциализма, философской герменевтики и т.д.) и происходит переход от классической парадигмы к неклассической.

Философия объективирована в языке, средствах, методах познания и общения. Реальные школы, философско-религиозные культуры структурно-функционально и культурно-исторически включены в целостную систему научного знания, функционируют в необходимой связи с мировоззренческими, ценностными установками, с нормами общения и социального бытия, предполагают вполне определенного субъекта. Теории – вещный или зна-

ковый результат деятельности, включенный в функционирование. Так, размывание сетки ценностей несет с собой абсолютизацию научной картины мира, выдаваемой за общемировоззренческую. Это свойственно философским школам сциентистского направления. Абсолютизация роли науки ведет не только к многочисленным парадоксам в теоретическом естествознании, но и к жесткой необходимости смены парадигм. Так акцентируется внимание на разработке философских концепций религиозного, антропологического и деятельностного направлений. Тогда как конструирование проблемы и мира, в котором и разрешаются философские теории, порывает с догматическим величием былых философских систем и философствование оказывается творческо-художественным самовыражением, главным материалом которого могут служить язык и смыслы культуры, жизнь и смерть и т.п.

Несущей опорой всего здания классической метафизической философии служила идея Бога как абсолютной субстанции: Бог выступает метафорой скрытой в мире абсолютной истины, которую надлежит задним числом отобразить в познании; Бог гарантирует соразмерность мира и человеческого мышления; идея Бога обеспечивает сакрализацию теоретической позиции философа. Именно в этом смысле представляется правомерным говорить об онтологической модели самообоснования философии.

В свою очередь, под “философией субъекта” (“философией сознания”) в западных метафилософских дискуссиях имеется в виду философия Нового и Новейшего времени (или “философия эпохи модерна”), основанная на восходящей к Декарту “модели сознания”. Последняя представляла собой способ самообоснования философии и генерирования философского знания, приходящего на смену традиционной метафизике. В свое время Декартова программа радикального сомнения стала средством учреждения нового типа философствования, основанного на полагании рефлексивно прозрачного Я в качестве абсолютного фундамента знания. Самоочевидное существование “мыслящей вещи” представляется здесь первичной (непосредственной) достоверностью и источником всякой достоверности. Отсюда следует та ключевая роль, которую в “философии субъекта” играет идея метода: метод – это техника генерирования философского знания на основе понимания самого мыслящего как самопрозрачного Я. Философствование, основанное на идее метода, осуществляется как приведение к ясности, рефлексивной прозрачности для Я любого познавательного содержания; тем самым нарабатываемое знание обретает достоверность: оно удостоверяется,

укореняясь в Я. Идея метода требует выстраивать философское знание в поле безусловно достоверного, а правила метода обеспечивают перенос исходной познавательной достоверности на последовательно развертываемую систему философского знания. Будучи источником достоверного знания о мире, мыслящее Я определяет, “что есть что” в мире. Суждения, из которых состоит знание, коренятся в воле или свободе выбора – способности Я по своему собственному усмотрению нечто утверждать или отрицать относительно той или иной вещи. Суждения про-из-вольны по своей природе, что, однако, не означает произвола познающего: вынесение суждений надлежит удерживать в границах ясного и отчетливого интеллектуального созерцания. Истинное бытие – это прозрачная для Я и им самим устанавливаемая сущностная определенность вещей. Мир как тотальность центрируется отныне не Богом, как в традиционной метафизике, а философским Я.

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ СТРАТЕГИИ

Основные методологические принципы классического “метафизического мышления” на этапе развития неклассической или “постметафизической” философии подверглись существенному пересмотру. Прежде всего это касалось мотивов единства, идентичности, отождествления бытия и мышления, сакрализации теоретического, созерцательного отношения и связанного с этим господства “философии сознания”. Они претерпели существенную трансформацию в философии XX в., что было обусловлено как особенностями самого философского процесса, так и реалиями общественно-исторического характера.

Постметафизическая философия отказалась от претензии охватить тотальность сущего и не претендует на всеобъемлющую перспективу, исходя из которой рассматривается действительность. Она отказывается также от свойственного метафизическому мышлению представления о приоритете теории по отношению к практике. Ориентация на результаты работы сознания сменяется ориентацией на объективации, осуществляемые в действиях и языке¹. Вместо метафизической претензии на предельное обоснование знания постметафизическая философия ставит проблему оснований теоретического познания в донаучных практиках. Прагматизм от Пирса до Куайна, социология знания

¹ См.: *Хабермас Ю.* Философия как местоблюститель и интерпретатор // *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 20.

Шелера, гуссерлевский анализ жизненного мира, философская герменевтика от Дильтея до Гадамера, антропология познания от Мерло-Понти до Апеля и постэмпирическая теория науки начиная с Куна раскрыли эти внутренние взаимосвязи между генезисом и значимостью. Эзотерические акты познания коренятся в практике до-научного обхождения с вещами и другими лицами. Тем самым был поколеблен примат теории перед практикой.

Ключевая установка всей постметафизической философии может быть обозначена как последовательная десакрализация философского мышления. Этот тезис, констатирующий утрату абсолютных опор и ориентиров мышления и действия, возвещает преодоление основных слагаемых метафизики: а) отказ от поиска абсолютных оснований всего сущего и претензии на построение силами самой философии всеобъемлющей рациональной картины действительности. Соответственно происходит фрагментация универсального проблемного поля философии и специализация “философских исследований”: единая философия распадается на “философию науки”, “философию человека”, “социальную философию” и т.п.; б) отказ от опоры на “чистое мышление”, умозрение; философская рефлексия начинает крепиться к чему-то существующему независимо от философии: фактичность человека, науки, общества; в) философия обмирщается, “спускается с небес на землю”. Утрачивая самодостаточность, она становится “служебной”: служит обеспечению подлинности человеческого существования, познавательной осмысленности положений науки, социальному освобождению и т.д.

В постметафизической философии XX в. достаточно отчетливо выделяются три основные ориентации (стратегии), каждая из которых объединяет целый ряд философских школ и концепций. Во-первых, экзистенциально-феноменологическая, представленная феноменологией, экзистенциальной философией и философской герменевтикой. Во-вторых, аналитическая, подразделяющаяся на логико-аналитическую (воплощенную прежде всего в логическом позитивизме и ориентированную главным образом на анализ научного знания) и позднеаналитическую (получившую развитие после так называемого прагматического поворота и охватывающую широкий спектр лингвофилософских концепций, ориентированных в первую очередь на естественный язык). Наконец, в третьих, социально-критическая, представленная не только множеством концепций², развитых рядом мыслителей, но и в западном марксизме; последний, как известно, не отличался идейным или организационным единством, а постмарксизм

² См.: Фурс В.Н. Контуры современной критической теории. Минск, 2002. С. 6.

(М. Фуко, Ж. Деррида, Ф. Джеймисон) отказался и от этих построений. Постмодернизм в последние десятилетия XX столетия нивелирует эти стратегии.

Подобная схематизация позволяет выделить у этих разных стратегий общие черты, которые характеризуют типологическое единство постметафизической философии XX в. Это единство состоит в том, что в метафилософском плане она принадлежит к “философии субъекта”. Ее общая характеристика, изначально проявляющаяся во всех трех ветвях, это установка на изменение (человека, научного знания, общества) с опорой на суверенное критическое сознание, единственным носителем которого является философия.

В процессе эволюции этих стратегий постметафизической философии происходит внутренняя трансформация философствования, суть которой состоит в преодолении модели сознания. Так, в рамках экзистенциально-феноменологической стратегии она проявляется в переходе от субъектно обоснованной аналитики человеческого существования к философской герменевтике, которая, сохраняя пафос экзистенциального философствования, тематизирует производность субъективности от языка: язык это способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии; прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке. “Языковой характер (Sprachlichkeit) нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего. *Основополагающая связь между языком и миром не означает поэтому, что мир становится предметом языка.* Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка”³. Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать его предметом внешнего рассмотрения. Экзистенциально-феноменологическая стратегия самоопределяется посредством критики объективизма предшествующего новоевропейского философского мышления: полагая, что темой философской рефлексии должны быть не вещи, а человек-в-мире, философствование обретает форму осмысления “ситуации человека”.

Логико-аналитическая философия конституируется посредством отрицания прежней философии как догматической метафизики, пытавшейся на основе умозрения строить рациональную картину действительности. Достоверное знание вырабатывается только наукой, основанной на твердом фундаменте позитивных фактов. Философия может помочь науке, осуществляя критиче-

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 520.

ский анализ научного знания, выраженного в языковом виде. Переход от модели сознания к модели языка в рамках аналитической стратегии философствования связан с “прагматическим поворотом” в анализе. Логико-аналитическая философия, нашедшая свое наиболее полное воплощение в эпистемологии логического эмпиризма, основывалась, вопреки внешней видимости, на модели сознания, которая проявлялась также в трактовке языка логическим эмпиризмом. Абсолютизация репрезентативной функции языка содержала анализ воплощенного в языке знания по модели отношения субъекта (депсихологизированного сознания) к внешнему миру. “Поворот”, связанный с работами позднего Витгенштейна и американских прагматических аналитиков Куайна, Гудмена и Селларса, означал прежде всего разработку прагматической концепции значения, благодаря которой на передний план выходит *коммуникативная функция языка*, а функция репрезентации трактуется как производная от нее. Квази-субъектом познания оказывается тогда надындивидуальная языковая игра (форма жизни), производящая “картину мира” – эпистемическую очевидность, первичную и предпосылочную относительно всех рациональных представлений индивидуального сознания и выступающую в силу этого как непроблематизируемая мифология.

Самоопределение марксистской традиции связано прежде всего с установкой на преодоление созерцательной классической философии и создание философской теории, совпадающей с революционным практическим преобразованием общества. Западный марксизм, отталкиваясь от факта структурной интеграции рабочего класса в развитый капитализм, ориентировался на разработку философской теории, которая сама (безотносительно к конкретной политической практике) была бы формой социальной критики. Критическая теория общества выступает как последовательная критика социального отчуждения, которое не сводится к своей экономической форме, а представляет собой универсальную социокультурную характеристику современного общества. Отчуждение связывается с трансформацией человеческого разума – развиваемый для овладения силами природы на основе прогресса науки и техники разум становится “инструментальным”, сводится к исчислению оптимального пути достижения полезных целей.

Переход от модели сознания к модели языка в эволюции западного марксизма можно проследить на примере развития проекта “критики идеологии”. “Критическая теория общества”, представленная именами Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, основывалась на стратегии внешней критики: ориентируясь на идеа-

лы гуманизма, надлежало выявить неразумие, господствующее в капиталистическом обществе, разоблачить скрытые – идеологические – формы подавления личности. Основанная на структуралистской методологии версия западного марксизма, развитая Альтюссером, обосновывает социально-критическую позицию не понятием личности, а понятием социальной системы: “Можно и должно открыто говорить о *теоретическом антигуманизме Маркса* и видеть в нем абсолютное условие возможности познания самого человеческого мира и его практической трансформации”⁴. В концептуальной системе координат социальной тотальности идеологии выступают прежде всего как структуры, которые навязывают себя огромному количеству людей, не проходя через их сознание.

Преодоление “модели сознания” в эволюции постметафизической мысли повлекло за собой кардинальное изменение образа философии и характера философствования. Существо этого изменения можно зафиксировать в трех фундаментальных смещениях⁵. Во-первых, эпистемологический и моральный субъект, трактуемый как автономный, не вовлеченный и прозрачный для самого себя, оказывается окончательно децентрирован. Субъективность и интенциональность больше не считаются чем-то первичным, а предстают как функции форм жизни и языковых систем; они не “конституируют” мир, а сами являются элементами мира, раскрытого в языке. Во-вторых, в связи с кризисом идеи автономного рационального субъекта становится нерелевантным понимание знания как представления, в соответствии с которым познающий субъект противопоставляется независимому от него миру объектов и более или менее точно воспроизводит последний в своем знании. Упраздняется сама оппозиция субъекта и объекта, так как обнаруживается, с одной стороны, что “объективные данные” всегда и с неизбежностью субъективно предынтерпретированы, а с другой – что условием возможности нашего познания “внешнего” мира является наша сущностная принадлежность к нему. Предпосылкой пропозиционального знания оказывается неартикулированное схватывание мира, в который мы действительно включены. Наконец, в-третьих, уходит в прошлое традиционное для философии отграничение теоретического мышления от риторики, поэтики и литературы, обосновывающее “чистоту” и логическую строгость философствования. Становится очевидным и легитимируется присутствие в философском дискурсе фи-

⁴ Althusser L. Pour Marx. P., 1974. P. 236.

⁵ After Philosophy: End or Transformation? / Ed. by Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge, Mass.; L.: MIT Press, 1987.

гуративного измерения, непрямой коммуникации, силовых эффектов и т.п.

Преодоление “философии субъекта” означает не только пересмотр основополагающих допущений новейшей европейской философии. Этот процесс означает утверждение более радикального и последовательного антифундаментализма, возможного благодаря выявлению и критике метафизических допущений, скрытых в самом антиметафизическом пафосе философии XX в. Непоследовательность преодоления метафизики философией первых двух третей столетия, отказавшейся от субстанциализма классических форм метафизического философствования, коренилась прежде всего в утверждении суверенности критического сознания самого философа.

Таким образом, преодоление “модели сознания” в более глубоком течении дестабилизирует философскую позицию как таковую, поскольку ставит под вопрос основополагающие для нее различия видимости и подлинной действительности, субъективного мнения и “знания”. Оппозиция видимости и реальности проходит через всю западную философскую традицию, начиная с различения Парменидом “мира истины” и “мира мнения”. Менялось понимание реальности – в метафизической традиции фокусом телеологического порядка был Бог, затем десубстанциализированная реальность центрировалась сознанием. Но преодоление “философии субъекта” устраняет инстанцию, правомочную апеллировать к действительному (подлинному, аутентичному и т.п.). Обратной стороной подобного “исчезновения реальности” выступает своего рода “кризис интеллектуализма”: в западной культурной традиции познавательные привилегии интеллектуалов “узаконивались” различением видимости и действительности. Профаны (или публика), оставаясь в сфере “видимости”, могут обладать лишь субъективными и случайными мнениями, и лишь интеллектуалы (в частности, философы) посредством специальной дисциплины мышления прорываются к подлинной действительности и становятся монопольными обладателями знания. Но если различие видимости и реальности стирается, то на чем может основываться право философов знать и учить других?

Итак, можно заключить, что преодоление “философии субъекта” означает кризис модели “знания за другого и для другого”. Соответственно ключевой характеристикой современного философствования является изменение коммуникативной структуры философского знания. В новой ситуации в значительной степени стираются различия между философскими “течениями” и “школами”, а основная линия противостояния связана скорее с вопросом о “судьбе философской рациональности”: если одни провоз-

глашают появление “постфилософской культуры” и сведение философствования к одной из разновидностей литературной практики, то другие отстаивают тезис о жизнеспособности философии и вырабатывают стратегии самоопределения “нечистого разума” в своезаконной профанной среде.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОСНОВА КОНВЕРГЕНЦИИ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

Аналитическая философия, как вненациональная, вненаправленческая, становится базой, на которой осуществляются конвергенция и диалог философских культур. Четверть века назад П. Рикер отмечал, что язык является общей областью философских исследований, ибо в этой области пересекаются исследования Рассела, Хайдеггера, Витгенштейна, английской аналитической философии, феноменологии, герменевтики, работы в области религии, антропологии, мифа, психоаналитические исследования. Отказ части аналитиков от философской терминологии остается чисто декларативным и совсем не означает, что в своей деятельности они не исходят из определенных метафизических предпосылок, к которым можно отнести эмпиризм, методологический натурализм, сведение философии к логике, отождествление познания с наукой, абсолютизацию обыденного сознания и “повседневного языка”.

Со второй половины XX столетия одной из определяющих тенденций развития западной философии является переход от философии “чистого” трансцендентального сознания и связанного с ней традиционного понимания языка как инструмента кодирования и сообщения выражаемых в нем мыслительных представлений, характерного для классической “парадигмы”, к коммуникативно-прагматическим аспектам языка и опосредованному практикой диалогу, обеспечивающему интерсубъективность языкового понимания. Главными представителями коммуникативно-прагматической ориентации в современной западной философии являются К.-О. Апель, разрабатывающий идею трансцендентально-герменевтической коммуникативной общности, и один из крупнейших мыслителей современности Ю. Хабермас, выдвинувший проект “рациональной реконструкции” коммуникативной компетенции и “универсальной прагматики” в качестве попытки обоснования общечеловеческих условий речевой коммуникации и обратившийся к проблематике аргументативного дискурса, направленного на достижение межличностного взаимопонимания.

Указанные выше тенденции меняют облик традиционной философии как замкнутой, изолированной от конкретных наук сферы, имеющей свой категориальный и методологический аппарат, чуждый другим областям знания. Современная философия, ориентированная на проблемы языковой коммуникации, направлена на решение практических задач и опирается на интегративную методологию, синтезирующую различные подходы к осмыслению этого сложного и многопланового явления социокультурной реальности. Место трансцендентального субъекта занимает языковая игра как форма жизни, предполагающая сообщество людей, сотрудничающих и коммуницирующих друг с другом.

В аналитической философии последней четверти XX в. сложилась ситуация, когда на смену одной лидирующей программе выдвигается целый спектр альтернатив. Появились работы, в которых предпринимаются оценки тенденций, программ неаналитической и постаналитической мысли, попытки прогнозировать развитие аналитической философии, выделения новых тенденций и исследовательских направлений. Аналитическая философия претерпела значительные, порой даже принципиальные, изменения за последние четверть века, но осталась прежней в своих основах и методологических установках – скрупулезное описание, критико-аналитическая деятельность, претензии на статус метафилософии, способ познания обусловлен способом выражения (языком, действием), и анализ способа выражения имеет логический приоритет по сравнению с вопросами познания, а тем более познаваемых объектов.

Аналитики не связаны предметным единством, имеют различные философские специальности и мировоззренческие позиции – реалистические, идеалистические, рационалистские, эмпирические, антиреалистские и материалистические, атеистические и теистические. Но их связывает определенный *тип нормативных проблем* об обоснованиях и рассуждениях, базовые вопросы о принятии того или иного тезиса. Предмет аналитической философии – обоснование рационального рассуждения. Философы аналитической школы 1990-х годов часто ищут свое вдохновение в истории, в математике, в искусственном интеллекте, в литературе, в религии и мистицизме. На этой основе всё больше выделяются направления лингвистическое, натуралистическое и собственно философское. Несмотря на стремление дистанцироваться от некоторых стандартных подходов аналитической философии, аналитики демонстрируют новые тенденции в рамках самой этой философии, представляющей один из наиболее распространенных на сегодняшний день на Западе стилей философской аргументации.

ОСНОВАНИЯ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФИИ В XXI ВЕКЕ

Современное состояние философии вызвано подвижками во всей структуре бытия. Мультиплицированный полифункциональный полилог, в котором участвуют все составляющие духовной и материальной культуры Востока и Запада, Юга и Севера, структурирует их общую определенность и взаимодополнительность. Изжившие себя мифологемы и утопии, старые схемы и догмы традиционных институтов постепенно уходят вместе со становлением нового сообщества людей. Интернационализация, глобализация жизни и культуры, осознание иных ценностей, тяготение к художественному, мифопоэтическому, метафорическому философскому видению, полистилистика чужого опыта культуры взаимосвязаны с трансформацией общества и образа видения человека и культуры, типов личностей и их отношений к действительности, к природе, к друг другу, что порождает потребности в новых мировоззренческих ориентациях, которые обеспечивали бы адекватную передачу последующим поколениям необходимого мировоззренческого потенциала и переход к новым более совершенным формам социального бытия, включающим самобытные философские культуры.

Поэтому откажемся от безнадежных попыток привести существующие трактовки современного состояния философии к некоему общему знаменателю и попытаемся схематично указать на имеющиеся реальности как на некие *основания для развития ее тенденций*. Рассматривая возможное развитие философии в наступившем столетии по аналогии со становлением философской картины XX столетия, мы придем к заключению, что все достижения мировой философии, как и наработки последней четверти века ушедшего, должны быть приняты в качестве основы нашей экстраполяции. Поскольку актуальные темы становятся важными фокусами проблематизации философствования, а новые мыслители находят своих предшественников в предыдущих концепциях, то и история философии будет переписываться в терминах новейших достижений. Тем не менее, чтобы “переписать” историю философии, необходимо предложить нечто новое и неизведанное, которое в свою очередь рефлексивирует продвижение к осознанию мультиплицированных и многозначных процессов бытия. Многие философы и исследователи – историки философии – в этом случае говорят о таких новациях, как постнеорациональность, постмодерн, постмарксизм, диалог философских культур, компаративистская философия, философская риторика, философская антропология, философия литературы,

лингвофилософия и лингвоэстетика, синергетика и философская семантика, феминизм и гендерная философия, философия ненасилия, философия маргинальных полей и генерируемого скептицизма, как о том багаже, который должен послужить новейшей философии в разрешении проблем грядущего века.

Для современного общества характерен новый технологический “прорыв”, специфическим признаком которого являются компьютерные продукты, телекоммуникация, трансляция имиджей, мультимедиа. Благодаря этим технологиям мы все больше и больше вовлекаемся в социально насыщенный мир диалога с другими. С распространением коммуникационных технологий мы подвергаемся непрерывному *расширению словаря бытия*, ибо посредством процесса социального насыщения происходит погружение в поток понимания психологических онтологий различных этносов, классовых прослоек, расовых и религиозных группировок, профессионально замкнутых кругов и национальностей. Более того, мы все чаще сталкиваемся с маргинальными группами, которые, благодаря новым технологиям, находят более широкую аудиторию.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ЕЕ ТРАКТОВКИ

Переход ведущих стран мира к информационному обществу (постиндустриальной цивилизации) проявляется в высокой социальной мобильности, фрагментарности, статусном релятивизме, установке поведения на ситуацию, а не на традицию и т.д., что достаточно хорошо изучено зарубежными философско-социологическими и культурно-антропологическими школами и направлениями. С одной стороны, адекватной трансформации общества середины – конца XX столетия выглядит концепция глобализации. Чаще всего она представляет собой тотальность *казарменного* капитализма, выражающую непреодолимое противоречие неолиберальной теории и практики. Глобализация при навязывании рынков и их сакрализации – это отбрасывание большинства назад. С другой стороны, это понятие охватывает широкий спектр событий и тенденций уходящего столетия: развитие мировых идеологий; борьбу за установление мирового порядка, включая две мировые войны; скачкообразный рост числа международных организаций, в том числе наднациональных по своему статусу; появление и развитие транснациональных корпораций; “взрывной” рост международной торговли; массовую миграцию и интенсивное формирование в развитых странах этнокультурных меньшинств; создание планетарных СМИ и экспансию западной культуры во все регионы мира. Отмеченные тенденции приобрели характер синхронных общественных измене-

ний в начале – середине XX в., и произошло это превращение таким образом, что его можно характеризовать как еще один контингентный сдвиг.

В основе глобализации лежит дихотомическая типология социальной организации: локальная и глобальная, т.е. в рамках этой типологии общественными изменениями могут быть лишь процессы смены социальной организации одного типа организацией другого типа. Один из основоположников теории глобализации в социологии Р. Робертсон определил глобализацию как серию эмпирически фиксируемых изменений, разнородных, но объединяемых логикой превращения мира в единое целое. Во всех процессах им выявляются два аспекта: глобальная институционализация жизненного мира и локализация глобальности. Первая трактуется как организация повседневных локальных взаимодействий и социализации индивидуального поведения непосредственным (минуя национально-государственный уровень) воздействием макроструктур мирового порядка. Микроструктурирование мирового порядка, по его мнению, происходит под воздействием экспансии капитала, западного империализма и развития глобальной системы масс-медиа. Для жизненного мира индивидов и локальных сообществ совокупное действие трех факторов оборачивается экспансией “общечеловеческих ценностей”, распространением стандартных образов, эстетических и поведенческих образцов глобальными СМИ и ТНК.

Второй аспект призван отразить тенденцию осуществления глобального через локальное, т.е. через превращение взаимодействия с представителями иных культур в рутинную практику, в часть повседневной жизни через включение в повседневную культуру элементов инациональных, “экзотических” культур. Эта модель может быть представлена как “глобальная взаимозависимость, соединенная с глобальным сознанием”. Эта глобализационная модель общественных изменений обещает затруднения в недалеком будущем, поскольку опирается на ушедшие тенденции построения международного механизма, начиная с Коминтерна и Лиги Наций. Другой теоретик глобализации М. Уотерс предлагает концепцию прерывистой глобализации, возникшей на заре истории. Здесь мы сталкиваемся с дефицитом рефлексии. Он же говорит и о постглобализации, связанной с термином постмодернизация. Однако зреют альтернативные концепции теории постиндустриального общества, которые по-своему определяют вопросы становления нового типа личности, переосмысления понятий стоимости и ценности, взаимодействия постиндустриальных держав с внешним миром в условиях перераспределения центров силы и сохранения экологических проблем.

НОВАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Появляется возможность принципиально новой концептуализации общественных изменений, которая открывается в связи с анализом событий и тенденций 1970–1990-х годов (кризис индустриальной экономики массового производства / потребления; кризис централизованной политики всеобщего благоденствия; стремительное распространение новых технологий труда, образования и досуга и т.п.). В совокупности эти тенденции выглядят как новый контингентный сдвиг, который превратил процессы *виртуализации общества* в ключевые установки социальных изменений и дал старт тенденции *экспансии политики образов*. Курс замещения реальных вещей и поступков образами, рост спекулятивной экономики, организация транснациональных рынков капитала, виртуальная – симуляционная – экономика. Не претендуя на нормативность, можно допустить, что глобализация в собственном смысле предполагает, что *символические практики* становятся в обществе ведущими по отношению к материальным (связанным с богатством и принуждением) и предстают по своему существу как глобализация символических обменов, освобождающих (уже в силу своей природы) социальные отношения от пространственных форм. С этой точки зрения условием глобализации становится развитие электронных СМИ и коммуникации, информационных технологий и компьютерных сетей. Последние многозначно совмещают удаленные события и места и делают их тотально взаимозависимыми, а глобальная сеть позволяет схватывать мир как единое целое.

Ф. Джеймисон пишет в понятийной постмарксистской перспективе о “критике культуры”, которая предстает у него как логика культуры позднего – мультинационального – капитализма, одной из ключевых характеристик которой является новый тип пространственного опыта. По его мнению, мы являемся свидетелями определенной мутации “заостренного пространства”, в которое мы вовлечены нашим взглядом и нашим телесным опытом и которое вполне может трактоваться как форма организации социальных практик. Обычное пространство состоит из вещей или организовано их отношением и соразмерно человеческому восприятию и действию, а вот новый тип пространственного опыта может быть обозначен как опыт гиперпространства – в новых урбанистических ансамблях отсутствует перспектива и вообще всякая человеческая соразмерность. Постмодерновое гиперпространство в итоге вышло за пределы способностей индивидуального человеческого тела локализовать себя, перцептивно

организовать свое ближайшее окружение и познавательно картографировать свое положение во внешнем виде. Этот разрыв сам может служить символом и аналогией еще более острой дилеммы – неспособности нашего сознания картографировать многонациональную и децентрированную коммуникативную сеть, в которой мы, как индивидуальные субъекты, обнаруживаем себя запутавшимися. Рассогласование между индивидуальным и социальным вызывает *экзистенциальное замешательство*, нейтрализующее нашу способность бороться и действовать.

Эту тенденцию подкрепляет *транскультурность*, культура становится симулякром, а плюралистичность потерявшей элитарность культуры подменяется некоей гибридизацией культуры с литературой, эстетикой, правом, историей религий и т.п. без расовых, национальных, региональных и иных различий. Культура в своих сочетаниях и видах переходит под знамена игры с мифологией, структурой, смыслом. Подобная реакция на изменение социокультурной ситуации, формирующихся стереотипов массового сознания раскрывает тот факт, что иерархия стоимостей, как и ценностей, оказывается чистой спекуляцией, а овеществление отношений людей передает самоосуществление личности системе потребления, которой управляет реклама, берущая на себя ответственность за все общество в целом (Бодрийяр).

Мы находимся в процессе мировой культурной интеграции. Движение к униформизму – это потеря культур и становление конформистов. Телесериал освобождает от символов, требует декодирования. Качество массовой культуры связано с количеством. Высокий уровень доступа неличен. *Присваиваются определенные стереотипы восприятия*. Да и в культуре произошел радикальный цивилизационный излом (Деррида, Бодрийяр, Рикер, Фай). Переход от линейной к образной культуре и цивилизации. Культура образа формируется по-иному, начинают плодотворно функционировать модели Востока, где они изначально разработаны. Цивилизация – символическая культура. Следовательно, не стоит преувеличивать аксиологическую сущность культуры, а надо переходить к качественно иному. Это открытый репертуар. Об этих процессах писали Леви-Стросс, Хассан, де Ман, их критикуют Хабермас, Рорти, Пас, Борхес. Здесь же возникают проблемы идентичности. Идентичность – это уже и путь, характер, культура, самобытность. Надо разделить культуру и философскую рефлексию культуры и философии. И проблема идентичности – это проблема научного пути развития цивилизации землян. Западная цивилизация, став на путь “иметь”, а не “быть” (Фромм), предопределила противостояние людей, стран, культур именно по отношению к “иметь”. Поэтому в основе современно-

го глобального кризиса лежит отмеченный западными мыслителями факт кризиса человека, его способа бытия, идентичности, форм рациональности, преодолеть который можно только расширив сферу рациональности и обогатив смысл рационального опытом Востока.

ПРОБЛЕМА ЗАПАД–ВОСТОК

Запад не однозначен и не един по отношению к Востоку. Есть не только разделение, но и взаимосвязи. Противопоставление Востока и Запада возникает во время греко-персидских войн V в. Оно закреплено в литературе (то, что на Востоке признается как цивилизация, на Западе – как варварство, и наоборот). Затем Восток и Запад встретились в XI в. во время мусульманского нашествия в Европу. В XV в. колониальная экспансия поссорила Восток с Западом. Каждая культура имеет свою логику. Античная культура, по сути своей культура средневропейская, была освоена многими – и арабами, и Востоком, и Западом. Запад – это христианско-европейская культура. Но арабская и западная культуры идентичны: общие библейские традиции и античная философская традиция, мифология, англелогия, понимание Бога. Есть различия в понимании Христа, но общее превалирует. Античную философию и науку первыми усвоили мусульмане и арабы. Синтез религий и философских концепций у них идентичен. Он идет вначале в арабо-мусульманской, затем в европейско-христианской культурах. Античная философия была ассимилирована арабской (суфизм, калам). Арабо-мусульманская философия стремится к интеграции. Роль философии в диалоге культур должна быть исследована более глубоко. Она показала универсалистские схемы.

Последовательный европоцентризм приводит к одностороннему взгляду и в культуре, и в философии. Философская компаративистика акцентирует взаимосвязи и проблематизирует выравнивание точек роста культур. В компаративистике надо отойти от чрезмерных генерализаций и идти к частностям. Постмодерн и компаративизм в философии пытаются расшевелить традиционную метафизику.

Отметим и тот факт, что социальное время и социальное пространство снимают ограниченность цивилизационного и формационного подходов. Происходит взаимодействие различных цивилизаций через географическое, политическое, философское, военное, технологическое, религиозное, этическое, культурное, информационное и т.п. пространства. Влияние этих пространств

на взаимодействие и становление новой цивилизации огромное. Какое из них главное, детерминантное? Как правило, рассматривают только экономику, что больше похоже на абсолютизацию этого фактора. Следует обратить внимание и на иные пространства. Запад преуспел в экономическом и техническом пространствах, а Восток – в других. Вывод напрашивается таков, что необходимо *создание новой методологии*. Тогда в ином свете будут рассматриваться вопросы будущего. Не война цивилизаций, по Хантингтону, должна анализироваться, а *становление метацивилизационных форм общности*. Критерии цивилизации – в соционормативной регуляции.

ТРАНСФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ТЕНДЕНЦИИ

Неклассическая философская парадигма переключила внимание на “шизонарциссического” индивида и его этико-эстетическое, коммуникативно-временное, пространственно-экзистированное освоение мира, культуры, тела, рельефа, структур повседневности, практики коммунологического бытия, воли, желания и жеста. Переход к трансфилософии как реальности культуры, раскрепощение человеческой чувственности и структур бессознательного, поиски нового гуманистического идеала, включающего ненасилие, экологизм и феминизм, требуют смены онтологий или их гетерогенного со-существования, и включение в философский дискурс эффекта теории, вносимого в тот или иной объект исследования, – деформации, идущей от проникнутого соответствующим теоретическим сознанием субъекта.

Рефлексирующий субъект получает осмысленный доступ к своему собственному существованию, согласно П. Рикеру, через знаки, а самость может вернуться к нам лишь как результат интерпретации. Современный мыслитель должен подвергать рефлексии собственную позицию исходя из *событийной философии* и вводить в свою теорию поправки, учитывающие те искажения реальности, которые несет с собой “частичность”, особенная ситуативность, мгновенная историчность его позиции, раскрывающая невозможность и недостижимость для социального теоретика абсолютной объективности, поскольку он включен в конкретный диспозиционный контекст социоисторического пространства. Это сознание конструктивного вмешательства в объект со стороны теоретика как субъекта разворачивается в гиперлингвистическом подходе постструктурализма.

Эта уверенность “конструктивного вмешательства” укрепляется через раскрытие интегральной природно-духовно-социаль-

ной человеческой реальности, в которой взаимодействуют предметно-чувственная, телесно-биологическая, социальная, идеальная, духовная реальности. При этом ясно, что вещество природы, включаясь в содержание общественных отношений, приобретает наряду с естественной формой существования и социальную, а общественное бытие немислимо вне идеальной реальности – значений и смыслов. Коррелируется с этим убеждением и признание *неоднородности философской онтологии*, включающей в свой состав априорные (категориальные) представления, абстракции из науки и собственные умозрительные конструкции реальности, часто являющиеся продуктом свободного творчества мыслителей. На арене философского нарратива появляется и особая субъективная реальность, существующая особым образом (в феноменологии, экзистенциализме). Человеческая субъективность и сознание в их бытийственности выступают, таким образом, предметом практической, т.е. творческой саморефлексии и самореализации. Так обосновывается антинатуралистическая и антисубстанциалистическая трактовка субъективности и сознания. Эта декларация принципиальной необъективируемости “собственно человеческого” (бытия, субъективности, сознания) ведет к акцентации сугубо уникально-личностной, конечно-смертной, исторической и т.п. сущности всякого бытийно-экзистенциального опыта и его взаимоисключаемости относительно общезначимых установок. Философии уготована функция средства прояснения смысла индивидуального бытия, эпохи, теории, что она и делает.

Естественно, меняется и отношение к сознанию. Картезианская модель сознания, включавшая этику личной ответственности за истину, конституирование философского Я как непосредственной достоверности, методическую артикуляцию философского мышления как условие получения достоверного философского знания, центрирование мира в философском Я, которое только и определяет “что есть что” в мире, эта ставшая классической рационалистическая установка не срабатывает. Формируются *субстанциальная* (сознание как материальная или идеальная субстанция), *функциональная* (сознание как средство адаптивно-преобразовательной деятельности, как устремленность к трансцендентному, как эпифеномен телесной организации), *генетическая* (от бессознательного к супер-эго), *культурологическая* (зависимость индивидуального сознания от окружающих социокультурных факторов; групповое, общественное сознание) *концепции сознания*. Основные положения данных программ реализуются в конкретно-научных разработках по психоанализу, когнитивной психологии, искусственному интеллекту, социологии личности и др.

Приоритет динамическо-каузальных субординационных связей между фундаментальными и прикладными характеристиками сознания достраивается моделями, признающими принципиально вероятностную природу структуры сознания и корреляционные связи между ее элементами. В центре структуры – когнитивное ядро, объемлющее формы субъективного овладения знанием, формы трансперсонального развития знания, механизмы субъективно-личностной деятельности. С этим ядром связаны национально-этнические и психофизические базисные характеристики сознания. Когнитивность интегрирует и диспозиционные характеристики – социально-политическую мотивацию, рефлексивно-критический компонент, эмоционально-волевые ресурсы, нравственно-эстетические установки, которые формируются непосредственно в процессе жизнедеятельности индивида. Такое резонансно-синергетическое взаимодействие составляющих сознания (В.А. Яковлев) включает в рассмотрение порождающие акты мысли.

Напомним, что П. Фейерабенд в “анархической эпистемологии” ввел принцип пролиферации, отражающий плюрализм науки и знания вообще, отсутствие строгих критериев познания, единого эмпирического базиса, логико-методологических стандартов и норм. Требования достоверности отмирают. Позже пафосом археологии знания, генеалогической деконструкции, дискурс-анализа, постмодерна в целом – была антиидеология, ставившая в центр своего анализа момент отхода сознания от непосредственного осознания жизни, от внимания к трепетной случайности сиюминутного уникального бытия, которая разрушается схемой, выстраиваемой как картина мира, – затем под эту картину и подгоняется действительность. Современные инструменты интеллектуального анализа – феноменология, позитивный экзистенциализм, аналитическая философия, современный психоанализ, негативная диалектика, герменевтика, постструктурализм и их всевозможные флуктуации – раскрыли эти проявления и пытались снять идеологическое ослепление, разломать, демонтировать машину власти, связанную с идеологией. В центр разоблачения помещается та философская и натуралистическая видимость, будто мир поддается глобальной трактовке.

Фуко, Деррида, Лиотар, однако, продемонстрировали, что экстазы разума были тоталитарными, а мнимое понимание мира – планом его покорения. Руководящего и организующего знания на все случаи жизни нет, а мировоззрение – не более как представление о мире в виде какой-то картины. Взамен предлагается очарование многообразием и непредсказуемостью мира. Так и становится критика европейской метафизики, *новая рациональ-*

ность конца XX в., когда бытие понимается как совокупность возможностей его реализации, и современная гносеология, связанная с деятельностью, психологией, лингвистикой, когнитивной философией, социологией, историей науки и техники, искусством, нарративом, нравственностью, традицией и т.п., оказывается *культурно-исторической*. Предпосылками формирования новой рациональности выступают этнографические и социокультурные исследования, а также положения о неустойчивости и неравновесности окружающего нас мира. Для нее характерна идея Конструктивного Хаоса, порождающего многообразные человеческие миры, каждый из которых функционирует с неким “региональным” законом.

НОВАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Вместе с тем сторонники новой рациональности отражают ситуацию интеграции наук, что предполагает плюрализацию подходов, ломку иерархических структур познания, распадение рациональности на несоизмеримые типы с одновременным существованием различных идеалов разума. Черты неклассичности современной философии – это скорее симптомы особого переходного этапа в познании, в философии, в культуре с дрейфом методов из одной области в другую, но и с возникновением целого слоя общей проблематики⁶. С точки зрения новой рациональности требование беспредпосылочности, непредвзятости научного познания невыполнимо. Так события социальной жизни относятся сразу ко всем трем временным измерениям. Даже предрассудок понимается ныне как форма культурно-исторического наследия. В новой рациональности происходит возврат к проблеме смысла бытия, а культурно-исторический фон его определяется метафорическим и аллегорическим живым обыденным языком. Все это делает невозможным построение “совершенно правильной”, универсальной, рациональной картины мира. Критикой Разума должна заняться Культура, а идеалом культуры объявляется то ее мыслимое состояние, в котором свободное творчество индивида полагается высшей ценностью, даже если это творчество нарушает какие бы то ни было каноны и установления. Здесь как бы манифестируется разочарование современного мышления в безусловных ориентирах культурной истории и склон-

⁶ См.: Нуйкин А.А. История философии и интеграция наук // Вопр. философии. 1988. № 5.

ность к мозаическому, калейдоскопическому и плюралистическому видению мира и места человека в нем⁷.

Массовая культура с ее манифестациями создает виртуальные реальности и мультиплицированную гетерогенность, которые все дальше отдают субъекта от подлинного знания, картины мира и ее аутентичной рефлексии. Субъект, уверенный в своей правоте, перестает существовать. Ему на помощь приходит дискурсивный поворот, выдвигающий на первое место поэтико-риторические, социально-исторические, плюралистические, чувственно-эстетические аспекты использования языка. Происходит ориентация на диалогичное, аргументированное рассмотрение роста знания. Многие полагают, что этот поворот по сути своей является поворотом к некому милосердному *релятивизму*, опирающемуся вместо фундаментальных принципов на оправданную этическую причину.

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ

Сдвиги в буржуазном сознании конца XX в. – неустойчивость традиций и отказ от прежних авторитетов, дух критицизма и всеобъемлющая переоценка ценностей, поиски принципиально новых форм эмоционального и теоретического отношения к действительности, преобладание личностных критериев в ее оценке, претензии на новый стиль и культуру мышления, способное воспроизвести подсознательное, интимный мир субъекта и общая ориентация на решение “собственно человеческих” проблем – характерные признаки переломной эпохи нашего времени. Но при этом ведутся поиски *целостности человеческой субъективности*, включающей рациональную, эмоциональную, образную, волевою, ценностную стороны последней, что дает выход к феноменологии телесности. Телесность понимается как неотъемлемое свойство человека, обеспечивающее саму возможность его бытия в мире, как основа жизнедеятельности и деятельности – социальной и духовной – вообще, а тело как носитель этого свойства. Телесность как бы снимает противоречия в рассмотрении человека, дает взгляд в целостности, как биосоциального существа, носителя природно-генетических заданных программ, но и схем, вырабатываемых в процессе жизни, закрепляемых в социокультурном опыте. Таким образом, предметом рефлексии стано-

⁷ Порус В.Н. Спор о научной рациональности // Философия науки. М., 1997. Вып. 3; Логика неклассической рациональности и рационализм XX века / Под ред. К.В. Малиновской. Обнинск, 1992.

вится кровь и рана, любовь и игра со смертью и т.п. От формы телесности и ее состояния зависят здоровье, благополучие, счастье, полнота жизни.

Современная философия пытается решить проблему человеческой субъективности – обнаружить “истинную сущность”, “природу” человека, Я, “Другого”, вычленить априорную, асоциальную структуру человеческой личности, установить сферу и границы собственно человеческого в человеке, открыть подлинный смысл человеческого бытия, возвыситься над “саморазорванностью” сознания, исследуя структуры бессознательного, языка, повседневности, коммуникации. Альтернативно появляются исследования “духовного производства”. Ж. Делез определяет человека как “машину желаний”, а подлинный индивид предстает “деконструированным субъектом”, порождающим себя свободным, лишенным ответственности, радостного, способного сказать и сделать нечто от своего имени: это желание, не испытывающее ни в чем нужды, поток, преодолевающий барьеры и коды, имя, не обозначающее какое-либо “эго”.

“Смерть автора”, читателя, человека, отмеченная в философии 1960–80-х годов – это “смерть субъекта” традиционной философии, отражающая современный кризис индивидуальности, демонтажа личностного опыта, сведение сознания субъекта к артефактам непрерывно воспроизводящего себя надличного механизма, “децентрации” субъекта (Р. Барт). Субъективность как пограничный модус (Хайдеггер, Бахтин, Фуко) становится и трансформируется вместе с объектами, и субъект-объектное различие становится локальным и симультанно-гетерогенным. Субъективность множественна и “полифонична” (Ф. Гваттари), развивается массовое производство (информационное и коммуникативное) субъективности, учитывающее этологические и экологические ее аспекты, что приводит к “гетеро-генезу” субъективности, имеющего свою “саморефлекционную экзистенциальную территорию”, процессы самотворчества и самосозидания, приближающиеся к этико-эстетическим парадигмам, отражающим эту “процессуальную созидательность”.

“Мутация” субъективации связана со своеобразием, разрывом смысла, фрагментацией, отделением семиотического содержания. В итоге появляется безграничное усложнение субъективности, которое способствует разработке экологий окружения, общества и души. Основной целью человеческой активности становится производство человеческой субъективности, непрерывно самообогащающей свои отношения с миром. В этом и есть активная борьба с угрозой нашего “общества производства”, а по отношению к роду людскому, выживанию которого угрожает не

только вырождение окружающей среды, но и деградация ткани социальной солидарности и способов психической жизни, которые, по Гваттари, следует буквально переизобрести, через указанные выше три экологии.

Борьба против “сверхдетерминированности” субъекта привела к поиску и выработке “стратегий” нахождения свободного пространства созидания, которое обнаруживается на краях культур, структур, классов, групп, сознаний, текстов, языков. Этот поиск выявил более сложное понимание человека, его природы, сознания и аргументированную социально-духовную зависимость субъекта на уровне его мыслительных операций и продемонстрировал неискоренимое доверие к внутренней духовной жизни человека, уверенность в реальности лично пережитого в опыте и утверждение духа свободного творчества в философии как отречение от идеолого-рационализированных способов доказательства⁸.

ПОНИМАНИЕ МЕТОДА ПОЗНАНИЯ

Особенности современной диспозиции гносеологии и онтологии во многом связаны с *развитием понимания метода познания*. Процесс технологизации социума, итогом которого стало своеобразное размывание инструментальной, технологической компоненты сознания, ее “ассимиляции” сознанием, а также внутренняя логика дискуссии последних десятилетий об *инструментальном разуме* привели в своем развитии к иному пониманию метода познания, которое становится результатом определенного процесса *выхода за его гносеологические рамки*. Данная тенденция своеобразного “расширения” представлений о методе понимается то как субъективация метода, то как попытка охвата всех уровней форм абстракции субъекта. Эти тенденции указывают на осмысление метода с точки зрения рефлекслируемых и нерелфлекслируемых сторон.

Обращение к анализу познания самоорганизующихся систем приводит многих исследователей (в частности, следующих традиции диалогизма) к выводу, что *метод* перестает рассматриваться как заранее заданный инструмент, он как бы *рождается*, конституируется в *культурологическом, ценностном пространстве диалога субъекта и объекта* и при этом не принадлежит ни тому ни другому, так же как и возникающий смысл. Тем самым гно-

⁸ Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000.

сеология в традиционном смысле, жестко противопоставляющая субъект и объект, оказывается ограниченной в своих возможностях. Возникает принципиально новая диспозиция, соотношение гносеологии и онтологии в структурах философского знания, которая состоит в смене представления об их фундаментальной противоположности на представление об их бинарной оппозиционности с изменяющейся степенью противостояния в результате изменения характеристик субъекта и объекта. Признание ограниченности парадигмы сознания как отражения, преодоление узкогносеологического представления о категориях субъекта и объекта должно, очевидно, уступить место пониманию определенной *субъект-объектной целостности* (с признанием специфики субъекта и объекта).

Наиболее адекватным концептуальным основанием для понимания данной тенденции расширения представлений о методе и соответственно изменения представлений о диспозиции гносеологии и онтологии является определенный *синтез* прежде всего таких концепций, как синергетическая концепция аттрактора – неявленной структуры объективной реальности, как бы из будущего формирующей процессы настоящего при условии “случайного” попадания субъекта на данный аттрактор (И. Пригожин, И. Стенгерс); концепция “техносов” как структур сознания, являющихся произведениями человеческой практики и в свою очередь выступающих производителями новых форм познания и практики; концепции эволюционной эпистемологии (К. Лоренц, Р. Риль, Ж. Пиаже, Г. Фоллмер и др.).

При изучении досубъективных целостностей определилась значимость трех стратегий “поворота” в проблематике субъективности: от анализа сознания к анализу языка (Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер); от непосредственного анализа душевной жизни (сознания) к проблемам языковой природы и механизмов действия бессознательного, его языковой структурированности (Леви-Стросс, Лакан, Барт, Фуко, Эко); “лингвистический поворот” и проблематизация границ языка (поздний Витгенштейн, постмодерн). Так оказались взаимосвязаны историко-философское обобщение основных эпистемологических концепций в философии XX в. и рассмотрение субъективности как их методологического основания и общего тематического поля.

Эпистемология – теоретическая основа, по меньшей мере двух основных методологических “узлов” философии XX в., тематически объединяющихся вокруг *проблемы сознания* и *проблемы языка*. Исследуя проблему субъективности как ме-

тодологическую проблему, мы изменяем классический статус субъективности. Субъективность, опосредованная отношением к языку, формирует в XX в. образ эпистемологии. Отношение к языку выражается через эмпирический анализ высказываний и через прояснение языковой природы понимания и конституирования самой субъективности (аналитическая и герменевтическая стратегии). История философии XX в. как история основных эпистемологических концепций – это динамика выраженных в них различных методологических форм субъективности. Подобный методологический подход к истории философии XX в. выявляет скрытый эпистемологический фундамент современной философской культуры, заключающийся в *метатеоретическом* потенциале, позволяющем обобщить несоизмеримые до сих пор методологические комплексы.

Внутри философской культуры XX в. отчетливо выделяются комплексы герменевтических, аналитических методов и западного марксизма. В основе их в качестве теоретической предпосылки лежит идея познания как объяснения в аналитической стратегии и познания как понимания – в герменевтической. Это обстоятельство делает их двумя крупнейшими эпистемологическими концепциями в философии XX в. Эти методологические комплексы имеют собственную внутреннюю структуру. Комплекс аналитических методов включает методы формальной теории науки, методы анализа языка и группируется вокруг идеи “анализа высказываний”. Специфику аналитических методов определяют отношение к языку, логика и сознательная систематичность. Внутри этого методологического комплекса выделяются *методы формальной теории науки*, где лингвистическим основанием анализа является “идеальный язык”, и *методы анализа языка*, где повседневное и неустранимое обращение с языком само служит последней методологической инстанцией.

Комплекс герменевтических методов включает методы исторической и философской герменевтики и формы феноменологического метода, т.е. это те философские концепции, которые могут быть обобщены вокруг понимания как эпистемологической стратегии в философии XX в. Содержательным основанием ее являются идеи “конституирования” субъективности и “историчности” форм субъективного существования, а методологическими формами выступают историческая и философская герменевтика, как учение о понимании в науках о духе и феноменология, как попытка понять смысл исходя из данностей сознания.

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПОЗИЦИЯ

С 60-х годов XX в. формируется постмодернистская позиция эпистемологической проблемы метода и самого понятия субъективности как ее основания, противопоставляющих субъективизм как своеобразную альтернативу методологизму эпистемологии. Внутри постмодернистского методологического плюрализма выделяются ряд позиций, тематически представляющих собой реакцию на основные эпистемологические концепции XX в. Способ совмещения постмодернизма с основными эпистемологическими традициями внутри философии XX в. можно представить как антиметодологизм и “постмодернистскую субъективность”, включающими переходы от формальной теории науки к методологическому анархизму (П. Фейерабенд), от анализа языка к философии ненормированного дискурса (Р. Рорти), от феноменологии и герменевтики к аналитике текста, телесности, воли. Актуализация переосмысления темы субъективности в ее отношении к проблеме метода представляет собой принципиальную альтернативу предпринимаемому в ряде вариантов современной постмодернистской философии превращению историко-философской науки в культурологическую риторику.

Постмодернизм – сознательно проводимая стратегия (начиная со сферы эстетического производства, литературоведения, архитектуры) применительно к области интеллектуального труда. Постмодерное состояние – это сегодняшняя *“фактичность разума”*, предпосылочная по отношению к той или иной сознательно избираемой установке. Это *завершение эпохи модерна* (нового и новейшего времени по привычной терминологии), т.е. восходящей к Декарту концепции мыслящего как очевидного сознания и просветительской идеологии преобразования. Сознание как определенная модель самообоснования философии – специфический комплекс процедур, обеспечивающий генерирование философского знания; неантропоморфный характер такого сознания подобен “машине сознания”, которая была нужна Декарту для самообоснования философии и была “вписана” в человека, в дальнейшем представление о том, что каждый человек обладает сознанием, обрело прочность общеизвестного шаблона. В последнее время характерные формы организации социальных практик ведут к тому, что индивид как личность не конечная инстанция мышления и действия, а скорее эпифеномен автономно и анонимно (“бессознательно”) функционирующих систем, определяющих его жизненность, но непрозрачных и неподконтрольных его сознанию.

Тезис о “смерти человека” лишь констатирует в обобщенной и радикальной форме уже состоявшееся преодоление модели самопрозрачного суверенного сознания – основополагающей конструкции модерна. Постмодерн раскрывается как радикальный и последовательный антифундаментализм, основанный на выявлении и критике метафизических допущений, скрытых в антиметафизическом пафосе модерна XX в. Этот антифундаментализм ставит под вопрос оппозиции видимости и подлинной действительности, субъективного мнения и объективно достоверного знания. Соответственно порождается “исчезновение реальности” и “кризис интеллектуализма” (конец истины) как характеристики постмодерного состояния. Логика симуляции определяет реальное чисто операционально – по ту сторону репрезентации и метафизики. По Рорти, только неопрагматизм, сочетающий прагматическую позицию с последовательным осуществлением “лингвистического поворота”, выходит за пределы разделения на трансцендентализм и эмпиризм благодаря тому, что это их общая истина ставится под вопрос. Завершение “проекта Истины” приводит Рорти к провидению постфилософской культуры, в которой люди остались одни – без связи с трансцендентным – и в которой никто не признается более рациональным или истинным, чем другой. В этой культуре уже нет квазинаучной области философии как академической дисциплины, как нет и профессионального предмета, который бы отличал профессора философии от историка или литератора. Новый философ становится многоцелевым интеллектуалом, осуществляющим рассмотрение сходств и различий между образами мира.

Постмодерн – это и состояние исчерпанности тех принципов, которые задавали мышление и его эвристические горизонты ранее, и переходная фаза, когда должны быть переопределены и по-новому обоснованы такие базовые ценности, как истина, знание, красота, добро и зло и т.п. Контуры нового мышления, о чем косвенно и говорил постмодерн, еще только намечаются. Среди его характеристик – множественность и гетерогенность истин, контекстуализация познающего (включение саморефлексии), “плюрализм”, означающий равноправность всех истин. Система знания должна быть гетерогенезисом – хаосом и порядком, состоящим не в сведении к единому основанию, а в порождении многообразия (Делёз). Мышление иного выступает средством формирования “открытой” идентичности. Постоянное пере-описание мира становится формой проявления и средством развития креативности мышления. Признание любого знания как образа того, что “есть на самом деле”, любого фантазма оправдано операционально своей практической продуктивностью наряду с мно-

жеством других равноправных дискурсов. Знание выступает тех-носом (инструментом), который избыточен по отношению к целерациональной деятельности. Это “тело понимания”, замещающее классический принцип предустановленной гармонии идей и вещей, образующее поле интеллигибельного. Познание не отображает действительность (целостная картина невозможна), а как разновидность креативной деятельности посредством подручных средств произвольно комбинирует знание для достижения своих целей. Отсутствие последствий говорит о том, что данная идея вообще не является знанием. Только потребитель знания определяет, что есть для него знание.

Постнеклассическое мышление (заинтересованная критичность, незаинтересованная наблюдательность, обращенность к началу) и формирование нового типа эпистемологической модели процессуально соотносятся в своей динамике. В этом развитии они требуют новой этики познания, сменяющей этику достоверности (личной ответственности за истину). Становится интернациональной не только западная, но и восточная философия, которые выступают глобальными способами философствования. Здесь происходит поворот от абсолютного бытия к мультикультурной мысли, которая возникает на основе феминистского сознания и философии рас, экофеминизма и т.п. Однако мы имеем дело не с преодолением метафизики, но с умножением ее возможностей (Деррида). При этом многие мыслители и исследователи сходятся в необходимости в новом обосновании *трансцендентальной философии*: многозначная гибкая позиция трансцендентализма изначально способствует преодолению крайностей противостояния метафизического системотворчества и скептического безволия познания, которым так подвержено рефлексивное философствование.

В целом же для постнеклассической философской парадигмы характерно то, что она вводит в анализ утопию и миф, нарратив и рефлексию, традицию и ритуал, жест и тело, власть и культуру, метафизику крови и раны, игру со смертью и многое др., которые замещают собой Логос, рациональность, Разум в их самоценных смысловых структурах. Эта парадигма связана с акцентированным переключением на индивида, этико-эстетическим коммуникативно-временным, пространственно-экзистирующим освоением мира, культуры, рельефа, структур повседневности практики коммунологического бытия, желания и жеста, воли и ненасилия, справедливости и свободы. Бытие понимается как совокупность возможностей его реализации, и современная гносеология, связанная с деятельностью, когнитивной философией, гуманитарными науками, искусством и традицией, всё больше

раскрывается как культурно-историческая. Но массовая культура с ее манифестациями создает виртуальные реальности и мультиплицированную гетерогенность, которые всё дальше отдают субъект от подлинного знания, картины мира и ее аутентичной рефлексии. Философия стремится раскрыть природу целого в субъекте познания и деятельности, а универсальной формой ее выражения оказывается культура. Закономерно, что современная западная философия становится философской антропологией, философией пола, любви, смерти, духа, культуры, техники, науки, политики, педагогики и т.п.

ДИАЛОГ ФИЛОСОФСКИХ КУЛЬТУР

Формирование философии конца XX – начала XXI в. сопровождается глубокими качественными изменениями в содержании и структуре философского мышления по сравнению с его предшествующими формами. Существование философии раскрывается не только в универсальных категориях, но и в локальных, национально-региональных образованиях. Восток и Запад, Латинская Америка и Африка, Север и Юг дают особенные рефлексии общества и человека, природы и космоса. Общечеловеческое видение мира помогает более ясно представить развитие философии в современных ее модификациях. Понятен особый интерес к мыслительному материалу Латинской Америки, Китая, Индии, Африки, арабского Востока, который возникает на фоне коренных изменений в развитии мировой цивилизации. История философии из историй отдельных мыслителей, регионов, стран и континентов становится *глобальной философией*, включая целую гамму увеличивающегося многообразия теорий при интегральном целом. Философия в рамках общечеловеческой культуры интенсивно занимается обоснованием новых путей развития, новых оснований человеческого бытия, новых ценностей, новых смысложизненных ориентиров. И можно только гадать, какие уникальные концепции будут представлены нам в недалеком будущем.

Одни философы (например, С. Радхакришнан, С. Вивекананда, А. Гхош, Нисида Китаро, Л. Сенгор, Л. Сэа) пытаются осознать национальные, региональные, социальные проблемы по отношению к своей традиции и современной философии Запада, другие призывают к синтезу национального и западного на разных основаниях (Ху Ши, М.М. Шариф, Фэн Юлань, Фан Дунмэй). О синтезе науки и религии говорит С.Х. Наср, как и о создании “универсального” (“совершенного”) человека⁹. Современная ара-

⁹ Nasr S.H. Knowledge and Sacred. L., 1981. P. 182, 183.

бо-мусульманская философия решает не только проблемы идейного наследия, но и разрабатывает свои оригинальные идеи. В ней также присутствуют экзистенциализм (Абд ар-Рахман Бадави), логический позитивизм (Заки Нагиб Махмуд), персонализм (Мухаммад Азиз Лахбаби), марксистская мысль (Ж. Ханна, Махмуд Амин аль-Аким, Х. Мурувве).

После получения независимости государствами Африки в середине XX в. развернулись широкие дискуссии о “негроафриканской философии”. Ушел в прошлое *негритюд*. Л. Сенгор определял его как совокупность ценностей черного мира: первичности интуиции, эмоции и ритма, чувства группы и диалога, пытаясь соединить при этом онтологический, гносеологический, этический, социально-философский подходы. По его мнению, “философия негро-африканцев, будучи онтологией, выражает их психофизиологию”¹⁰. Предан забвению “коншиенсизм” К. Нкрума как поиск духовной и материальной интеграции Африки на основе современной динамичной идеологии, которая на своей философской базе смогла бы преодолеть разорванность африканского сознания, гармонично соединить духовно-идеологический, культурный и мыслительный потоки: традиционные ценности Африки, западные ценности, ценности ислама и христианства. Проблемы бытия, мира и человека разрабатываются в новейших работах африканских философов М. Тона, П. Хутонджи, философская герменевтика – в трудах Т. Окере, Ж. Киньонго, О. Нкомба, феноменологии – И. Лалейе¹¹. Проблему корреляции разных уровней реальности как формы бытия современной философии разрабатывает Квази Виреду (Гана). Эта проблема приняла форму исследования диалога африканской и западной культур с целью устранения противоречий между ними. По его мнению, африканское мировоззрение со своей метафизикой синтеза, единства материи и духа расположено к диалогу в большей степени, чем европейское. Философия, как считает Виреду, “не является детерминистским выражением культуры”.

Современная *латиноамериканская философия* настойчиво обосновывает свое пространство, субъект, предмет и отношение к культуре. В первой половине XX в. происходит становление идей и концепций латиноамериканских мыслителей, формирующихся на почве осмысления взаимодействия между воспринятыми идеями из Европы и “почвенным”, индихенист-

¹⁰ *Senghor L.S.* On Negrohood: Psychology of the African Negro // *Diogenes*. 1962. N 37. P. 7; *Idem.* L'esthétique negro-africaine // *Diogenes*. 1956. Oct., N 16. P. 45.

¹¹ См.: *Корнеев М.Я.* Африканские мыслители XX века. СПб., 1996.

ско-философским мировоззрением. Данное направление тяготеет к созданию не просто “аутентичной”, но и “уникальной” латиноамериканской философии по генезису идей, их бытованию в культурах, стилистике философствования, политической и социальной ангажированности, ярко выраженной персоналистской нацеленности. Здесь диалог философских культур варьируется от “встречи”, понимания и синтеза до их полного противопоставления.

Латиноамериканская философия определялась как “философия освобождения”, но развивалась и как философия латиноамериканской истории и культуры (Л. Сеа), как философская антропология, как философия “географического символизма”. Большое место отводится анализу расово-этнических факторов, национальной ментальности, культурно-исторической молодости латиноамериканских стран (Миро Кесада), проблемам слаборазвитости, зависимости (Салазар Бонди). Можно указать на заявления об отсутствии самостоятельности латиноамериканской философии, ее подражательности. Но специфика латиноамериканской философии не может быть понята вне социально-исторического контекста. Жизненно важные практические задачи общественного развития не позволили мыслителям заниматься “чистыми” философскими медитациями, а “дистанция” между теоретическим представлением практики истории в виде философских абстракций и практикой истории как таковой была гораздо меньшая, чем в европейской истории. Важной чертой латиноамериканской философии является преобладание социально-этической проблематики, когда философия культивируется как форма мышления, безразличная к действительности, как путеводитель-наставник латиноамериканца в его общественной и индивидуально-личностной деятельности и поведении. В конце XX в. методом поиска становится деконструкция, выработка модели интеркультурной философии, переопределение смысла универсального через диалог (и разрыв) с западноевропейской философской традицией¹².

В заключение следует отметить, что философия XX в. претерпела значимые изменения и в наши дни представляет собой множественную совокупность традиций, идей, методов, гипотез, теорий и моделей описания и отображения различных ду-

¹² См.: *Петякишева Н.И.* Латиноамериканская “философия освобождения” в контексте компаративистики. М., 2000; Современная зарубежная философия: компаративистский подход. СПб., 1998. Т. 2. С. 201–303; *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток–Запад. СПб., 2004.

ховных феноменов и общественных реалий. Эволюция современной философии Востока и Запада была по преимуществу не линейной, а представляла собой многомерный, противоречивый и неоднородный процесс. Общность многих жизненно важных проблем современного человечества, возрастающие процессы культурного сближения и взаимопонимания, выражающие известную целостность мировой истории, ставят перед философией новые задачи, требуя преодоления национальной и региональной ограниченности, теоретического осмысления социального и культурного опыта человечества в их взаимосвязи и взаимозависимости.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ О БЕСПРЕДЕЛЬНОСТИ БОГА

А.М. Шуфрин

В энциклопедиях до сих пор встречается точка зрения, согласно которой греческая мысль атрибутирует беспредельное (τὸ ἄπειρον) Богу, начиная только с Плотина¹. Но есть все основания считать христианского платоника Климента Александрийского (II в. н.э.) предшественником Плотина в трактовке Единого.

О том, что сделало возможным приложение этой традиционной характеристики чистой материи² и нечистого наслаждения³ к наивысшему метафизическому началу, можно только строить догадки. До сих пор в объяснении этого сдвига нет консенсуса. С одной стороны, его предпосылки есть уже у платонизирующего иудея Филона Александрийского, что наводит на мысль о влиянии Востока⁴. С другой – можно рассматривать этот сдвиг как

¹ “Плотин занимает место между Платоном и христианскими богословами, которые... рассматривают бесконечность как первый божественный атрибут. Плотин приложил понятие бесконечного (ἄπειρον) или безграничного (ἄοριστον) к двум разрядам бытия. Во-первых, он приложил его к материи, которая дурна, поскольку внутренне тяготеет к бесформенности. В этом он продолжил философскую традицию. Но во-вторых ...он назвал Ум бесконечным из-за его беспредельной мощи...” (*Owen H. Infinity in Theology and Metaphysics // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. Paul Edwards. New York, 1967. Vol. 4. P. 190–191*). Этот последний тезис Оуэна, однако, не точен, поскольку Плотин называет беспредельным (ἄπειρον) из-за Его мощи (или силы) не “Ум”, а “Единое”, которое он по той же причине называет большим, чем “Ум”, или “Бог” (*Enn. VI 9, 6.11–13*).

² Для Аристотеля материя – это возможность, которая не может стать действительностью; таким образом, это бесконечное становление (*Phys. 206a 15–25*).

³ Для Платона, наслаждение, смешанное с противоположным ему страданием, не очищенное умеренностью, может по своей интенсивности расти до бесконечности (*Филеб 31a; 44e–45c; 52c*).

⁴ “Переоценка Бесконечного совпадает по времени с влиянием восточных учений. Один из первых, кто характеризует Бога как бесконечного, – александрийский иудей Филон” (*Cohn J. Geschichte des Unendlichkeitsproblems im*

возвращение греческой мысли к ее собственным досократическим корням⁵.

На Климента можно посмотреть и в той и в другой перспективе. Он берет интуицию Филона о “неподобии” Бога всему тварному и делает еще один шаг, говоря о Его невыразимости как *абсолютной*⁶. В то же время он предвосхищает обращение Плотина к досократикам в связи с вопросом о беспредельности, когда приводит в доказательство знаменитое высказывание Фалеса: “Что есть Божество? – То, что не имеет ни начала (*ἀρχήν*), ни конца (*τέλος*)”⁷. Климент, однако, идет дальше этого.

Для Климента-платоника признать (вслед за Фалесом), что Божество не имеет ни начала ни конца – значит предвосхитить отождествление Плотинином Божества с “Единым” первой гипоте-

abendländischen Denken bis Kant. Leipzig, 1896. S. 57). Однако легко убедиться (используя, например, *Thesaurus Linguae Graecae*), что Филон нигде не прилагает термин ἄπειρον к Богу. По взвешенному выражению А. Гуйо, “Филон ввел... в греческую спекулятивную мысль иудейское понятие, если не бесконечности Божества, то, по меньшей мере, Его неопределенности” (*Guyot H. L'infinité diviné depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. P., 1906. P. 32*).

⁵ “После Аристотеля имеет место своего рода разрыв [в истории философского использования термина ἄπειρον]. Под влиянием Аристотеля [это понятие]... имело преимущественно негативный оттенок... Поздние платонические школы все больше настаивали на позитивном представлении о бесконечности... так же, как для Анаксимандра ἄπειρον было источником, от которого вещи получали существование и в который они возвращались” (*Sinnige Th. Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato. Assen, 1968. P. 8*). Дж. Рист проводит параллель между “новым акцентом Плотина на беспредельности Единого” и “нововведениями и улучшениями Мелисса в отношении Парменидовой Сферы”: “Оба следуют в одном русле, хотя и с разной степенью изоциренности. Мелисс делает Единое беспредельным по протяженности; Плотин делает его беспредельным по силе” (*Rist J. Monism: Plotinus and some Predecessors // Harvard Studies in Classical Philology 69 (1965). P. 329–344; P. 339–340*).

⁶ Согласно Вольфсону, Бог у Филона может быть “описан только в терминах, которые непосредственно утверждают Его неподобие другим вещам, таким, например, как нерожденный (*ἀγένητος*)... непостижимый (*ἀκατάληπτος*)... незримый (*ἀόρατος*), неописуемый (*ἀπερίγραφος*), невыразимый (*ἄρητος*)...” (*Wolfson H. Philo: Foundations of Religious Thought in Judaism, Christianity, and Islam. 3rd rev. ed. Cambr., MA. Vol. 2. P. 126–127*).

⁷ Str. 5.96.4. Для элэатов, по крайней мере, было естественно видеть начало и конец как пределы (*τὰ πέρατα*), а то, что не имеет ни того ни другого – как соответственно беспредельное (*ἄπειρον*). Так для Мелисса, бытие *ἀρχήν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν* (не имеет ни начала ни конца, но беспредельно) (D.-K. 1 : 143.10–11; ср. там же, 143.14–15). Значение “конец” в высказывании Фалеса, приведенном в D.-K., передается тоже словом *τελευτή* (там же, 6.5), а не *τέλος*, как у Климента, который, возможно, наследует другой традиции или намеренно вносит изменение (*τέλος* – технический термин в непосредственно предшествующем отрывке: Str. 5.95.1–96.3).

зы Платонова *Парменида*. Последнее беспредельно именно в том смысле, что не имеет ни начала ни конца⁸.

Уже Э. Осборн указал на то, что, говоря в *Строматах* о Боге как о τὸ ἓν (Едином) и ἄπειρον (беспредельном) (Str. 5.81.6), Климент основывает свое богословие на первой гипотезе *Парменида*⁹. Более того, как можно заключить из работы Э. Мюленберга, у Климента мы находим самое раннее (после досократиков) свидетельство о приложении термина ἄπειρον к Богу и богословской интерпретации первой гипотезы¹⁰. К сожалению, ни Мюленберг, ни Осборн не заметили содержательного различия между *Парменидом* и его эллинистическими толкованиями. Неудивительно поэтому, что они не заметили уникальности истолкования Климентом “Единого”. Для Осборна Климент “лишь выразил идею первой гипотезы в христианском контексте”¹¹. Однако я считаю, что отталкивание Климента от Платона было радикальным, поскольку в *Пармениде* понятие “Единого” является лишь объектом размышления над парадоксами языка, в то время как у Климента оно впервые становится инструментом размышления над парадоксами Бога.

Первым и, возможно, единственным ученым, который заметил первенство Климента, был Дж. Уиттакер¹². Его интерес, однако, был сосредоточен не столько на понимании Климента, сколько на возможности почерпнуть из его текста свидетельство в пользу “существования уже до Плотина богословской интерпретации первой гипотезы”¹³. Уиттакер обнаружил близкое сходство между Str. 5.81.5–6 и знаменитым отрывком Алкиноя *Didaskalikos* 165.4 et seq. (Hermann). Он, кроме того, возводит оба отрывка к первой гипотезе *Парменида*. Поскольку, с одной стороны, сходство между Климентом и Алкиноем идет дальше *Парменида*, как их возможного общего источника, а с другой – знакомство Климента с первой гипотезой выходит за пределы возможного на основании знакомства только с отрывком Алкиноя

⁸ Платон. Parm. 137 d. Поскольку в *Пармениде* Платон имеет дело с проблемой, поставленной парадоксом Зенона, Платон там использует термин ἄπειρον в этом элеатском смысле, отличном от того, который этот термин получает затем у него в *Филебе* (ср. прим. 3 выше). О параллелях между “гипотезами” *Парменида* и парадоксами Зенона, см., например, *Sinnige Th.* Op. cit. P. 106–108.

⁹ Osborn E. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957. P. 29.

¹⁰ Mühlenberg E. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen, 1966. S. 29–76.

¹¹ Osborn E. Op. cit. P. 27.

¹² См.: Whittaker J. *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity // The Significance of Neoplatonism / Ed. R. Harris*. Norfolk, VA, 1976. P. 155–172.

¹³ Ibid. P. 159.

(в частности, Алкиной ничего не говорит ни о τὸ ἕν [Едином], ни о ἄλειρον [беспредельном]), Уиттакер заключает, что “[и Климент, и Алкиной] основываются на имеющем богословскую направленность среднеплатоническом комментарии к *Пармениду*, или, по крайней мере, на среднеплатонической богословско-метафизической рецепции первой гипотезы”¹⁴. Таким образом, Уиттакер, хотя и не отвергает априори, вслед за Доддсом, оригинальность Климента¹⁵, похоже, не верит, что идея бесконечности играет в мысли самого Климента сколь-нибудь существенную роль. Тем не менее филологические наблюдения Уиттакера над отрывком из Климента, в котором тот обсуждает природу Единого; – οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεχτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄλειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ¹⁶ – послужили отправной точкой для настоящего исследования.

Согласно Уиттакеру, ключевым для понимания Климентовой идеи бесконечности является в приведенном отрывке термин ἀδιάστατον. До Климента этот термин, похоже, не появляется ни в каком контексте, имеющем отношение к бесконечности или беспредельности¹⁷. Первое, на чем я хотел бы остановиться, – это особенность, которую это нововведение вносит в логику аргументации Климента по сравнению с логикой его источника, т.е. первой гипотезы.

И у Климента, и у Платона Единое неделимо (ἀδιαίρετον), ибо оно единое, а не многое, а значит не может иметь частей.

¹⁴ Ibid. P. 158.

¹⁵ Доддс ставит Климента в один ряд с Филоном, о котором говорит: “Его эклектизм свойства скорее галочьего, чем философского...; всякая попытка вывести стройную систему из [него], кажется обречена на провал” (*Dodds E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One” // The Classical Quarterly* 22 [1928]. P. 129–142; P. 132, N 1). Согласно Доддсу, то, что мы называем “Средним платонизмом” (философское мышление двух первых веков христианской эры), было в целом “темным, путанным и беспомощным, какой и бывает обычно мысль переходного периода. ...Но Плотин... выстроил из этого малообещающего материала сооружение, о котором некоторые из его предшественников могли мечтать, но создание которого было совершенно не в их силах” (Ibid. P. 140).

¹⁶ Str. 5.81.6.

¹⁷ Это следует из статьи Уиттакера. Уже у Платона, однако, можно найти примечательный отзвук языка Климента: “Если вечность – это Жизнь в покое... и она уже беспредельна, а время должно быть образом вечности... то, вместо неделимого [в таком смысле понимает здесь слово ἀδιάστατον Э. Брейе] и единого, оно – отображение Единого, единое-в-непрерывности, а вместо беспредельного уже и целого – вечная беспредельность последовательности, а вместо целокупного – вечно же по частям становящееся целым” (Enn. III 7, 11.45–58).

(У Платона нет слова ἀδιαίρετον, но этот смысл подразумевается.) Платон говорит просто: Единое не имеет частей¹⁸. Из этого, как большей посылки, он выводит, что Единое не имеет пределов, а значит беспредельно.

Необходимая для такого вывода (хотя и не высказанная явно) меньшая посылка состоит, однако, в том, что пределы – обязательно части того, пределами чего они являются. Именно в этом пункте Климент (или его среднеплатонический источник) отходит от Платона, поскольку выводит беспредельность Единого *непосредственно* из его неделимости (ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄλειρον). Таким образом, он никак не использует меньшую посылку Платона; ибо, если бы Климент сделал этот вывод, *основываясь* на меньшей посылке Платона, добавление οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοοῦμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον было бы излишним.

Как указывает предлог κατὰ, Климент переходит здесь к языку несколько менее строгому. Во-первых, он упоминает вводящую в заблуждение аналогию, которой следует избегать, мысли беспредельность Бога: κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον. Затем он указывает на правильную аналогию: κατὰ τὸ ἀδιάστατον. После этого отклонения от Платона он возвращается к нему, заключая, что Единое не имеет предела (πέρας). Тем не менее у Климента это следует не из того, что Единое не имеет частей, как у Платона, но из того, что Единое – ἄλειρον (в смысле ἀδιάστατον).

Если бы Климент разделял посылку Платона (что пределы обязательно являются частями того, чего они пределы), то для него было бы совершенно естественно принять логику его источника – первой гипотезы. Единое беспредельно, мог бы сказать Климент, не κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον – как имеющее бесконечно много частей (ибо оно не имеет ни одной), – но потому, что оно не имеет пределов (имея в виду, что оно могло бы иметь их только как свои части). Задача показать, что Единое не имеет пределов в *этом* смысле сама по себе не оправдывала бы отступление от ἀδιάστατον.

Последний термин может иметь несколько значений (два из них отмечает Уиттакер), для выбора между которыми контекст цитаты не дает достаточных оснований, хотя и подсказывает с определенностью функцию термина, а именно – указывать на то, что Единое беспредельно в некоем *более сильном* смысле, чем κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον. Однако пока не ясно, *зачем* Клименту мог понадобиться этот ход. С этим вопросом обратимся к более широкому контексту, к которому относится наше трудное место.

¹⁸ Платон. Parm. 137c.

Речь идет о ряде отрывков из Str. 5, гл. 10–12, связанных общей темой тео-эпистемологии. Мой перевод оставляет открытыми различные возможности понимания некоторых мест, включая указанное (альтернативные варианты приводятся в фигурных скобках):

/Str. 5.65.2/ Ибо Бог всего (τῶν ὅλων) – Тот, Кто превыше всякого звука речи и всего мыслимого (νόημα), и всякого [акта] мышления (ἔννοια) – не мог быть когда-либо передан посредством Писания (γραφή παραδοθείη), будучи невыразим (ἄρρητος) по Своей силе (δυνάμει)... /67.1/ Всесожжение угодное Богу – это необратимое {или: несожалетельное} (ἀμετανόητος) отстранение от тела и его страстей. Это и есть истинное благочестие. /67.2/ Наверное, поэтому Сократ называл философию “упражнением в смерти”. Ибо тот, кто не прилагает к размышлению зрение, не привлекает к нему какие-либо другие свои чувства, но встречает вещи чистым умом, следует истинной философии¹⁹. /67.3/ Именно это имел в виду и Пифагор, когда говорил о пятилетнем хранении молчания, которое он рекомендовал своим ученикам с тем, чтобы они, отвратившись (ἄλο – στραφέντες) от чувственно-воспринимаемого, могли зреть (ἐλοπτεύοιεν) божественное голым умом... /71.2/ С одной стороны, через исповедание (ὁμολογία)²⁰, мы можем вступить на путь (τρόπον) очищения, а с другой – посредством анализа (поскольку продвигаемся к первичному [акту] мышления, τὴν πρώτην νόησιν) – на путь [высшего] созерцания (ἐλοπτιζόν), поскольку начинаем, посредством анализа, с вещей, подлежащих ему, отнимая от тела его естественные качества, совлекая также и протяжение (διάστασιν διάστασιν), составляющее его глубину (βάθος), и то, что составляет его ширину, и, наконец, то, что составляет его длину. Да, оставшийся знак {или: точка} (σημεῖον) – это монада, имеющая, так сказать, положение; если совлечем с нее ее положение, она мыслится как монада /71.3/. Если, отняв затем все остальные [свойства] (сколько бы их ни было присуще телам и [вещам], называемым бестелесными), мы вбросим себя в величину {или: величие} (μέγεθος) Христа и оттуда, через святость, будем выходить в зияние, тогда мы будем приближаться, так или иначе, к восприятию умом (τῇ νοήσει) Вседержите-

¹⁹ Ср.: Платон. Федон 66а.

²⁰ Ср.: Str. 7.90.2: ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία; Дж. Мэйор (Miscellanies Book VII: The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissertations and Indices / Introduction, trans. and appendices J.B. Mayor, notes idem and F.J.A. Hort. L.: Macmillan, 1902, ad loc.) толкует как отсылку к исповеданию веры при крещении на основании 1 Тим. 6 : 12 (ὁμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν). Вместе с тем в языке Стои, конечно известном Клименту, ὁμολογία означает “согласие [с разумной природой]”, что, говоря словами О. Рита, “только и является единственно по-настоящему ценным для человека, как существа наделенного разумом” (Rieth Otto. Über das Telos der Stoiker // Hermes 69 (1934). S. 13–45; S. 19).

ля, как получившие ведение не того, что Он есть, но того, что Он не есть... /71.5/ ...Ибо Первая Причина превыше пространства, времени, имени и мышления (νοήσεως)... /81.3/... И апостол Иоанн... [наименовал] Незримое и Невыразимое “недром” (κόλπον) Бога²¹. Посему некоторые называли... [Бога]... “Бездной” (βυθόν), как объемлющего и зачинающего (ἐγκολπισάμενον) в себе все [вещи] (τὰ πάντα), недосыаемого и безграничного (ἀλέραντον). /81.4/ Да, действительно, с этим рассуждением о Боге (περὶ θεοῦ λόγος) крайне трудно справиться. Ведь если трудно найти начало всех вещей (ἀρχὴ πάντος πράγματος), то совсем трудно указать на первое и древнейшее начало, являющееся и причиной возникновения всевозможных (ἄλλασιν) иных [вещей], и причиной бытия возникших. /81.5/ Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым (ἄτομον), ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется. Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое. Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величины {или: величия} (μεγέθει), и [Оно] {или: [ещё]} есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или: вселенной} (τῶν ὅλων). /81.6/ Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо (ἀδιαίρετον). Потому Оно и беспредельно (ἄπειρον) – не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное {или: непрерывное} {или: неразделимое} (ἀδιάστατον) и не имеющее предела (πέρας) и поэтому не представимое в форме и именуемое. /82.1/ Если когда-либо мы и именуем Его, называя (не в собственном смысле) то “Единым”, то “Благом”, то “Умом”, то “Самим Бытием”, то “Богом”, то “Создателем”, то “Господом”, мы говорим не как произносящие Его имя, но пользуемся благородными именами как подспорьями из-за недостатка средств (ὕλὸ ἀπορίας), с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не вводясь в заблуждение иными.

Некоторое основание рассматривать этот ряд отрывков как целое дает то, что он заканчивается тем же, чем начинается, – утверждением невыразимости Бога²². Ни одно из Его имен, даже таких, как “Бог”, или “Единое”²³, не говорит, *что* Он есть, но только, *что* Он *не* есть²⁴. Таким образом, знание о Нем не является для Климента чем-то, что Писание (даже правильно истолкованное) могло бы передать (что допускает, например, Ириней²⁵). Только голый ум (νοῦς νοῦς)²⁶, превзойдя – через самоопустошение – чувственное восприятие²⁷, понятийное мышление и

²¹ Ср.: Евангелие от Иоанна. 1 : 18.

²² Str. 5.65.2, 5.82.1.

²³ Str. 5.71.3.

²⁴ Str. 5.65.2.

²⁵ Против ересей 4.33.8.

²⁶ Str. 5.67.3.

²⁷ Str. 5.67.2.

именование, может знать Бога²⁸. Однако это движение за предел – к мышлению (или “восприятию умом”²⁹) того, что по ту сторону всякой мысли³⁰, – протекает стадиально.

Устранив плотские страсти³¹, приходят сначала к чувственному восприятию, очищенному от желания³²; его объекты, природные качества (αἱ φυσικαὶ ποιότητες) вещей (например, цвет). Устранив их, приходят к созерцанию объектов, промежуточных между чувственно-воспринимаемыми и умозрительными; таковы чистые формы, изучаемые в геометрии³³. Их “анализ” позволяет достичь сначала математической точки, а затем объекта чисто умственного созерцания – монады³⁴. Поскольку ум затем обнажает монаду от всякого покрова чувственной телесности³⁵, он готов вбросить себя в “величину/величие Христово”³⁶. Но святость может увлечь его даже дальше. Куда же?

²⁸ Ср.: Str. 6.150.4: “Невозможно [нам] стать причастниками гностических созерцаний, если не опустошим {или: истоцим} (κενώσωμεν) себя от прежних понятий”.

²⁹ Str. 5.71.3.

³⁰ Str. 5.71.5.

³¹ Str. 5.67.2.

³² Ср.: Str. 3.42.1: “Ибо начало всякому наслаждению кладет желание; а желание – это некая скорбь (λύπη) и забота (φροντίς), из-за нехватки стремящаяся к чему-либо”.

³³ Ср.: Str. 6.90.4: “Эта наука... ведет нас к нахождению длины без ширины, поверхности без толщины и точки, не имеющей частей; и от объектов чувств переносит к объектам ума”.

³⁴ Str. 5.71.2. Это напоминает среднеплатонический метод постижения Бога через “абстрагирование” (ματὰ ἀφαίρεσιν) (Алкиной. Didaskalikos. 165.14 et seq. / Ed. Hermann), который, похоже, восходит к мысленному эксперименту, предложенному Аристотелем, – по иронии, для осмысления материи: (ἀφαίρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον)... (“по отнятию длины, ширины и глубины, ничего не видим остающегося”) (Метафизика. 1029 a17–19). В Str. 8.8.1, однако, Климент определяет ἀνάλλυσις особо – как метод достижения интуиции самоочевидно-данного (τὰ ἐξ ἑαυτῶν πιστῶ), с такою ясностью являющегося (ἐναργῆ; ср.: Str. 8.7.3) чувствам и уму, что его бытие-таким не требует уже никакого доказательства. Таким образом, напрашивается аналогия с феноменологическим методом Гуссерля, особенно если Маклеод прав в том, что термин ἀνάλλυσις можно перевести как “редукция” («в обоих значениях: “различения” и “отступления”, имеющихся [у этого слова] в греческом») (MacLeod C.W. ANALYSIS: A Study in Ancient Mysticism // Journal of Theological Studies 21 (1970). P. 43–55; P. 46, N 3 и текст; P. 55, N 1).

³⁵ Под “вещами, называемыми бестелесными”, Климент в Str. 5.71.3, вероятно, понимает души (подробнее см.: Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background. N.Y., 2002. P. 183–184).

³⁶ Str. 5.71.3.

Климент только указывает на то, что находится дальше: “знание”³⁷, “первая причина”³⁸, “необъятная глубина”³⁹. Указав, таким образом, на *terminus ad quem*, он возобновляет постепенное приближение к нему с помощью того же метода отрицания.

Вначале он перечисляет то, что уже отбросил⁴⁰, а именно – предметные характеристики, чуждые Божественной “монаде”⁴¹. Характеристики, перечисленные Климентом, являются отчасти предикатами, используемыми Аристотелем⁴² и традиционно подлежащими отрицанию в эпистемологических стратегиях Средних платоников (например, в упомянутом выше отрывке из Алкиноя). Однако то, как Климент обходится с атрибутом целостности, представляется необычным. Согласно Уиттакеру, этот сдвиг указывает на начало отрывка, в котором Климент зависит от первой гипотезы *Парменида*:

И Климент [в этом отрывке], и Платон (*Parm.* 137 c4–d8) утверждают (1) что Единое не целое (*ἅλον*), (2) что о Едином нельзя говорить, как об имеющем части (*μέρη*), (3) что Единое беспредельно (*ἄπειρον*) и (4) что Единое не имеет формы (*ἄνευ σχήματος* у Платона; *ἀσχημάτιστον* у Климента). ...Не приходится сомневаться, что изложение Климента в конечном счете зависит от первой гипотезы *Парменида*⁴³.

К сожалению, Уиттакер сопоставляет два отрывка, не учитывая различие в аргументации, которое бросается в глаза. Во-первых, большая посылка Платона: быть целым значит иметь части, как я, надеюсь, показал, не находит применения у Климента. Во-вторых (вопреки тому, что пишет Уиттакер), Климент не утверждает, что Единое не является целым в том смысле, что оно не имеет частей, как делает Платон в первой гипотезе. Напротив, то, о чем Климент ведет речь в *Str.* 5.81.5, “считается целым”, но

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Str.* 5.71.5.

³⁹ *Str.* 5.81.3.

⁴⁰ *Str.* 5.71.3.

⁴¹ *Str.* 5.71.2. Согласно *Str.* 5.93.4–94.2, “сотворенные в начале” “безвидные” (Быт. 1 : 1–2) архетипы всего видимого помещены в “монаде”; поэтому, вероятно, именно ее Климент имеет в виду под Божественным “началом всех вещей” в *Str.* 5.81.4. То есть “монада” для Климента – это “область (*χώρα*) Божия”, содержащая “идеи” всех возможных вещей и всего творения в целом (*Str.* 5.73.3; ср. *Str.* 5.81.3). Сама она лишена предметных характеристик тварного мира, поскольку ему не принадлежит. Это объясняет, почему Климент мог описать ее как “то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется” (*Str.* 5.81.5).

⁴² *Osborn E.* Op. cit. P. 28 (возводит их к Аристотелю; Топика 1.8).

⁴³ *Whittaker I.* Op. cit. P. 157.

не в прямом смысле (ὄρθως). Иными словами, оно *целое* в некотором смысле; и это благодаря тому, что у него есть *величина*.

Такая корреляция между целостью и величиной не имеет параллелей у Платона; похожая, однако, встречается в Аристотелевом обсуждении бесконечности в *Физике*, кн. 3 (гл. 4–8).

Для Аристотеля любая конечная величина (τὸ πεπερασμένον μέγεθος) делима – в качестве величины – до бесконечности. Это позволяет аппроксимировать ее, постепенно прибавляя уменьшающиеся интервалы. Получаемая в этом процессе величина ни в какой его момент не перестает расти; в этом смысле она бесконечна. По мере роста она все более уподобляется величине, к которой приближается и которая – в качестве конечной – есть нечто целое. Таким образом, бесконечное для Аристотеля некоторым образом подобно целому, но *в действительности* – не целое; целое оно только “в возможности”. Его подобие целому обусловлено ростом в направлении того, что *могло бы* сделать его целым, и даже совершенным (τέλειος), а именно – к цели (τέλος). Тем не менее это не более, чем подобие, поскольку бесконечная величина ни в какой момент своего роста не достигает его цели (конца процесса) и, таким образом, никогда не является целой в *действительности*⁴⁴. Конец, как цель бесконечного процесса приближения, – его предел; но он не есть часть того, чего он является пределом (Phys. 206 b3–207 a23)⁴⁵. Предположив, что Аристотель (либо непосредственно, либо через какие-нибудь комментарии) является источником Климента в Str. 5.81.5, можно понять, как Климент связывает понятия целости и величины.

Ключевым является то, что, по Клименту, Божественное можно “считать целым” на том основании, что оно имеет величину. Но ведь именно о Христе Климент говорит в Str. 5.71.3 как о имеющем величину. Можно предположить, поэтому, что “величина”, упоминаемая в Str. 5.81.5, – это величина Христа. В другом месте Климент упоминает “монадность” как характеристику бытия-в-единстве-с-Сыном⁴⁶. Но если Христос (человечество-в-единстве-с-Сыном) Монада, то, вероятно, – та самая, о которой говорится в Str. 5.71.2, а “величина Христа”, упоминаемая в Str. 5.71.3, – ее величина.

Единое, напротив, не имеет величины (хотя бы уже потому, что оно неделимо, как Климент утверждает в Str. 5.81.6). Вопре-

⁴⁴ Ср. отношение между временем и вечностью у Плотина, Enn. III 7, 11.45–58 (цит. выше: прим. 17).

⁴⁵ Ср.: Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca (NY), 1983. P. 210, 212–213.

⁴⁶ Str. 4.157.2, цит. ниже. Ср.: Mortley R. Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d’Alexandrie. Leiden, 1973. P. 69–70.

ки прочтению, при котором Единое является единственным субъектом в Str. 5.81.5, я предлагаю поэтому считать, что до καὶ ἔστι Климент говорит о Монаде⁴⁷. Таким образом, Str. 5.81.5 оказывается параллельно по структуре Str. 5.81.4. Если такое прочтение правильно, отождествление Климентом – в другом месте – Монады с “началом” (ἀρχή) Быт. 1 : 1⁴⁸ означает, что выражение “начало всех вещей” в Str. 5.81.4 относится к Монаде, а не к Единому, о котором там же говорится как о “первом и древнейшем начале”. Это объясняло бы, почему в Str. 5.81.5 Климент вводит “Отца всего” (τῶν ὅλων πατήρ). Отец “объемлет в Себе все вещи”⁴⁹. Значит, “в прямом смысле целен” (ὀρθῶς ὅλος)⁵⁰ для Климента не Сын (как имеющий “величину”), но, по всей вероятности, Отец.

В свете Аристотелева подтекста это означает, что “величина Христа”, упоминаемая в Str. 5.71.3, бесконечна; ибо, если бы она была конечна, она была бы целой “в прямом смысле”. Именно эту беспредельную “величину Христа” ум превосходит, двигаясь святостью к “зиянию” – Отцу.

“Величина Христа”, таким образом, беспредельна не в том смысле, что она не имеет предела (πέρας) (как, по Клименту, Единое⁵¹), но, пожалуй, в Аристотелевом смысле возможности бесконечного продвижения к внеположному пределу. Этот процесс имеет конечную цель (τέλος), а значит, и предел (πέρας); однако, поскольку его предел ему не принадлежит (не является его частью), можно назвать этот процесс беспредельным (ἄλειρον). Так понимаемая Аристотелем величина беспредельна сразу в двух смыслах: и в том, что она не содержит в себе своего предела, и в том, что она имеет бесконечно много частей. Напротив, у Платона, эти два смысла беспредельности не только различены, но и жестко разделены: область применения первого ограничена первой гипотезой *Парменида*, а второго – второй.

Следующий отрывок из *Стромат* показывает, что Климент (или его источник) об этих различных Платоном смыслах беспредельности знал:

/Str. 4.156.2/ Сын не становится ни единым как одно, ни – многим как [разделенные] части, но единым как все [вещи]... /157.2/ Поэтому поверить в Него, и через Него, значит стать монадным (μοναδικόν), бу-

⁴⁷ Это подразумевает понимание здесь глагола “есть” (ἔστι) в значении “имеет место”, “существует”, а не в значении связки.

⁴⁸ Str. 5.93.5; ср. выше: прим. 41.

⁴⁹ Str. 5.81.3.

⁵⁰ Str. 5.81.5.

⁵¹ Str. 5.81.6.

дучи нерассеянно {или: непрестанно} (ἀλειροτάτως) единенным в Нем; не поверить же – значит быть в сомнениях, на расстоянии [от Него] и разделенным на части.

Здесь Климент противопоставляет “единое как все [вещи]” (которое он в другом месте отождествляет с Монадой⁵²) двум другим понятиям: “единого как одного” и “многого как [разделенных] частей”. Он не объясняет, на каком основании он эти три понятия ставит в один ряд. Что он мог найти между ними общего? Заслуживает внимания тот факт, что три понятия беспредельности, которые он мог найти в *Пармениде*, именно таковы: Единое как одно (первая гипотеза), Единое как многое (вторая гипотеза⁵³), и многое как многие (четвертая⁵⁴ и восьмая⁵⁵ гипотезы). Таким образом, Климент, похоже, исходит из того, что аудитория, к которой он обращается, знает *Парменида* достаточно, чтобы понять выраженную им здесь мысль, что беспредельность Монады должна трактоваться в терминах не первой, четвертой или восьмой, но второй гипотезы. Другой вывод, который можно сделать, состоит в том, что для Климента есть две степени беспредельности в Боге (соответствующие Монаде и Единому), различающиеся достаточно строго, чтобы можно было вписать их без оговорок в схему Платона.

Р. Мортли уже проследил происхождение “Единого” Климента от “Единого” первой гипотезы *Парменида*, а его Монады – от “Единого” Второй⁵⁶; мой вывод может показаться почти таким же. Тем не менее следует сделать две оговорки. Во-первых, в свете Str. 4.156.2 можно сказать, что для Климента главным было взять у Платона не столько понятие “Единого”, сколько понятие беспредельного. Во-вторых, параллели с *Парменидом* не следует преувеличивать. Я уже указал на то, что в Str. 5.81.6 логика аргументации Климента, относящаяся к беспредельности Единого, не совпадает с логикой первой гипотезы. Нет такого совпадения и в том, что касается Монады Климента и “Единого” второй гипотезы. У Платона, это “Единое” является *множеством* (τὸ πλῆθος)⁵⁷; т.е. он имеет в виду беспредельность по числу (*счетную бесконечность*). Климент, напротив, говорит о *величине* (τὸ μέγεθος). Таким образом, он

⁵² См. выше: прим. 41.

⁵³ Parm. 143 a.

⁵⁴ Parm. 158 c.

⁵⁵ Parm. 165 b–c.

⁵⁶ Mortley R. Op. cit. P. 70–73.

⁵⁷ Parm. 143 a.

вписывает в схему Платона *аристотелевское* понятие бесконечности⁵⁸.

Сделав это отступление о понятии беспредельного у Климента, я возвращаюсь к этапам апофатического метода, описанного им в пятой книге *Стромат.* Теперь устранению подлежит “величина Христа”⁵⁹. Отрицая за Отцом сначала возможность иметь части⁶⁰, Климент устраняет, тем самым, представление о делимости, характеризующее всякую величину. Можно согласиться с Уиттакером, что в этом Климент мог зависеть от *Парменида*. Однако Климент, похоже, не удовлетворяется тем, что приходит к “Единому” первой гипотезы, беспредельному только в смысле отсутствия у него пределов *в качестве частей*. Отрицая затем за Единым беспредельность *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον*, он утверждает, что, в отличие от бесконечной величины Аристотеля, Единое не может иметь даже *внеположного* ему предела (который *не* был бы его частью). Нет *ничего* “по ту сторону” Единого.

Кажется, Мюленберг придерживается той же точки зрения. Он утверждает, что Осборн, для которого *οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον* значит “не в том смысле, что об этом можно сказать исчерпывающим образом”⁶¹, “привносит [в мысль Климента] ложный нюанс”⁶². Климент имеет в виду, похоже, не столько бесконечность описания, сколько описание бесконечности. Мюленберг правильно замечает, что *ἀδιεξίτητον* – это Аристотелево техническое выражение для описания бесконечности-по-величине, но, к сожалению, упускает главное в том отрывке из Аристотеля, на который опирается. Он принимает бесконечную величину, которую Аристотель характеризует как *ἀδιεξίτητον*, за бесконечность-по-величине, о которой Аристотель в другом месте говорит как о несуществующей.

Величина, *превосходящая всякую конечную величину* (т.е. величина, которая “превзошла бы небеса”), для Аристотеля невозможна (*οὐκ ἐνδέχεται εἶναι*)⁶³. Это, однако, значит не то, что она не существует в действительности (поскольку *никакого* рода бесконечность не существует, по Аристотелю, таким образом), но то, что она не существует даже в возможности (*οὐδὲ δυνατόν*)

⁵⁸ Для Аристотеля бесконечное по числу не существует в каком бы то ни было смысле (Phys. 204 b8–11).

⁵⁹ Str. 5.71.3, 81.5.

⁶⁰ Str. 5.81.6.

⁶¹ Osborn E. Op. cit. P. 29.

⁶² Mühlhenberg E. Op. cit. S. 75. Эта критика не повлияла на точку зрения Осборна; ср.: Osborn E. The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993. P. 55.

⁶³ Phys. 207 b18–21.

οἷόν τε εἶναι)⁶⁴. Как я, надеюсь, показал⁶⁵, это не единственный тип бесконечности, предцизируемый величине, который можно найти у Аристотеля. Когда Аристотель отрицает (в отрывке, на который опирается Мюленберг) существование *в действительности* чего-либо, бесконечного в том смысле, что конца его невозможно достичь (ἀναρῶν οὕτως εἶναι ἄλειρον ὥστε ἐνεργεία εἶναι ἐπὶ τὴν αὐξήσιν ἀδιεξίτητον)⁶⁶, он имеет в виду бесконечность аппроксимации, существующую *в возможности* – т.е. *единственным* способом, каким беспредельное может существовать для Аристотеля⁶⁷. Мюленберг не сумел различить эти два типа беспредельности, предцизируемые Аристотелем величине, полагая к тому же, что первый из них – единственный. Так он упустил из виду задачу, решаемую Аристотелем с помощью термина ἀδιεξίτητον, и пришел к неверному, на мой взгляд, выводу:

Отрицание [Климентом] того, что беспредельность Единого – это бесконечность частей, направлено против философии перипатетиков. ...Климент хочет защитить свое применение к Богу предиката “беспредельный” от перипатетического возражения, что в действительности не существует ничего, что было бы единством бесконечно многих частей... Климент не знаком с беспредельным в положительном смысле, которое включало бы в себя неограниченное число частей⁶⁸.

Вопреки Мюленбергу, можно утверждать, что Климент *сам* черпает из “перипатетического любомудрия”, когда конструирует понятие Монады как величины, бесконечной κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον.

Другой случай использования Аристотелем ἀδιεξίτητον (единственный, кроме указанного, в *Физике*) подтверждает мое толкование смысла этого термина в Str. 5.81.6. В 204 a10–16 Аристотель, как бы предвосхищая размышления Климента в Str. 5.81.5–6, утверждает, что “беспредельное”, если оно не величина, не множество (т.е. если оно беспредельно не по протяжению, не по числу, представляющими собою акциденции, но по сущности), *должно* быть неделимо (ἀδιάρητον) (“ведь делимое должно быть либо величиной, либо множеством”). Для Аристотеля, однако, этот вывод только подтверждает его положение, что так понимаемого беспредельного не существует. Высказывание “беспредельное неделимо” для него так же не говорит ничего о существовании субъекта, как

⁶⁴ Phys. 206 b22–23.

⁶⁵ См. выше: текст перед прим. 45.

⁶⁶ Phys. 207 b28–29.

⁶⁷ Чтобы яснее передать его мысль, я поэтому перевожу ἄλειρον как “бесконечное”.

⁶⁸ Mühlenberg E. Op. cit. S. 76.

и высказывание “звук невидим” (несмотря на присутствие в обоих высказываниях в оригинале связки “есть”, оба говорят лишь о том, чем субъект не является, не давая оснований для вывода, что он является вообще чем-либо). В то же время, когда Аристотель принимается обсуждать беспредельное, которое существует⁶⁹ (единственно интересное ему как физике), он описывает его именно как ἀδιέξιπτον⁷⁰. В другой рукописной традиции на месте ἀδιέξιπτον здесь стоит ἀδιέξοδον⁷¹. Контекст в любом случае поддерживает значение: “то, что невозможно пройти до конца”.

Тот же смысл имеет Phys. 204 a2–7, где Аристотель принимает невозможность “пройти [до конца]” (διελθεῖν) в качестве общего определения беспредельности. Затем он проводит различие между двумя ее частными типами. Один представлен идеей, что невозможно даже помыслить о том, чтобы пройти соответствующее ему беспредельное до конца (использование здесь Аристотелем уже знакомой нам аналогии с невидимостью звука говорит о том, что он имеет в виду тот же тип несуществующего беспредельного); другой тип – идеей, что это “прохождение” бесконечно (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον).

Можно заключить, что Аристотель понимает беспредельное парадоксально, как непроходящее прохождение (διέξοδος ἀδιέξοδος). Чтобы выразить это качество непроходимости, он использует предикаты ἀδιέξιπτος и ἀτελεύτητος практически взаимозаменяемо. Климент употребляет ἀδιέξιπτος только один раз (и, как я, надеюсь, показал) в контексте, где он использует Аристотелево понятие беспредельного.

Остается вопрос о значении ἀδιάστατον. Я готов согласиться с Уиттакером, когда он утверждает (против Осборна), что в Str. 5.81.6 значения ἀδιάστατον и ἀδιέξιπτον должны быть в каком-то смысле противоположны⁷². Как я, надеюсь, показал, ἀδιέξιπτον у Климента означает бесконечное (ἀτελεύτητος) по величине, в смысле невозможности пройти до конца (по Аристотелю). Однако это не значит непременно “бесконечно большое” (как полагает Уиттакер). Скорее, поскольку речь идет о расстоянии

⁶⁹ Как показано выше, он понимает его как бесконечный процесс аппроксимации – приближения к конечной величине.

⁷⁰ Phys. 204 a15.

⁷¹ См. аппарат к этому месту (Phys. 204a15) в издании Росса. Вариант ἀδιέξοδον принят в издании серии “Loeb Classical Library”.

⁷² *Whittaker I.* Op. cit. P. 156. Le Boulluc, который не упоминает статью Уиттакера, придерживается того же мнения: “Это слово [τὸ ἀδιάστατον] противопоставляется предыдущему [τὸ ἀδιέξιπτον]. Оно указывает здесь не на отсутствие разделений, интервалов, а на невозможность протяжения или измерения” (SC 279. P. 264–265).

между обоженным и Богом, – наоборот, “бесконечно малое”⁷³. Поэтому исходя, вместе с Уиттакером, из того, что интересующие нас два значения должны быть взаимно противоположны, невозможно понять и ἁδιότατον тоже как бесконечно малое.

Климент называет Единое беспредельным κατὰ τὸ ἁδιότατον на том основании, что в нем невозможно никакое разделение⁷⁴. В отличие от Монады, у Единого нет “внутренности”, куда бы можно было войти. Впрочем, в Его “недре”, как в своеобразных Святая Святых близости, пребывает Первосвященник (Сын). Сын “в недре Отчем” (Ин. 1, 18), однако не как “все вещи”⁷⁵. Все вещи там – как причастные Сыну через свои архетипические образцы, содержащиеся в качестве частей в Монаде⁷⁶. Но Сам Сын – не часть Монады; как я, надеюсь, показал, Он скорее – ей внеположный (т.е. изнутри нее не достижимый) ее центр.

Это указывает на возможную триадологическую подоплеку утверждения Климента, что Единое не имеет частей. “Величина Христа” – это “место” сосредоточенного продвижения к Богу истинного гностика – есть духовная Монада (=монада Духа?). Но Сын – внеположный этой Монаде центр ее – заведомо бесконечно ближе к Отцу, чем любой гностик на любой стадии продвижения. Ибо Сын и Отец неразделимы – они и есть Единое⁷⁷. Именно это Климент утверждает против валентиниан:

Но мы, со своей стороны, говорим, что Логос – тот, что в тождественности (о котором и говорится, что Он “в недре Отчем”) – это Бог в Боге, неразделимый (ἁδιότατος), неделимый (ἀμέριστος), единый Бог⁷⁸.

⁷³ Подробнее см.: Choufrine A. Op. cit. P. 192–195.

⁷⁴ Str. 5.81.6. Ср. толкование Л. Тараном утверждения Мелисса, приведенного выше (в прим. 7): “Основанием для [его] утверждения беспредельности являлось то, что Бытие должно быть неразличенным. ...То, что Бытие беспредельно, означает, что оно однородно и потому – едино” (Tarán L. Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays. Princeton, 1965. P. 154). Итак, если Таран прав, Бытие беспредельно (ἄλειρον) для Мелисса в том же смысле, в каком Единое беспредельно для Климента. Ср. также замечание Плотина, что беспредельность Единого не следует понимать в смысле недостижимости (τῷ ἀδιεξίτητῳ) величины или числа (Enn. VI 9, 6.10–11).

⁷⁵ Str. 5.81.3.

⁷⁶ Str. 4.156.2; ср. выше: прим. 41.

⁷⁷ Уже для Филона Логос по отношению к Богу – “самый ближний, без какого-либо промежуточного расстояния (διαστήματος)” (De fuga et inventione 101).

⁷⁸ Ex. 8.1 (в атрибуции этого и следующего цитируемого фрагмента Климента я следую Ф. Саньяру). Так как “неразделимый”/“неотделимый” – единственное значение слова ἁδιότατον, имеющее смысл по меньшей мере еще в трех местах у Климента, мое предположение, похоже, не безосновательно:

Итак, Климентово понятие о беспредельном могло быть не совсем безразлично для последующего развития тринитарного учения. В то время как Уиттакер в подтверждение своего толкования значения ἁδιότητος цитирует Николая Кузанского и Лютера⁷⁹, я бы, со своей стороны, привел документ, куда более близкий по времени к Клименту – так называемое “Многострочное изложение” (Символ веры) Антиохийского собора 344 г. В нем мы впервые находим знаменитое учение о “единосущии” в следующей формулировке: никакое расстояние (διάστημα) не отделяет Сына от Отца⁸⁰. Повлиял ли Климент на авторов Символа или нет, он, вероятно, одобрил бы такую формулу, поскольку она согласуется с его идеей, что Сын в Своей близости к Отцу превосходит все возможные степени приближения к Нему обоженного человека. Сын внеположен даже Монаде – не в том смысле, что Он бесконечно отстоит от находящихся в ней в единстве с Ним (верно как раз обратное), но в том смысле, что даже они принципиально не могут превзойти Его в Его близости к Отцу.

Вл. Лосский считает, что для Климента Ипостась Сына не “подлинно трансцендентна” и поэтому его “учение о Троице не имеет ничего общего с θεολογία (богословием), в том смысле, который отцы четвертого века придадут этому термину. Точнее, все достоинства этого учения открываются в перспективе домостроительства, которая является его собственной”⁸¹.

(1) Екс. 8.3: “А тот Единородный, что в тождественности, в соответствии с неотделимой (ἁδιότητος) силой которого действует Спаситель – Он Свет Церкви, прежде бывшей во мраке и неведении”.

(2) Str. 4.136.4: “Присно [длящееся] мышление, став – в соответствии с неотделимой (ἁδιότητος) примесью [себя] – сущностью и вечным созерцанием знающего, остается [вечно] живущей ипостасью”.

(3) Str. 7.70.7: “[Награду получает тот, кто оказывается] неотделимым (ἁδιότητος) от любви Божией...”

Таким образом, с филологической точки зрения Осборн прав: ἁδιότητος означает, что Единое “не может быть разбито... на части” (Osborn E. The Emergence. P. 55), хотя он неправильно, на мой взгляд, толкует эти “части” как “логические” (ibidem).

⁷⁹ “Как чисто филологическое объяснение значения термина ἄλειρος, постулат Кузанца (*non solum non finitum, sed simul et valde finitum* [не только не конечное, но вместе с тем и в сильном смысле конечное]) вызвал бы одобрение Климента Александрийского” (Whittaker I. Op. cit. P. 166).

⁸⁰ Сократ. *Historia ecclesiastica* 2.19 (PG 67, 232 B-C); Афанасий Великий. *De synodis* 26.9 (PG 26, 733 B).

⁸¹ *Losky Vladimir. Apophasis and Trinitarian Theology // In the Image and Likeness of God / Eds. J. Erickson and Th. Bird. Crestwood, N.Y., 1974. P. 13–29; P. 22–23.*

Надо, однако, иметь в виду, что с точки зрения святых отцов XII–XIV вв., придавших православному учению о Троице его окончательную форму, быть “во” Христе значит быть в Теле Его Ипостаси⁸². Только через Сына и *изнутри* Его Тела (т.е. Церкви) можно обрести отношение к Богу как своему Отцу в несубординационистском смысле⁸³. “Перспектива домостроительства”, которую только и находит у Климента Лосский, это взгляд на Троицу *извне*. Такой взгляд на Нее как Троицу невозможен, однако, без субординационистских искажений (действительно имеющих место в средне- и неоплатонических моделях, но, как признает сам Лосский, не у Климента). Троица *извне* – это Монада.

Итак, возвращаясь к Символу 344 г., можно спросить: не был ли Климент в каком-то смысле предтечей его и наследующей ему триадологии? Если ἀδιάστατον в Str. 5.81.6 значит “неразделимое”, то κατὰ τὸ ἀδιάστατον указывает на *непосредственную* близость Единородного к Отцу. Такое прочтение, во всяком случае, вписывает мысль Климента в историю христианского учения⁸⁴.

Сокращения

- Быт. Моисей. Бытие
D.-K. Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. H. Diels and W. Kranz
Епн. *Плотин*. Эннеады
Ехс. *Климент*. Excerpta ex Theodoto
Phys. *Аристотель*. Физика
Parm. *Платон*. Парменид
PG Patrologiae cursus completus, series græca / Ed. J.P. Migne
SC Sources Chrétiennes
Str. *Климент*. Строматы
1 Тим. *Павел*. Первое послание к Тимофею

⁸² Лурье В.М. Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении у Православных богословов после св. Фотия // Патрология. Философия. Герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы 1. 1992. С. 1–19; С. 2.

⁸³ Там же. С. 11.

⁸⁴ Статья написана на материале книги Choufrine A. Gnosis (см. выше: прим. 35). Автор благодарит за неоценимую помощь в переводе Г.И. Беневича, в редактировании – М.А. Солопову.

Первоисточники

Климент Александрийский

а. Издания с полным аппаратом

- Clemens Alexandrinus II: Stromata I–VI / Ed. O. Stählin, 3-е пересмотр. изд. L. Früchtel. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 52. Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- Clemens Alexandrinus III: Stromata VII, VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente / Ed. O. Stählin. 3-е пересмотр. изд. L. Früchtel и U. Treu. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 17. Berlin: Akademie Verlag, 1970.

б. Другие использованные издания

- Les Stromates. Stromate IV / Изд., введ. и прим. A. van den Hoek / Пер. С. Mondésert. Sources Chrétiennes 463. Paris: Cerf, 2001.
- Les Stromates. Stromate V / Изд., введ., прим. и коммент. A. Le Boulluc / Пер. P. Voulet. Sources Chrétiennes 278/279. Paris: Cerf, 1981.
- Les Stromates. Stromate VI / Изд., пер., введ. и прим. P. Descourtieux. Sources Chrétiennes 446. Paris: Cerf, 1999.
- Les Stromates. Stromate VII / Изд., пер., введ. и прим. A. Le Boulluc. Sources Chrétiennes 428. Paris: Cerf, 1997.
- Miscellanies Book VII: The Greek Text with Introduction / Translation, notes, dissertations and indices (введение, пер. и приложения) J.B. Mayor; прим. – он же и F.J.A. Hort. London: Macmillan, 1902.
- Extraits de Théodote / Введ., пер. и прим. F. Sagnard. Sources Chrétiennes 23. Paris: Cerf, 1948.

Другие первоисточники

- Alcinous*. Didaskalikos / Ed. C.F. Hermann // *Platonis Dialogi*. Leipzig, 1853. Bd. 6. S. 152–189 (цит. в: *Whittaker I*. Op. cit.). Последнее издание: *Didaskalikos*. Enseignement des doctrines de Platon / Ed. J. Whittaker. Paris: Belles Lettres, 1990.
- Aristoteles*. *Metaphysica* / Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon, 1957.
- Aristoteles*. *Physica*. 1st corrected ed. / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon, 1956.
- Diogenis Laertii*. *Vitae philosophorum*: In 2 vols. / Ed. M. Marcovich. Stuttgart: Teubner, 1999.
- Irénée de Lyon*. *Contre les Hérésies* / Eds. A. Rousseau et al. Sources Chrétiennes 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153. Paris: Cerf, 1965–1982.
- The Greek New Testament 3rd ed. Ed. K. Aland et al. / West Germany: United Bible Societies, 1975.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*: In 6 vols. / Eds. L. Cohn and P. Wendland. Berlin, 1896–1915.
- Platonis Opera*: In 5 vols. / Ed. J. Burnet. Oxford, 1900–1907.
- Plotini Opera*: In 3 vols. / Eds. P. Henry and H.R. Schwyzer. Oxford, 1964–1982.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*: In 2 vols. in 3. / Ed. H. Diels, supplement W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1906–1910.

ИОАНН СКОТТ О “ТВОРЕНИИ ИЗ НИЧЕГО” И ВЕЧНОСТИ ТВОРЕНИЯ В СЛОВЕ БОЖИЕМ¹

В.В. Петров

Учению о творении из ничего посвящен специальный раздел третьей книги *Перифьюсеон* Иоанна Скотта². В отличие от своих предшественников Иоанн в гораздо меньшей степени озабочен вопросами “бесформенной материи”, ее совечности миру, у него нет словесной игры, к которой прибегал другой каролингский ученый – Фридугис³. Эриугена сосредоточивается на анализе первоначальных причин мира, на антиномии “двойного существования” тварного мира – вечном (в причинах-логосах) и временном. В своих выкладках Иоанн опирается на сочинения Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Августина, выстраивая теорию, которая представляет собой яркий пример христианского платонизма. В результате он приходит к выводу, что искомое ничто следует понимать не привативно – как полное отсутствие какого-либо бытия, но суперлативно – как божественное бытие, которое является для человека “ничем” лишь в силу недоступности для человеческого познания. Таким образом, все творение оказывается процессом проявления божественной сущности (прежде скрытой) – вовне.

Благо как высшее начало. В основе рассуждений Иоанна Скотта лежит несколько принципов. Начав рассуждать в третьей книге *Перифьюсеон* о первоначальных причинах (и ссылаясь при этом на авторитет Ареопагитик), он постулирует, что Бог, как творческая Благость, творит эти причины, первой среди которых является благость сама-по-себе, предшествующая сущности. Другими словами, принцип благости предшествует

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект 05-03-03349а).

² *Иоанн Скотт*. Перифьюсеон (далее – *Р*) III, 627С–687С. Разбору этого раздела *Перифьюсеон* посвящено специальное исследование: *Piemonte Gustavo A. Notas sobre la “Creatio de nihilo” en Juan Escoto Eriugena Pt. 1 // Sapientia 23. Buenos Aires, 1968. P. 37–58.*

³ В частности, Фридугис просто предпочел понятие словосочетание *nihil est* как отрицание – “нет ничего”, но как утверждение “ничто есть”. См.: *Петров В.В.* Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридугиса // Историко-философский ежегодник 1996. М.: Наука, 1997. С. 97–108; и *Фридугис*. О субстанции ничто и тьмы / Пер. В.В. Петрова // Там же. С. 108–115.

принципу бытия⁴. Этим утверждением закладывается основа последующих построений: оппозиция бытие/небытие не является наиболее фундаментальной, ей предшествует более глубокий уровень – божественная Благодать. Последняя есть Благо платоников, теперь ставшее атрибутом Творца.

Творение есть манифестация сокрытого. Другой важный принцип – отождествление онтологического возникновения с манифестацией во времени и пространстве того, что прежде было сокрыто в вечности. Иоанна Скотта подталкивает к этому специфика латинского (и греческого языка): возникновение в бытии описывается им как выведение творения “из не сущих – в сущие” (*in essentias ex non existentibus*). Подобное словоупотребление открывает возможность истолковывать эту фразу как описание перехода объектов из модуса бытия, который именуется несуществованием, в модус, именуемый существованием. Такая трактовка отнюдь не является надуманной, поскольку в самом начале *Перифьюсеон* пара бытие/небытие определяется как познаваемое/непознаваемое. Таким образом, уже здесь фиксируется тенденция понимать “ничто” не как тотальное отрицание, но как инобытие⁵. Иоанн уподобляет такую манифестацию сокрытого – проявлению ума, который непостижим сам в себе, но становится видимым, материализуясь в звуках голоса и письменных знаках⁶.

Начав с изложения указанных принципов, Эриугена обращается непосредственно к вопросу о творении из ничего (напомним, что рассуждение строится в форме диалога между Воспитанником и Наставником). Воспитанник спрашивает о том, как понимать этот догмат. Понимай так, отвечает Наставник, что силою божественной Благодати существующие (*existentia*) были соделаны из не существующих (*ex non existentibus*), ибо те, которых не было, получили бытие из ничего (*ea enim, quae non erant, assereunt esse de nihilo*)⁷. В такой формулировке опять заложена возможность понять не сущее как не существующее в каком-то одном смысле, но существующее в некоем другом, пока не установлено.

Отвержение предшествующих трактовок. Далее Наставник демонстрирует знание концепций предшественников, перечисляя значения, в которых не следует понимать “ничто”: это не материя и не некая причина сущих; не движение (или повод), предвещающее творение; не нечто единосущное и совечное Богу; не не-

⁴ Р III. 627CD.

⁵ Там же. 633AB. Ср.: *Марий Викторин*. Ad Candidum, 24,3–25,9.

⁶ Там же. 633B–634A.

⁷ Там же. 634C.

что помимо Бога сущее – само по себе или от иного, откуда Бог принял материал для творения мира. “Ничто” – это имя для полной лишенности всецелой сущности, а вернее, – для отсутствия всецелой сущности⁸. Здесь в аргументации используется известный постулат римского права – “лишенность подразумевает предшествующее обладание” или, как формулирует это Иоанн Скотт, “лишенность – это отнятие владения” (*privatio enim habitudinis est ablatio*). В случае творения мира не было никакого владения до того, как вещи получили во владение свое бытие, замечает Наставник. Поэтому применительно к тварному правильнее говорить не о лишенности, но об отрицании или об отсутствии владения сущностью и субстанцией⁹.

Причины и сотворены и не сотворены. Воспитаннику сложно понять, каким образом первоначальные причины **вечно сотворены** Отцом в Слове и Премудрости. Ведь хотя Премудрость вечна и совечна Отцу, вещи, сотворенные в Ней, вечны, но не совечны Премудрости, их Создателю, который предшествует им, как причина следствию¹⁰. Наставник напоминает, что этот вопрос в *Перифюсеон* уже обсуждался¹¹. Следует заметить, что статус первоначальных причин у Иоанна Скотта двойственен. С одной стороны, здесь постулируется их **сотворенность**, но, с другой, уже в прологе *Перифюсеон* Иоанн Скотт определяет причины как природу **не сотворенную** и творящую. В целом же учение Иоанна Скотта о причинах есть развитие учения Максима Исповедника о логосах творения (хотя последний не обсуждает онтологический статус логосов). Но как согласовать то, что тварные вещи разом вечны в творческом Слове и созданы из ничто? – не может понять Воспитанник. – Как может быть вечным то, чего прежде не было? Как может тварное, начатое во времени и вместе со временем, пребывать также и в вечности? Ведь вечное не начинает и не прекращает быть, а все, имеющее начало, должно иметь и конец¹².

Бесформенная материя – это одна из причин. В этом месте Иоанн вспоминает об устойчивой традиции применительно к творению о ничто обсуждать библейскую фразу о творении мира из бесформенной материи (Прем 11:18). Иоанн включает это учение в контекст своих рассуждений. Не может быть, пишет он, чтобы первоначальные причины были вечны в Отчей Премудрости, а

⁸ Там же. 634CD.

⁹ Там же. 634D–635A.

¹⁰ Там же. 635B–636A.

¹¹ P II, 561C–562B // Историко-философский ежегодник 2004. М.: Наука, 2005. С. 58–59. На рус. яз.

¹² Там же. 636AB.

бесформенная материя, в которой и посредством которой вещи прошли в бытие, не была вечной. Это значило бы, что материя не входит в число вечных причин природы, а значит, не все вещи вечны в Премудрости. Поэтому “бесформенная материя” должна входить в число вещей, созданных Богом в Премудрости, поскольку у тварной материи должна быть своя вечная причина в Слове¹³. При этом Иоанн отвергает представление о совечной Богу материи. Как говорит Наставник, бесформенная материя утверждена Создателем “среди причин и среди произведений (следствий) причин”. Единый Творец соделал мир из бесформенной материи, а саму материю – из “ничего”. Эллинические философы ошибаются, постулируя наличие совечной Богу бесформенной материи, из которой Бог принял начало (*auspicium*) для своих дел¹⁴. Напротив, Бог сотворил все – и подобное Себе, и неподобное (т.е. несовершенное, изменчивое, временное, составное), ибо красота вселенной (*pulchritudo universitatis*) состоит в чудесной гармонии того и другого, сложенного в некое единство (*unitatem*) вроде мелодии музыкального инструмента (*organicum melos*), возникающей из разрозненных звуков¹⁵. Сущее и не сущее вместе проистекают из единого Начала всего – и в вечные первоначальные причины, и в бесформенную материю (дающую причинам повод проявиться посредством возникновения), и в их произведения (в которых мир естественным порядком проходит от начала к концу)¹⁶.

Тварное и вечно в Слове, и возникло во времени. Далее обсуждается вопрос, каким образом все сущее разом и вечно, и соделано. Наставник формулирует посылку, ведущую к важным выводам: поскольку в Боге нет акциденций (*accidentium non saraх, nihil deo accidit*), творение вселенной также не было для Него привходящим¹⁷. Как мы видим, Иоанн Скотт предпочитает рассуждать в терминах сущностей и акциденций, тогда как отцы Церкви в большинстве своем всегда подчеркивают личностный характер Творца и его творческого акта, говоря, что творение является свободным актом божественного воления. Напротив, Иоанн Скотт тяготеет к рассуждению в отвлеченных терминах, что подталкивает его к пониманию творения как процесса эманации божества от сокрытости к проявленности вовне. Стремление представить Бога как только сущность, простую и лишённую каких-либо дифференциаций, явно проявилось уже в ранней работе Ио-

¹³ Там же. 636BC.

¹⁴ Там же. 636D–637A.

¹⁵ Ср.: *Афанасий Великий*. Против язычников 42.

¹⁶ P II, 637B–638C.

¹⁷ Там же. 639AB. Ср.: *Амвросий*. De fide I, 16, 106 (PL 16, 552D – 553A).

анна Скотта – *О предопределении*. В этом подходе Эриугена отчасти следует Августину, хотя и упрощает мысль последнего.

Творение не акцидентально, считает Иоанн, но сообразно некоему началу, в силу которого “причиненные всегда пребывают в своей причине”. Следовательно, и вселенная, как причиненное, т.е. причастное своей причине, вечно в своей причине. Другими словами, **тварная вселенная вечно в Слове Божиим**¹⁸. Сказанное подкреплено математическими примерами: все числа вечно существуют в монаде, как радиусы в центре круга¹⁹. Таким образом домостроительные и онтологические проблемы без колебаний уподобляются числовым, эти два плана не разведены для автора.

В обоснование положения о вечности мира в Слове приводится ряд цитат: из Деян 17:28 (“ибо в Нем мы живем и движемся и существуем”), из *О природе вещей* Беда Досточтимого (у последнего сказано, что в домостроительстве Слова Божия “века не созданы, но вечны”²⁰). Цитируются слова Августина о том, что в Слове Божиим вещи только суть, и *суть* одно, а точнее, *есть* одно²¹; а также, что вещи, созданные через Слово, одним образом суть под Богом (*sub ipso*), а другим – суть в Нем (*in ipso*)²².

Таким образом, делает вывод Иоанн Скотт, *одна и та же природа* одним способом видится в вечности Слова Божиего, а другим – во временности созданного мира²³. Следует цитата из *Ареопагитик*: [Бог] именуется Единым, поскольку Он всеобщим образом есть все, ибо все Ему причастно. Вид каждого предзамышлен сообразно Единому, которое объединяет все и есть прообраз всяческих. Единое предшествует всему и единообразно охватывает всех в себе²⁴. Из того, что в Слове Божиим существует все, Иоанн Скотт делает вывод, что **все вещи не только вечны в**

¹⁸ Там же. 639BC.

¹⁹ Там же. 639D сл.

²⁰ *Беда*. De natura rerum I (PL 90, 187A–188A). В этом месте Беда дает парафраз Августинových “О книге Бытия буквально” II, 6, 12 и VI, 10, 17, но Иоанн, цитируя Беду, говорит, что цитирует Августина. См.: *Петров В.В.* Тотальность природы и методы ее исследования в “Перифюсеон” Эриугены // *Философия природы в Античности и в Средние века* / Ред. П.П. Гайденко и В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 456; латинский текст и перевод отрывка из Беда см. в: *Петров В.В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // Там же. С. 562–563.

²¹ *Августин*. О Троице IV, 1, 3 (PL 42, 888).

²² *Августин*. О книге Бытия буквально II, 6, 12 (PL 34, 268).

²³ Р III, 640CD.

²⁴ Там же. 640D-641A. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах XIII, 2 (PG 3, 977C).

Слове, но и суть само Слово²⁵. Эту мысль должны подкрепить ссылки на Писание: “все через Него возникло, и вне Его ничто не возникло” (Ин 1:3–4); “в Нем было сотворено все, что на небесах и на земле... Все сотворено из Него, через Него и в Нем” (Кол 1:16)²⁶. Приводятся слова Максима Исповедника о том, что “имея в Себе причины тварных вещей предсуществующими прежде веков, Бог по Своей благой воле сообразно им осуществил из не сущего видимое и невидимое творение разумом и премудростью... соделав и соделывая в надлежащее время и все вообще, и каждое по отдельности”²⁷. Таким образом, заключает Иоанн Скотт, доказано, что **все вещи в Слове и сотворены, и вечны**.

Но каким образом вечные вещи могут быть соделанными, а соделанные вечными? Наставник поясняет, что основания (логосы) всех вещей вечны в Слове. Именно Слово Божие есть разом и простое и множественное первоначальное основание всех вещей. С одной стороны, совокупность всех тварных вещей в Слове есть неделимое и неразделимое единство (*individua et inseparabilis unitas*). С другой стороны, Слово множественно, поскольку распространяется через все до бесконечности, и это Его выхождение вовне дает существование всем произведениям причин²⁸. Следует несколько цитат из Дионисия²⁹, опираясь на которые, Иоанн Скотт заключает, что пребывание (*permansio*) божественной Благости в Себе есть *Причина* всяческих, а Её выхождение (*processio*) соделывает *произведения* всего³⁰. Это вполне неоплатонический постулат, который Иоанн выводит из Дионисия. Таким образом, пишет Иоанн Скотт, бытие всех вещей есть не что иное, как множественная сила (*multiplex virtus*) творческой Премудрости, во всех пребывающей. Если мысленно отнять творческую Премудрость от сущего, последнее сведется к полно-

²⁵ Поскольку он всегда признает не только имманентность, но и трансцендентность Бога миру, эту фразу следует понимать не в том смысле, что Бога можно свести к совокупности творения, но в том, что творения, существуя в виде причин в Слове, составляют само существо этого Слова.

²⁶ “*Ex ipso et per ipsum et in ipsum*”. *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses: Vetustissima Latina* / Ed. H.J. Frede. Freiburg im Breisgau: Herder, 1966. P. 337–358.

²⁷ Р III, 641BC. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, PG 91, 1080AB). При отсылках к тексту “Трудностей к Иоанну” цифры в скобках означают: первая – номер главы согласно сквозной нумерации (для “Трудностей к Фоме” и “Трудностей к Иоанну”), вторая – номер раздела в издании И. Сакалеса, третья – столбец в *Patrologia Graeca*, t. 91.

²⁸ Там же. 642AD.

²⁹ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах XIII, 1 (PG 3, 977BC); IV, 13 (712AB); II, 10 (648CD); *Он же*. О небесной иерархии IV, 1 (PG 3, 177CD); *Он же*. Письмо IX, 1 (PG 3, 1104A); IX, 3 (1109BD).

³⁰ Р III, 645C.

му ничто, что подтверждают слова Августина о том, что сущие не полностью не суть, но и не полностью суть³¹ (ниже, в 671В, Иоанн будет цитировать схожее мнение Максима Исповедника). Таким образом, делает вывод Наставник, всякая тварь сама по себе есть ничто, а все что постигается в ней существующим, существует из-за ее причастности к Творцу. Сама по себе тварь не существует и стремится к ничто³².

Можно сказать, что Бог рассматривается Иоанном как так называемая содержительная причина, т.е. причина, при исчезновении которой устраняется и ее следствие³³. Такого рода причина отождествлялась с Богом и эллинскими, и христианскими философами³⁴. Здесь Иоанн затрагивает один из важнейших для христианской философии вопросов: если все сотворено Богом и одновременно человек обладает некоторой онтологической самостоятельностью (хотя бы потому, что создан свободным, потому что он обладает иной, не божественной, природой), то в чем состоит эта самостоятельность? Многие христианские философы, тяготевшие к платоновской модели, находились в опасности растворить человека в Боге, лишити человеческую историю смысла. Здесь Иоанн Скотт лишь доводит

³¹ *Августин*. Исповедь VII, 11, 17 (PL 32, 742): “Я рассмотрел все, стоящее ниже Тебя, и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, потому что все от Тебя, и его нет, потому что это не то, что Ты. Истинно существует только то, что пребывает неизменным”.

³² *Р III*, 646АВ. Ср.: *Августин*. Об истинной религии XI, 21 (PL 34, 131). Также и Максим Исповедник (О трудностях к Иоанну II – 7, 2, 1084D) говорит, что если человек отворачивается от Творца, он подвергается угрозе уйти в небытие.

³³ *Христиан*. Fr. 351 apud *Климент Александрийский*. Строматы VIII, 9, 32, 7: «**Содержащая** причина (συνεχτικὸν αἴτιον) – такая, при наличии которой результат наличен, а при устранении [которой] исчезает. Содержащую причину они синонимически называют “самодостаточной”, поскольку она способна независимо и сама по себе вызывать результат”; *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений III, 4, 15 (III, 15, 1–5 Mutschmann): “Из причин одни – **содержащие**... при существовании которых существует и действие, а с уничтожением которых [оно] уничтожается, а уменьшением – уменьшается...” *Леонтий Византийский*. Contra Nestorianos et Eutychianos II (PG 86/1, 1329D): “Ничему [вышедшему] из **содержащей** причины не свойственно сохраняться в причиненных, если не присутствует [эта] причина”.

³⁴ *Пс.-Аристотель* (I – серед. II в. н. э.). О мире VI, 397b 9: “О **содержительной причине всего**... о главнейшем в космосе... Всё **составилось** от Бога и через Бога, и никакая природа сама по себе не самодостаточна, если ее лишить идущей от Бога поддержки...”; *Григорий Богослов*. Слово 28, О богословии 6, 1–13 (PG 36, 32С): “Бог есть творческая и **содержительная причина всего**... Ибо вселенная как могла бы осуществиться и **составиться**, если бы не Бог все осуществлял и **содержал**?”

до логического предела посылки, содержащиеся у Августина и Максима Исповедника (хотя последних предохранял от крайностей контекст их иных рассуждений, который Иоанн Скотт здесь не берет в расчет). Сам Иоанн возводит свою теорию творения из ничего к Дионисию Ареопагиту. На основе приведенных цитат он делает вывод, что если Слово Божие разом и соделывает все, и соделывается во всех, то все существующие в Слове вещи одновременно и вечны, и соделаны. Здесь Иоанн Скотт делает еще одно важное утверждение. Не вижу причины, говорит он, по которой сказываемое о Причине, не может также сказываться о причиненном. Можно предположить, что здесь на Иоанна влияет принцип обратимости и взаимодополнительности, широко используемый Максимом Исповедником. Правда, для Максима сферой применения этого принципа была преимущественно (хотя и не всегда) христология, с ее представлением о взаимопроникновении человеческой и божественной природ во Христе. Как бы то ни было, Иоанн делает вывод: **поскольку в тварных вещах соделывается сама Премудрость, значит всё разом и вечно, и сотворено**³⁵. Таким образом, всякая тварь и преходяща (как изменчивое бытие), и вечна (по своим идеальным основаниям, укорененным в Слове).

Здесь Иоанн опять отдает дань идущей от апологетов традиции, согласно которой в контексте рассуждений о творении из ничего обсуждалась строка Библии: “Бог соделал мир из бесформенной материи” (Прем. 11:18). Иоанн присоединяется к мнению, согласно которому в начале творения мир, как целое, прошел из полного ничто в бесформенную материю³⁶. При этом Августин, замечает Иоанн, учит, что этот процесс не имел временного протяжения (*per morulas temporum*)³⁷. Так голос и слово одновременно выходят из уст говорящего, но голос предшествует слову не временем, но как причина. Бесформенность и оформление были разом привнесены волей Создателя из ничего – в сущность.

Бог и творит вещи, и творится в них. Однако, рассуждает далее³⁸ Иоанн Скотт, более глубокое понимание этого предмета демонстрируют слова Дионисия Ареопагита о том, что Бог разом и Создатель всех вещей и соделан во всех³⁹. Но тогда Бог есть всё

³⁵ Р III, 646С.

³⁶ Там же. 646D–647A.

³⁷ Августин. О книге Бытия буквально I, 15, 29 (PL 34, 257).

³⁸ Р III, 650CD.

³⁹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 8 (PG 3, 824A); Он же. Послание IX, 3 (PG 3, 1109С).

и всё – Бог, что звучит “чудовищно”⁴⁰. Эти рассуждения проиллюстрированы пространным аритмологическим отступлением, в котором разбираются свойства Монады. В частности, сказано, что единое (unum) не есть собрание многих (ex multis cumulatam). Таким образом, отвергается собирательная теория универсалий. Одни и те же числа одним образом пребывают в Монаде (потенциально), а другим – в родах и формах (актуально)⁴¹. Таким образом, потенциальность и актуальность рассматриваются Иоанном как модусы существования. Наставник говорит, что основной вопрос – понять, каким образом всё и вечно, и соделано. Применительно к этому вопросу можно сказать, что числа возникают, когда становятся постижимы умами⁴². Здесь опять возникновение связывается не с рождением, а с переходом из одного модуса бытия в другой.

Наставник напоминает, что, как было показано в первой книге *Перифьюсеон*⁴³, материя соделывается из совокупления (coitu) умпостигаемых сущностей. Количества и качества, сами по себе бестелесные, при схождении производят бесформенную материю, которая при добавлении бестелесных же форм и цветов образует различные тела⁴⁴. Таким образом, представление о материи как сочетании интеллигибилий, которому отдавали дань и Григорий Нисский, и Максим Исповедник, помогает Иоанну Скотту строить его концепцию творения из ничего.

Тела соделываются не из ничего, но из чего-то, продолжает Иоанн. Но тогда количества, качества, формы, цвета, место и время – это не ничто. При их сложении соделываются тела – всеобщие (catholica), вроде первоэлементов, или частные (propria)⁴⁵. Все составные тела происходят из “кафолических”, т.е. всеобщих первоэлементов: слагаются из их схождения, в них разрешаются и в них сохраняются. В свою очередь, элементы тоже соделаны не из ничего, но исходят из первоначальных причин. Значит и “ничто”, из которого они появились, должно быть причислено к числу таких причин⁴⁶.

⁴⁰ Иоанн употребляет слово *monstrosum*. Примечательно, что автор анонимного введения к изданию сочинений Иоанна Скотта в PL 122 прилагает словосочетание *horrendum pantheismi monstrum* к этому аспекту учения самого Иоанна Скотта (PL 122, 57A).

⁴¹ P III, 652A–657B.

⁴² Там же. 661AB.

⁴³ P I, 501B–503D // Историко-философский ежегодник 2000. М.: Наука, 2002. С. 98–101. На рус. яз.

⁴⁴ P III, 663A.

⁴⁵ Там же. 663B.

⁴⁶ Там же. 663C–664A.

Причины и осуществления причин разом и вечны и соделаны.

Здесь у участников диалога возникает вопрос относительно пребывания первоначальных причин в Слове: возникли те в Нем из ничего или всегда в Нем пребывали?⁴⁷ Тварные вещи всегда потенциально существуют в Слове Божиим *как причины*. То есть они не всегда были в возникновении: в месте, времени, формах и видах (это удел акцидентального бытия). *В Боге тварное не имеет начала своего бытия* (nec esse incipiunt); напротив, возникая во времени, они начинают быть тем, чем не были, начинают проявляться в формах и видах⁴⁸.

Следовательно, всё не сущее по превосходству, а также сущее, содержится в Слове, где оно и не есть, и есть⁴⁹. Здесь Иоанн делает следующий шаг, говоря, что *не только причины, но и осуществления причин в Слове и вечны, и возникли*. На возражение, что в этом случае нет никакой разницы между вечностью вселенной в Слове и творением (раз вечность сотворена и творение вечно), Наставник отвечает, что не следует искать рациональных объяснений там, куда не достигает разум (ratio), и понимания там, где нет понятий (intellectus)⁵⁰. Все вещи разом и вечны и соделаны в Слове. Вечность в них не предшествует их созданию, и создание не предшествует вечности. В домостроительстве Слова их вечность соделана и их создание вечно. Ибо божественная Премудрость охватывает времена; а вещи, которые появляются во времени, имеются и прежде (praecedunt), существуя вечно⁵¹.

Этот важный вывод повторяется еще раз: не только первоначальные причины, но также их осуществления, а равно и место, время и вообще все тварное в Слове Божиим разом и вечно, и соделано. Но ответить на то, каким образом это возможно, каков способ (modus) и смысл (ratio) создания всего в Слове Божиим, Иоанн Скотт не в силах, в чем чистосердечно признается.

Цель последующего рассуждения – показать, что не только все в Слове Божиим вечно и соделано, но что **само Слово Божие соделывает всё и соделывается во всяческих**⁵². Иоанн ссылается на Максима Исповедника, который пишет, что только Бог в собственном смысле слова есть сущность и движение сущих, различие разнящихся, нерасторжимая связь соединенных и т.д.⁵³ Таким

⁴⁷ Там же. 664В.

⁴⁸ Там же. 665АВ.

⁴⁹ Там же. 667А.

⁵⁰ Там же. 667СD.

⁵¹ Там же. 669АВ.

⁵² Там же. 670С–671А.

⁵³ Там же. 671В. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну V (10, 23, PG 91, 1137А).

образом, мысль о том, что только Бог истинно суть, тогда как онтологический статус самой твари неясен, заимствуется Иоанном не только у Августина, но и у Максима. Вывод все тот же: всеобщность целого творения создана в Слове Божиим⁵⁴.

Тезис о том, что мир вечен в Слове Божиим, доказывается обращением к Максиму Исповеднику, который считал, что “невозможно, чтобы Бог воспринимал умопостижимое мысленно, а чувственное с помощью ощущения. Он знает их как Свои воления, поскольку каждое из творений Он соделал, захотев его”⁵⁵. Здесь Наставник задает ключевой вопрос: различаются ли *божественные воления*, которые видит Бог, и созданные вещи, которые Бог видит как свои воления?⁵⁶ В терминах Максима Исповедника вопрос можно сформулировать так: отличается ли тварь от божественного логоса, согласно которому сотворена? Иными словами, имеется ли у вещи самостоятельное тварное бытие, отличное от воления Божиего? Тот же вопрос можно адресовать и к учению самого Максима Исповедника⁵⁷, рефлексией над которым по сути является рассматриваемое нами рассуждение Иоанна Скотта, ибо “первоначальные причины” у Иоанна Скотта наследуют многое от “логосов” Максима Исповедника. Догматически тварь должна существовать *κατ’ ἐαυτόν*, *per se*, поскольку тварное иноприродно Богу. Но Иоанн Скотт прямо отвергает истинность такого бытия, именуя его лишь божественной “теофанией”. Даже Августин и Максим говорили, что истинным бытием является лишь божественное, тогда как тварное близко к несуществованию.

В этом месте Иоанн опять прибегает к неоднократно использовавшемуся им прежде принципу простоты божественной природы. Простота божественного видения требует, чтобы всё созерцаемое Богом тоже было простым, считает Иоанн. Таким образом, не только все тварные вещи соединяются между собой воедино, но **соединяются в одно божественные воления и тварные вещи: они суть одно и то же**. А если воля Божия неотделима от Него Самого, значит Бог соделывает Себя⁵⁸. Предупреждая очевидные возражения, Наставник го-

⁵⁴ Р III, 672С.

⁵⁵ Там же. 672С. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1085В).

⁵⁶ Р III, 673ВС. Здесь на Иоанна Скотта повлиял Максим Исповедник (см. ниже примеч. 61).

⁵⁷ Ср.: *Петров В.В.* О трудностях ХLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)* / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогрес-Традиция, 2005. С. 162.

⁵⁸ Р III, 673D–674A.

ворит, что не стоит сомневаться в том, что божественные воления относятся к простой природе Бога. Такое монистическое представление о Боге восходит к тринитарному эссенциализму Августина. Воля Божия однозначно отождествляется с Его природой, но не действием. У Бога нет ничего привходящего, говорит Наставник, поэтому либо у Него никогда не было волений, либо Он всегда обладал Ими⁵⁹.

Последовательность отождествлений на этом не заканчивается. Воление Бога, говорит Наставник, это Его видение, и наоборот. Следовательно, все, что Творец видит и волит, следует понимать как совечное Ему, если **воля Бога, Его видение и Его сущность суть одно**⁶⁰. Вопрос о способе знания-творения Богом сущих обсуждался в известных Иоанну Скотту сочинениях греческих богословов, но его выводы существенно отличаются от выводов последних⁶¹. Таким образом, упрощенное понимание Иоанном “простоты” Бога (как это было и в *О предопределении*) толкает его к пантеизму. Эриугена не оставляет зазора между божественной природой и миром. В этом он отступает от традиции восточного богословия, к которому обыкновенно тяготел. Для сравнения укажем, что Филон Александрийский обратился к представлению о Логосе как раз для того, чтобы ввести Посредника между трансцендентным Творцом и миром. Христианские богословы

⁵⁹ Там же. 674С.

⁶⁰ Там же. 675В. Ср.: *Григорий Палама*. Против Григория II, IV, 290, 22–24, 291, 1–2: “Если такие начала сущего, которые... и Бог мыслит, суть сущность Бога... [то] будет... чушь... эллинических мудрецов... Сущность Его – одно, а то, о чем Он мыслит, – иное, чем она... Энергия отлична от сущности Бога...” – цит. (с изменениями) по: *Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е. испр. и дополн. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 291. Прим. 68; и *Григорий Палама*. Апология пространнейшая... // *Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Σύγγράματα / Π.Κ. Χρήστου. Τόμος 2ος. Θεσσαλονίκη* 1966. Σ. 125, 8–13: “Что убо, проявляющаяся творениями Премудрость Божия сущность ли есть Бога? Но ведь эта последняя присно непричастная и простая, тогда как Премудрость причаствуется мудре пожившим и по Промыслу многоразличная для них, якоже *изъявися* (Еф 3 : 10); говорю же сейчас о Премудрости, созерцаемой в Отце и Сыне и Святом Духе”, – цит. по тому же изд. С. 301.

⁶¹ Ср.: *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1085АВ): “Невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы [сущих] сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления...”; *Он же*. Главы о любви III, 22 (PG 90, 1024А): “Бог ведает Себя из блаженной сущности Своей, а Создания Свои – из Премудрости Своей, через Которую и в Которой Он все сотворил”; III, 24 (PG 90, 1024АВ): “благодаря восприятию созерцаемой в тварях искусной Премудрости”. Ср.: также *Ориген*. О началах I, 2, 50–58 (см. ниже прим. 66).

в качестве такого Посредника рассматривали Премудрость Божию⁶².

В *Перифюсеон* смущенный полученным выводом Воспитанник замечает: “Ты принуждаешь нас признать, что **все вещи – и вечные, и соделанные, – суть Бог**. Если божественные воля и видение сущностны и вечны, если для Него одно и то же – Его сверхсущностное бытие, воление и видение, если **всё, что Он объемлет внутри Своей воли и видения, есть не что иное, как Он сам**, – ибо простая природа не терпит внутри себя того, чем не является сама, – то остается признать, что единый Бог есть **всё во всех**. А тогда вечны **все, которые суть в Боге, а вернее все, которые суть Бог**”.

Таким образом Иоанн Скотт “доказывает” желаемое: **Бог есть всё, и всё есть Бог**. При этом читателю не объясняют отчето объект воления и созерцания должен находиться *внутри* божественной природы. Этого же не понимает и Воспитанник. Наставник поясняет, что не существует природ кроме Бога и творения. Творящая Природа не допускает чего-либо вне себя, ибо вне Ее не может быть ничего, а все, что Она сотворила и творит, Она содержит внутри Себя, но так, что Сама она – одно, поскольку она сверхъестественна, а то, что Она творит в Себе, – иное⁶³. Следовательно, с одной стороны, Иоанн Скотт постулирует некоторую инаковость тварного по отношению к божественному, а с другой стороны, когда он помещает это иное внутрь простой божественной природы, тварное по определению должно перестать отличаться от божественного⁶⁴.

Далее от лица Воспитанника поясняется: в Боге и творении заключена полнота всей вселенной (*totius uniuersitatis plenitudo*). Внутри Бога нет ничего кроме Его самого и природы Им созданной. Да, в Боге есть то, что не есть Бог, но оно сотворено *из* Бога⁶⁵. При этом, поскольку тварное вечно в Боге, Бог видел его, даже когда оно еще не вышло в действительное существование. Таким образом, Бог всегда видел и видит то, что имело быть созданным. А значит Он всегда соделывал тварное⁶⁶. Здесь Иоанн

⁶² Ср. выше прим. 60 и 61.

⁶³ Р III, 675BC.

⁶⁴ Ср.: *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1081B): “Никак не возможно вместе существовать беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущностное, и не свести в тождество измеримое с неизмеримым, относительное с безотносительным”.

⁶⁵ Р III, 675D–676A.

⁶⁶ Там же. 678AB. Ср.: *Ориген*. О началах I, 2, 2, 50–58: “В этой самой ипостаси Премудрости находились вся сила и предначертание будущего творения –

Скотт приходит к позиции Оригена, который не различал вечное рождение Сына и вечное творение мира⁶⁷.

Эриугена продолжает: в силу простоты божественной природы **между Богом и творением нет различия**, они суть одно и то же. Тварь находится по своему существованию в Боге (*creatura in deo est subsistens*), и Бог творится в твари, **проявляя** Себя самого (*deus in creatura... creatur, invisibilis visibilem faciens*)⁶⁸. К такому выводу привели Иоанна Скотта принцип “простоты” божественной природы, принцип обоюдности и взаимобратимости, заимствованный из христологии Максима Исповедника, принцип понимания творения не как возникновения чего-то нового, но как выхождения сокрытого в проявленность (такая трактовка бытия и небытия формулируется уже в прологе *Перифюсеон*). Что касается вечности творения в Боге, то некоторые богословы вычитывали подобное учение из Библии⁶⁹. Среди предшественников Иоанна Скотта идея вечности творения присутствует не только у Оригена. Например, Максим Исповедник пишет, что в божественном промысле весь мир и каждое сущее в отдельности осуществлено в своих логосах⁷⁰. Эта мысль часто повторяется Иоанном Скоттом применительно к первоначальным причинам.

Но вернемся к *Перифюсеон*. Что касается манифестации Бога в творении, понимаемом как самотворение Бога, то

и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии; все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения. Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в самой Премудрости, Премудрость и говорит через Соломона о себе самой, что Она сотворена началом путей Божьих, содержа в себе начала, или логосы, или виды всего творения”. Ср.: Притч 8 : 22: “Господь *создал* Меня [Премудрость] началом путей для деяний Своих”.

⁶⁷ Ср. *Ориген*. О началах I, 2, 10, 311–318: “Для откровения божественного всемогущества, необходимо должно существовать все (*omnia subsistere necesse est*) [тварное]. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века, или протяжения [времени] (*saecula aliqua transisse vel spatia*), или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено (*cum pondum facta essent quae facta sunt*), то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это в свою очередь значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование (*profectum quandam accepisse*) и от худшего состояния перешел к лучшему (*ex inferioribus ad meliora venisse*)”. О том, что ангелы не созданы, но рождены в Слове, см.: *Августин*. О книге Бытия II, 8, 16 (PL 34, 269).

⁶⁸ Р III, 678С.

⁶⁹ Пс 103, 24: “Всё сотворил Ты в Премудрости”, Ин 1 : 3: “всё через Него [Логос] возникло, и вне Его ничто не возникло”; Кол 1 : 16: “в Нем [Сыне Божием] было сотворено все на небесах и на земле... и всё существует в Нем... Богу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота...”

⁷⁰ *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну V (10, 23, 1133СD).

Иоанн Скотт оговаривается, что в последнем нужно усматривать не воплощение Слова Божиего и не Его вочеловечение, но творение мира Троицей, которое представляет собой нисхождение Благости: божественная Сила (*virtus*), которая превыше всех, соделывается во всех вещах. Следует вывод: **не остается места для “ничто”, как лишенности обладания** (*privatio totius habitudinis*) **и сущности**, как думают те, кто не слишком сведущ. Иоанн Скотт прекрасно сознает неортодоксальность своей теории, но стоит на своем. Не случайно замечание Воспитанника: “сказанное теперь тобою непроницаемо для многих и далеко от тех, кто представляются философствующими”⁷¹. И снова рассуждение возвращается к первой строке книги Бытия. Слова “в начале сотворил Бог небо и землю” означают, что Бог Отец создал в Боге Сыне всеобщность целой природы, видимой и невидимой. Но **в Слове могло быть создано только то, что консубстанциально Ему**, ибо не может быть истинным то, что не всегда было вечным, и не вечно то, что соделано из лишенности⁷².

Значит, замечает Иоанн Скотт, в Писании под именем “ничто” обозначена невыразимая, непостижимая и непрístupная светлость божественной Благости, неведомая для любого ума, человеческого или ангельского, – ибо Она сверхсущностна и сверхъестественна⁷³. Пока она мыслится непостижимой по Своему превосходству, Ее по праву называют “ничем”, но когда Она начинает проявляться в своих теофаниях, говорят, что Она проходит из ничего – в нечто. А потому **всё видимое и невидимое творение можно назвать теофанией**, т.е. богоявлением. При этом чем дальше вниз нисходит порядок вещей, тем отчетливее он является взорам созерцающих⁷⁴.

Божественная Благость, именуемая “Ничто”, нисходит от “отрицания всякой сущности” к “утверждению сущности” целой вселенной; от Себя – к Себе, словно из ничего в нечто, из несущности в сущность, из бесформенности в бесчисленные формы и виды. Ее первое прохождение совершается в первоначальные причины (логосы), в которых она соделывается, и это именуется в Писании “бесформенной материей”⁷⁵. Божественная Благость есть сущность всецелой вселенной, а также и всякая акциденция; всё, что можно помыслить во всякой твари и окрест

⁷¹ Р III, 678D–679C.

⁷² Там же. 679D.

⁷³ Там же. 680CD.

⁷⁴ Там же. 681AB.

⁷⁵ Там же. 681BC. Ср. *Тертуллиан*. Против Гермогена 18: “Если Богу для сотворения мира... необходима материя, то у Бога есть материя гораздо более достойная и удобная... т.е. Его Премудрость”.

всякой твари (имеется в виду различие тварного на сущность и акциденции)⁷⁶.

Важным подкреплением рассуждений о ничто, как о непроявленном высшем бытии, служит пространная цитата из Дионисия Ареопагита, предоставляющего Иоанну Скотту неоплатонический базис для рассуждений. Согласно Дионисию Благо, как воистину Сущее, является создателем сущности для всех сущих. Оно – причина, дающая им бытие, существование (ὑπαρξις, subsistentia), субстанцию (ὑπόστασις), сущность (οὐσία), природу. Во временном плане Оно есть начало и мера веков, сущностность (ὄντοτης) времен. Из Него – век и время, возникновение и возникающее. Оно существует не *каким-либо образом* (οὐ πῶς ἐστὶν ὄν), но *просто и неопределенно*. Давая бытие сущему в Благе и окрест Него, само Оно не было и не будет; не возникло, не возникает и не будет возникать; и – более того – Оно не есть. Ему все причастует. Оно существует до всего, **Оно составило** (συνέστηκεν, constituit) **всё в Себе**. Все уразумевается и сохраняется в Предсущем⁷⁷. **В Предсущем находится** то, что было, что есть и что будет; что возникло, возникает и будет возникать. Оно есть все, как Причина всего, охватывающая и **пред-имея** в Себе все начала, все завершения, превышая все как сверхсущностно Сверхсущее⁷⁸.

Текст Дионисия, являющийся замечательным образцом неоплатоновской онтологии, помогает Иоанну Скотту показать, что Бог и создает тварь, и в ней же создается. Эриугена прямо пишет, что “согласно Ареопагиту” Бог разом есть и Создатель всего, и Сам создан во всем⁷⁹. Иоанн Скотт излагает свое понимание этого процесса: нисходя сначала из сверхсущностности своей природы, в которой Он “не есть”, **Бог творит себя в первоначальных причинах** (логосах) и становится началом всякой *сущности, жизни и мышления*⁸⁰, т.е. всего, что “гностическое усмотрение” усматривает в первоначальных причинах. Затем, нисходя уже из первоначальных

⁷⁶ P III, 681D–682A. Ср.: Максим Исповедник. О трудностях к Иоанну X (15, 74, 1217AB): “Все сущие неизменны по логосу, по которому они осуществились и суть, а по логосу того, что созерцается окрест них, – согласно которому мудро составилось и развивается домостроительство мира – всё движется и непостоянно”.

⁷⁷ P III, 682AC. Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 4–5 (PG 3, 817C–820A).

⁷⁸ P III, 682CD. Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 8 (PG 3, 821D–824B).

⁷⁹ P III, 683A.

⁸⁰ Это известная триада, фигурирующая у многих неоплатоников (анонимный комментарий на Платонов *Парменид*, Прокл) и христианских платоников (Марий Викторин, Августин, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник).

причин, “которые занимают как бы середину между Богом и творением”, т.е. между невыразимой сверхсущностью (превышающей всякое понимание) и субстанциально явленной природой (доступной умам), **Бог соделяется в произведениях причин**, открываясь в теофаниях. Он последовательно проходит через все до самого низшего уровня всецелой природы, т.е. до чувственных тел, и таким образом Бог содеывает все и соделяется всем во всем.

Описанному движению противостоит прямо противоположное. Бог в то же самое время и возвращается в Себя, призывая обратно в Себя всё. Содеываясь во всё, Он не перестает быть выше всего⁸¹. Он **содеывает из ничего всё**, т.е. производит сущности из Своей сверхсущности; многие жизни – из Своей сверх-жизненности; умы – из Своей сверх-умности; и в целом – утверждения всех, что суть и что не суть, из отрицания всех, что суть и что не суть⁸².

Таким образом, в учении о доктринальном ничто Иоанн приходит к неоплатоническому видению, понимая ничто, из которого сотворен мир, как превышающее бытие Предсущее и Сверхсущее⁸³. Творение, таким образом, есть лишь своего рода эманация и самоманифестация божественной природы⁸⁴. Исхождение сопровождается возвращением. Иоанн пишет о возвращении всего в Причину, из которой все и вышли, говоря, что все обратится (convertentur) в Бога, как воздух в свет, и Бог будет всем во всё.

⁸¹ Этим утверждением преодолевается пантеистическая окраска многих предшествующих положений.

⁸² Р III, 683AB.

⁸³ *Прокл*. Платоновская теология II, 38, 13–18 и 38, 26–39, 5: «И пусть у меня никто не будет принижать подобный способ рассуждений, считая апофатические выражения за описания лишенностей (τὰς ἀφοράεις ταύτας οἷον στέρσεις εἶναι τιθέμενος), и не станет пытаться очернить путь восхождения к первому началу... Ведь даже по поводу самого не сущего (τὸ μὴ ὄν), которому соответствует апофасис в отношении сущих, мы иногда, имея в виду его потусторонность сущему (ἐλέχεια τοῦ ὄντος), утверждаем, будто оно есть причина сущих, как порождающее (παρατιχόν) сущих; порой мы обнаруживаем, что оно сопряжено (σὺζυγόν) с сущим (как мне кажется, именно на это указывает элейский гость, когда говорит: “Не сущее, если позволено так выразиться, ничуть не меньше сущего (οὐδὲν τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος ἔλαττον: *Платон*. Софист 258b)”, а иногда делаем вывод о том, что оно подразумевает только лишенность и отсутствие (στέρησιν καὶ ἐνδεές) сущего, ибо именно в этом смысле мы и называем все становление и материю не сущим». Пер. Л.Ю. Лукомского.

⁸⁴ Однако ср.: *Августин*. De anima et eius originis II, 3 (PL 44, 497): “Всякая тварь – из (ex) Бога, но [из Бога, Который] творит ее из (ex) ничего или из чего-то, а не рождает (gignente) или производит из Самого Себя”. Напротив: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV, 4 (PG 3, 700 AB); и *Максим Исповедник*. О любви III, 28 (PG 90, 1025B), где сказано, что тварь приведена из небытия в бытие из Бога (ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι ἐκ Θεοῦ παραχθεῖσα), см.: Massimo confessor. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Roma: Editrice Studium, 1963. P. 106. Слова “из Бога” отсутствуют в PG 90 и соответственно в переводе А.И. Сидорова.

Собственно, Бог есть всё во всём уже сейчас, но после грехопадения человеческой природы и изгнания из райского седалища никто не может этого узреть⁸⁵. В этом Иоанн видит смысл Боговоплощения: Слово Божие снизошло и воплотилось для того, чтобы возвратить человеческую природу к утраченному после грехопадения видению, чтобы призвать ее к исконному состоянию, чтобы открыть умные очи всех, достойных такого видения⁸⁶.

Здесь Иоанн Скотт обращает внимание на то, что все вещи, которые по свидетельству Писания соделаны из ничто, обладают некоей общей и единой природой, причастностью к которой они пребывают. В поддержку этого тезиса цитируются слова Василия Великого: “божественное Слово есть природа возникших”⁸⁷. А если, согласно Василию, природа всех возникших вещей есть единосущное Отцу Слово Божие, то Слово сотворено во всех вещах, что в Нём созданы⁸⁸.

В завершение Иоанн повторяет, что нельзя понимать доктринальное ничто, как лишенность, поскольку последняя подразумевает предшествующее *обладание*. То же самое относится и к *отсутствию*. Отсутствие есть устранение (*ablatio*) из ощущений некоторой вещи, которая присутствовала или могла стать присутствующей. Если мир был соделан из отсутствия, ему предшествует некая природа. Это приводит к дурной бесконечности⁸⁹. Но если именем “ничто” обозначить не *лишенность* обладания и не *отсутствие* некоего присутствия, но всеобщее *отрицание* обладания, сущности, субстанции, акциденции, а также всего, что может сказываться и мыслиться, то это имя с необходимостью будет относиться только к Богу, как единственному, Кто надлежащим образом подразумевается в тотальном отрицании и возвышается надо всем, что сказывается и мыслится. Бог не есть что-либо из тех, что суть и что не суть. Лучше всего Он познается посредством незнания (*melius nesciendo scitur*)⁹⁰.

⁸⁵ Р III, 683С.

⁸⁶ Там же. 684А. Григорий Богослов называет причиной создания человека Богом разделенность умного и чувственного, из-за чего у твари не было знания (γνώρισα) высшей Премудрости и не все богатство Божией благодати было ведомо (γνώριστος) ей. Слово, захотев явить (ἐπιδείξασθαι) упомянутое, творит человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы (Слово 38, 11).

⁸⁷ Василий Великий. Беседы на Шестоднев VIII (PG 29, 164С).

⁸⁸ Р III, 685АС.

⁸⁹ Там же 686АВ.

⁹⁰ Там же. 686СD. Ср.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах VII, 3 (PG 3, 885СD): “И через знание Бог познается и через незнание... И существует также божественное знание Бога, познаваемое через незнание по превышающему ум соединению, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя... освещается непостижимой глубиной Премудрости”.

Таким образом завершается рассуждение Иоанна Скотта о творении из ничего. Его интерпретация является ярким примером христианского неоплатонизма и развитием идей, почерпнутых из чтения греческих авторов – пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (и в меньшей степени – из чтения Августина). Помимо ценности собственного рассуждения Иоанна Скотта, трактат *Перифьюсеон* важен как уникальный образчик рефлексии средневекового западного мыслителя над текстами упомянутых христианских платоников.

ПРЕДМЕТНАЯ И АСКЕТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО СИМВОЛИЗМА*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

Термин “символизм” в философской литературе употребляется во многих значениях. Например, в концепциях Э. Кассирера и А. Уайтхеда этот термин обозначает универсальный принцип организации семиотических систем: науки, искусства, религии, языка и других измерений осознаваемой реальности, формирующихся в процессе духовно-практической деятельности человека и состоящих из предметов, в разной степени доступных сознанию человека. Одни предметы, непосредственно доступные созерцанию, используются в этих системах в качестве знаков (символов), указывающих на предметы, которые или в данный момент, или же в принципе недостижимы для восприятия, причем предметно-знаки не просто указывают на предметы, являющиеся значениями знаков, но одновременно объединяют и упорядочивают многообразие сущностей-значений. Символизация как способ организации предметной реальности, которая, с одной стороны, доступна сознанию человека, но с другой – не дана в актах непосредственного знания, радикально отличается от другого способа соотнесения предметов, непосредственно и опосредованно данных сознанию, а именно от отображения последних с помощью образов. В то время как образ подобен своему прообразу, символ (знак), как правило, наделен совсем иными характеристиками.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-03244а).

При такой трактовке символизма символ, очевидно, фактически отождествляется со знаком. Средневековый символизм при этом предстает как один из частных (и не очень интересных) примеров символизма, свойственного самым разным духовным образованиям, возникавшим и функционировавшим на различных этапах развития человеческой культуры: “язык и алгебра... служат примерами более фундаментальных типов символического, чем, скажем, соборы в средневековой Европе”¹.

В данной работе термин символизм будет использоваться для обозначения способа организации религиозного знания; это даст возможность провести четкую границу между понятиями “знак” и “символ”.

ФУНКЦИЯ СИМВОЛА В СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ

Символ отличается от знака в двух отношениях. Во-первых, символ отсылает не просто к предмету, но к предмету, который становится доступным сознанию при условии вхождения человека в совершенно особый мир – в сферу религиозного опыта. Символ, подобно знаку, является предметом, доступным непосредственному созерцанию; но если знак указывает на предмет, существующий на том же уровне осознаваемой реальности, что и знак (для познания предмета-значения в случае, если бы он вдруг стал доступен непосредственному знанию, человеку достаточно воспользоваться теми же самыми телесными и ментальными способностями, которые необходимы для оперирования со знаками), то символ указывает на нечто трансцендентное человеку в его обычном состоянии, на то, что находится за границами той реальности, которая может быть осознана с помощью естественных способностей и естественной установки сознания. Поэтому символ даже в тех случаях, когда он рассматривается как средство указания на некий предмет, должен быть отнесен к особой разновидности знаков, а именно предназначенных для обозначения *священных* предметов. Во-вторых, – и в этом состоит главное отличие символа от знака, – символ сверхпредметен: он не только указывает на предмет, открывающийся сознанию человека лишь в момент выполнения особого акта – акта веры, но и побуждает к внутреннему преобразению человека. Предметное значение символа неотделимо от его экзистенциального смысла – символ одновременно и устремлен вверх, в сакральную сферу, и обращен к человеку.

Неразрывная связь двух аспектов, предметного и непредметного (эмоционального), согласно Р. Отто, является самой харак-

терной чертой акта веры: проникновение в сакральную сферу всегда переживается человеком как потрясение, сопровождается чувством благоговения, ужаса, страха, осознается как соприкосновение с величайшей тайной, приводящей в трепет человеческую душу². Непредметная составляющая акта веры только условно может быть названа переживанием, чувством, эмоциональной окраской этого акта, поскольку чувства, эмоции, переживания, обычно испытываемые человеком, являются чисто психологическими состояниями, не затрагивающими, как правило, основы личностного существования. Различные психологические состояния сменяют друг друга, образуя поверхностный слой душевной жизни; в повседневной жизни только в кризисных ситуациях чувства и переживания могут привести к более глубокому постижению собственного “я” и онтологических предпосылок существования человеческой личности.

К такому постижению приводит и акт веры; он является одновременно и познавательным, и экзистенциальным актом. Для верующего человека (во всяком случае, для христианина) Бог, к которому он взывает во время молитвы, во-первых, *есть*, и религиозный акт как раз и является актом осознания (постижения) божественного бытия; во-вторых, Бог есть высшее начало, от которого зависит не только (и не столько) внешняя, событийная, сторона человеческой жизни, но и ядро его личности, его душа. Поэтому постоянная устремленность ума и сердца к началу, создающему “внутреннего человека”, является, с одной стороны, предпосылкой жизнедеятельности христианина, с другой – конечной целью его жизни. С акта смирения начинается установление связи с Высшим Началом; эта связь становится прочной, когда человек не просто смирится, но и возлюбит Господа “всем сердцем и всею душою”. Смирение, благоговение, страх Божий, любовь и другие религиозные чувства отличаются от предметно-психологических состояний, выражающих реакцию человека на происходящие в данный момент события, в следующем отношении. События и ситуации, оказывающие влияние на психологическое состояние человека, в принципе могут быть осознаны и зафиксированы без какой-либо эмоциональной реакции на них со стороны субъекта, просто в виде предметов рационального знания. Психологическая оценка или эмоциональная окраска воспринимаемых событий вторичны по сравнению с предметной составляющей тех актов, которые обычно осуществляет человек, взаимодействуя с объектами окружающего мира и с людьми. Реальность, осознаваемая в момент выполнения этих актов, состоит, как правило, из сущностей, обладающих характеристиками двоякого рода: предметными, фиксирующими событие безотно-

сительно к тому, какие чувства оно вызывает в субъекте восприятия, и субъективными, представляющими собой проекцию на само событие переживаний субъекта, сопряженных с восприятием данного события.

Чувства и переживания, сопровождающие различные акты жизнедеятельности, не только не служат причинами формирования тех или иных предметных характеристик, но, наоборот, зачастую препятствуют их выявлению, мешая адекватному постижению реальных событий. Религиозные чувства совсем по-другому связаны с предметом, подлежащим осознанию в акте веры: их наличие – предпосылка, обязательное условие любого, даже самого неполного постижения Высшего Начала. Для человека, не имеющего чувства смирения, слово *Бог* в лучшем случае ассоциируется с некоторым ментальным представлением или с элементом концептуальной схемы, описывающей (на абстрактно-понятийном уровне) общие принципы мироустройства. Чтобы это слово наполнилось реальным содержанием, чтобы оно стало обозначать нечто, осознаваемое человеком как несомненно существующее, человек должен ощутить, почувствовать, признать – не только интеллектуально, но и на том уровне, где речь идет о самом его существовании, – свою зависимость от Высшего Начала. Чувство смирения конституирует, с одной стороны, человеческое “я”, устремленное к Творцу, с другой – данность Высшего Начала сознанию человека, поскольку смиряться означает “жить в присутствии Бога, постоянно помня о Боге, от которого зависит вся *моя* жизнь”. Поэтому и смирение, и другие религиозные чувства должны рассматриваться не как проявления характера уже сформировавшегося субъекта, но в качестве актов формирования того субъекта, которого не существовало до момента выполнения этих актов, а именно субъекта веры. Религиозные чувства выполняют функцию экзистенциальных актов, посредством которых человек превращается в субъекта веры, сознающего, что его сокровенное “я” перестанет существовать, если будут утрачены чувства смирения, любви, страха Божия и другие “эмоциональные” первоэлементы религиозной веры.

Это объясняет, почему символ не может использоваться, подобно знаку, просто для указания на сакральный предмет, недоступный чувственному восприятию: пока чувства смирения, любви и другие непредметные составляющие акта веры не станут, употребляя термин Канта, “априорными формами” существования человека, последний будет лишен способности к усмотрению сакральных предметов, и потому символ, не включенный в акт веры, вместо указания на сакральный предмет будет отсылать ум лишь к некоторому образу, создаваемому воображением³. Вооб-

ще образы, возникающие в уме в момент богослужения или молитвы, при созерцании икон или при чтении Св. Писания и духовной литературы, выполняют очень важную функцию в процессе осуществления религиозного акта; очевидно, однако, что не ментальные образы как таковые символизируются с помощью символов, участвующих в организации религиозного акта. Образ – это предмет-посредник, непосредственно предстоящий уму, замещающий собою реальный объект, который находится вне ума и воздействует на органы чувств субъекта. Предмет соразмерен познавательным способностям субъекта; реальный мир – это, собственно, мир предметно осознаваемых объектов (т.е. объектов, осознаваемых с помощью образов-предметов). Если в понятие “предмет” вкладывать именно такой смысл, предполагающий нераздельную связь осознаваемой сущности “предмет” с воздействиями от внешнего объекта, рассматривая “предмет” как способ концептуализации воздействий, поступающих на органы чувств субъекта от объектов, уже обладающих бытием, то тогда следует признать, что сакральный мир, являющийся, согласно религиозным представлениям, предпосылкой, причиной бытия мира объектов, способных физически воздействовать как друг на друга, так и на телесные органы субъекта познания, по определению не может осознаваться человеком как состоящий из предметов. Символ, строго говоря, не указывает ни на какой предмет; лишь по аналогии со знаками, используемыми для обозначения сущностей, из которых состоит “этот”, сотворенный мир, т.е. предметно осознаваемая реальность, в том, что символизируется посредством символов, можно условно вычленить два момента: предметную (скорее квазипредметную) составляющую и ускользающий от любой предметной интерпретации экзистенциальный аспект. “Предмет” Богопознания, согласно апофатическому богословию, не является предметом в собственном смысле слова, поскольку он превосходит естественные способности человеческого разума и не может быть схвачен и описан с помощью рациональных понятий, используемых для фиксации предметно осознаваемых объектов. В Боге, утверждает Фома Аквинский, нет никакого “что”, схватываемого посредством понятий. Его собственное бытие и есть то, *что* Бог есть; но такое бытие, очевидно, лежит вне всякого возможного представления. Созерцая вещь, человек, согласно Фоме, не только может, но и должен “за” рационально постижимым предметом своего созерцания, “в сердцевине вещи” выявить акт бытия, созидающий вещь, ее предметные характеристики, и одновременно сообщающий ей существование. Вещь-предмет в этом случае выполняет функцию символа, как бы указывающего на другой предмет – на акт бытия, ко-

торый человек не может схватить с помощью своих естественных способностей сам по себе, независимо от вещи. Непостижимый акт бытия вводится в сферу знания способом, аналогичным тому, какой используется для введения рационально постижимых предметов: один предмет, выполняющий функцию указателя, отсылает к другому предмету, не апеллируя при этом к субъекту, к каким-либо действиям или состояниям последнего. Но поскольку вещь отсылает к неуловимому, в отличие от предметов рационального знания, акту бытия, последний оказывается схожим с предметами в собственном смысле слова лишь по способу введения в сферу, доступную сознанию субъекта, но отнюдь не в силу наличия у него “предметнообразующих” характеристик, – оказывается квазипредметом, символизируемым с помощью вещи-символа, а не обозначаемым посредством знака.

Может показаться, что катафатический путь Богопознания прямо опирается на усмотрение сакральных предметов – божественных совершенств. Когда Дионисий Ареопагит описывает, каким образом человек может познать различные совершенства Бога (благо, могущество, любовь и др.), исходя из имен, с помощью которых именуется Бог, или когда Бонавентура учит о возведении ума к Богу путем констатации в чувственно воспринимаемом мире или в собственной душе человека следов божественного присутствия – несовершенных, если можно так выразиться, совершенств, которые, будучи очищены от дефектов и искажений, свойственных духовным формам, пребывающим в телесном мире, предстанут перед человеческим взором в виде, близком к тому, в каком они созерцаются в качестве идей-образцов божественным умом, – речь, по-видимому, идет именно о символическом познании *предметов* сакрального мира.

Следует, однако, обратить внимание на эмоциональный контекст символического созерцания атрибутов Бога. Катафатический путь восхождения к Богу предполагает выделение в реальности, постигаемой с помощью органов чувств и разума, различного рода “совершенств”. Но что такое совершенство? С одной стороны, объект или характеристика, на которых человек может остановить внимание, сделав их предметом своего рассмотрения: форма вещи, красота, гармония, добрый поступок и т.п. С другой – в понятии совершенства, одном из наиболее употребительных в религиозно-философской литературе Средневековья, несомненно, присутствует субъективный, оценочный момент: совершенное – это вызывающее безусловное принятие со стороны человека, возбуждающее в нем чувство восхищения и преклонения. Поэтому неудивительно, что понятие совершенства было исключено из тезауруса науки Нового времени, поскольку пос-

ледня стремилась к достижению знания о сущностях-предметах, в которых были бы запечатлены одни лишь характеристики познаваемых объектов и не содержалось бы никаких моментов, указывающих, в каком состоянии находится субъект, созерцающий эти предметы. Самое яркое подтверждение значимости субъективной составляющей символического знания, неразрывной связи предметного и эмоционального аспектов познавательного акта, обеспечивающего усмотрение божественных совершенств, можно получить, обратившись к анализу толкования Василием Великим библейского повествования о сотворении мира.

В своих “Беседах на Шестоднев” св. Василий дает буквальное и реалистическое толкование библейского рассказа о творении, апеллируя к непосредственному восприятию как видимого мира, так и слов Св. Писания. Он отказывается вступить на тот путь, по которому пошла древнегреческая философия: вместо поиска начал, сущностей вещей, ради чего требуется, отбрасывая случайное, несущественное, добираться до основы, он призывает к созерцанию каждой вещи или всего мира в их целостности и совершенстве. Всё, что есть в каждой вещи, все ее качества “восполняют”, по выражению св. Василия, ее сущность и “входят в понятие бытия”⁴. Не следует отбрасывать то, что дано чувствам и связанному с ними разумению, и искать то, что стоит за этим. Ищущий неизменной основы или последнего основания рискует либо найти ничто, как при поисках подлежащего для сущности, либо получить бесконечность шагов, разыскивая последнюю причину.

В полном соответствии с христианским вероучением он видит назначение сотворенного мира в том, что он есть училище и местопребывание всего рождающегося и гибнущего: “училище разумных душ, в котором преподается им боговедение и через видимое и чувственное ум возводится к созерцанию невидимого”⁵. Если блаженство уготовано любящим Бога, то любовь к Нему и прославление Его – подлинная цель человека. Тогда этот мир и создан для того, чтобы величием своим и красотой свидетельствовать о могуществе и премудрости Творца. Сам этот мир есть некое “слово Бога”, которое услышать и понять как раз и означает прославить Бога. Природный мир как “слово Бога” к человеку может быть созерцаем лишь тем, чей ум открыт для слушания Бога и чьими устами говорит Бог. Только сказанное пророками есть истинное свидетельство о мире, помимо самого мира, как он предстоит нам. Поэтому самый простой и доступный путь познания – это буквальное прочтение слов Св. Писания, сопровождаемое непосредственным созерцанием природного мира; библейский рассказ о творении может быть подтвержден наглядной картиной мира, как он есть теперь.

Первое же слово Бога – “да будет свет” (Быт. 1, 3) – “создало природу света, разогнало тьму, рассеяло уныние, обвеселило мир, всему дало вдруг привлекательный и приятный вид. Явилось небо, покрытое дотоле тьмою; открылась красота его в такой мере, в какой еще и ныне свидетельствуют о ней взоры”⁶. Озарился воздух, воды сделались светлее. Цель комментаторских усилий Василия Великого – увидеть за словами Писания часть нашего мира, как, например, за словами о тверди “посреди воды и воды” (Быт. 1, 6) – небо, как видимое нами воздушное пространство, несущее в себе и воздушные воды. Перед глазами слушателя в ходе толкования встает картина видимого мира, но полного гармонии и совершенства, какие замыслил явить Творец. Ощущение реальности этого изображения подкрепляется непосредственно схватываемым согласием видимого мира с буквальным пониманием текста. Намерение Василия – дать своим слушателям именно такую мысленную картину, вызывающую радостное ощущение Божественного присутствия, чувство восхищенного изумления перед творением Бога. Картина, предстоящая созерцающему человеку, поставлена в соответствие с повествованием об акте творения таким образом, чтобы перенести это восхищенное изумление с чувственно воспринимаемого мира на Божественное творчество и на самого Бога.

Усмотрение совершенства как в мире в целом, так и в отдельно взятых явлениях и объектах предполагает, что человек перестает мерить сущее мерилom собственного “я” и признает наличие чего-то более высокого, чем он сам, – некоего высшего начала. Собственное бытие человека становится осмысленным постольку, поскольку он может соприкоснуться с совершенством; если бы не было совершенств, его жизнь оказалась бы бесцветной и пустой. Не совершенство существует ради человека, но человек становится человеком в полном смысле слова благодаря совершенству, т.е. существует ради совершенства. Такое иерархическое отношение, связывающее человека с тем, что осознается им как высшее бытие, можно выразить словом “бескорыстное служение”: понятие добровольного служения предполагает у человека “чувства ранга” (термин И.А. Ильина), т.е. непосредственное сознание наличия высшего бытия и признание, что оно является смыслообразующим фактором его жизни. По-видимому, невозможно ответить на вопрос, что чему предшествует – совершенство, как некая предметная данность сознанию, чувству ранга, или же это чувство совершенству. Созерцание предмета или характеристики будет осознаваться человеком как созерцание совершенства лишь в том случае, если созерцающий обладает чувством ранга; и наоборот: наличие у человека указанного

чувства проявляется именно в способности к усмотрению совершенств. Поэтому созерцание совершенств в чувственно воспринимаемом мире свидетельствует о наличии у созерцающего чувства ранга, готовности служить высшему, смыслообразующему бытию. Совершенство, фиксируемое на уровне чувственного восприятия, отсылает прежде всего к экзистенциальному акту (акту служения), двумя полюсами которого являются “я”, обладающее чувством ранга, и предметное совершенство, усматриваемое этим “я”. Предмет, данный в акте восприятия в момент созерцания совершенства, символизирует, во-первых, экзистенциальный акт, осуществляемый в настоящий момент и являющийся предпосылкой усмотрения предмета, во-вторых, экзистенциальный акт более высокого уровня, предмет которого в принципе недоступен чувственному созерцанию, в-третьих, предмет акта более высокого уровня. При такой трактовке символизма первичным объектом символизации оказывается априорная структура экзистенциального акта, определяющая соотношение “я” и предметно созерцаемого совершенства. Эта структура задается непредметной составляющей экзистенциального акта (чувством ранга, всецелой устремленностью всех способностей человека: ума, сердца, воли – к совершенному бытию); поскольку непредметная составляющая формирует “пространство” или “силовое поле” религиозной веры, попытаемся более детально ее проанализировать.

ОБ ОТЛИЧИИ РЕЛИГИОЗНОЙ УСТАНОВКИ СОЗНАНИЯ ОТ ПРЕДМЕТНОЙ

Главным препятствием на пути Богопознания, согласно христианскому вероучению, является гордыня. Достаточно существо, сотворенному Богом и осознающему свою связь с Творцом, возгордиться, оно тотчас утратит способность к Богообщению. Причем навсегда, если гордыня превратится, как у Сатаны, в определяющий мотив поведения. “Быть гордым” означает не что иное, как быть независимым в своем бытии, в своих действиях от другого; осознавая себя в качестве самодостаточной единицы бытия, гордый не просит ничьей помощи и не ощущает нужды в ней. Люцифер захотел быть равным Богу; сатанинская гордыня выразилась в желании Люцифера быть таким же безначальным (не детерминированным извне) началом собственных действий, каким является Бог. Тем, чтобы “быть как боги”, Сатана в облике змия соблазняет и первых людей.

Из библейского повествования о бунте Сатаны против Бога можно извлечь, по-видимому, ясное и недвусмысленное истолкование столь важного для христианского вероучения понятия гордыни (гордости): противопоставление себя, в качестве самостоятельной единицы бытия и действия, Богу. Гораздо сложнее понять, что представляет собой человеческая гордыня; очевидно, человек может вообще не соотносить свое поведение с религиозными заповедями, жить, не руководствуясь никакими богоборческими мотивами, и в то же время обладать гордыней. Собственно, слово “гордыня” применительно к человеку и обозначает в первую очередь забвение Бога. Забвение не в том смысле, что человек сначала помнил о Боге, а затем перестал о нем вспоминать, но забвение, обусловленное самим образом жизни, способом существования человека: если человек привык жить и действовать, полагаясь на себя, на свой ум и свои способности, если он осознает себя исходным пунктом (первопричиной) разумных действий, то в непосредственно осознаваемой им реальности, включающей и его самого, и результаты его деятельности, просто нет места для начала, детерминирующего его ум и волю, т.е. для Бога, поскольку человек сам инициирует свои действия. Каждый человек, добивающийся реализации поставленных целей, фактически выступает в качестве творца (начала) своих действий; если бы он не смог по своему усмотрению определять характер и последовательность действий, выбирать средства, необходимые для достижения целей, он никогда не смог бы достичь искомого результата. Позиция творца – это как бы естественная позиция человека, обеспечивающая его выживание в мире; чтобы взаимодействовать с другими объектами, человек должен вести себя как автономная, самодостаточная единица бытия, как центр сознания и действий, на свой страх и риск создающий новую реальность, состоящую из предпринимаемых им действий и их результатов. Означает ли это, что для человека, живущего “в миру”, т.е. занимающегося тем или иным видом деятельности, закрыт путь Богопознания? Является ли чувство гордыни неотъемлемой характеристикой человека-творца? Может ли человек, не отказываясь от творческой деятельности, освободиться от гордыни?

Очевидно, что без ответа на эти вопросы ключевое для понимания акта веры понятие гордыни остается непроясненным по своему содержанию. Анализ понятия гордыни естественно начать с трактовок этого понятия в христианской литературе. Очень выразительное противопоставление двух противоположных позиций по отношению к Богу, которые в принципе может занимать человек, мы находим в сочинении Никодима Святогорца “Невидимая брань”. “Со времени преступления прародителя

нашего, мы, несмотря на расслабление своих духовно-нравственных сил, обыкновенно думаем о себе очень высоко. Хотя каждодневный опыт очень впечатлительно удостоверяет нас в лживости такого о себе мнения, мы в непонятном самопрельщении не перестаем верить, что мы нечто, и нечто не маловажное. Эта однако ж духовная немощь наша, весьма трудно притом замечаемая и сознаваемая, паче всего в нас противна Богу, как первое исчадие нашей самости и самолюбия и источник, корень и причина всех страстей и всех наших падений и непотребств. Она затворяет ту дверь в уме или духе, через которую обыкновенно входит в нас благодать Божия, не давая благодати сей вникнуть внутрь и возобитать в человеке. Она и отступает от него. Ибо как может благодать, для просвещения и помощи, войти в того человека, который думает о себе, что он есть нечто великое, что сам все знает и не нуждается ни в чьей сторонней помощи”⁷.

Таким образом, человек закрывает себе путь к Богу в тот самый момент, когда он осознает себя таким “я” (самостью), которое само по себе есть “нечто, и нечто не маловажное”. Альтернативой акта самоутверждения является “искреннее сознание своей ничтожности и полное убеждение и чувство, что всякое в нас добро, в нашем естестве и нашей жизни, происходит от Него единого (Бога), как источника всякого блага, и что от нас не может произойти ничего истинно доброго, ни помысл добрый, ни доброе дело”⁸. “Неценение себя” и “ненадеяние на себя” служат ключами, открывающими, согласно Никодиму, дверь в Царство Небесное. Поэтому первый шаг, который должен сделать человек, стремящийся к достижению христианского совершенства, состоит в следующем. «Познай свое ничтожество и постоянно содержи в мысли, что ты сам собою не можешь делать никакого добра, за которое оказался бы достойным царствия небесного. Слушай, что говорят богомудрые отцы: Петр Дамаскин уверяет, что “ничего нет лучше, как познать свою немощность и неведение, и ничего нет хуже, как не сознавать этого” (Греч. Добротол. стр. 611). Св. Максим Исповедник учит, что “основание всякой добродетели есть познание человеческой немощности” (Добротол. греч. стр. 403). Св. Златоуст утверждает, что “тот только и знает себя наилучшим образом, кто думает о себе, что он ничто”»⁹.

Но одного сознания своего ничтожества недостаточно, чтобы превратить мирского человека в человека веры. В случаях, когда “неценение себя” и “ненадеяние на себя” становятся доминирующими состояниями психики, человеку грозит паралич воли и он впадает в отчаяние. Оказывать позитивное воздействие на человеческую личность эти факторы смогут при одном условии: если чувство собственного ничтожества у человека будет сопровож-

даться ясным сознанием, что он, не обладая сам по себе ни полнотой, ни устойчивостью бытия, может обрести и то и другое, поскольку в структуре бытия есть начало, способное вдохнуть в него жизнь и сделать его существование устойчивым и осмысленным. В этом случае чувство собственного ничтожества становится одной из составляющих акта веры, в рамках которого человек ощущает себя обладающим бытием, разумом и волей только благодаря соотнесенности с Высшим Началом. “Быть живым” – означает для человека веры ощущать присутствие Бога, осознавать непосредственную связь с Началом собственного бытия; когда эта связь прерывается, “я”, существующее в качестве одного из полюсов акта веры, теряет точку опоры и исчезает, т.е. в буквальном смысле обращается в ничто. Идентификация человека с “я”, существующим исключительно в соотнесении с Богом и превращающимся в ничто, как только человек начинает жить и действовать сам по себе, – главная предпосылка осуществления акта веры.

Эту предпосылку можно описать и в других терминах. Человек, чтобы осуществить акт веры, не должен полагать, по слову Никодима Святогорца, что он есть “нечто”, т.е. не должен ощущать себя готовой, окончательно сформировавшейся единицей бытия. Он должен сознавать себя в процессе непрерывного творения, причем сознавать это не на уровне ментального представления, а как факт своего существования. Для человека, существующего в процессе творения, его, как некоего обособленного “я”, нет: чтобы у него появилось сознание всей “самости”, ему необходимо ощутить себя не получающим бытие из Источника бытия, но существом, обладающим автономным бытием, способным жить и действовать самостоятельно.

Находиться в процессе творения – это значит отдавать себе отчет в том, что душа (центр сознания и деятельности человека, конституирующий единство его личности) существует не только на уровне реальности, доступной чувственному восприятию. На этом уровне реальность предстает состоящей из обособленных субстанций, взаимодействующих друг с другом; человек выступает в качестве одного из агентов взаимодействия, а душа, управляя взаимодействием, выполняет функцию начала действия. Чтобы быть ядром личности, основой ее единства, душа сама должна сохранять единство – быть живой, а не мертвой душой; человек, утративший *душу живу*, не способен ощутить ни ценности, ни полноты бытия. Как бы успешно он ни взаимодействовал с другими субстанциями, какое бы привилегированное положение ни занял в ряду уже сформированных единиц бытия, он будет мертв в духовном смысле, потому что у него мертвая душа: “какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?”

(Мат 16, 26). Сохранить единство, остаться живой душа сможет только в том случае, если, покинув мир, перейдет в иное измерение бытия, где она осознает себя соотнесенной не с субстанциями, обладающими бытием, но с Началом своего бытия, целостности и единства. Чтобы сохранить свою душу, человек должен постоянно поддерживать контакт с Высшим Началом – молиться, устремляясь всей душой к Богу. Такая устремленность – единственный способ “хранения души”; отсюда наставление “непрестанно молитесь” (1 Сол. 5, 17), которое вслед за апостолом повторяют многие христианские писатели.

Требование непрерывной молитвы указывает на радикальное отличие христианского представления о душе от учений о душе, сформулированных в античной философии, в частности в доктрине Платона. Подобно тому как истинная суть вещей всегда есть, и есть нечто неизменное и постоянное, так и душа, по словам Платона, “решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся. ...Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянно и неизменному самому по себе в высшей степени подобна и наша душа” (Федон, 79e–80b). Обладая сама по себе устойчивым, неизменным бытием, душа не нуждается в усилиях, направленных на сохранение ее единства и целостности. Своего высшего совершенства душа достигает, приобщаясь царству неизменного бытия в акте умосозерцания; погружаясь в стихию изменения, находясь под воздействием страстей, душа страдает, но она, во-первых, не разрушается, не погибает, а во-вторых, человек может сам, опираясь исключительно на свои способности, которыми он обладает от природы, – разум и волю, выйти из подчинения страстям и достичь должного совершенного состояния. Что бы ни делал человек, каким бы порокам он ни предавался, античный мыслитель никогда не скажет, что душа этого человека мертва. Чтобы сказать так, как Ефрем Сирийский: “Душа умерщвлена грехом”¹⁰, – человеку надо ощутить, что душа не может существовать так, как существуют субстанции, которые в какой-то момент обрели бытие и в дальнейшем сами способны поддерживать свое существование. Если обретение бытия описывать в терминах творения, то душа, утрачивающая единство и целостность без осуществления актов веры, без сознательной устремленности к Высшему Началу, должна быть названа не просто сотворенной сущностью, но сущностью, находящейся в процессе непрерывного творения. Вот почему Иоанн Златоуст в “Наставлениях о молитве и трезвении” мог утверждать: “Кто не молится и не имеет желания наслаждаться частым беседованием с Богом, тот мертв, бездушен и непричастен ума”¹¹.

Представление о душе как созидаемой в акте молитвы возникает в практике духовной аскезы. В этом представлении резюмирован личный опыт христианских подвижников; чтобы осуществить акт веры, человек должен занять определенную экзистенциальную позицию, позволяющую ему непосредственно ощутить зависимость своей души от Высшего Начала и невозможность сохранения ее единства без Богообщения. Душа в акте веры не является ни предметом рационального знания, ни предметом созерцания; она выполняет операцию, необходимую для осуществления акта веры и становится одним из полюсов, или моментов, экзистенциального акта. Человек, выполняющий акт веры, осознает свое “я”, т.е. в каком-то смысле он имеет знание о своей душе, но это знание не является знанием о *предмете*. Такое знание можно назвать как операциональным, поскольку человек осознает себя совершающим определенную операцию, так и экзистенциальным, потому что в этот момент формируется его “я” как религиозного человека, не мыслящего себя, свою жизнь, свое существование вне соотнесения с Высшим Началом. И хотя устремленность души к Богу, как утверждают подвижники, является обязательным условием постижения собственной души, т.е. акт веры, акт молитвы одновременно является и познавательным актом, посредством которого человек приобретает знание как о Боге, так и о своей душе, и Бог, и душа, если и могут быть названы предметами знания или предметами созерцания в рамках этого акта, то только в переносном смысле по аналогии с предметами рационального знания в широком смысле слова, будь то предметы мышления или чувственного восприятия, с которыми человек имеет дело в обычном, нерелигиозном опыте. Отличие экзистенциальных предметов, усматриваемых в акте веры, от предметов рационального знания в самых общих чертах может быть описано следующим образом. Если исходить из кантовской модели познания, то предметы знания возникают в результате концептуализации воздействий, поступающих извне на органы чувств человека (чисто ментальные, понятийные образования, с которыми человек оперирует в процессе мышления, введение которых не обусловлено внешними воздействиями, сами по себе являются не предметами знания, но лишь средством формирования последних). Предмет рационального знания противостоит сознанию в двояком смысле: он находится вне “я”, созерцающего этот предмет, и он противоположен сознанию, поскольку сам предмет по определению не является и не может быть сознанием – в акте рационального знания сознание непосредственно осознает лишь телесные объекты, взаимодействующие с органами чувств субъекта познания. Даже в случае взаимодействия с су-

ществами, наделенными разумом, разговаривая с ними, наблюдая за их мимикой и жестами, мы можем лишь опосредованно, на основании воздействий, оказываемых ими на наши органы чувств, умозаключить о наличии у них сознания. Ни наше собственное сознание, ни сознание других людей непосредственно не является предметом рационального знания; предмет может быть осознаваемым, но никогда не может выполнять функцию сознающего начала.

В акте веры сознание человека, т.е. сознание, связанное с телом, существующее в сфере взаимодействия, вступает в контакт с сознанием, находящимся за пределами этой сферы. Описания духовного опыта, составленные христианскими аскетами, отличаются во многих деталях, но все они сходятся в том, что 1) акт Богопознания – это акт разума, что сознание (ум-дух, если воспользоваться термином архимандрита Софрония /Сахарова/) является главной способностью, с помощью которой осуществляется акт веры; 2) Бог в акте веры открывается как Тот, Кто осознает (освещает, просвещает) человеческую душу, т.е. как сознание, подобное человеческому разуму, но превосходящее его по своему совершенству. Как говорит Ефрем Сирийский в “Наставлениях о молитве и трезвении”: “Молись Господу, чтобы просветил очи сердца твоего”¹².

Если понятия мышления, интеллекта использовать, в соответствии со сложившейся традицией, для обозначения способности постигать предметы, то тогда следует признать, что осуществление акта веры предполагает наличие сознания принципиально иного типа, отличающегося от предметного сознания, когда сознанию-интеллекту противостоит осознаваемый предмет. Употребляя термин, который используется в сочинениях, описывающих практический опыт Богопознания, познавательную способность, проявляющуюся в момент выполнения акта веры, можно назвать “оком души”, или “умным оком”. Познание, которое достигается в результате функционирования данной способности, предполагает совсем иное соотношение между двумя полюсами познавательного акта: “осознающим” и “осознаваемым”, чем в случае познания предметов. В акте веры Бог является осознающим началом, а душа – осознаваемой. Поскольку именно этот момент определяет своеобразие акта веры, остановимся на нем несколько подробнее.

Во-первых, следует отметить, что связь, устанавливаемая между душой и Богом, не является интеллектуальной. Бог в акте веры не предстает в качестве предмета, обладающего концептуально постижимыми характеристиками, фиксируемыми с помощью понятийно-языковых средств. Человек сознает присутствие

Бога не потому, что он видит Бога, но потому, что Бог “видит” его. Слово “видеть” взято в кавычки, потому что Бог видит в человеке то, что в принципе не может стать *предметом* созерцания – его сознание, его душу. С помощью способности, позволяющей ему видеть, осознавать предметы, человек не может увидеть свою душу. Сознывая предметы, он устремляется к не-я; сознающее начало человека, его я, само остается недоступным осознанию. Утверждать, что акт веры выполним, означает, по существу, высказать убеждение в том, что помимо предметного сознания есть и иной тип сознания – Сознание, способное видеть другое сознание. Сознание человека, связанное с телом, функционирующее в сфере взаимодействия, но не фиксируемое изнутри этой сферы, может быть осознано Сознанием, пребывающим вне сферы взаимодействия.

Во-вторых, душа человека не только осознается в акте веры, но и конституируется в нем, – превращается из инструмента взаимодействия, из робота, выполняющего действия, но неспособного постичь самого себя, в душу, сознающую свое бытие, знающую себя именно как душу, – как нечто отличное от всего, с чем ей приходится соприкасаться в сфере взаимодействия. При взаимодействии с внешними объектами и при концептуализации воздействий сознание человека функционирует не в качестве обособленной способности, но совместно с органами чувственного восприятия, непосредственно участвующими во взаимодействии. Даже процессы мышления неотделимы от движения глаз, мышечного напряжения и т.п. В акте веры душа не устремляется вовне, к предметам, отличным от сознания, но собирается воедино и выйдя за границы сферы взаимодействия, предстает как таковая Сознанию. Без помощи Высшего Начала этот выход неосуществим; сознание в узком смысле слова, т.е. предметно ориентированное сознание, в принципе неспособно возвратиться к себе. Термин “осознавать” применительно к Высшему Началу означает содействие в “собрании” души, в противодействии опасности растворения, “распыления” в стихии взаимодействия, угрожающей душе, постоянно пребывающей в предметном мире. Это содействие осознается человеком как Божественная любовь, очищающая, просветляющая и укрепляющая его душу; предстоя Богу в акте веры, человек не только обретает единство души, единство сознания – для него становится очевиден тот факт, что ядром его сознания является не сознание предметов, а сознание-любовь. Ему открывается горный мир, основанный, в отличие от мира взаимодействия, на законе любви. Именно этот, непредметный мир и символизируется с помощью символов.

Итак, отталкиваясь от описаний акта веры, имеющих в аскетической литературе, мы приходим к выводу: акт веры – это акт разума или сознания; осуществление акта веры предполагает функционирование сознания особого типа – сознания-любви. Сознание-любовь несовместимо с предметным сознанием. Последнее направлено на находящееся за границами сферы сознания, в то время как сознание-любовь соединяет сознания; если предметное сознание уводит человека от себя, то сознание-любовь конституирует единство его души. Вот почему стремившиеся к наиболее совершенному осуществлению акта веры уходили в пустыню, стремились стать “невеждами в делах человеческих”. “Велик подвиг и страх – хранить душу. Итак, надлежит тебе, – поучает авва Филимон, – совсем удалиться от мира и отторгнув душу от всякого сострастия телу, стать безградным, бездомным, бессобственником, бесхлопотником, бессообщником, невеждою в делах человеческих, смиренным, сострадательным, благим, кротким, тихонравным, готовым принимать от Божественного ведения вразумительные напечатления на сердце. Ибо и на воске невозможно писать, не изгладив наперед прежде начертанных на нем букв”¹³.

ТРАКТОВКА АКТА ВЕРЫ В ДОКТРИНЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Средневековая теология предпринимает попытку осмыслить Откровение и духовный опыт, используя понятийный аппарат античной философии. Поскольку античные философы описывали мир исключительно с позиции предметной установки сознания (в сочинениях Платона и Аристотеля впервые был четко сформулирован идеал рационального, предметного, знания), предметное сознание и в средневековых теологических доктринах отождествляется со способностью разумения как таковой. Объекты веры, как они описываются в теологических доктринах, отличаются от объектов рационального знания отнюдь не тем, что они лишены предметной формы; они также являются предметами, потому что они в принципе доступны созерцанию. Правда, человеческий ум в его нынешнем, поврежденном грехопадением, состоянии, неспособен созерцать объекты сакрального мира, но удостоившийся благодатной помощи от Бога в состоянии их созерцать.

Такая трактовка объектов веры, несомненно, опирается на известное изречение ап. Павла: “Вера есть упование на извещение, вещей обличение невидимых” (Евр 11, 1). И в Св. Писании, и в христианской литературе мы постоянно встречаем упоминание

о созерцании “вещей невидимых”. Необходимо, однако, учитывать, что слова “вещи”, “созерцание” и т.п., казалось бы, прямо указывающие предметные характеристики “горнего мира”, не несут той терминологической нагрузки, которую они приобретают в контексте греческой философии. “Созерцания”, о которых идет речь, в частности, в аскетической литературе, или образы, фигурирующие в пророческих книгах Библии, по существу, являются символами, отсылающими к таинственному, понятийно невыразимому миру Божественной любви. Умосозерцание же идей, о котором говорит Платон, или аристотелевское постижение сущностей вещей, напротив, служат инструментами достижения рационального знания, созданию картины мира, состоящего из единиц бытия – предметов, обладающих формой и отвечающих двум требованиям: на каждый из них человек может, во-первых, сконцентрировать внимание, во-вторых, подвести предмет, предстоящий сознанию в акте чувственного восприятия или умосозерцания, под определенное понятие. И вот именно такой ум, совпадающий со способностью *постижения предметов*, в средневековой схоластике рассматривается в качестве способности, обеспечивающей выполнение акта веры. “Веровать – значит мыслить с согласием”, – утверждает, вслед за Августином, Фома Аквинский¹⁴. Вера является актом интеллекта, потому что объектом веры является Первая Истина, а познавать истину – дело интеллекта. Но акт веры отличен от акта знания, потому что в этих актах интеллект, во-первых, имеет дело с различными объектами: “объект знания есть нечто созерцаемое, тогда как объект веры не является созерцаемым”¹⁵. Во-вторых, он схватывает их разными способами: “то, что знают, является объектом узнающего восприятия (*agnitio*)”¹⁶; благодаря ясному видению объекта интеллект в акте знания непосредственно удостоверяется в том, что объект собой представляет, и ему не надо приводить никаких дополнительных аргументов или обоснований, чтобы он согласился с тем, что объект именно таков. Вера сходна с мнением в том отношении, что объекты этих актов недоступны непосредственному рассмотрению. Но если, высказывая мнение, человек вообще не имеет основания утверждать, что дело обстоит именно таким образом, т.е. его интеллект не может дать твердого согласия на то, какое мнение из многих высказанных по данному поводу следует выбрать, то в акте веры интеллект “твердо держится одной стороны, и в этом отношении верующий имеет нечто общее с знающим и постигающим”¹⁷. Но “интеллект верующего определяется к чему-то одному не посредством разума, а посредством воли”¹⁸. “В акте веры воля имеет главенство; посредством веры интеллект дает согласие на представленные ему

вещи, в силу акта воли, а не потому, что он с необходимостью движим самой очевидностью истины”¹⁹, почерпнутой им из Св. Писания.

Поскольку интеллект не схватывает объекта, на который он дает согласие в акте веры, в этом акте, констатирует Фома, “мы находим наиболее несовершенную операцию интеллекта, если оценивать со стороны интеллекта, хотя операцию величайшего совершенства со стороны объекта”²⁰. Но объект, в данный момент несовершенным образом постигаемый интеллектом в акте веры, может стать объектом акта знания, произведенного впоследствии тем же самым интеллектом, либо быть в данный момент объектом знания другого интеллекта. Как пишет Фома, «то, что является объектом видения или знания для одного, может оказаться предметом веры для другого. Ведь мы надеемся некогда видеть то, во что теперь веруем о Троице, согласно сказанному (1 Кор. 13, 12): “Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу”, ангелы же таким видением уже обладают; так что то, во что мы веруем, они созерцают. Подобным образом может случиться, что являющееся объектом созерцания или знания для одного человека, даже еще на его пути [к небесному отечеству], есть объект веры для другого человека, который не имеет об этом доказательного знания»²¹. Следовательно, один и тот же объект может быть и объектом знания, и объектом веры. Исключена лишь ситуация, когда одна и та же вещь выступает для одного и того же интеллекта одновременно и в качестве объекта знания и объекта веры.

Приведенные высказывания Фомы подтверждают, таким образом, мысль, сформулированную выше: объект веры в средневековой схоластике рассматривался как обладающий сам по себе формой предмета, что делало его в принципе доступным созерцанию, хотя в рамках акта веры он оставался недоступным непосредственному усмотрению. Следует, однако, уточнить, что под “актом веры” Фома Аквинский имеет здесь в виду не акт Богообщения, о котором шла речь выше и выполнению которого предшествует долгий и трудный путь аскезы, а акт веры в истину Откровения. Фома различает *неоформленный* и *оформленный* акты веры. Неоформленная вера возникает у человека в том случае, когда его разум соглашается с положениями веры, соглашается с тем, что Бог существует, но это не влияет на его поведение. Его вера остается безжизненной, поскольку у него нет внутреннего импульса, который побуждал бы его двигаться к благой цели. Чтобы неоформленная, безжизненная вера превратилась в живую, человек должен обрести любовь к Богу. Поскольку “каждая

вещь действует через свою форму, вера же действует через любовь, поэтому влечение любви (*dilectio caritatis*) является формой веры”²².

Обратим внимание, что вера без любви, т.е. базирующаяся на акте интеллекта, составляет, согласно Фоме, основу религиозной жизни. Именно неоформленная вера объединяет всех членов Церкви, поскольку ею обладает каждый верующий человек, но не все наделены даром любви. Не любовь предшествует вере, но, наоборот, вера – любви: любовь “предполагает веру, так как воля не может стремиться к Богу с совершенной любовью, если ум не обладает правильной верой о Нем”²³. Вера является прежде всего актом интеллекта еще и потому, что у святых в будущей жизни “вера сменяется небесным созерцанием... Но созерцание – в уме. Поэтому также и вера”²⁴. Чтобы обрести видение того, во что он верит, недостаточно естественных способностей; человеку необходимо иметь дары Святого Духа. “Дары суть совершенства человека, посредством которых он бывает расположен к тому, чтобы быть податливым к побуждениям Бога. ...Человеческий разум совершенствуется двумя путями: во-первых, своим природным совершенством, т.е. естественным светом разума; во-вторых, сверхъестественным совершенством, т.е. теологическими добродетелями. ...В делах, подлежащих человеческому разуму и направленных к соприродным человеку целям, человек может действовать через посредство суждения своего разума. ...Но в делах, направленных к сверхъестественным целям, к которым движет и человеческий разум, поскольку он до некоторой степени и несовершенным образом сформирован теологическими добродетелями, побуждающего движения разума недостаточно, если не будет свыше побуждения и движения Святого Духа”²⁵.

Божественные дары, превосходящие естественные способности человека, не отменяют действия последних, но, напротив, сообщают им дополнительное совершенство; в частности, применительно к сфере познания, они расширяют границы знания, освобождают от необходимости обоснования усматриваемых с их помощью истин. Если сверхъестественное знание сопоставить с естественным, используя признак предметности в качестве основания сопоставления, сверхъестественное знание окажется отличающимся не по типу сущностей – объектами знания в обоих случаях являются предметы, доступные созерцанию, – но светом, освещающим сущности-предметы. Благодатный свет, превосходящий свет естественного разума, освещает предметы, невидимые в естественном свете разума.

Возникает, однако, следующий вопрос. Если Богопознание опирается на функционирование предметного разума, то почему,

чтобы достичь духовного совершенства, необходимо стать “невеждою в делах человеческих”? Почему надо, как настаивают подвижники, удалиться от мира, освободиться не только от телесных страстей, но и от знания о мире, стать “нищими духом”, “ничем”, чтобы начать духовное восхождение? Ведь если Богопознание предполагает расширение сферы предметного разума, то скорее следовало бы поощрять занятия, ведущие к совершенствованию естественных познавательных способностей, с тем чтобы человеческий разум, постигая чувственно воспринимаемые вещи, приобретал навыки созерцания, необходимые и для познания сакральных предметов. Предположив, что при познании Бога и познании вещей задействована одна и та же познавательная способность, мы уже не сможем утверждать, что эти пути познания несовместимы друг с другом. Ни Фома Аквинский, ни средневековая схоластика в целом не ставят верующего человека перед альтернативой – необходимостью выбора между стремлением к познанию мира и стремлением к Богу. Но такая альтернатива неизбежно встает в том случае, если предметная установка сознания и экзистенциальная установка, обозначаемая в христианской литературе понятием гордыни, каким-то образом связаны друг с другом.

ПРЕДМЕТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ФОРМИРОВАНИЕ ЭГОЦЕНТРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Может ли человек, взаимодействуя с объектами, – сущностями, с одной стороны, существующими независимо от человека, с другой – обладающими концептуально постижимой, *предметной* формой, – познавая эти объекты, ощущать себя “ничем”? Или же он всегда будет сознавать себя началом, первопричиной любых действий, какие он производит? И не только началом, но и в большинстве случаев последней целью всех действий, поскольку они являются лишь средством сохранения и упрочения устойчивости его природного и социального бытия. Чтобы действовать целенаправленно, человек должен прежде всего иметь план действий: он должен оценить исходную ситуацию, а также представить, каковы будут последствия его действий. Иными словами, он должен сконструировать идеальную картину некоторого фрагмента реальности, точнее две картины – до начала и после окончания действия. Картины реальности, складывающиеся в его голове, должны быть значимы для него; если бы он относился к ним как к пустым образам, произвольно возникающим в уме,

он никогда не смог бы осуществить действия. Эти картины должны стать частью его внутреннего мира, частью его я; пустое я, не имеющее собственной идеальной картины мира, неспособно действовать самостоятельно. Чтобы стать “ничем”, необходимо из начала, первопричины действия, каковым является каждый человек, предпринимающий самостоятельные действия, превратиться в исполнителя чужой воли. Смирение предполагает прежде всего отсечение собственной воли и в монашеской практике достигается путем отказа от “самочинных” действий. Путь Богопознания начинается с послушания: новоначальный должен научиться, не рассуждая и не обсуждая, выполнять указания своего духовного наставника.

Чтобы взаимодействовать с объектами, человек должен находиться не в акте творения, не ощущать себя существом, которое само по себе не имеет бытия и существует при условии, что оно всецело устремлено к Источнику бытия, но осознавать себя уже сформированной субстанцией в ряду других субстанций, обладающих бытием. Его сознание погружено в стихию взаимодействия; оно является одним из начал формирования действий, позволяя осознать результаты прошлых и предвидеть результаты будущих взаимодействий. Чтобы управлять процессом взаимодействия, сознание должно функционировать согласованно со способностями, позволяющими человеку физически взаимодействовать с телесными субстанциями, т.е. воспринимать воздействия извне и самому воздействовать на окружающие объекты. Оперирова с объектами, сознание не только устремляется вовне с целью концептуализации получаемых воздействий; чтобы отслеживать и адекватно реагировать на изменение окружающей обстановки, сознание должно быть детерминировано внешними объектами, постоянно быть “привязанным” к предметным образам, с помощью которых фиксируются изменения воздействий. Оно должно быть детерминировано и целями, которые субъект намеревается реализовать, накопленными представлениями о мире в целом и об отдельных явлениях, и логикой предшествующего поведения. Находясь в процессе активной, творческой деятельности, требующей принятия самостоятельных решений в ограниченное время, человек вынужден, во-первых, концентрировать все свое внимание на “не-я”, не имея возможности возвратиться к себе, во-вторых, он не в состоянии предпринять усилий, которые дали бы ему возможность освободить сознание от детерминации со стороны внешних, по отношению к сфере сознания, факторов.

Таким образом, деятельность, направленная на познание и преобразование объектов, предполагает наличие в человеке

такого я, выполняющего функцию центра разумных действий, в составе которого сознание объединено с чувственными способностями, участвующими в процессах познания и взаимодействия. Такое я образуется на операциональном уровне всякий раз, когда субъект предпринимает какие-либо целенаправленные действия; очевидно, что для предметно-ориентированного я не существует и не может существовать того, что обозначается понятиями *Бог* и *душа*. Означает ли это, что и для человека в целом, коль скоро он действует, т.е. превращается (на операциональном уровне) в такое я, закрыт выход в иное измерение реальности?

Да, если он отождествляет себя, свое сокровенное я, с предметным я, если он не только действует, но и самоутверждается посредством действий. Для выполнения любых действий достаточно операционального я – человек должен создать идеальную “картинку” происходящего и определить направление своей деятельности. Непосредственной целью действия является достижение того или иного результата; но зачем, ради чего осуществляется то или иное действие? Что побуждает человека действовать в ситуациях, когда его жизнь в безопасности и ему не угрожает голод? Что придает смысл его действиям, какими мотивами он руководствуется в тот момент, когда действует? Операциональное я превращается в субстантивированное я, в эго, или самость, когда я, выполняющее функцию начала действия, полагается в качестве конечной цели любого действия. Смысл действия в том, чтобы я, действующий, завоевал достойное место в ряду других действующих субстанций. Индивид (человек, обладающий эгоцентрическим сознанием) всегда соотносит себя с другими людьми; его главное стремление – удостовериться в своей значимости самому и доказать свою значимость другим. Индивид меряет свое достоинство мерою достигнутых успехов, постоянно сравнивая свое положение и свой достаток с положением и достатком окружающих. При этом действие для него важно не только как средство достижения каких-то результатов, но как проявление его воли; индивид самоутверждается, отстаивая значимость своего действия просто потому, что это *его* действие.

Самоутверждение часто происходит на бессознательном уровне; сознание в этом случае используется не только как инструмент взаимодействия, но и как средство реализации бессознательного стремления к самоутверждению. Оно оказывается в плену у подсознательных импульсов и мотивов, побуждающих к деятельности эгоцентрическое я и определяющих направление его действий. Страх, тщеславие, корысть и т.п. мотивы накладывают свой отпечаток на выполнение действий, на постижение реальности, которая окружает человека, и на его оценку собствен-

ных действий. Он становится неспособным к объективной, незаинтересованной интерпретации происходящих событий; его сознание деформируется, подыгрывая бессознательным стремлениям, внося “субъективные” поправки в картину реальности.

Поскольку всё, что видит и делает человек, возвращает его к его собственному эго, т.е. к предметному сознанию, функционирующему исключительно в сфере взаимодействия, и, самоутверждаясь в качестве одного из агентов взаимодействия, человек автоматически идентифицирует себя с носителем предметного сознания, оказываясь полностью заключенным в скорлупу своего я. Он не может выйти из мира взаимодействия, потому что смыслом его жизни становится упрочение своих позиций в этом мире и утверждение своей значимости как начала и конечной цели предпринимаемых им действий.

В таком утверждении своего я и состоит, как нам кажется, гордыня; она не позволяет человеку “вынырнуть” из стихии взаимодействия, освободиться от предметной установки, заставляющей сознание бежать от самого себя. Только бескорыстное действие не привязывает человека к “миру сему”, не превращает его душу в инструмент достижения успеха. Только в этом случае перед ним открывается возможность обрести в акте веры иной тип сознания – сознание-любовь. Любовь трансцендентна миру взаимодействия, поскольку она непосредственно связывает одно сознание с другим. Бог, по свидетельству христианских подвижников, в акте веры осознается как источник любви, освещающей и оживляющей душу человека, дарующей душе мир и блаженство. Акт веры – акт творения живой души, *сердечного я*, не могущего существовать без экзистенциального акта любви, его созидающего. Обрести сознание-любовь невозможно, не выйдя за пределы уже существующего, предметного мира и не ощутив себя находящимся в процессе творения. Способен ли – и если способен, то каким образом – человек, познавший красоту горнего, не предметного мира, в котором нет места самоутверждению, возвратившись в мир взаимодействия, совместить в себе и предметное, и сердечное я – вопрос трудный, и мы не беремся на него отвечать. В данной работе мы попытались лишь продемонстрировать радикальное отличие двух типов сознания и обосновать тезис о том, что объектом символического знания является непредметное измерение реальности.

¹ Уайтхед А.Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск: Водолей, 1999. С. 6.

² См.: Otto R. Das Heilige. Hamburg, 1917.

³ “Обладать содержанием веры возможно лишь в акте веры. ...Ведь к тому, что осмысливается в акте веры, невозможно приблизиться каким-либо способом,

- отличным от акта веры” (Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное. М., 1995. С. 139).
- ⁴ *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых Отца нашего Василия Великого. СПб., 1911. Т. I. С. 10.
- ⁵ Там же. С. 8.
- ⁶ Там же. С. 20.
- ⁷ Блаженной памяти старец Никодим Святогорец. Невидимая брань. Свято-Успенский, Псково-Печерский монастырь. Псков, 1994. С. 18.
- ⁸ Там же. С. 19.
- ⁹ Там же. С. 19–20.
- ¹⁰ Творения Ефрема Сирина. 3-е изд. М., 1887. Ч. 5. С. 48–49.
- ¹¹ Цит. по: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. М., 1889. С. 57.
- ¹² Там же. С. 131.
- ¹³ Многополезное сказание об авве Филимоне // Добротолюбие. М., 1900. Т. III. С. 362.
- ¹⁴ Summa Theologiae. II–II, 2, 1 с. Цит. по: *Sancti Thomae Aquinatis. Opera Omnia* (cum hypertextibus in CD-ROM) ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis mediis auctoribus; curante Roberto Busa S.J. 7 v. 1980.
- ¹⁵ ST. II–II, 1, 5, ad 4.
- ¹⁶ Ibid. II–II, 1, 5, sed contra.
- ¹⁷ Ibid. II–II, 2, 1 с.
- ¹⁸ Ibid. II–II, 2, 1, ad 3.
- ¹⁹ Summa contra Gentiles. III, 40, Item. Цит. по изд.: *Santo Tomas de Aquino. Suma contra los Gentiles*. Edición bilingüe en dos volúmenes. Madrid. 1968. Vol. I. Secunda edición dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O.P., Adolfo Robles Sierra, O.P.
- ²⁰ SG. III, 40, Felicitas enim.
- ²¹ ST. II–II, 1, 5 с.
- ²² Ibid. II–II, 4, 3, sed contra.
- ²³ Ibid. II–II, 4, 7, ad 5.
- ²⁴ Ibid. II–II, 4, 2, sed contra.
- ²⁵ Ibid. I–II, 68, 2 с.

НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

О ПОНЯТИИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

А.Н. Круглов

Хорошо знакомое сегодня многим понятие феноменологии, обозначающее ныне специфическое философское направление, имеет немалую историю и возникло задолго до XX в. Сегодняшний уровень знакомства с первоисточниками позволяет говорить о двух мыслителях, введших в оборот данный философский термин, – теософе, алхимике и пиетисте Фридрихе Кристофе Ётингере (1702–1782) и философе, логике и математике Иоганне Генрихе Ламберте (1728–1777). Еще в 1736 г. в дневнике, написанном в Халле, Ётингер дважды употребил понятие феноменологии¹. В печатной же форме это понятие впервые встречается у него в 2-томной работе 1762 г. “Философия древних...”². Однако если учесть, что Ётингер даже в XVIII в. был мало известен, а слава Ламберта была в то время европейской, то можно предположить, что на дальнейшую судьбу термина главное влияние оказал именно Ламберт. Впервые он использовал понятие феноменологии в датированном все тем же 1762 г. наброске, представленном на конкурс Берлинской академии наук по проблеме очевидности в метафизике: «“Феноменология, или Трансцендентальная оптика” есть учение о видимости»³.

Однако этот набросок Ламберта впервые был опубликован лишь в 1918 г. Тем не менее основные идеи, изложенные в нем, содержатся и в главных произведениях Ламберта – “Новом Органоне, или Мыслях об исследовании и обозначении истинного и его различении от заблуждения и видимости” (1764) и “Архитектонике, или Теории самого простого и первого в философском и

¹ См.: *Bokhove N.W.* Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. Diss. Utrecht, 1991. S. 148.

² См.: *Ibid.* S. 161–162.

³ *Lambert J.H.* Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen / Hrsg. von K. Bopp. Berlin, 1918. S. 28, § 88.

математическом познании” (1771)⁴. Оба произведения были очень известны во второй половине XVIII в. и оказали немалое влияние на философов того времени – например на Иммануила Канта или Иоганна Николауса Тетенса. Ныне же Ламберт, равно как и его работы оказались незаслуженно забытыми⁵, что и приводит, в частности, к распространению представлений о том, будто феноменологию как дисциплину создал Эдмунд Гуссерль или же Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

Основной работой Ламберта по феноменологии является его “Новый Органон”, состоящий из четырех частей: “Дианологии, или Учения о законах мышления”, “Алетологии, или Учения об истине”, “Семиотики, или Учения об обозначении мыслей и вещей” и “Феноменологии, или Учения о видимости”. В свою очередь, феноменология распадается у Ламберта на шесть разделов: “О видах видимости”, “О чувственной видимости”, “О психологической видимости”, “О моральной видимости”, “О вероятности” и “Об обозначении видимости”. Таким образом, главный предмет рассмотрения феноменологии – это видимость в ее различных проявлениях, а также пути ее преодоления. Среди разновидностей видимости Ламберт различает органическую (патологическую), физическую, идеалистическую, психологическую и моральную видимость. В этом списке отсутствует центральный для Канта вариант видимости – трансцендентальная видимость. Ее введение, а также приписывание подобной видимости рассудку и разуму – высшим познавательным способностям, которые Ламберт считал свободными от видимости, – привели Канта к некоторым центральным тезисам его критической философии⁶.

⁴ Lambert J.H. Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Riga, 1771. Bd. 1–2. ND: Lambert J.H. Philosophische Schriften / Hrsg. von H.-W. Arndt. Hildesheim, 1965. Bd. 3–4.

⁵ Из русских переводов можно указать лишь на одно изложение работы Ламберта: Ламберт И.Г. Система мира славного Ламберта, изданного г. Мерианом / Пер. с фр. М. Розина. СПб., 1797. Среди публикаций о Ламберте следует упомянуть две работы: Розовой Ю.Л. Логические исследования Ламберта // Вестн. ЛГУ. 1974. № 17, вып. 4; Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996. Кроме того, можно указать еще на фигуру русского самородка Ивана Давыдовича (Даниловича) Ертова (1777– после 1835). В своей работе 1798 г. о происхождении Вселенной он ссылался на Ламберта (см.: Ертов И.Д. Начертание естественных законов происхождения Вселенной. Т. 1. СПб., 1798). Правда, уже в новом издании этой работы, появившейся в 1805 году, имя Ламберта исчезло со страниц сочинения Ертова (см.: Ертов И.Д. Мысли о происхождении и образовании миров. СПб., 1805; см. также: Ертов И.Д. Мелкие сочинения, ответы на критики и сокращение мыслей о происхождении и образовании миров. СПб., 1829).

⁶ См. об этом подробнее: Круглов А.Н. Учение И. Канта о трансцендентальной видимости и его источники // Историко-философский альманах / Под ред. В.В. Васильева. М., 2005. Вып. 1: Кант и современность.

Тем не менее, само понятие трансцендентального Ламберту хорошо знакомо. Оно встречается у него в двух вариантах – в латинском как “трансцендентальное” и в немецком как “трансцендентное”, что еще раз свидетельствует о том, что до Канта содержательного различия между трансцендентальным и трансцендентным практически не существовало⁷. Для того чтобы “заключать от видимости к истинному”⁸ и отличать в метафизике видимость от истины, Ламберт выдвигает идею особой науки, которую он по аналогии с астрономией называет на немецком языке “трансцендентной оптикой” (*transcendente Optik*), а на латыни – “трансцендентальной оптикой” (*optica transcendentalis*)⁹. Кроме того, задачей феноменологии Ламберт называет изображение видимости как видимости – “трансцендентная перспектива”.

Но не только понятие феноменологии, но и термин “трансцендентальная феноменология” не является изобретением Гуссерля. По меньшей мере, его употребляет уже в статье 1761–1762 гг. “Понятие и задача учения о познании” Якоб Зенглер (1799–1878). Четвертый раздел своей статьи он озаглавил следующим образом: “Феноменологическое учение об обосновании. Эмпирическая и трансцендентальная феноменология этого учения”¹⁰. Разрабатываемое учение автор называл еще не “теорией познания”, а “учением о познании” (*Erkenntnislehre*), или “знанием знания”¹¹: дело в том, что сам термин теории познания (*Erkenntnistheorie*) был введен Эдуардом Целлером в 1862 г., в год публикации окончания статьи Зенглера, который сам еще употребляет лишь прилагательное “теоретико-познавательный”. Такая характеристика служит для Зенглера синонимом трансцендентального¹². Различие между эмпирической и трансцендентальной феноменологией Зенглер описывает следующим образом: “В своей эмпирической феноменологии философия развивает саму себя в этой форме или как догматическое знание и догматизм, в котором идея знания имеет форму данного бытия.

⁷ См. об этом подробнее: *Круглов А.Н.* Трансцендентализм в философии. М., 2000.

⁸ *Lambert J.H.* Abhandlung vom Criterium veritatis. Mit einem erläuternden Vorwort aus dem Manuskript // Hrsg. von K. Bopp. Würzburg, 1915. S. 52, § 87.

⁹ См.: *Lambert J.H.* Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Leipzig, 1764. Bd. 2. S. 220, § 4 Phan. ND: Berlin, 1990; *Idem.* Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. S. 20, § 45; S. 28, § 87.

¹⁰ См.: *Sengler J.* Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre // *Zeitschrift für philosophische Kritik.* 1861. Bd. 39. S. 177.

¹¹ *Ibidem.*

¹² См., напр.: *Ibid.* S. 178.

В трансцендентальной феноменологии эта форма познается со стороны Я как необходимая предпосылка своего собственного развития, так как я может начать собственное развитие в качестве Я только со своих форм созерцания и представления, и так как поэтому в данном развитии посредством этих форм налично только феноменологическое Я, которое через них опосредует свою собственную сущность и открывает себя как таковое”¹³. По мнению немецкого философа, для перехода от эмпирической феноменологии к трансцендентальной требуется сознание, осознание Я: Я “должно само себя развивать или оно обладает сознательной историей, в которой оно лишь постепенно проступает в своей чистой сущности сквозь явление, или оно имеет трансцендентальную феноменологию в качестве предпосылки своей трансцендентальной логики, в которой оно полагает себя в своей чистой сущности”¹⁴. Итоги же своих размышлений Зенглер подводит так: “Эмпирическая феноменология учит: мысли в соответствии с данным бытием, анализируй его и выставляй собственное всеобщее в качестве такого принципа дедукции и конструкции, из которого снова аналитически развивается особенное. Но трансцендентальная феноменология говорит: мысли сущее с внутренней достоверностью, совпадающей с собственной сущностью. Ведь трансцендентальное знание ведет через эмпирическое созерцание и логическое понятие к идее и к идеальному. В идее и в идеальном бытие совпадает с собственной сущностью, и они к тому же требуют этого совпадения, если его нет в действительности”¹⁵.

Ниже вниманию читателей предлагается перевод 15 параграфов (всего их 288) из раздела по феноменологии Ламберта из “Нового Органона”, которые проясняют истоки феноменологии, название этой дисциплины, отличие разновидностей видимости друг от друга, неприсущность видимости высшим познавательным способностям, а также задачи трансцендентальной оптики и трансцендентальной перспективы.

Перевод выполнен по изданию: *Lambert J.H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Bd. 2. Leipzig, 1764 (ND: Berlin, 1990).*

¹³ Ibid. S. 194.

¹⁴ Ibid. S. 193.

¹⁵ *Sengler J. Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre // Zeitschrift für philosophische Kritik. 1862. Bd. 40. S. 177.*

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ИЛИ УЧЕНИЕ
О ВИДИМОСТИ (НОВЫЙ ОРГАНОН,
ИЛИ МЫСЛИ ОБ ИССЛЕДОВАНИИ
И ОБОЗНАЧЕНИИ ИСТИННОГО
И ЕГО РАЗЛИЧЕНИИ
ОТ ЗАБЛУЖДЕНИЯ И ВИДИМОСТИ, 1764 г.)

Иоганн Генрих Ламберт

ПЕРВЫЙ ОСНОВНОЙ РАЗДЕЛ
О ВИДАХ ВИДИМОСТЕЙ

§ 1

Человеческое познание имеет своей особенностью то, что мы как будто вынуждены привязывать наши понятия к словам и знакам, посредством представления которых мы вновь достигаем понимания обозначенных этим способом понятий и образов вещей, в той мере в какой мы сумеем их воскресить в памяти. Но к особенностям человеческого познания относится также и тот способ, которым мы постепенно достигаем понятий и представлений, способ, вносящий при этом еще одну путаницу, которая во многих случаях и из-за многообразных причин осложняет для нас уверенность в правильности и совпадении понятий с самими вещами. Ибо мы должны не только лишь противопоставлять *истинное ложному*, но в нашем познании между этими двумя обнаруживается нечто среднее, что мы называем *видимостью* (Schein). Эта видимость способствует тому, что мы очень часто представляем себе вещи в другом облики, и облегчает нам принятие того, чем они [вещи] *кажутся*, в качестве того, что они *действительно суть*, или наоборот смешиваем второе с первым. Поэтому средства устранить данное заблуждение и пробиться через видимость к истинному для философа, пытающегося изучать исключительно истинное само по себе, являются тем более незаменимыми, чем более разнообразны источники, из которых проистекают ослепления видимостью. В соответствии с этим теория видимости и влияния оной на правильность и неправильность человеческого познания составляет ту часть онтологии (Grundwissenschaft)¹, которую мы называем феноменологией (Phänomenologie) и понятие которой мы будем разрабатывать в первом отделе.

§ 2

Понятие *видимости* как по слову, так и по своему первоисточнику берется от глаза или от зрения и постепенно распространяется на остальные чувства и на способность воображения, а посредством этого становится в то же время более всеобщим и отчасти более разнообразным. Вопреки этому теория видимости, в той мере, в какой требуется нечто завершенное, до сих пор почти целиком концентрировалась на *глазе*. Но в действительности даже глаз предоставляет более разнообразное содержание для видимости; его структура проще, а пути света известнее, и так наличествовала подручная возможность привести теорию *зрения* к правильным и дельным основаниям, обогатив тем самым математические науки. Помимо прочего, *оптика*, или *зрительное искусство*, была для астрономов, которые должны были заключать от кажущегося облика неба к истинному устройству мироздания, слишком незаменима, для того чтобы они издавна чурались поиска и применения более сложных теорем. В Новое время телескопы и увеличительные стекла дали новый материал для расширения оптических наук; тем самым, разумеется, не было недостатка в поводах направить на эту часть феноменологии прилежание и устремление, в то время как остальные ее части были весьма обделены вниманием.

§ 3

Нет необходимости приводить здесь многие примеры, которые указывают на разницу видимости и истинных свойств зримых вещей в той мере, в какой они являются предметами зрения. Ибо так каждый знает, что одинаковые вещи на большом расстоянии кажутся меньше, неотчетливее и бледнее; что они, если на них смотреть с другой стороны, выглядят по-другому; что их цвет меняется в зависимости от изменения падающего света; что мореплавателям берег кажется то удаляющимся, то приближающимся, и вообще движущимся; что круг, искаженно наблюдаемый, является продолговатым, и наоборот, продолговатый овал, наблюдаемый с определенной стороны, может казаться кругом и т.д. Из этих и бесчисленных других повседневно происходящих случаев каждый знает, что кажущийся (*scheinbar*) образ и обличье вещи должны быть отличными от ее истинного образа и что от первого нельзя было бы так просто заключать ко второму, поскольку имеются случаи, в которых совершенно различные вещи предстают нашим глазам в совершенно одинаковом обличьи. Все это сейчас в оптике настолько развито и приведено к основопо-

ложениям, что в ней можно дать обстоятельное понятие о видимости зримых вещей. Конечно, знают, что всё, на что бросают свой взгляд, тотчас срисовывается на сетчатке глаза; что эта маленькая картина попадает в глаз точно такой же, каков и сам предмет, и что в отношении видимости предметов имеет силу то же, что может быть сказано об этой маленькой картине на сетчатке глаза, будь то фигура, величина, расстояние, положение, цвет, яркость, покой или движение. Поэтому в оптике принято основоположение, согласно которому вещи кажутся одинаковыми постольку, поскольку они одинаковым образом попадают в глаз. И это основоположение, распространенное на каждый орган чувств, будет звучать так: одинаковое восприятие возникает, если на органы чувств воздействует одинаковое впечатление.

§ 4

Оптики пошли в этом еще дальше, и в перспективе указали средство для того, чтобы изображать видимость зримой вещи, или по меньшей мере рисовать их кажущиеся фигуры геометрически столь четко, чтобы как сами предметы, так и рисунок, наблюдаемые с указанной точки зрения, вызывали на сетчатке глаза одинаковый образ, или попадали одинаковым способом в глаз. И так как видимость зачастую столь сильно может быть отлична от истинного или даже совершенно противопоставлена ему, они (оптики) особенно в астрономии приняли для видимости собственный язык и показали перевод из него в истинный язык, и наоборот. Это и составило в действительности разницу между сферической и теоретической астрономией. Мы отмечаем это здесь тем более, что если мы рассматриваем феноменологию как трансцендент(аль)ную (*transzendente*)² оптику, то мы мыслим также и трансцендент(аль)ную перспективу и язык видимости и, следовательно, сможем расширить эти понятия попутно с понятием видимости вплоть до их истинной всеобщности. И в той мере, в какой поэты *рисуют*, часть поэтического искусства также могла бы причисляться к этой трансцендент(аль)ной перспективе или изобразительному искусству.

§ 5

Если мы распространяем оптическое понятие видимости (§ 3) на все органы чувств, то оно вообще будет состоять в *впечатлениях*, которые воспринимаемые вещи (*Dinge*)³ вызывают в органах чувств. Это впечатление, в особенности применительно к глазу, называется *образом* вещи (*Sache*), и сознание, что мы воспринима-

ем этот образ, дает ясное понятие о кажимости (Schein) увиденной вещи. Относительно других органов чувств, насколько мне известно, мы не обладаем в языке таким словом, которое представляло бы вообще то, что представляет собой слово “образ” в отношении глаза. Возможно, было бы слишком грубо, если бы мы этим обозначали впечатление или ясное понятие, которое доставляет нам всякий орган чувств посредством восприятия их предметов, например, если бы мы хотели сказать “образ тепла”, “образ звука” и т.д. Вследствие этого подобное название выражало бы то, чем эти предметы по своему восприятию должны *казаться*.

§ 10

До сих пор мы указали те виды видимости вообще, которые имеют место быть в отношении *чувств*. Однако видимость распространяется вплоть до царства мысли (Gedankenreich), и особенно *сознание, память и способность воображения* предоставляют нам различные источники видимости, а *страсти* немало содействуют тому, чтобы увеличить замешательство, поскольку они направляют внимание на особые стороны, сдерживают или усиливают сознание, и скорее делают способность воображения недостатком для разума и рассудка, нежели это требовалось бы для точного и правильного познания и проверки истины.

§ 19

Высшие познавательные способности, разум и рассудок⁴, собственно, не должны давать нам никаких источников видимости, так как именно они проникают сквозь ослепление видимостью и так как на деле рассудком и разумом обладают лишь в той мере, в какой точно и правильно мыслят и заключают. Но поскольку все же оказываются в заблуждении и рассматривают неправильные понятия и заключения в качестве правильных, то в качестве основания подобных ошибок можно указать лишь на способность воображения и память, так как именно они наряду с аффектами искушают нас принимать за правильные те представления и выводы, которые не являются таковыми при более точной проверке.

§ 20

В соответствии с указанным выше мы будем располагать уже показанные источники и виды видимости относительно друг друга так, чтобы вообще определить их отношения и различия, а каждый вид, в какой мере это позволяет язык, попытаться отличить причитающимся ему именем от остальных. Внешние чувства до-

ставляют нам два вида, которые мы уже рассмотрели выше (§ 5–8). У обоих общим является то, что в чувствительных нервах совершается движение, которое представляет нам образ вещи в мысли. Напротив, различаются они тем, что это движение в первом случае вызвано действительно внешне наличествующей по отношению к нам вещью (Sache), а в другом случае никакие подобные вещи не действуют в ощущении, но чувствительные нервы приводятся в оживление посредством потоков, таких как при звоне в ухе, через усиленное движение жизненных сил, как в бреду и т.д. Этот последний вид видимости мы можем назвать *органической* или *патологической видимостью*, так как на самом деле при этом почти всегда присутствует большое или подобное ему состояние чувства и чувствительных нервов. И напротив, первый вид, когда вещь действительно наличествует и вызывает впечатление в чувствах, удобнее всего было бы назвать *физической видимостью*, поскольку впечатление в самом деле является физическим, и понятие, которое вызывает восприятие, представляет вещь не такой, какова она суть сама по себе, а только такой, какой мы ее ощущаем. Бывают случаи, когда обе эти видимости совпадают. Так, например, если соки в глазу желтые или мутные, то еще можно как-то видеть вещи, хотя и в других цветах и неотчетливо. Точно так же вызываемая желчью горечь во рту примешивается ко вкусу блюд, которые едят, а внутренняя температура тела примешивается к ощущению температуры во внешней среде. Также возможно, что если во время сна звонит колокол или же возникает иной звук, то ощущение одного включается в сновидение.

§ 21

Что идеалисты в отношении чувств и целого телесного мира представляют себе некий особый вид видимости, мы уже показали (§ 9) и назвали его *идеалистической видимостью*. Поскольку она не имеет ничего общего с любым другим видом видимости, но ее следует рассматривать саму по себе, мы обратимся к миру мыслей и постигнем вообще каждый образ способности воображения под именем *психологической видимости* в той мере, в какой она, собственно, еще не проверена и не рассмотрена в отношении выдвинутых выше требований (§ 16). Но в особенности они (образы) схватываются под именем *химер* или *небылиц*, если при этом в основание не положено ничего истинного и реального, так что соответственно этому в психологической видимости встречается разница, подобная той, которая имеет место между физической и патологической

в отношении внешних чувств, так как небылицы почти всегда являются результатами больной, слабой или необузданной способности воображения.

§ 22

Видимость, вызываемую страстями, мы можем в общем назвать *моральной видимостью*, потому что воля и аффекты являются предметом морали и понятия добра и зла всегда связаны с этим. Эта видимость смешивается с предшествующими видами таким образом, что страсти определяют точку зрения и те стороны вещи, которые мы представляем себе скорее, легче и оживленнее, нежели прочие, которыми мы более или менее пренебрегаем.

ШЕСТОЙ ОСНОВНОЙ РАЗДЕЛ О РИСУНКЕ ВИДИМОСТИ

§ 266

Феноменология вообще занимается тем, что определяет, что в каждом виде видимости реально и истинно, и к этому завершению она развивает особые причины и обстоятельства, которые порождают и изменяют видимость, для того чтобы было возможно из видимости заключить к реальному и истинному. Мы в первом отделе (§ 2 сл.) уже отметили, что оптики давно дали нам систематическое понятие *зримой* видимости и феноменология в ее наиболее общем объеме может быть названа трансцендент(аль)ной оптикой постольку, поскольку она вообще определяет из истинного видимость, и напротив, из видимости истинное. Оптика делает это в отношении глаза. Однако она идет еще дальше, и в перспективе указывает средство, предназначенное для живописания видимости зримых вещей (Dinge) или рисования их зримого образа так, чтобы рисунок точно так же попадал в глаз, как и сами предметы (Gegenstände), когда и то и другое рассматривается с одной выбранной для этого точки зрения. Мы уже взяли это понятие перспективы (§ 4) в более общем смысле и распространили его на всю феноменологию, а теперь мы более обстоятельно определим, чем является эта *трансцендент(аль)ная* перспектива, взятая в этом пространном объеме, для особых видов и частей, и с этим намерением мы будем постепенно создавать более всеобщее понятие оптической перспективы.

§ 270

В дальнейшем каждое подражание жестам и речи другого человека, а еще больше – каждое *притворство* мы можем принимать как отдельные части трансцендент(аль)ной перспективы, так как при притворствах показывается видимость совсем другого склада души, умысла, намерения, характера и т.д., нежели действительно имеющиеся в том человеке, который притворяется, причем эта видимость может состоять в жестах, словах или действиях или вообще одновременно во всех из них. Искусное и непринужденное подражание жестам относится к совершенствам театрального зрелища, а также причисляется к украшению оратора в качестве средства, которое должно оживлять речь. Напротив, вопрос о допустимости подражания принадлежит этике, и он будет справедливо отброшен, если оно будет использовано в ущерб другим.

§ 271

Царство мысли равным образом предлагает нам материал для существенной части трансцендент(аль)ной перспективы. Нередко случается так, что мы должны представлять себе вещи (Sachen) в соответствии с той точки зрения, с которой их наблюдают другие, т.е. происходит так, что мы ставим себя в мысли на их [других людей] место, или что мы по меньшей мере должны составлять себе понятие в зависимости от способа их представления. Последнее случается, если мы видим или по меньшей мере воображаем себе, что мы не разделяем с ними одного мнения, или если их способ не совпадает с нашим видом мышления. Первое мы осуществляем для того, чтобы обстоятельства, в которых находятся другие, представлять себе более оживленно и полно, чтобы сравнивать их с их же итогами и заключениями, а также чтобы дать служащие этой цели оценки. Выражения: *Я теперь уже вижу, как Кай представляет себе вещь; если бы я был на его месте, я бы...* и т.д. *Тот, кто знает Тита, не удивится тому, что...* и т.д., а также многие подобные, предоставляют случай узнать, где имеет место упомянутая здесь перспектива, и одновременно также, что она очень часто применяется, особенно там, где кто-нибудь желает вскрыть свое заблуждение и его исток, своевременно устранить его, дать ему оценку, или также желать судить о своем итоге по справедливости.

§ 283

Прозрение будущего также составляет часть трансцендент(аль)ной перспективы и является тем более значительным, поскольку основания побуждения для воли, если исключить чистые и благородные помыслы благодарности, исключительно

берутся из будущего. Что требуется для определения и предвидения будущих обстоятельств и изменений, мы уже показали в предыдущем основном разделе (§ 164). Перспективный прообраз будущего предполагает его достоверность, и в основном его используют, если желают уговорить себя или других к принятию решений, осуществление которых тянет за собой ряд последствий, которые имеют в себе нечто приятное, привлекательное, выгодное и т.д. Но всеобщее при этом, ориентирующееся не на единичные обстоятельства, а на саму жизнь вообще, состоит в каждом побудительном и в представлениях, посредством которых застрахован душевный покой (§ 146) и посредством которых доказывается, что удовлетворенность и сопровождающие ее покой и блаженство располагаются не во внешних обстоятельствах, но в душе. Материал, который так часто занимал поэтов и может занимать еще больше, к тому же если эта удовлетворенность не должна смешиваться со стоической невосприимчивостью и безразличием (§ 141, 278). Впрочем, смешанное с надеждой и тревогой предвидение будущего дает поэту в руки трогательные сцены в драматических пьесах, будь то в случае, когда читатель наперед знает исход, и ему картина нравится, следовательно, только из-за собственной красоты, будь то в случае, когда он сам пребывает в неведении исхода, интересуясь говорящим персонажем, равным образом разделяя с ним утешение и тревогу.

§ 285

До сих пор мы показывали особые части трансцендент(аль)ной перспективы. Из их сравнения во всяком случае проясняется, что они заметно различаются друг от друга, и каждая имеет очень расширенный объем. Они различаются преимущественно тем, что именно избирается для представления вещи (Sache) и что само в свою очередь состоит в картинах, моделях, образах, подражаниях, действиях, жестах, мыслях, словах, тонах и т.д., которые частично имеют с представленной вещью один и тот же, а частично – отличный вид. Но что мы при всем этом заранее предполагаем, так это то, что посредством этого может быть представлена только *видимость* вещи, ибо только в этой мере указанные части относятся к трансцендент(аль)ной перспективе. Однако при этом предположении мы не делаем никакого различия между пустой и реальной видимостью, потому что обе могут быть обозначены, подобно тому как не обращают внимания на это различие оптическая перспектива и живопись. И художник красочно рисует каждую игру способности воображения, видение, воображаемые картины и т.д. там, где этого требует намерение,

а поэт из такого же материала берет свои картины там, где он может их использовать.

Перевод с немецкого К.А. Волковой
под ред. А.Н. Круглова

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Понятие “Grundwissenschaft” (основная наука) обозначало в XVIII в. чаще всего онтологию. См., например: *Wolff Chr.* Des weyland Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften. Halle, 1755, S. 630. ND: *Wolff Chr.* Gesammelte Werke / Hrsg. und Bearbeitet von J. Ecole u.a. Abt. I, Bd. 22. Hildesheim, 1983; *Baumgarten A.G.* Metaphysica. Halle, 1757. P. 24, § 4. ND: Kant’s Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie, der Wissenschaften. Bd. XVII. Berlin, 1926; *Eschenbach J.Chr.* Logic oder Denkungswissenschaft. Rostock, 1756. S. 34, § 22; *Reimarus H.S.* Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg, 1756. S. 10, § 10. München, 1979.
- ² Поскольку для Ламберта отсутствует отличие между трансцендентным и трансцендентальным, его немецкий вариант “transcendent” во избежание интерпретаций в смысле противоположного имманентному, выходящего за границы решено переводить как трансцендент(аль)ное.
- ³ О связи и некоторых различиях понятия вещи (Ding) с понятием дела, положения дел (Sache) и их корреляциях с латинскими терминами “res” и “ens” у Ламберта см.: *Hinske N.* Ding und Sache in Johann Heinrich Lamberts Neuem Organon // Res. III° Colloquio Internazionale. Roma, 7–9 gennaio 1980 // Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi. Roma, 1982. P. 311.
- ⁴ Хотя Ламберт не всегда строго проводит различие между рассудком и разумом, в целом он находится в рамках логической традиции XVIII в., согласно которой рассудок есть (низшая) способность судить, а разум – (высшая) способность умозаключать.

УЧЕНИЕ О МОРАЛЬНОЙ ОБЯЗАННОСТИ РИЧАРДА ПРАЙСА

О.В. Артемьева

Ричард Прайс вошел в историю этики главным образом как последовательный интеллектуалист, теоретические усилия которого были сконцентрированы на построении и обосновании концепции моральной эпистемологии. Однако исследование вопросов морального познания для Прайса было способом осмысления своеобразия морали и ее осуществления в реальном опыте людей. В решении данной проблемы именно учение о моральной обязанности занимает центральное место: оно в существенных чертах определяет тот образ морали, который выстраивает Прайс. Анализу этого учения и посвящена данная статья. Но сначала несколько слов о личности Прайса.

О РИЧАРДЕ ПРАЙСЕ

Творчество Ричарда Прайса (23.02.1723–19.04.1791) у нас мало известно, да и в западной этике о нем знает лишь узкий круг специалистов. Между тем он был знаменит в интеллектуальных и политических кругах своего времени, впоследствии же оказался незаслуженно, как считают исследователи его творчества, преданным забвению¹. Он был британским философом, теологом, лидером диссентеров, политическим мыслителем и деятелем, отстаивавшим радикальные либеральные взгляды как в вопросах религии (идеи религиозной терпимости и свободу вероисповедания), так и в вопросах общественного устройства (идеи естественных прав и свобод человека²). Сочинения Прайса в 10 томах были изданы его племянником У. Морганом в 1815–1816 гг. Среди философских произведений Прайса наиболее значимыми являются “Свободная дискуссия по проблемам материализма и философской необходимости в переписке д-ра Прайса и д-ра Пристли” (1778) (“A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity in a Correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley”), а также сочинение, написанное как полемичный ответ на эссе Д. Юма “О чудесах”, – “О значимости христианства, природе исторического свидетельства и чудесах” (1767) (Four Dissertations. Dissertation IV. “The Importance of Christianity, the Nature of Historical Evidence, and Miracles”)³. За последнюю работу он получил степень доктора теологии (D.D.) Абердинского университета. Прайс горячо поддержал Американскую и Французскую революции. За целый ряд работ, посвященных Американской революции, в 1781 г. Корпорация Йельского университета (США) присудила Прайсу степень доктора канонического и гражданского права (LL.D)⁴, в следующем году Прайс стал членом Американской академии искусств и наук, а в 1785 г. стал членом Американского философского общества. Прайсу предлагали принять американское гражданство, от которого он отказался.

¹ У.Д. Хадсон писал: “Хотя Прайс не так хорошо известен, как некоторые из его современников, но он был лучшим философом, чем большинство из них” (см. *Hudson W.D. Reason and Right: A Critical Examination of Price’s Moral Philosophy*. London and Basingstoke: Macmillan Press, 1970. P. XII).

² Одна из работ, посвященных Прайсу, так и называлась “Ричард Прайс. Философ и апостол свободы” (см.: *Thomas R. Richard Price, Philosopher and Apostle of Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1924).

³ См. об этом, в частности: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought*. Lexington: Univ. of Kentucky Press, 1952. P. 34–36.

⁴ Вместе с Прайсом эту степень получил Джордж Вашингтон (см.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom*. P. 104).

Его проповедь “О любви к нашей стране”⁵, прочитанная 4 ноября 1789 г. в 101-ю годовщину Славной революции, спровоцировала резкую отповедь Э. Бёрка “Размышления о революции во Франции”, которая получила гораздо большую известность, нежели проповедь Прайса. Помимо философских, теологических и политических проблем, он занимался проблемами финансов и страхования. За работу в этой области в 1765 г. он был избран членом Королевского общества. В круг друзей и близких знакомых Прайса входили Бенджамин Франклин, Джозеф Пристли, Мэри Уоллстонкрафт, Давид Юм, граф Шелбурн (Вильям Пети Фицморис), он вел философскую переписку с Томасом Ридом. В современном списке “100 героев Уэльса” (100 Arwyr Cymru) он занимает 39 место, его характеризуют, в частности, как “первого гражданина мира”⁶.

Интерес к моральной философии Прайса возродился лишь в начале XX в. в аналитической этике, сторонники которой увидели в нем своего непосредственного предшественника, в частности, считается, что именно Прайс предвосхитил открытие Дж. Э. Муром “натуралистической ошибки”. Однако анализ морального языка, логики морального мышления, которым Прайс уделял внимание, для него был лишь средством прояснения сущности морали, ее своеобразия как целостного явления. В этом смысле содержание его моральной философии гораздо глубже и богаче, чем содержание аналитической этики, а его теоретические задачи гораздо более амбициозны.

В моральной философии Прайс получил известность благодаря своему раннему произведению “Обозрение основных вопросов морали, в особенности тех, которые отражают происхождение наших идей добродетели, ее природу, отношение к Божеству, обязанность, содержание и санкции”⁷. Первое издание вышло в 1758 г. под названием “Обозрение основных вопросов и трудностей морали”, с небольшими авторскими изменениями оно было переиздано в 1769 и 1787 гг. Последнее издание, помимо “Трактата о моральном добре и зле”, включало приложение “Рассуждение о бытии и атрибутах Божества” и достаточно пространные

⁵ См.: *Price R. A Discourse of the Love to Our Country // Political Sermons of the American Founding Era: 1730–1805. 2 vols / Foreword by Ellis Sandoz (2nd ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1998). <http://oll.libertyfund.org/Home3/HTML.php?recordID=0765>.*

⁶ См.: 100 Welsh Heroes: 39. Dr. Richard Price: <http://www.100welshheroes.com/en/biography/drrichardprice>.

⁷ *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals, Particularly Those reflecting the Origin of Our Ideas of Virtue, Its Nature, Relation to the Deity, Obligation, Subject-Matter, and Sanctions / Ed. by D.D. Raphael. Oxford: Clarendon Press, 1948.*

пояснения к тексту “Трактата”. В круг непосредственных идейных источников философии Прайса входили учения Платона, Р. Кадворта, Дж. Батлера, С. Кларка. Заметное влияние на этику Прайса оказала философия стоиков.

ПОНЯТИЕ МОРАЛИ

В “Обозрении” Прайс отстаивал интеллектуалистское понимание морали, которое противопоставлял прежде всего сентиментализму Ф. Хатчесона⁸, согласно которому мораль представляла собой сферу идей особого рода и воспринималась с помощью особой способности – морального чувства (*moral sense*). Смысл интеллектуалистской позиции Прайса состоит в убеждении, что мораль основана не на чувстве, пусть даже особом – моральном, а на истине и на разуме, и необходимым условием моральности человека является интеллектуально-интуитивное познание морали, осуществляемое в понятиях⁹.

Полемика Прайса с Хатчесоном имеет особое значение с точки зрения анализа формирования философского понятия морали в истории этики. Впервые мораль как целостный феномен становится предметом специального философского интереса лишь в XVII–XVIII вв. – в трудах кембриджских платоников Г. Мора, Р. Кадворта¹⁰, идеи которых получили впоследствии развитие как в этическом сентиментализме (Э.Э.К. Шефтсбери, Дж. Батлер, Д. Юм), так и этическом интеллектуализме (С. Кларк, У. Уолластон, Г. Бернет, Дж. Бэлгай)¹¹. Именно в оппозиции сентиментализма и интеллектуализма, наиболее последовательные и развитые версии

⁸ Об этическом сентиментализме подробнее см.: *Апресян Р.Г.* Этический сентиментализм // История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. [Разд. 6. Гл. III, § 3]. М.: Гардарики, 2003. С. 611–628; *Он же.* Сентиментализм этический // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 431–432; *Он же.* Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). М.: МГУ, 1986.

⁹ Подробнее об интеллектуализме в этике см.: *Артемяева О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // Этическая мысль. Вып. 2. М.: Институт философии РАН, 2001. С. 132–150; *Она же.* Интеллектуализм этический // Этика: Энцикл. словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 173–175.

¹⁰ Об этике кембриджских платоников см.: *Она же.* Кембриджские платоники // Там же. С. 211–212.

¹¹ См.: *Апресян Р.Г.* От “дружбы” и “любви” – к морали: об одном сюжете в истории идей // Этическая мысль. Вып. 1. М.: Институт философии РАН, 2000. С. 183–184; *Он же.* Мораль // Этика: Энциклопедический словарь. С. 279–280; *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Истор.-крит. очерк // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия: Избр. труды. М.: Гардарики, 2002. С. 60–62.

которых представлены Хатчесоном и Прайсом, формировалось понимание морали как специфического феномена и были выделены все те ключевые характеристики морали, которые чуть позже Кант представил в виде своей целостной морально-философской концепции, явившейся, как известно, кульминацией в процессе формирования новоевропейского понятия морали.

При том что и Хатчесон, и Прайс развивали полемичные относительно друг друга учения, оба, продолжая и формируя традиции новоевропейского практически-философского мышления, стремились отделить мораль как от стихийных факторов поведения (страстей, склонностей, привычек, предрассудков и т.п.), так и от культурных факторов (религии, общественных законов, политики, воспитания, традиций и т.п.), они были удивительно близки в понимании ключевых особенностей морали, а именно – ее автономности, абсолютности и универсальности. Многие исследователи совершенно справедливо замечали, что спор, завязавшийся между ними, был всего лишь о словах и что характеристики разума – основы морали в трактовке Прайса – очень близки характеристикам морального чувства – основы морали в трактовке Хатчесона¹². Вместе с тем в сентиментализме Хатчесона и в интеллектуализме Прайса вырисовываются разные образы автономной, абсолютной и универсальной морали. Связывая мораль с моральным чувством, Хатчесон указывал на своеобразие морали, которое выражается, с одной стороны, в специфичности морального знания как знания непременно эмоционально окрашенного, к которому не способно “холодное безжизненное понимание”, а с другой – в том, что мораль проявляется через особые благожелательные мотивы¹³. Прайс же, связывая мораль с разумом, указывал на своеобразие морали, которое в рамках его концепции выражается, с одной стороны, в специфичности морального знания как знания, обладающего императивным характером, а с другой – в том, что мораль проявляется не столько через мотивы, сколько через неукоснительное исполнение требований морального закона – через исполнение обязанности.

Прайс, характеризуя Хатчесона, как “выдающегося автора”, вполне отдавал себе отчет в том, что их представления о ключевых особенностях морали фактически идентичны. Однако он считал, что на основе выведения морали из морального чувства

¹² См., например: *Hudson W.D. Reason and Right*. P. 2–3; Р.Г. Апресян показывает, что в сентименталистской трактовке моральное чувство “освящено разумом”. В ходе полемики Хатчесона с интеллектуалистами “рационалистические характеристики морального чувства явно усиливаются” (*Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени*. С. 20–21).

¹³ См.: *Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени*. С. 33.

невозможно обосновать ее независимость и абсолютность. Именно поэтому Прайс видел в Хатчесоне своего главного оппонента. Во Введении к “Обозрению основных вопросов морали” Прайс пишет, что его “главный замысел состоял в возведении обязанностей добродетели к истине и природе вещей и затем к Божеству”¹⁴.

Критикуя позицию Хатчесона, Прайс приближается в своем понимании логики морали к кантовскому пониманию. Многие исследователи отмечают близость концепций морали Прайса и Канта, а Г. Рэшдэлл даже считает, что Прайс гораздо определеннее выразил суть кантианского понимания морали, нежели сам Кант¹⁵. С такой оценкой едва ли возможно согласиться, хотя Прайс действительно предварил этику Канта в целом ряде ключевых положений. В этике Прайса обнаруживаются не одно, а по крайней мере три понимания морали: а) как сферы идей особого рода; б) как природы вещей и закона существования универсума; в) и как закона, обращенного к человеку.

Убежденность в абсолютности морали является скорее предпосылкой рассуждений Прайса, нежели выводом из них. Вполне в духе новоевропейской этики он считал, что приобщение к морали осуществляется через познание, или восприятие моральных идей. Подтверждение абсолютности морали в его представлении состоит в демонстрации того, что ключевые идеи морально правильного и неправильного (*moral right and wrong*) выражают природу вещей и могут восприниматься только посредством разума. Фундаментальный вопрос этики Прайс сформулировал как дилемму разума и чувства: если признать, что человек способен к познанию моральных идей правильного и неправильного, то необходимо решить, обозначают ли эти идеи саму сущность действий или всего лишь чувства, возникающие в отношении них.

¹⁴ *Price R. Introduction // Price R. Op. cit. P. 11.*

¹⁵ Г. Рэшдэлл писал о Прайсе: «Его “Обозрение основных вопросов и трудностей морали” я считаю лучшей опубликованной работой по этике вплоть до самого недавнего времени. Оно содержит суть кантианской доктрины без путаницы, внесенной Кантом» (*Rashdall H. The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1907. P. 80*). Близость прайсовского понимания морали кантианскому также подчеркивает и автор предисловия к современному изданию “Обозрения” – Д.Д. Рафаэл, указывая на то, что этический подход Прайса является “типично деонтологическим, или кантианским” (см.: *Rafael D.D. Editor's Introduction // Price R. Op. cit. P. IX*). Рафаэл считает, что именно Прайс был первооткрывателем этого подхода в новоевропейской этике. Он также обращает внимание на то, что большинство “открытий” аналитической этики первой половины XX в. (он упоминает концепции Дж. Э. Мура, Г. Причарда, Д. Росса и Э. Кэррита) уже были осознаны 35-летним Прайсом и артикулированы им в “Обозрении” (см.: *Ibid*).

Соответственно способность восприятия этих идей должна быть либо разумом, объектом которого является истина, либо чувством. Если мы выбираем первое, тогда “мораль так же неизменна, как и *вся истина*”, если последнее – тогда мораль производна от “различного устройства *чувств* существ, она им *кажется*”¹⁶. Исходя из этого, свое исследование в “Обзрении” Прайс предваряет четкой формулировкой собственной позиции: “Какая наша способность воспринимает различия *правильного и неправильного*? Мой ответ: **Понимание** (understanding)”¹⁷.

Следует отметить, что ни Хатчесон, ни его предшественники не считали, что мораль производна от “различного устройства *чувств*” человека, что она субъективна. Концепция морального чувства, напротив, исключала возможности подобного толкования. Например, Хатчесон отделил моральное чувство от всех других чувств, к тому же он подчеркивал его изначальность: моральное чувство в его трактовке отлично от выгоды и интереса, себялюбия, его нельзя подкупить, оно не возбуждается похвалой и т.д.¹⁸ По существу моральное чувство в концепции Хатчесона выступало в роли особого морального разума. Прайс это понимал. Однако, не принимая во внимание, что Хатчесон, как и его предшественники, был дейстом в понимании природы морального чувства, он считал, что логика сентиментализма, связавшего мораль с природой человека, неизбежно ведет к субъективизации морали. Признание объективности морали, по его убеждению, требует признания ее рациональной природы. При этом рациональность морали в интерпретации Прайса вытекает из представления о ее объективности.

Рациональная природа морали в представлении Прайса выражалась в тождественности морали и необходимой истины (necessary truth): “Истина и мораль должны выстоять или пасть вместе”¹⁹. Понятие необходимой истины Прайс интерпретировал как собственно бытие, безусловное условие всего существующего, как абсолюта. Необходимая истина – это сам принцип существования универсума, обеспечивающий его единство и осмысленность. Необходимая истина божественна по своей природе, но допустимо также утверждать, что она сама конституирует природу Божества. Благодаря приобщенности к необходимой истине каж-

¹⁶ Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 16.

¹⁷ Ibid. P. 17.

¹⁸ См., напр.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 131, 135, 137–144.

¹⁹ Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 85.

дая вещь имеет неизменную сущность. В понятии необходимой истины Прайса термин “необходимая” имеет особый смысл, а именно – необходимость для него означает индетерминированность извне, самодостаточность и абсолютную полноту²⁰. Необходимая истина в трактовке Прайса содержит все идеи. Различение идей в сознании людей он объяснял невозможностью для конечного разума охватить единство бесконечной истины. Следуя Платону, Прайс утверждает, что в действительности необходимая истина проста, или неделима, она едина и единственна для всех: “Бесконечная истина предполагает и допускает одну бесконечную сущность как ее *substratum* и только одну. Будь их больше, они не были бы *необходимыми*. Особенности истины, созерцаемые в одно и то же время многими умами, с этой точки зрения отличаются не более, чем минута в одном месте отличается от минуты в другом месте, или чем отличается солнце из-за того, что одновременно обозревается мириадами глаз”²¹.

Тождественная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса наделяется теми же, что и необходимая истина, характеристиками: она абсолютна, безусловна, самодостаточна, в свернутом виде содержит все моральные идеи (правильного и неправильного, обязанности, долга, справедливости, добродетелей и т.д.), которые “...восходят к одной общей идее и должны быть рассмотрены как всего лишь различные проявления, видоизменения первичного, всеуправляющего закона...”²². Поэтому мораль не только едина, но и единственна для всех.

Если мораль имеет рациональную природу, то и познание морали должно осуществляться с помощью рациональной способности, а не морального чувства. Своеобразие морали как абсолютной реальности в концепции Прайса определяет ключевую особенность морального познания – *интуитивность*. Мораль, согласно Прайсу, открывается нам через понимание (*understanding*) (по выражению Платона, через интуицию истины) – “способность непосредственного восприятия, которая дает начало новым идеям”²³. Прайс отличал понимание от рассуждения как дискурсивной способности и считал его высшей разумной способностью. Он подчеркивал, что понимание как интуитивная способность отличается от рассуждения (*reasoning*), или дедукции (*deduction*), и их недопустимо смешивать²⁴. Восприятие всех само-

²⁰ См.: Price R. A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 287–289.

²¹ Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 89.

²² Ibid. P. 165.

²³ Ibid. P. 41.

²⁴ См.: Ibid. P. 40.

очевидных истин, в том числе и моральных идей, с его точки зрения, может осуществляться исключительно посредством интеллектуальной интуиции, “без использования какого-либо процесса рассуждения”²⁵. Сентименталистская критика интеллектуализма во многом была обусловлена узким пониманием разума как рассудка, который в сфере познания оперирует данными, полученными при помощи чувств, и сам по себе не способен быть источником новых идей, а в сфере поведения ориентирует на достижение наибольшей личной выгоды. Связывая мораль с моральным чувством, сентименталисты подчеркивали интуитивность морального познания и бескорыстность моральных побуждений. Интуитивный характер морального познания и в сентименталистской, и в интеллектуалистской концепциях служил формой обоснования изначальности морали, ее невыводимости из неморальной реальности, или несводимости к неморальной реальности. Мораль в представлении и тех и других не зависит от воли Бога, от действующих в обществе законов, от традиций, от воспитания и образования. Поэтому человек не должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен доверять своему моральному чувству (сентиментализм) или следовать собственному разуму-пониманию (интеллектуализм). Для Прайса было важно подчеркнуть, что мораль также не зависит и от человеческой природы. Лишая природу морали антропологического контекста, он связал ее с природой вещей.

Представление о морали как о сфере идей, выражающих саму природу вещей, в этике Прайса внутренне связано с пониманием морали как принципа существования универсума. Соединенная с необходимой истиной мораль предстает в виде закона мироздания: “Это *первый* и *высший* закон, которому все другие законы обязаны своей силой, от которого они зависят и единственно благодаря которому они могут иметь обязывающую силу. Это *универсальный ЗАКОН*. Он управляет всем творением: люди и все рациональные существа живут в подчинении ему. Это источник и принцип (guide) всех действий самого Божества, на нем основаны его трон и правление. Это *неизменный* и *не допускающий исключения ЗАКОН*. {...} Он не имеет начала. Он никогда не был создан или введен в действие. Он первичен по отношению ко всем вещам. Он сам в себе содержит свое начало и обоснование, всегда сохраняет свою действенность и мощь неизменными. Он современник вечности, настолько же неизменен, как необходимая, бессмертная истина, настолько же независим, как существо-

²⁵ Ibid. P. 98.

вание Бога, и настолько же священен и величественен, как его природа и совершенства. *Власть* (*authority*), которой он обладает, присуща ему по природе, она непроеизводна и абсолютна. (...) В действительности очевидно, что не существует, строго говоря, никакой другой власти – ничего, что могло бы требовать нашего подчинения, или что должно *руководить* и *управлять* небом и землей”²⁶.

От унаследованного от стоиков понимания морали как универсального закона Прайс переходит к пониманию морали как императива – закона, адресованного каждому человеку и всякому рациональному существу вообще: она “не просто *управляет*, но и *обязывает* всех в той мере, в какой воспринимается”²⁷.

Все три понимания морали Прайса оказываются взаимосвязанными: осуществление морали невозможно без ее познания, а характеристики морального, познания определяются спецификой объекта – универсальным законом, или принципом существования мира, который к тому же обладает обязывающей силой. Знание морали оказывается не просто непосредственным, интеллектуально-интуитивным, но и императивным: “Понимать, или знать, как правильно действовать, и есть само понятие указания (*direction*) действовать”²⁸. Концепция морали Прайса находит свое продолжение в его учении о моральной обязанности и определяет ключевые особенности последней.

ПРИРОДА МОРАЛЬНОЙ ОБЯЗАННОСТИ

Анализу моральной обязанности Прайс посвящает шестую главу “Трактата”, которая называется “О пригодности, моральной обязанности и различных формах выражения, которые были использованы различными авторами при объяснении морали” (“Of Fitness, and Moral Obligation, and various Forms of Expression, which have been used by different Writers in explaining Morality”).

В объяснении моральной обязанности Прайса можно выделить несколько аспектов. Один можно обозначить как эпистемологический. Он связан с пониманием морали как сферы идей особого рода, или, точнее сказать, – как идеи особого рода. Поскольку мораль обладает абсолютной полнотой и самодостаточностью, а помимо этого является единой и простой идеей, то все моральные идеи, к различению которых склонен несовершен-

²⁶ Ibid. P. 109–110.

²⁷ Ibid. P. 108.

²⁸ Ibid.

ный человеческих разум, по существу выражают одно и то же, они “с необходимостью охватывают одна другую”: “обязанность совершить действие и правильность действия несомненно совпадают, они идентичны – настолько, что мы не можем сформировать понятие одного, не используя другого”²⁹. Мораль содержит идею моральной обязанности в себе в качестве конституирующей части и именно поэтому она является источником обязанности: “Добродетель как *таковая* обладает реальной обязывающей властью... обязанность включена в саму ее природу”³⁰. Поэтому сам вопрос о том, что заставляет нас действовать согласно добродетели, и ответ на него, не могут не принять форму тавтологии: “Спрашивать, почему мы *обязаны* осуществлять добродетель, воздерживаться от всего того, что порочно, или совершать то, что является справедливым, то же самое, что и спрашивать, почему мы *обязаны* делать то, что мы *обязаны* делать”³¹. Прайс считает данный вопрос абсурдным, однако не так уж он и абсурден. Тавтология в данном случае выражает саму логику морального сознания, для которого апелляция к неморальным факторам при обосновании поступков, оценок и проч. означает утрату собственно морального измерения, ибо для морального сознания моральные ценности как таковые выступают в качестве последнего, или конечного, основания.

Интересно, что Прайс стремится очертить семантическое пространство своих рассуждений о моральной обязанности, обращаясь к античной традиции, и называет понятия, по значению близкие к его интерпретации значения моральной обязанности. В сноске он замечает, что значение термина “обязательный” совпадает со значением терминов “oportet”, “debitum” – в латинском, и “δεῖ”, “δέον” “ἔστι”, “θεμιτόν”, “καθήκον”, “δίκαιον” – в греческом³². В данный перечень Прайс не включил термин “officium”, которым Цицерон перевел стоическое понятие “καθήκον”, хотя в понимании моральной обязанности он близок Цицерону, к авторитету которого в ряде случаев апеллирует. Прайс разделял положение Цицерона о том, что только высшее благо, неотъемлемой частью которого является добродетель, обладает обязывающей силой. По убеждению Цицерона, те философы (прежде всего Аристипп, Эпикур, Карнеад и Иероним), которые, так или иначе, измеряют высшее благо не нравственной красотой, а выгодами, тем самым “уничтожают всякое понятие об обязанно-

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibid. P. 105.

³¹ Ibid. P. 110.

³² См.: Ibid. P. 105 n.

сти”, поскольку при таком понимании блага невозможно “...служить ни дружбе, ни справедливости, ни щедрости” (Cic. De Off. I, 5)³³. Как и Цицерон, будучи активным политическим деятелем, Прайс был убежден в принадлежности повседневных, обусловленных разнообразными жизненными контекстами, или средних в терминологии Цицерона, обязанностей сфере морали. Если уже для мыслителей Средней Стои, в отличие от древних стоиков, средние обязанности не считались абсолютно безразличными с точки зрения разделения блага и зла, то именно в контексте философии Цицерона они стали морально значимыми (Cic. Off. I, 5) и определялись высшим благом как конечной целью³⁴. И все же остается вопрос о том, почему же Прайс не включил термин “officium” в перечень терминов, аналогичных по значению понятию моральной обязанности. Скорее всего отсутствие в нем термина “officium” объясняется тем, что Прайс несколько иначе, чем Цицерон, видел свою задачу объяснения моральной обязанности. Для Цицерона было важно утвердить социальные обязанности в их этическом статусе, т.е. оправдать их и возвысить. Слово “officium”, которым воспользовался Цицерон для перевода греческого “καθήκον”, в Риме употреблялось в обыденных контекстах³⁵. Для Прайса же было важно выявить природу и своеобразие моральной обязанности в чистом виде, т.е. подчеркнуть ее связь с необходимой истиной, с моральным законом, тем самым указав на недопустимость ее выведения из требований разного рода авторитетов. Не авторитеты обязывают, а исключительно моральный закон, доступный непосредственному восприятию каждого человека.

Прайс настаивает на том, что все попытки определения моральной обязанности посредством других понятий, таких как “действие в соответствии с природой вещей”, “согласие и несогласие, соответствие и несоответствие между действиями и отношениями” и др., в том числе предпринимаемых его интеллектуа-

³³ Цит. по: Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. В.О. Горенштейна. М.: Наука, 1993. С. 58–156.

³⁴ Исследователи философского наследия Цицерона объясняют его повышенный этический интерес к обязанностям повседневной жизни во всех ее многообразных проявлениях тем, что философия, с его точки зрения, должна была реализоваться в политике, и для него важно было исследовать обязанности не столько человека вообще, сколько римского гражданина (См., напр.: Утченко С.Л. Трактат Цицерона “Об обязанностях” и образ идеального гражданина // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. С. 167, 169; Гринцер Н.П. Римский профиль греческой философии // Цицерон. О пределах добра и зла: Парадоксы стоиков / Пер. Н.А. Федорова. М.: РГГУ. 2000. С. 20).

³⁵ См. об этом: Утченко С.Л. Указ. соч. С. 169.

листскими предшественниками, – бессмысленны. Например, Прайс указывает, что из определения Уолластона добра и зла как выражения и отрицания истины (*signifying and denying truth*) добро и зло ускользают. Он обращает внимание на своеобразие моральных понятий по сравнению с гносеологическими – на то, что “зло неблагодарности и жестокости не то же самое, что отрицание истины и утверждение лжи”³⁶. Определения подобные определению Уолластона оставляют человека без критериев блага и зла, которыми бы он мог руководствоваться при совершении поступков. Все сходные выражения, подчеркивает Прайс, “лишь другие фразы для правильного и неправильного и желательно, чтобы те, кто употребляют их... избегали двусмысленности и путаницы, возникающих из отрицания непосредственного восприятия морали...; и из попыток давать определения словам, которые не допускают определения”³⁷. Единственную пользу данных определений Прайс видит в том, что они подтверждают, что “мораль основана на истине и разуме; или что она в равной степени необходима и неизменна и воспринимается посредством той же способности, что и естественные соотношения и сущностные различия вещей”³⁸.

Прайс осознавал, что отождествление понятий правильности и обязанности, на котором он настаивал, может вызвать возражение, которое касается обязательности сверхдолжных действий. Такие действия, как, например, воздаяние добром за зло, различные проявления благожелательности, жертвенность нельзя не считать правильными; именно эти действия вызывают уважение и восхищение и, тем не менее, их не предписывают совершать в качестве обязательных. Означает ли это, что отождествление понятий правильности и обязанности неправомерно? Для Прайса отрицательный ответ на данный вопрос очевиден. В его объяснении особенно интересны следующие два момента. Во-первых, он проводит различие между общим принципом, определяющим обязанность, и конкретным действием, в котором этот общий принцип воплощается. В общем принципе понятия правильности и обязанности взаимно предполагают друг друга. Любой моральный принцип универсален и обязателен для осуществления каждым человеком. Например, принцип благожелательности от каждого требует содействовать достижению блага ближнего, проявлять о нем заботу, игнорирование обязанности благожелательности является признаком порочности. Однако то

³⁶ *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 126.*

³⁷ *Ibid. P. 125.*

³⁸ *Ibid. P. 128.*

же самое нельзя сказать о конкретных действиях конкретных людей по отношению к конкретным людям в конкретных обстоятельствах. Благожелательные действия могут быть самыми разнообразными и нельзя указать на какое-то одно конкретное правильное благожелательное действие и вменить его совершение в обязанность для всех. Способ осуществления того или иного общего морального принципа – предмет решения каждого человека, он зависит от способностей и возможностей этого человека, от тех обстоятельств, в которых он находится, и даже от того состояния, в котором пребывает мир. Прайс подчеркивает, что человека делает добродетельным не количество принесенного другим блага, не результат поступка, а его мотив – уважение к добродетели и к правильному³⁹, которое и определяет его поступки. В человеке, совершающем сверхдолжные действия, восхищает именно его уважение к правильному, которое проявляется, в частности, в том, что он предпочитает сделать большее, а не меньшее, из того, чего от него требует добродетель. Во-вторых, взаимозависимость понятий правильности и обязанности проявляется в том, что если человек воспринимает некоторое действие как неправильное, его непреложная обязанность состоит в том, чтобы такое действие не совершать. Даже если допустить, замечает Прайс, что есть такие ситуации, в которых объем понятия правильного превышает объем понятия обязанности, то в отношении понятия неправильного такое невозможно⁴⁰.

Эпистемологический аспект объяснения моральной обязанности находит свое логическое продолжение в этическом. В философии Прайса он связан с демонстрацией невозможности ее выведения из неморальной реальности, прежде всего из воли Бога или государственного законодателя, из позитивных законов и договоров без разрушения самой морали. Критика Прайса направлена здесь на интерпретации моральной обязанности Т. Гоббсом, Р. Камберлендом, Дж. Локком и У. Пэли. Прайс убежден, что любые попытки такого рода дедукций оказываются скрытой формой утверждения себялюбия как ориентации на реализацию исключительно личного интереса в качестве единственно возможного источника действий. Неизбежным следствием этих попыток оказывается признание того, что «...слова “правильное” и “справедливое” не означают никаких определенных характери-

³⁹ См.: Ibid. P. 123. Ниже Прайс конкретно и совсем по-кантовски формулирует определение добродетельного агента. Он пишет, что “агента можно справедливо назвать добродетельным, если только он действует из сознания морали (rectitude) и отношения к ней как к своему правилу и цели” (Ibid. P. 184).

⁴⁰ См.: Ibid. P. 120.

стик действия, а означают всего лишь предмет *повеления* или *приказа* или то, что способствует достижению личной выгоды, какой бы она ни была; так что любая вещь может быть и правильной, и неправильной, морально доброй и злой одновременно и в любых обстоятельствах, поскольку она может приказываться или запрещаться различными законами и волями; и самые пагубные последствия станут справедливыми, пригодными для совершения любым, если в результате он сможет извлечь для себя из этого хотя бы малейшую степень очевидной выгоды или удовольствия»⁴¹. Прайс далек от утверждения о том, что все авторы, которые выводят моральную обязанность из воли Бога или законодателя, позитивных законов и договоров, обычаев и т.п., намеренно разрушают мораль. Некоторые, с его точки зрения, признают морально значимым то, из чего пытаются вывести моральную обязанность, тем самым ничего не добавляют к ее объяснению, другие же просто не отдают себе отчета в том, что логика их мысли ведет к разрушительным для морали последствиям⁴².

Примечательно, что попытки вывести моральную обязанность из воли Божества Прайс ставит в ряд разрушительных для морали объяснений. С его точки зрения, такие попытки в конечном итоге основаны на предположении о том, что власть обязывать сводится к применению наград и наказаний. Таким образом, получается, что исполнение обязанности мотивировано стремлением по крайней мере избежать наказания, а тогда “порок в собственном смысле слова является ничем иным, как *неблагоразумием*; ...ничто не является правильным или неправильным, справедливым или несправедливым, все это определяется лишь той мерой, в какой затрагивается личный интерес”⁴³.

Этот ход мысли Прайса особенно интересен в перспективе современной критически настроенной по отношению к новоевропейскому образу философствования этики. В 1958 г. была опубликована ставшая знаменитой статья Г.Э. Энском “Современная моральная философия”⁴⁴. В этой статье Энском выступи-

⁴¹ Ibid. P. 106.

⁴² Например, Прайс был убежден, что если бы Локк, “этот великий человек”, отдавал себе отчет в тех следствиях, которые неизбежно вытекают из его представления о моральной обязанности как производной от божественных, гражданских законов, а также из законов общественного мнения или доброго имени, то он “несомненно возненавидел бы такие следствия” (*Price R. Treatise on Moral Good and Evil. P. 43*).

⁴³ Ibid. P. 106.

⁴⁴ См. *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. XXXIII, N 124. P. 1–19*. Данная статья представляет собой текст выступления Энском на заседании Общества Вольтера в Оксфорде.

ла против современной английской этики, которая, с ее точки зрения, доводит до логического конца тенденции новоевропейской этики, выстроенной вокруг понятий долга, обязанности, правильного. Эти понятия, с точки зрения Энского, возникли в рамках этики божественного закона, которая наполнила их содержанием и обеспечила значением. Содержание данных понятий определялось требованиями, исходящими от божественного законодателя и подкрепленными его авторитетом. С утратой этого контекста в Новое время моральные понятия долга, обязанности, правильного утратили свое значение и содержание, стали формальными, сохранив лишь психологическую силу. Их употребление вне родного контекста привело к размыванию нормативно-содержательного критерия морали, и естественным результатом такого положение дел стало развитие английской этики по пути консеквенциализма, согласно которому в качестве единственного критерия могут выступать ожидаемые последствия поступков. С точки зрения Энского, непреодолимая ущербность этой позиции состоит в том, что перемещая внимание с самих действий на их последствия, консеквенциализм игнорирует сущность самого действия. В его контексте нет достойных и дурных действий самих по себе, вне их соотносительности с последствиями. Скажем, различие между трусливым и мужественным действием здесь стерто, ведь оба могут привести к полезным или вредным последствиям, и в зависимости от последствий они определяются как правильные или неправильные, обязательные для исполнения или недопустимые и т.п.

Однако, по мнению Прайса, именно попытки представить моральную обязанность производной от воли Божества, как и все другие попытки вывести моральную обязанность из чего-либо внешнего по отношению к добродетели, ведут к отрицанию того, что действия имеют неизменную сущность, что они сами по себе являются правильными и неправильными, а значит, – к утверждению того, что их моральные характеристики могут устанавливаться в зависимости от сиюминутных потребностей, склонностей, личного интереса и т.п. Вслед за Кадвортом, Прайс разделяет понятия природы Божества и его воли. Его природа тождественна моральному закону, который первичен по отношению к воле и определяет ее, он является законом воли Божества, и “...никакая воля не может сделать *ничего* добрым и обязательным, что не было таковым изначально, от вечности; или какое-либо действие правильным, если оно не является таковым само по себе”⁴⁵.

⁴⁵ Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 50–51.

Убежденность в том, что лишь один моральный закон, а никак не воля Божества, обладает обязывающей силой, вопреки мнению Энском, не только не привела Прайса к утверждению о том, что лишь последствия поступка могут рассматриваться в качестве критерия морально правильного, а, напротив, послужила основанием для самой решительной критики утилитаризма как позиции, согласно которой общее благо конституирует высший принцип морального поведения. Содействие общему благу, с точки зрения Прайса, не может быть единственным критерием правильного и исчерпывающим содержанием моральной обязанности. Он выделяет шесть не сводимых друг к другу видов добродетели, или принципов морали и долга (*heads of rectitude or duty*), подчеркивая при этом, что данный список не является полным и окончательным. Среди них долг перед Богом; обязанности по отношению к самому себе; благожелательность; благодарность; правдивость и справедливость⁴⁶. Кроме того, Прайс показывает, что общее благо далеко не всегда следует рассматривать в качестве морально обоснованной цели. Иногда стремление к общему благу может оказаться неправильным. Например, если обстоятельства складываются таким образом, что оно может быть достигнуто только посредством “лжи, хитрости и вероломства”, от его достижения следует отказаться. Для подтверждения своей мысли Прайс ссылается на Цицерона, который утверждал, что есть действия, которые нельзя совершать даже ради спасения отечества, а также на множество приводимых Цицероном примеров, иллюстрирующих это утверждение. И если даже по отношению к врагам нельзя пренебрегать моральными принципами для достижения общего блага, то тем более недопустимо достигать общего блага ценой страдания невинных людей. Прайс ставит под вопрос возможность определения того, “какая степень высшего блага уравновесила бы непоправимую и незаслуженную гибель одного человека; или какой перевес счастья был бы достаточен, чтобы оправдать безграничное страдание одного невинного существа”⁴⁷. Кроме того, он убежден и в том, что не последствия поступков определяют их моральные качества, а исключительно намерение агента. Именно в принятии решения относительно поступка человек свободен и полностью несет ответственность за свое решение, последствия же часто оказываются не в его власти. Интересно, что само моральное действие Прайс, по существу, понимает как намерение, он подчеркивает, что под действием понимает не внешний результат, а “конечный принцип

⁴⁶ См.: Ibid. P. 138–168.

⁴⁷ Ibid. P. 160.

поведения, или решение (determination) разумного существа... возникающее из восприятия некоторых мотивов, оснований и направленное к некоторой цели”⁴⁸.

Наконец, последний аспект объяснения моральной обязанности можно условно назвать психологическим. Речь здесь идет о моральной обязанности как о моральном мотиве. Если Хатчесон главным моральным мотивом считал спонтанную, инстинктивную благожелательность, подчеркивая тем самым бескорыстный характер моральных побуждений⁴⁹, то Прайс утверждал, что моральный мотив может быть только разумным. Помимо обычных для рационалиста высказываний в адрес эмоциональных побуждений и инстинктов (моральный закон требует действовать, руководствуясь “светом, убеждением и знанием”, а инстинктивное действие совершается в темноте, под влиянием слепого повода; инстинкт влечет и осаждает, и лишь разум повелевает⁵⁰ и т.п.), по существу игнорирующих тот смысл, который Хатчесон вкладывал в данное понятие⁵¹, Прайс делает важные для понимания морали замечания. Во-первых, рациональный характер моральной мотивации Прайс связывает с представлением об императивности морали. Он подчеркивает, что единственным собственным моральным мотивом может быть только моральная обязанность, она *всегда* является мотивом. А “утверждать, что мы обязаны в каком-то смысле, но не на основании разума и правильного, значит сказать, что в этом смысле мы вообще не обязаны”⁵². Интуитивно-интеллектуальное восприятие идей правильного и неправильного в действиях порождает моральную обязанность, уклониться от исполнения которой нельзя, не нарушая морального закона, осознание моральной обязанности побуждает к совершению действия или к уклонению от него.

⁴⁸ Ibid. P. 50–51.

⁴⁹ “Истинной побудительной причиной” поступков, согласно Хатчесону, следует считать “некую предопределенность нашей природы заботиться о благе других; или некий инстинкт, предшествующий всяким соображениям интереса, который влияет на нас, чтобы мы любили других” (Хатчесон Ф. Указ. соч. С. 158).

⁵⁰ См.: Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 187–188.

⁵¹ Следует отметить, что термин “инстинкт” в этике Хатчесона имеет особое значение, он означает изначальную ориентированность человеческой природы на достижение общего блага и личного счастья. Причем эта ориентированность отлична от природных влечений (appetites), относящихся к низшим способностям. В употреблении Хатчесона этот термин близок по значению латинскому слову “instinctus”, которое означало, помимо побуждения, внушения, также наитие, вдохновение. Об интерпретации понятия инстинкта в этике Хатчесона см. также: Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени. С. 49–53.

⁵² Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 112.

Во-вторых, утверждение рационального характера моральной мотивации в этике Прайса было определено другим, по сравнению с хатчесоновским, пониманием “чистоты” морального мотива. “Чистоту” морального мотива Прайс видел не только в том, что он не зависит от соображений выгоды, указаний любого рода авторитетов и т.п., но и в том, что он в той же мере не зависит от внутренних чувств, эмоций, инстинктов. Действия, совершенные под их влиянием, как и под влиянием внешних сил, Прайс считал обусловленными естественной необходимостью и потому внеморальными. Лишь действие, совершенное в соответствии с моральной необходимостью, т.е. мотивированное восприятием морального закона, следует считать моральным в собственном смысле слова. Человек является моральным субъектом не тогда, когда находится во власти спонтанных, пусть даже самых добрых, побуждений, а когда он сам управляет ими в соответствии со своими целями, убеждениями, принципами и проявляет себя в поступках как свободное самосознательное существо.

Во-третьих, Прайс делает акцент на такой особенности морального действия, как его преднамеренность, осознанность. Моральный поступок, по мнению Прайса, не может быть спонтанным, ему всегда предшествует намерение, или вынесение суждения, принятие решения. Если свобода и разумность являются необходимыми условиями добродетели, то именно в намерении она обретает реальность и становится действенной. Необходимость опосредования морального поступка суждением Прайс объясняет двумя основными причинами. Одна причина состоит в том, что исполнение моральной обязанности в конкретной ситуации требует понимания этой ситуации во всей ее уникальности, принятия взвешенного решения. Другая – в том, что по глубокому убеждению Прайса, все моральные мотивы недопустимо сводить к одной лишь благожелательности. Различные ситуации требуют применения в них различных, не сводимых друг к другу принципов поведения, которые к тому же нередко сталкиваются в реальной моральной практике. Поэтому осуществление моральной обязанности с необходимостью основано на суждении о том, какой именно принцип действия в данной ситуации является приоритетным.

Следует подчеркнуть, что выделение данных аспектов объяснения моральной обязанности в моральной философии Прайса достаточно условно, оно оправдано тем, что позволяет сделать акценты на специфических чертах моральной обязанности, выявленных Прайсом. В целом же для Прайса принципиально важно было показать, что моральное знание императивно, что обязывающей силой обладает только добродетель. Поэтому человек не

должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен следовать собственному разуму. Строго говоря, именно в этом, по Прайсу, и состоит моральность человека. Лишь в исполнении моральной обязанности человек осуществляет себя как самосознательное и свободное существо. Благодаря интеллектуалистской позиции в объяснении моральной обязанности Прайс предвосхитил идеи Канта о чистоте и осознанности морального мотива. Значение учения Прайса определяется и тем, что он вносит в новоевропейскую докантовскую этику, предметом которой было осмысление морали в ее уникальности, идею императивности. Тем самым его учение вписывается в традицию размышлений об обязанности, берущую начало от Цицерона и нашедшую продолжение в новоевропейской философии – в учениях Г. Гроция, С. Пуфендорфа, Ш. Монтескье и И. Канта.

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В “ОПЫТЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ” ДЖ. ЛОККА

Р.Г. Апресян

Известно, что поводом к созданию “Опыта о человеческом разумении” (1689) послужили беседы в узком интеллектуальном кружке Локка и его друзей об исходных принципах морали, права и религии¹. И даже в одном из мест “Опыта...” сам Локк между делом замечает, что главной его целью было “правильное суждение о мудрости и благодати верховного властителя всех вещей, ибо познание и почитание его – главная цель всех наших мыслей, истинное занятие всех наших умов (understandings)”². Но это между прочим, а на первой странице трактата Локк говорит именно об “исследовании происхождения, достоверности и объема человеческого познания”³ как цели своего исследования. Так что “Опыт...” как таковой не только на первый взгляд представляет собой трактат, посвященный исключительно теоретико-познавательным проблемам, но и по существу является таковым. И в обычных историко-философских рассмотрении значение “Опыта...” увязывается именно с тем, что с него начинается европейская сенсуалистическая гносеология. Тем не менее обстоятельства, побудившие Локка к написанию этого произведения, не могли не сказаться на содержании самого произведения. И хотя Локк

излагает свои взгляды на мораль, лишь рассуждая о познании, правах человека или гражданском обществе, отсюда не следует, что Локк придавал моральной философии второстепенное значение. Стоит напомнить, что его ранние философские опыты, относящиеся к началу 1660-х годов, связаны именно с моральной философией; в это время, читая лекции в Оксфордском университете, он пишет несколько очерков, в которых обсуждает морально-философские проблемы⁴.

У Локка нет отдельного изложения морального учения. И это – следствие его особой позиции: в одном из писем середины 1690-х годов он замечает, что поскольку в Новом Завете содержится абсолютный моральный кодекс, он ничего нового сказать в этой области не может⁵. Но было бы неправильным считать, что у Локка нет философии морали или что его морально-философские воззрения имеют смысл лишь в контексте его общефилософской концепции, что вопросы теории морали затрагиваются им лишь между прочим, как приложение более общих гносеологических идей или как их иллюстрация.

В “Опыте...” Локк каждое философское рассмотрение доводит до этической спецификации. Так что исследователю если и предстоит реконструкция моральной философии Локка, то предметом реконструкции будут не столько сами идеи или тем более темы – они на поверхности текста (разве что не отражены в оглавлении), сколько внутренняя связь различных морально-философских “разделов” трактата и их действительная цельность.

ЭТИЧЕСКИЕ ТЕМЫ В СТРУКТУРЕ ТРАКТАТА

В “Опыте...” Локк специально обращается к этическим проблемам по крайней мере в шести случаях. В первой книге “Опыта...” Локк доказывает (I, III), что практические принципы, т.е. принципы поведения, как и идеи вообще, не являются врожденными, а приобретаются человеком на основе опыта.

Во второй книге, в целом посвященной проблемам мышления и познания, Локк трижды затрагивает этические вопросы. В главе XX Локк дает общее, т.е. этически не специфицированное, представление о добре и зле как понятиях, определяющих источник или средство удовольствия и страдания (II, XX, 1–3); по отношению к удовольствию и страданию далее раскрываются и страсти человека: любовь, ненависть, радость, печаль, надежда, страх, отчаяние, гнев. В следующей главе Локк, в продолжение рассуждения о страстях, раскрывает понятия свободы и счастья. В главе XXVIII Локк представляет мораль как особого рода от-

ношения и, развивая морально-философскую традицию Гоббса, определяет мораль посредством выделения определенной совокупности норм (законов, или правил) и установления соответствия действий этим нормам; в этом контексте Локк обосновывает понятия морального добра и зла.

В третьей книге, посвященной философии языка, моральная тематика раскрывается в рассуждении о необходимости точности в определении моральных понятий. Источник моральных идей – в самом человеке; поэтому, в отличие от идей, полученных в результате внешних впечатлений, их действительное значение может быть прояснено до конца и их убедительное обоснование (*demonstration*), подобно математическому, вполне возможно (III, XI, 15–18).

В четвертой книге, в заключительной главе “Опыта...”, Локк, воспроизведя в общем виде стоическую классификацию наук и выделив три разряда наук – физику, практику и семиотику, показывает место этики в этой классификации. Он помещает этику во второй разряд, считая, что она имеет в этой области наибольшее значение. В связи с этим дается характеристика этики как науки: она представляет собой “попытку найти такие правила и мерила человеческих действий, которые ведут к счастью, а также [найти] способы их применения. Цель здесь не чистое умозрение и не познание истины, но справедливость и соответствующее ей поведение”⁶. В соотнесении этой характеристики с приведенными выше замечаниями Локка относительно задач трактата становится ясным, что про-этическая мотивация Локка к его написанию, возможно и весьма сильная, все-таки не стала доминирующим фактором его обустройства и определения содержательных приоритетов.

ИСТОЧНИКИ МОРАЛИ

Проблема источников морали (моральных идей) анализируется Локком косвенно, в рамках критики теории врожденных идей и практических принципов. С критики нативизма и начинается “Опыт о человеческом разумении”. Это воззрение, идущее от Платона, в XVII в. было известно и пользовалось авторитетом благодаря Э. Герберту, лорду Чербери и Р. Кадворту⁷, а в рационалистическом варианте благодаря влиянию Декарта и его последователей. Локк приводит следующие практические принципы, признаваемые Гербертом врожденными: “1) существует наивысшее существо, 2) его следует почитать, 3) лучшее почитание его – через добродетель, совокупно с благочестием, 4) грехи подлежат ис-

куплению раскаянием, 5) за поступки существуют воздаяния в будущей жизни”⁸. В ответ на это Локк стремится показать, что никакие идеи не запечатлены в человеческой природе. Это так хотя бы потому, что признаваемое за этими умозрительными максимами согласие всех людей является мнимым, и только специальное образование и опыт делают их очевидными для людей.

Так же не являются врожденными и практические принципы, такие, например, как “верность”, “справедливость” или “исполнение договоров” или, из сферы религии, идея Бога и богопочитание. Локк приводит по этому поводу множество доводов, в частности следующие: а) эти принципы не всеми признаются в качестве моральных; б) нет таких моральных принципов, которые бы всеми людьми воспринимались как врожденные; а это значит, что они не могут обеспечивать заключенную в них истинность; в) они нуждаются в демонстрации и доказательстве, а это значит, что они не самоочевидны; более того, одно и то же правило сторонниками разных моральных систем может обосновываться различным образом; г) можно согласиться с тем, что то, что называется добродетелью, одобряется всеми, но это обусловлено не ее врожденностью, а ее полезностью; д) Золотое правило можно было бы рассматривать в качестве врожденного, но частота его нарушений заставляет думать об обратном; е) укоры совести не служат доказательством врожденности правил, против нарушения которых она укоряет, потому что совесть выражает лишь собственное мнение судящего, и у разных людей совесть укоряет за нарушение прямо противоположных правил в зависимости от того, каких взглядов придерживаются люди; ж) множество людей совершают чудовищные преступления без каких-либо угрызений совести; з) целые народы с общего дозволения отвергают некоторые моральные правила⁹.

Чаще всего, замечает Локк, признается врожденной идея Бога, однако следует признать, что “самые верные и лучшие понятия о Боге” именно и “приобретаются размышлением и обдумыванием и надлежащим применением своих способностей”¹⁰; а если идея Бога не врожденна, то и никакую другую идею нельзя считать врожденной. Аргументы, высказываемые в связи с этим Локком, более всего свидетельствуют о его уверенности в автономии человеческого разума и суверенности морального духа. В ответ на высказывавшееся католическими теологами положение о том, что “для людей всего лучше и, следовательно, соответствует доброте Бога, чтобы был на земле непогрешимый судья в спорных вопросах, и поэтому такой судья есть”, – Локк заявляет: “Я со своей стороны на том же самом основании утверждаю, что лучше для людей, чтобы каждый сам был непогрешим...”¹¹ При

этом Локк был убежденным христианином, утверждавшим свои воззрения в философских произведениях и считавшим, что подлинная мораль, наряду с религией, в конечном счете обосновывается доказательством бытия Бога¹².

Выдвигая аргументы против нативизма, Локк косвенно указывал на действительные, по его мнению, источники моральных идей. Люди одобряют добродетель не потому что способность ее одобрять врожденна, но потому что добродетель полезна. Однако Локк не выводил добродетель из пользы. Подлинная и изначальная основа морали заключена лишь в “воле и законе Бога, который видит людей во мраке, раздает вознаграждения и наказания и имеет в своих руках достаточно мощи, чтобы призвать к ответу самого дерзкого нарушителя”¹³. Бог не просто дал добродетель, но и соединил ее с общественным счастьем, сделав так, что ее применение на практике оказывается благотворным как для общества, так и для всех, на кого она направлена. Но тем самым действительность морали еще не обеспечивается. Заповеданность морали Богом не гарантирует каждому откровения и, следовательно, постижения добродетели, поскольку ни идея Бога, ни идея богопочитания не запечатлены в душе человека. Каждый человек, понимая по своему опыту связанность добродетели с общественным счастьем, превозносит добродетель и рекомендует всем ей следовать, но при этом отталкивается от своей собственной выгоды. Не воля Бога, предписавшего добродетель, и даже не перспектива ада для тех, кто пренебрегает ею, но исключительно ее благотворность делает ее привлекательной в глазах людей. Локк таким образом разводит источник добродетели, который оказывается трансцендентным человеку, и собственно реальный интерес человека к ней, который по природе самого человека в первую очередь прагматичен (эгоистичен). И вместе с тем он показывает возможность различных оснований обращения человека к добродетели – с одной стороны, как к предмету личной заинтересованности и вменения другим (в виде требования быть добродетельным по отношению к нему самому), а с другой – как к предмету личной нравственной задачи и личной ответственности.

Такая трактовка источника добродетели и интереса к ней человека позволили Т. Фаулеру увидеть в моральной теории Локка особого рода утилитаризм – теологический утилитаризм¹⁴. Посредством этой характеристики Фаулер связывал с Локком более позднего английского философа-утилитариста В. Пэли¹⁵. Эта ассоциация привносит дополнительные, обычно не фиксируемые характеристики положения Локка в истории философии. Согласно Ф. Иодлю же, Пэли развивал теологический утилитаризм

В. Ворбертона и Д. Хартли¹⁶, которыми, по всей видимости, и опосредуется его связь с Локком.

Возражая против теории врожденных идей и практических принципов, Локк одновременно признавал, что “природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью”, и в этом он готов был признать врожденные практические принципы, которые, “как и надлежит практическим принципам, действуют постоянно и непрерывно влияют на всю нашу деятельность”. Эти врожденные начала действуют неизменно и повсеместно. Но эти практические принципы не являются “запечатлениями истины в разуме”¹⁷. Эти начала не следует рассматривать как правила. А принимая во внимание общую концепцию морали Локка, следует признать, что эти начала по своему характеру не являются и моральными. Указание Локка на стремление к добру не должно создавать впечатление, что речь идет о моральной практике. Понимание добра Локком двойственно, и здесь речь идет об общем, этически не специфицированном понятии добра. С одной стороны, добро и зло вообще – это характеристика вещей в их отношении к удовольствию и страданию человека¹⁸. С другой стороны, добро и зло в *моральном* смысле заключаются в “согласии или несогласии наших сознательных действий с некоторым законом”¹⁹. Критерием добра и зла вообще являются внутренние (врожденные) склонности человека, критерием моральных добра и зла – извне данный закон. Награду и наказание тоже можно рассматривать как добро и зло вообще, т.е. в терминах удовольствия и страдания. Но это уже другая реальность – сознательно регулируемая, сознательно избираемая, являющаяся предметом основательного, основанного на принципах суждения. И именно она, как мы ниже увидим, соответствует определению морали. Эта двойственность в понимании добра и зла Локком никак не разъясняется. Время теоретической озабоченности этой разносмысленностью добра и зла еще не наступило. Но в разных трактовках Локком добра и зла можно увидеть и отражение различных сфер человеческого опыта. В качестве удовольствия и страдания добро и зло соотносятся с потребностями и ожиданиями индивида; в качестве исполненности или неисполненности закона – с установлениями законодателя.

Критика нативизма была призвана показать, что мораль не дана человеку ни его собственной природой, ни в откровении; каждый человек сам обретает и осваивает моральный закон, и это оказывается возможным благодаря его разуму и способности познания, открытости и активности его духа. Отрицание Локком врожденности идей и принципов не вело к отрицанию универсальности морального закона²⁰, если не понимать под универ-

сальностью моральных норм их общераспространенность или тем более общепризнанность. Но критика нативизма позволила Локку решить важную для него задачу определения источников морали, точнее моральных идей. Отталкиваясь от локковской критики нативизма, можно выделить следующие основные источники моральных идей. Это, во-первых, Бог, давший подлинный и высший критерий добродетели; во-вторых, опыт человека в разнообразных его проявлениях, осваивая который человек познает, что содействует его счастью; в-третьих, природа человека, в которой изначально заложено стремление человека к счастью. В определении этих источников – важный позитивный этический смысл критики Локком теории врожденных идей и практических принципов.

Локк не отрицает, что многое, существующее в опыте, воспринимается людьми как данное изначально, от природы. Но это имеет простое психологическое объяснение. Люди нередко не отдают себе отчета в том, как сформировались максимы, которые они осознают в своем уме, в качестве врожденных. Не замечая роли воспитания, воздействия опыта или обычая, они воспринимают их как врожденные²¹. Преодолению этого недоразумения или предрассудка призваны была содействовать не только критика нативизма, но и прояснение действительного содержания морального опыта.

МОРАЛЬНЫЕ ЗАКОНЫ

Основное определение, которое Локк дает морали, заключается в следующем: мораль состоит в отношении сознательных действий людей к правилам (законам), и оценка действий зависит от их соответствия правилам²². В том, что Локк в трактовке морали большое значение придает законам, принято видеть влияние Т. Гоббса²³. Отношение действий к правилам Локк называет “моральным отношением”. Это особого рода отношения. Они отличаются от “установленных отношений”, т.е. таких, в которые люди вступают как носители определенных статусов, например генерала или гражданина (горожанина), или патрона и клиента, или диктатора, или констебля. Моральные отношения отличаются также и от “естественных отношений”, какие связывают, например, родственников; естественные отношения не подлежат произвольному изменению, они сохраняются столь долго, сколь живы включенные в них индивиды. Значение моральных отношений заключается в том, что на их основе, т.е. соотнося действия с правилами, мы можем оценивать действия.

Указывая, что мораль – это сфера соотношения действий и правил (законов), Локк не говорит, какие поступки моральны по содержанию. Благодаря замечаниям Локка относительно того, что моральный закон в законченном виде дан в Священном Писании и Христос своей жизнью его в совершенстве продемонстрировал, у нас есть представление о понимании философом содержания морали. Однако теоретически это содержание не вводится и не обосновывается. Единственным теоретическим критерием моральности поступков у Локка служит их соотношенность с законами. На основании этого можно предположить, что действия для Локка сами по себе не являются моральными или неморальными; таковыми они оказываются благодаря взгляду человека, соотносящего их с законами.

Соотнесение действий с законами производится благодаря разуму, т.е. свободно, а не по необходимости. Самим фактом существования законов утверждается и порядок принуждения, т.е. расклад наград и наказаний. Закон без установленных вместе с ним санкций (поощрений и наказаний) не имеет смысла; закон становится действенным, лишь если к нему присоединить эффективные инструменты, посредством которых людей можно заставить исполнять закон. “Моральные законы, – отмечает Локк, – являются уздой и сдерживающей силой необузданных желаний, они могут быть таковыми только при помощи наград и наказаний, перевешивающих удовольствие, которого ожидают от нарушения закона”²⁴. Награда и наказание – это благо (добро) и зло, которые обусловлены исполнением или нарушением закона.

Локк выделяет три рода правил, или законов. Это а) законы божественные, б) законы гражданские и в) законы общественного мнения, или доброго имени (т.е. репутации). По названиям этих законов понятно, что они различаются по источнику, или авторитету, их устанавливающему. Однако различия между ними определяются еще и “видами принуждения, или наградами и наказаниями”²⁵. Эти три вида законов явились расширительной конкретизацией того, что в раннем произведении Локка охватывалось понятием “закон природы”.

Это раннее произведение, Локком не публиковавшееся, представляло собой наброски его лекций в начале 1760-х годов. Рукопись долгое время хранилась в основной библиотеке Оксфордского университета и была опубликована почти 200 лет спустя под названием, данным редактором публикации, – “Опыты о законе природы”. В ней Локк размышляет над проблемами, получившими впоследствии развитие в “Опыте о человеческом разумении”. Однако в отличие от главного локковского произведения в “Опытах о законе природы” этические проблемы представляют главный

предмет его внимания; ему не было надобности соотносить их с гносеологическими вопросами и вопросами философии сознания. Здесь в этических рассуждениях нет той степени утонченности и последовательности, что читатель встречает в “Опыте о человеческом разумении”, но они изложены более ясно и просто. Сохранив в основном принципиальные установки своего исследования человеческих отношений и морали, Локк отошел от самого концепта естественного закона (закона природы), и в “Опыте...” уже фактически не прибегает к нему. Так что в общем разработка концепции закона природы не была доведена Локком до конца. В одних случаях закон природы сопоставляется с божественным законом, в других – отождествляется; в третьих – он рассматривается как основание гражданских законов²⁶.

Божественный закон устанавливается Богом и задает меру греха и исполнения долга. “Сравнивая свои действия с этим законом, люди судят о наиболее важном *моральном добре* или *зле* их...”²⁷ У людей есть два пути для его освоения: “свет природы” или “голос откровения”.

Гражданский закон устанавливается государством. Им утверждается сила государства по отношению к своим гражданам. Этим законом задается “мерило преступления и невиновности” по отношению к устанавливающей его власти, “которая есть сила государства (commonwealth), обязанного охранять жизнь, свободу и имущество людей, живущих по его законам, и имеющего власть отнимать жизнь, свободу и имущество у неповинующегося в виде наказания за нарушение этого закона”²⁸.

Наконец, *закон мнения, или репутации*, который Локк называет “философским законом”, дает мерило добродетели и порока. Этот закон, точнее, охватываемая им практика, неоднозначны. С одной стороны, сами слова “добродетель” и “порок”, хотя в обиходе они обозначают лишь правильное и неправильное, указывают в конечном счете на то, что задается Богом. С другой – у различных народов и в различных племенах, в обществах и отдельных группах встречаются разительно отличающиеся друг от друга представления о добродетели и пороке; и объединяет их лишь то, что они обозначают соответствие и несоответствие общественным установлениям²⁹. Люди могут различаться в понимании того, что именно воспринимается ими как добродетель или порок, но у всех и всегда добродетель – это то, что одобряется как правильное, а порок – то, что осуждается как неправильное, и в той мере, в какой это так, закон мнения, или репутации оказываются совпадающими с божественным законом. Локк тонко обрисовывает механизм складывания законов мнения, или репутации. Соеди-

няясь в сообщества, люди, говорит Локк, отказываются от своего права распоряжаться своей силой, однако они сохраняют свое право иметь собственное мнение о действиях людей, высказывая им одобрение или осуждение. На основе высказывающихся людьми оценок, т.е. в опыте взаимодействия и общения, складываются представления о правильном и неправильном, что и называется добродетелью и пороком. Здесь явно нет ни законодателя как такового, ни приставов, следящих за исполнением законов; законы устанавливаются и их действительность гарантируется некоей “невидимой рукой”. В уяснении возможности такого общественного механизма Локку принадлежит несомненная заслуга. Правда, Локк описывает этот механизм слишком общими штрихами, и рисуемая им картина складывания общественных нравов не лишена противоречий. Так Локк, с одной стороны, говорит о том, что люди поощряют “уважением и добрым мнением то, в чем каждый находит свою выгоду” и порицают противоположное³⁰, а понимание человеком выгоды предопределено изначальным стремлением к счастью, которым каждый обладает от природы, а с другой стороны, в разных странах и у разных народов представления о добродетели и пороке отличны, порой значительно, и это обусловлено различием мнений, систем воспитания и общественного опыта людей. Противоречие между этими двумя факторами представлений людей о добродетели и пороке Локком никак не разрешается.

Закон общественного мнения, или репутации ближе всего к тому пониманию морали, которое сложилось в европейской философии в следующем столетии. Однако примем во внимание сохранявшуюся во времена Локка и у самого Локка широту в понимании того, что называлось моралью. Ведь не случайно у раннего Локка понятие закона природы, через которое была выражена моральная проблематика, включало в себя все три закона или, во всяком случае, было непосредственно и тесно сопряжено с каждым из них. И в “Опыте...” Локк указывает на то, что “эти три закона являются правилами морального добра и зла”³¹. На уровне закона общественного мнения, или репутации мораль предстает как сфера правильного и неправильного, одобряемого (похвального) и осуждаемого (предосудительного). Но мораль же не сводится к этим явлениям. Характерно, что “пробным камнем подлинной морали (*moral rectitude*)”³² Локк называл божественный закон. Закон общественного мнения регулирует отношения человека с другими людьми, гражданский закон – с другими людьми как объединенными в политическое сообщество. Божественный закон за-

дает объективную высшую меру должного и недопустимого. В случае с законом общественного мнения Локк говорит, что он устанавливается на основе скрытого и молчаливого *согласия частных лиц*. В сравнении с законом общественного мнения божественный закон безусловен.

В дифференцированном представлении Локком моральных законов пробивалась тенденция, характерная для новоевропейской философии и знаменовавшая направленность философской мысли на спецификацию морали. В особенности это сказалось в понимании источника закона общественного мнения: его устанавливают люди, “не имеющие достаточной силы для обеспечения закона”³³. В такой характеристике общественной морали (а по сути дела, речь здесь идет именно об этом) выделено существенное в свете перспективы новоевропейского развития моральной философии качество морали: она дает сообществу возможность воздействовать на поведение людей, не прибегая к физическому принуждению. Благодаря морали люди безвластные, и в этом смысле не имеющие силу, обретают силу и власть воздействовать на поведение равных себе – с помощью идеальных средств: похвалы и порицания. Эта идея характерна для новоевропейской моральной философии; она встречается в разных формах у Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Д. Дидро и Ж.Ж. Руссо. Однако Локк выразил ее в наиболее законченной для Просвещения форме. Ее дальнейшее развитие, например, Ш. Фурье, М. Штирнером и, конечно, Ф. Ницше принимало формы, критические и оппозиционные по отношению к самой идее морали.

О всех законах Локк говорит, что они в конечном счете отражают то, “в чем каждый находит свою выгоду”³⁴. Однако было бы неправильно понимать Локка так, что для него мораль – это лишь способ гармонизации индивидуальных и общественных, частных и общих интересов и создание условий для того, чтобы человек добивался своей выгоды без ущерба для общего блага. Эта мысль содержится в учении Локка; и она станет одной из основополагающих в этике утилитаризма и в социальной философии либерализма. Однако Локк вводит и другой критерий оценки поступков человека, помимо выгоды. В “Опытах...” он был выражен следующим образом: “Моральность действия не зависит от пользы, но польза является результатом моральности”³⁵. В “Опыте...” этот иной критерий морали развивается Локком на основе учения о свободе и счастье человека и связан с тем, что среди комментаторов получило наименование “этического гедонизма” Локка.

УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ И СЧАСТЬЕ. ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Соотнесением с правилами или законами Локк задает мораль в узком смысле слова³⁶. Не прибегая к словам “мораль” или “этика”, Локк излагает свое учение о свободе, соединяя понятие свободы с понятием счастья, или высшего блага и анализируя поведение человека с точки зрения его соответствия или несоответствия высшему благу. Все это – проблемы из традиционного списка этики, как она известна со времен Аристотеля. Если принять во внимание приведенное выше определение этики из заключительной главы “Опыта...”, станет ясно, что рассмотрение этих проблем в качестве этических не противоречит логике трактата. Заслуживает внимания и то, техническое на первый взгляд, обстоятельство, что глава XXI второй книги, название которой – “Of Power” – в русском переводе гласит: “О силе” (с добавлением переводчика: “И способностях”) и которая посвящена проблемам свободы (и свободы воли), мотивации и основаниям правильного поведения, счастья, личного совершенства, является самой крупной в трактате, на треть превышая самую большую из остальных глав. Таким образом нашло выражение намерение Локка при написании “Опыта...” разрешить именно ключевые морально-философские проблемы.

В этой центральной главе трактата мораль предстает как сфера свободного самоопределения человека в отношении счастья и совершенства как высшего блага. Это самоопределение оказывается возможным благодаря двум силам-способностям человеческого *ума* (*mind*) – *разуму* (*reason*) и *воле*, с помощью которых человек мыслит и действует. В этой возможности и обнаруживается свобода: “[Н]е может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли; но мысль может быть, может быть воля, может быть хотение там, где нет свободы”³⁷. Свобода, таким образом, предстает как возможность *выбора*, и этот выбор определяется умом.

Этот тезис, тесно связанный с учением Локка о сознании, значим для понимания другого его существенного положения – о том, что человеческая воля *не* свободна, или что свобода *не* присуща воле. Воля не свободна потому, что она является силой ума и она всегда обусловлена в своих усилиях умом; воля есть инструмент реализации решений ума – это “сила ума направлять деятельные способности человека”³⁸. Так что свобода, присуща самому действующему субъекту, а не отдельной его способности, и как таковая свобода не может принадлежать воле как другой силе ума³⁹.

Поскольку свобода покоится на возможности выбора и является способностью ума, ее применение зависит от того, насколько глубоко человек проникает в познание своих способностей и главных интересов. В отличие от познания природы, которое принципиально ограничено, познание человека и человеческих отношений под силу человеку. Это приводит Локка к парадоксальному выводу: при том, что “философию природы нельзя сделать наукой”, “вопросы этики суть настоящая наука, и они составляют задачу человеческого рода вообще”⁴⁰. С этим связано то положительное значение, которое Локк придавал образованию и воспитанию, в частности, христианскому воспитанию, что получило достаточное освещение не только в “Опыте...”, но и в “Мыслях о воспитании” и многочисленных письмах Локка⁴¹.

Свобода не является свойством не только воли, но и *хотения* (willing), или воли в ее практическом применении: человек может добровольно совершать некие действия, однако эти действия не будут свободны в условиях, когда нет реальной возможности выбора, в этом смысле они будут *необходимы* и, значит, даже контррадикально не имеют отношения к свободе, поскольку “произвольность противоположна непроизвольности, а не необходимости”⁴². Свобода не относится к хотению, потому что не во власти человека хотеть или не хотеть; но человек свободен действовать, так или иначе, или не действовать вовсе⁴³.

Решения ума определяются переживанием человеком своего состояния. Удовлетворенность рождает покой, неудовлетворенность – *беспокойство*. Покой никак не тревожит ум и соответственно не побуждает его к решениям. Так что, утверждает Локк, “ничто, кроме беспокойства, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию”⁴⁴. Поскольку беспокойство переживается из-за “недостатка некоторого отсутствующего блага”⁴⁵, то можно сказать, что воля определяется *желанием*. В отличие от взгляда на мотив как на стремление человека к благу, Локк считает, что ведущим мотивом человеческих действий является стремление избавиться от страдания; это стремление всегда переживается как желание недостающего блага. Однако если недостающее благо не осознается в качестве недостатка, в нем нет потребности, и оно никак не влияет на решения ума. Исходя из этого Локк объясняет известную сентенцию Овидия: “Благое вижу, хвалю – но к дурному влекусь”. Человек действительно может знать, в чем заключается благо и добродетель, но, до тех пор пока благо и добродетель не стали его действительной потребностью, пока он не ощутил беспокойства от их отсутствия, не они будут направлять его волю и мотивировать его действия, а реальное беспокойство из-за отсутствия того, что человек признает

для себя насущным. Это касается побуждений человека как к богатству и благополучию, так и к высшему благу и добродетели. Так что и в учении о мотивации Локк проводит свою общеметодологическую установку: реальный опыт человека, практический и интеллектуальный, определяет его решения. Однако как в теории познания источником идей являются внешние чувственные впечатления и внутренняя рефлексия по поводу полученных внешних впечатлений, так и в теории мотивации Локк допускает наряду с естественными потребностями и приобретенными привычками еще один фактор определения воли. Высшее благо и добродетель не оказывают влияния на выбор человека, не будучи частью его представления о счастье. Размышления о высшем благе и добродетели могут приблизить уму образ высшего блага, дать почувствовать его вкус и возбудить некое желание. Тогда отсутствие высшего блага может восприниматься как основание для беспокойства “Таким образом, – говорит Локк, – в нашей власти посредством должного рассмотрения и изучения предложенного нам блага возбудить в себе желание, надлежащим образом соответствующее ценности этого блага, вследствие чего в свою очередь и на своем месте оно может воздействовать на волю и стать предметом стремлений”⁴⁶.

Учение Локка о мотивации и роли в ней беспокойства, обусловленного пониманием недостатка или отсутствия насущного, свидетельствует о весомом гедонистическом элементе в его концепции поведения человека. Стоит еще раз вспомнить указание Локка о том, что природа вложила в человека изначальное стремление к счастью и его общее определение добра и зла, и соотнести это с его пониманием беспокойства как действительного побудительного основания воли, чтобы понять значительность гедонистического элемента. Теоретический гедонизм⁴⁷ нашел выражение не только в теории мотивации, но и в трактовке действительности законов, исполняя которые люди стремятся в конечном счете обеспечить собственное счастье и избежать несчастья⁴⁸.

В этой способности ума воздействовать на желания и соответственно в волеи проявляется свобода интеллектуального самоопределения человека, и сам человек обнаруживает себя в способности быть свободным в качестве морального субъекта (агента). В том, что решения человека побуждаются его собственными суждениями, проявляется не ограничение и уменьшение свободы, а ее возвышение и совершенствование; в этом состоит благо, польза и цель свободы. И наоборот, недостаток такой свободы обрекает человека на несчастье и рабство. Свобода в собственном смысле слова и проявляется в обращении человека к высшему благу. Если свобода не выражается в руководствовании

разумом, то глупцов, сумасшедших и идиотов следует признать действительно свободными людьми; но, очевидно, что ради такой свободы никто не предпочтет сойти с ума. Такой спецификацией способности ума воздействовать на хотение Локк отступает от первоначально заявленной несвободы хотения. Теперь получается, что “в большинстве случаев человек не свободен воздержаться от акта воли... Но все-таки есть случаи, в котором человек свободен в отношении воли, – это выбор отдаленного блага как цели, которую должно преследовать”⁴⁹. Однако каковы интеллектуальные или психологические возможности такого “случая”, Локк не разъясняет.

Все люди, указывает Локк, стремятся к счастью, однако они по-разному понимают его, а некоторые предпочитают то, что в конечном счете оборачивается злом для них самих или для других. И это в основном из-за того, что люди руководствуются ложными суждениями в своем представлении о счастье или неправильными впечатлениями о вещах, рассматриваемых в качестве источника блага и зла.

В соотнесении со счастьем Локк уточняет и понятие свободы. Если в начале рассуждения она определялась как способность ума выбирать мысли и действия, и это было формальным определением свободы, то сейчас понятие свободы уточняется содержательно: “Как высшее совершенство разумного существа состоит в тщательных и постоянных поисках истинного и прочного счастья, точно так же наша забота о самих себе, о том, чтобы не принять мнимое счастье за действительное, есть необходимая основа нашей свободы”⁵⁰. Постоянно исследовать свои желания и соотносить их с высшим благом вполне во власти человека, он может это делать, и в этом состоит его *долг*. Но для этого необходимо научиться управлять своими страстями. Настойчивой ориентацией ума на совершенство и счастье человек определяется к универсальному и освобождается от партикулярного.

* * *

Рассмотрение основных этических “разделов” “Опыта о человеческом разумении” Дж. Локка позволяет сделать два вывода, пока хотя бы в кратком виде. Один касается самого локковского трактата, и шире – системы его философии, насколько она нашла в нем отражение. Как бы ни был Локк озадачен прояснением условий чистоты человеческого мышления, т.е. гносеологическим исследованием, этические задачи, озвучивавшиеся им как в частных письмах, так и в самом трактате, несомненно, были для него актуальными на протяжении всего рассуждения, их решение не только органично вплетено в гносеологические выводы, но и

составляет их неотъемлемую часть. В этом смысле этические “разделы” – не ответвления локковской мысли, не прибавления к основному рассуждению и не иллюстрация их. Это – насыщенный предмет его философствования, и этим определяется внутренняя цельность, если не сказать, систематичность этической линии трактата. В этом плане локковский “Опыт о человеческом разуме” имеет лишь один, но весьма значительный прецедент, а именно “Этику” Б. Спинозы. Противоположные по названиям, они чрезвычайно близки по замыслу – понять возможность свободы и счастья человека через анализ условий его подлинного существования как природного и общественного существа. Благодаря тому, что Спиноза большее внимание уделил исследованию страстей, может сложиться впечатление, что этическая компонента его трактата вполне оправдывает его название. Однако если не подверстывать его психологию под этику, то удельный вес этических “разделов” в обоих трактатах будет примерно одинаковым. В этом смысле Локк, позднейший из великих мыслителей XVII века, лишь кажется предтечей века XVIII; как моральный философ он – целиком сын своего века.

Другой вывод касается места Локка в истории собственно моральной философии. В историях философии значение Локка и его влияние на последующую философскую мысль обычно связывают с его теорией познания – с сенсуализмом и критикой врожденных идей. Т. Фаулер отмечал на этот счет в 1880 г.: «Чтобы проследить влияние Локка на последующую мысль, необходимо написать историю философии от него и до наших дней. Найдется немного авторов, писавших на строго философские темы в Англии, Франции или Германии на протяжении последних почти двух веков, которые бы ни цитировали одобрительно локковский “Опыт” или ни воздавали ему должное хотя бы как объекту для собственных возражений»⁵¹. В истории этики значение Локка также в основном сводится к тому, какое влияние его гносеологические идеи оказали на развитие этических идей, и здесь его особенное влияние прослеживается в отношении этического сентиментализма, зачинатель которого Э. Купер, III лорд Шефтсбери был воспитанником Локка. Однако, притом что теория идей Локка оказала влияние на моральную гносеологию Шефтсбери и Ф. Хатчесона, это влияние не было однозначным. Восприняв в целом локковское понятие идеи, его концепцию внутреннего чувства, теоретики морального чувства, по сути, отказались от критики врожденных практических принципов Локка, признав существование врожденного морального чувства. Притом что у Шефтсбери было много общего с Локком в понимании человека, он прямо высказывал свое неодобрение отказом Локка от врож-

денности идеи Бога и чувства добродетели (правильного и неправильного)⁵². Этическое же наследие Локка в перспективе развития моральной философии к И. Канту во внимание фактически не берется.

Чтобы по достоинству оценить вклад Локка, необходимо сменить историко-философскую перспективу. Локк не укладывается в ту, доминирующую, тенденцию новоевропейской философии, которая была сориентирована на построение универсальной, абсолютной и автономной концепции морали (кембриджские платоники – сентиментализм, интеллектуализм – Кант). Локк принадлежит иной традиции, идущей от Т. Гоббса к И. Бентаму, в которой предметом преимущественного внимания были общественные формы морали, способы организации индивидуального поведения и социально (коммуникативно) ориентированная индивидуальная самодетерминация. В этом ключе и следует рассматривать этические взгляды Локка, принимая во внимание, что он, во-первых, одним из первых предложил понимание морали как совокупности правил, причем, во-вторых, правил, различающихся по способу задания и характеру санкционирования, в-третьих, показал механизм формирования правил, не имеющих законодателя, отличного от исполнителей, в-четвертых, объяснил возможность конструктивного сопряжения ценностей разного рода, в первую очередь добродетели и пользы (которые традиционно мыслились противоположными). Некоторые из этих идей и подходов получили отклик в англо-шотландской моральной философии следующего века, а в полной мере были развиты в утилитаризме.

¹ См.: *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 82, 584; *Ashcraft R.* Faith and Knowledge in Locke's Philosophy // *Locke: Problems and Perspectives* / Ed. Yolton. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 198.

² *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении [II, VII, 6] // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 180. Здесь и далее при ссылках на "Опыт..." первая римская цифра обозначает номер книги, вторая – главы, арабская цифра обозначает параграф.

³ Там же [I, I, 1]. С. 91.

⁴ Притом что моральная философия в XVII в. понималась относительно широко (как и само слово "мораль"), противопоставленная "натуральной философии", т.е. философии природы, и могла включать вопросы политической теории и экономики, ранние рукописи Локка были сфокусированы вокруг относительно узкого круга проблем – моральных норм и обязательств, их природы и условий их познания.

⁵ См.: Письмо к В. Молинэ (W. Moynaux) от 30 марта 1696 г. Это письмо упоминает Ф. Иодль (*Иодль Ф.* История этики в Новой философии. Т. I. До конца XVIII века / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд. К.Т. Солдатенкова, 1888. С. 114), ссылаясь на исследование Л. Стивена (*Stephen L.* The History of English Thought in the Eighteenth Century. N.Y.: Smith-Elder, 1876). В соответ-

- ствующем, 5-м, томе 8-томного собрания писем Локка (The Correspondence of John Locke / Ed. by E.S. De Beer. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1979) такого письма нет.
- ⁶ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [IV, XXVIII, 2]. Т. 2. С. 200.
- ⁷ Ральф Кадворт (Ralph Cudworth, 1617–1688), один из наиболее видных представителей школы Кембриджских платоников; автор “Treatise on Eternal and Immutable Morality” (1731, посм.).
- ⁸ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 15]. Т. 1. С. 127 (С. 586).
- ⁹ См.: Там же [I, III]. С. 114–134. Ср. с аргументами, выдвигаемыми Локком против врожденного знания в: Локк Дж. Опыты о законе природы [II–III] // Локк Дж. Соч. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 11–13, 16–20. Здесь и далее при ссылках на “Опыты...” римская цифра обозначает номер главы (опыта).
- ¹⁰ Там же [I, 4, 16]. С. 144.
- ¹¹ Там же [I, 4, 12]. С. 141.
- ¹² См.: Там же [IV, XII, 7]. Т. 2. С. 100.
- ¹³ Там же [I, III, 6]. Т. 1. С. 118. Здесь и далее незначительные уточнения в переводе, сделанные по изданию: *Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas*. L.: George Routledge and Sons Limited; N.Y.: E.P. Dutton and Co., 1894, специально не оговариваются. При работе с английским текстом я пользовался технологически оснащенной электронной публикацией “Essay”, помещенной на сайте Гуманитарного исследовательского центра факультета искусств Гонконгского китайского университета (<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu>).
- ¹⁴ См.: *Fowler Th. Locke*. N.Y.: Harper & Brothers, 1880. P. 153.
- ¹⁵ Вильям Пэли (William Paley, 1743–1805) – автор “Principles of Moral and Political Philosophy” (1785).
- ¹⁶ См.: Иодль Ф. Указ. соч. С. 153–157. Вильям Ворбертон (William Warburton, 1698–1779) – автор “Divine Legation of Moses” (полн. изд. в 3 т., 1746). Дэвид Хартли (David Hartley, 1705–1757) – автор “Various Conjectures on the Perception, Motion, and Generation of Ideas” (1746) и “Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations” (1749).
- ¹⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 3]. Т. 1. С. 116.
- ¹⁸ См.: Там же [II, XX, 2]. С. 280.
- ¹⁹ Там же [II, XXVIII, 5]. С. 405.
- ²⁰ Ср.: Нарский И.С. Джон Локк и его теоретическая система // Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. С. 27.
- ²¹ См.: Там же [I, 3, 23–25]. С. 132–135.
- ²² См.: Там же [II, XXVIII, 4; 14]. С. 404, 410.
- ²³ См.: Иодль Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 116; *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Давида Юма. М.: Типография Императорского Моск. ун-та, 1911. С. 95.
- ²⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. [I, III, 13]. С. 125.
- ²⁵ Там же [II, XXVIII, 6]. С. 405.
- ²⁶ См.: Локк Дж. Опыты о законе природы [VI]. С. 36–40.
- ²⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 8]. Т. 1. С. 406.
- ²⁸ См.: Там же [II, XXVIII, 9].
- ²⁹ Заслуживает внимания, что добродетелью и пороком Локк называет не качества человека, как это было принято в традиции, идущей от Аристотеля, и не общие принципы, как это предполагается известными наборами добродетелей – классическим, античным (мужество, мудрость, справедливость, умеренность) или теологическим (вера, надежда, любовь), а поступки.
- ³⁰ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 11]. С. 408.
- ³¹ Там же [II, XXVIII, 12]. С. 409.

- ³² Там же [II, XXVIII, 8]. С. 406. Как говорилось, строго философское понятие морали только складывается на протяжении Нового времени. То, что в русском переводе дано словом “нравственность” и производными от него, нередко в английском оригинале обозначено как *rectitude* (прямота, правота, правильность), восходящее к лат. *rectitudo* (прямота) от *rectus* (прямой). “Rectitude” переводится также и как “правильность” и “справедливость”, причем словом “правильность” переводится “rectitude” как таковое, а словом “справедливость” – словосочетание “moral rectitude”. Противоположным у Локка понятием “rectitude” выступает то “obliquity” (уклонение, искривление), то “gravity” (испорченность, порочность), которые в русском переводе даются соответственно как “несправедливость” и “неправильное” или “испорченное” и “порочное”. Иными словами, *rectitude* – это характеристика, которая также только обретает свою этическую спецификацию. Однако в дальнейшем развитии моральной философии это понятие не получило специального развития, будучи замещенным этимологически родственным ему понятием “right”, также все еще не поддающимся в морально-философском контексте адекватному русскому переводу.
- ³³ Там же [II, XXVIII, 12]. С. 408–409.
- ³⁴ Там же [II, XXVIII, 11]. С. 408.
- ³⁵ Локк Дж. *Опыты о законе природы* [VIII]. С. 53.
- ³⁶ Ф. Иодль ограничивается только этим аспектом в учении Локка о морали. См.: Иодль Ф. Указ. соч. С. 111–118.
- ³⁷ Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении* [II, XXI, 9]. Т. 1. С. 289.
- ³⁸ Там же [II, XXI, 29]. С. 300.
- ³⁹ См.: Там же [II, XXI, 15]. С. 292. Существующий русский перевод заключительной фразы § 15, а также первой фразы § 21 нуждается в уточнении: речь у Локка идет не о “действующей силе”, а именно о действующем субъекте, или агенте (agent). Из принятого русского перевода § 21 следует, что человек и есть “действующая сила”, а не существо, *обладающее* действующей силой. Для Локка принципиально было провести мысль, что именно человек свободен, а не отдельная его способность, пусть даже такая, как воля.
- ⁴⁰ Там же [IV, 12, 10–11]. Т. 2. С. 124–125.
- ⁴¹ См.: Snook I.A. *John Locke’s Moral Theory of Education // Educational Theory*, 1976. Vol. 20. P. 364–376; Yolton J.W. *Locke – education for virtue // Philosophers on Education: Historical Perspectives / Ed. by A.O. Rorty. Oxford: Routledge, 1998. P. 173–189.*
- ⁴² Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. [II, XXI, 10] Т. 2. С. 290.
- ⁴³ Следует обратить внимание, что русским словом “хотение” передается английское слово “willing”, а глаголом “хотеть” переводится английский глагол “will”. Как видим, английское слово и этимологически, и семантически, и просто морфологически совершенно близко слову “will” (воля), – в отличие от русского слова “хотение”, семантически более близкому слову “желание”. У Локка речь идет не о хотении-желании, а о хотении-произволении, т.е. устремленности, решимости, и свобода заключается в совершении или несовершении действия в соответствии с наличным хотением.
- ⁴⁴ Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. [II, XXI, 29]. С. 300.
- ⁴⁵ Там же [II, XXI, 31]. С. 301.
- ⁴⁶ Там же [II, XXI, 46]. С. 312–313.
- ⁴⁷ Тексты Локка не дают никаких оснований подводить под гедонизм его неразвитое моральное (нормативно-этическое) учение. Как это нередко встречается в истории этики, теоретический гедонизм (в объяснении морали и природы человека) не находит продолжения в его учении о цели человеческой жизни, высшем благе или добродетели.

⁴⁸ Об этическом гедонизме Локка см.: *Driscoll E.A.* The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism // *International Philosophical Quarterly*. 1972. Vol. 12. P. 91–94; *Kraus P.* Locke's Negative Hedonism // *Locke Newsletter*. 1984. Vol. 15. P. 53–55; *Spellman W.M.* John Locke and the Problem of Depravity. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 117–119.

⁴⁹ *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. [II, XXI, 56]. С. 320.

⁵⁰ Там же [II, XXI, 51]. С. 316.

⁵¹ *Fowler Th.* Locke. P. 194.

⁵² См.: *Stephen L.* Op. cit. (II. 24); *Spellman W.M.* Op. cit. P. 185 etc.

КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ

М.Ф. Быкова

ВВЕДЕНИЕ

Традиционно Фихте изображается как мыслитель, который в своей попытке реализовать кантовский проект критической философии разработал новую систематическую философию субъекта, где реальное эмпирическое Я выступает первым фундаментальным принципом системы и определяет все ее содержание. На первый взгляд такое изображение представляется верным, однако оно сопряжено с рядом ошибок и заблуждений. Одно из заблуждений состоит в преувеличении роли субъекта у Фихте, что ведет к толкованию его философии в терминах субъективизма и солипсизма. В этом случае учение Фихте представляется как некий архетип философии субъекта, в котором все внешнее по отношению к субъекту лишено независимого статуса. Внешний мир оказывается не только вторичным, но и интерпретируется как нечто, что создается (“творится”), субъектом, являясь непосредственным продуктом его деятельности¹. Другое распространенное заблуждение связано с рассмотрением философии Фихте как чисто монологической философии Я. Этот подход абсолютизирует элементы “конечности” и единичности в фихтевской концепции субъективности и принижает, или порою полностью отрицает, диалогический и интересубъективный характер Я. Обе при-

¹ Такое упрощенное понимание динамики отношения между Я и не-Я в философии Фихте особенно свойственно для постструктуралистских исследований. Эта традиционалистская интерпретация в наиболее явной форме также представлена в известной работе Рассела “История западной философии” (*Russel B.* History of Western Philosophy. N.Y., 1963).

веденные выше интерпретации основываются на поверхностном и порой фрагментарном прочтении Фихте и нуждаются в систематическом переосмыслении.

Цель данной статьи состоит в выявлении реального содержания фихтевского замысла систематической философии и того как он реализуется в его философии субъекта. Свою задачу автор видит в том, чтобы не просто отвергнуть представляющиеся ошибочными толкования фихтевской философии субъекта, но и предложить более адекватную и детальную интерпретацию разработанной мыслителем теории субъекта. Стремясь последовательно и конкретно реализовать данную задачу, автор уделил основное внимание трем важнейшим элементам фихтевского учения о субъекте: концепции самополагания (или само-постулирования, как употребляемый Фихте немецкий термин “*Selbst-Setzung*” обычно переводится на русский язык), “активистскому” толкованию Я и концепции побуждения. Термин “побуждение”, выраженный у Фихте немецким словом *Anstoss*, часто переводится на русский язык как “толчок” и ассоциируется с некоторым внешним побуждением. Такой неточный перевод приводит к ошибочному толкованию самого понятия и его места в философии Фихте. В настоящей статье предлагается более адекватная интерпретация понятия “побуждение”, а также вскрывается его инструментальная роль в концепции субъекта.

Интерес к субъекту и субъективности, а также то важное значение, которое данная проблематика получила в немецкой классической философии были обеспечены прежде всего антикартезианством Канта. Вместо следования декартовской модели мышления и признания нашей способности осознавать собственные мысли и обладать достоверным знанием об их содержании, Кант формулирует более фундаментальный вопрос, а именно: “Как вообще возможно такое (пропозициональное) знание?” Он последовательно доказывает, что индивидуальное самосознание прямо или косвенно зависит от нашего логически структурированного осознания пространственно-временных объектов или событий. В результате центральной темой философских поисков становится выработка философской концепции человеческой субъективности. Такая переориентация в философских исследованиях связана с двумя важнейшими обстоятельствами, которым часто не придается должного значения. Во-первых, только на основе такой концепции мы можем понять и объяснить нашу способность осознавать факт собственного мышления и обладать знанием о своих собственных мыслях. И, во-вторых, только на основе развитой концепции субъективности мы сможем решить, не является ли та трудность, на которую указывает традицион-

ный скептицизм, на самом деле проблемой (ограниченности) человеческого мышления. Интерес к человеческой субъективности и необходимость разработки ее адекватной концепции привели к тому, что задача ответа на вызов скептицизма отошла на второй план, и была отложена до тех пор, пока искомая концепция субъективности не будет выработана. Такого рода переориентация в философских исследованиях способствовала развитию не только гносеологии, но также и особого типа метафизики. На смену традиционной метафизике, во многом еще ориентированной на чисто онтологическую проблематику, выступила “метафизика деятельности”, предметом которой стал сам субъект и его деятельность. В рамках этой метафизики вырабатывается функциональное понимание субъективности, в соответствии с которым главным и определяющим в субъекте объявляется не вещество или субстрат из которого он состоит (будь то материальный субстрат или идеальные формы мышления), а то, как эта субстанция проявляется в действии самого субъекта, в его деятельности.

Постулирование активности и деятельности в качестве важнейшего элемента сознания, а также основы для осознания индивидуальным субъектом самой себя является определяющей характеристикой немецкой идеалистической мысли. В рамках этой интеллектуальной традиции деятельность рассматривается как развивающаяся из самой себя спонтанная активность сознания, т.е. как субъективность, лежащая в основе эмпирического содержания конкретных субъектов. Такое понимание есть свидетельство радикального разрыва с декартовской интерпретацией субъекта. Вместо того чтобы толковать субъект как пассивный и зависимый от мира объектов феномен, немецкий идеализм рассматривает субъективность в качестве активного, деятельного начала мира. При этом не просто подчеркивается присущий субъекту элемент активности, но и собственно суть субъективности усматривается в активности. Эта общая для немецкого идеализма “активистская” интерпретация субъекта не является, однако, свидетельством всеобщего концептуального единства взглядов представителей данной традиции и содержательного совпадения их учений о субъекте и субъективности. Несмотря на тематическое сходство и общность интеллектуального и философского контекста, немецкие идеалисты разработали принципиально различные концепции субъекта и субъективности. Каждая из них является уникальным философским результатом. Поэтому каждая представляет самостоятельный интерес и заслуживает пристального изучения и внимания исследователей.

В рамках немецкого идеализма можно выделить три различных подхода к субъекту и субъективности. Это концепция Канта о трансцендентальном субъекте, “философия Я” Фихте и теория субъективности Гегеля. В то время как концепции субъекта, представленные Кантом и Гегелем, стали предметом активного обсуждения в мировой и отечественной литературе, фихтевское учение о субъекте оказалось на периферии исследовательского интереса. Причиной тому послужил ряд обстоятельств. Одно из них состоит в том, что хронологически Фихте оказался стоящим между двумя философскими гигантами – Кантом и Гегелем. Поэтому в силу инерции сознания, а также под влиянием весьма распространенной прогрессивной модели интерпретации истории философии², Фихте стал рассматриваться лишь как “посредник” в диалоге двух “гигантов мысли”. В результате философия Фихте если и обсуждается, то в основном в контексте решения проблем, сформулированных Кантом, а также с точки зрения подготовки почвы для развития гегелевских идей. Работы же, в которых учение Фихте рассматривалось бы с точки зрения его самостоятельной значимости, всё еще остаются редким исключением³. Такой подход к Фихте и его теории субъекта представляется ошибочным и ведет к выработке неадекватного понимания как содержания самого его учения о субъекте, так и тех результатов, которые получены в этой области в немецкой классической философии.

В действительности Фихте принадлежит уникальная роль в истории немецкого идеализма, роль, которая часто принижается или даже полностью умалчивается в философских исследованиях. Фихте был пожалуй первым философом, кто разработал

² Согласно “прогрессивному” подходу к истории философии, ее разветвление предстает в качестве восходящей лестницы концепций и идей, где каждая последующая ступень развития “поглощает” в себе и превосходит предыдущую.

³ Несомненный интерес в связи с этим представляют работы немецкого фихтеведа Райнхарта Лаута, который является руководителем проекта по подготовке академического издания работ Фихте, предпринимаемого Баварской Академией наук. (См.: *Fichte J.Q. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*: In 4 Bd. / Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn. Stuttgart, 1965 ff.) Кроме того, заслуживают внимание исследования по философии Фихте, выполненные Гюнтером Цёллером, Виолетой Вайбель, Джорджем ди Джовани, Фредериком Ньюхаузером, Даниэлом Бразилом и некоторыми другими западными исследователями. См., например: *Zöller G. Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge, 1998; *Newhouser Fr. Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge, 1999; *Giovanni G. di. Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774–1800*. Cambridge, 2005. P. 205–241).

целостное учение о субъекте, которое при этом в своих основных характеристиках принципиально отличается от концепции субъекта, предложенной Кантом, а также от теории субъективности Гегеля. Однако главной теоретической заслугой Фихте является его вклад в формирование немецкого идеализма. Предпринятая Фихте глубокая ревизия кантовской концепции трансцендентального субъекта привела к кардинальному изменению подхода к субъективности и стала основанием для развития посткантовского немецкого идеализма с его ориентацией на конкретного индивида как носителя теоретической и практической активности.

Обращаясь в настоящей статье к философии Фихте, автор не ставит перед собой амбициозной цели всестороннего и завершеного анализа предложенной мыслителем теории субъекта. Такая работа в силу многоаспектности фихтевской концепции субъекта, а также многогранности и сложности обсуждаемых в ее контексте проблем требует усилий многих исследователей и должна стать предметом более фундаментального анализа и тщательной разработки. Поэтому автор видит свою задачу лишь в том, чтобы предложить читателю концептуальный, но еще предварительный, набросок основных идей разработанной Фихте теории субъекта, обсудив лишь ее ключевые моменты и оставив детальный анализ для последующих публикаций.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

Интерес Фихте к субъективности пробудился в результате его занятий элементарной философией Карла Рейнхольда⁴, а также анализа ее интерпретации и критики в работе Готтлоба Шульце “Энесидемус”⁵.

Подобно другим посткантовцам, Рейнхольд видел свою основную задачу в дальнейшей разработке и систематическом

⁴ О Рейнхольде, его жизни и роли в формировании немецкого спекулятивного идеализма см.: *Klemmt A. Karl Leonard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über der Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus.* Hamburg, 1958; *Philosophie aus einem Prinzip.* K.L. Reinhold / Hrsg. R. Lauth. Bonn, 1974. Интерес также представляет недавно вышедшая и выше уже упомянутая книга канадского исследователя немецкой классической философии Джорджа ди Джовани, в которой автор подробно обсуждает роль Рейнхольда в развитии послекантовской философской мысли и анализирует основные принципы и идеи его элементарной философии. См.: *Giovanni G. di. Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors.* P. 91–104, 150–152, 225–236.

⁵ [Schulze G.] Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. N.p.p. 1792. В настоящей статье все ссылки на текст Шульце даны по изданию 1969 г.

обосновании критической философии Канта. Однако осуществление этой задачи дало весьма неожиданный результат. Неудовлетворенность кантовской критической философией и признание ее неспособности адекватно объяснить сознание привело к выработке Рейнхольдом собственной философской теории, которая принципиально отличалась от кантовской по своим целям и их реализации.

Согласно Рейнхольду, в философии необходимо различать между двумя уровнями или измерениями исследования. На одном уровне философия занимается изучением возможности существования и структуры объектов когнитивной активности человека. Здесь философия по существу выступает в качестве метафизики и включает в себя метафизическое учение об ощущениях, метафизическую концепцию идеальных объектов, находящихся за пределами эмпирического опыта, а также метафизическую теорию вожеления. На другом, более фундаментальном, уровне предметом философии являются не объекты сознания, а само сознание во всем его многообразии⁶. Задача философии, по мысли Рейнхольда, состоит в том, чтобы систематически обосновать и объяснить возможность метафизики во всех ее конкретных проявлениях исходя из реальных “фактов” сознания, а также продемонстрировать укорененность этих “фактов” в интеллектуальной способности представления.

Так сформулированная задача философии явно демонстрирует различия между философскими моделями Канта и Рейнхольда и объясняет критицизм последнего по отношению к первому. По мысли Рейнхольда, значительным результатом Канта было признание того, что метафизика может быть обоснована только на основе анализа условий, при которых становится возможным осознание объектов. Однако практическое применение данной идеи было скорее критическим, нежели систематическим. К тому же реальным предметом исследования для Канта выступило не само сознание и его факты, а скорее объекты когнитивной деятельности сознания. Если Кант и обращался к фактам сознания, то его интерес был фрагментарным и, как правило, мотивировался какой-то конкретной практической целью решения той или иной специфической задачи. Рейнхольд, не отрицая важность проделанной Кантом работы, указывает на необходимость целостного обоснования знания на основе философии. Его собственным ответом на эту потребность послужила разработанная им концепция философских элементов, которая должна была послужить “сис-

⁶ Подробнее об этом см.: *Reinhold K. Über das Fundament des philosophischen Wissens.* Jena, 1791. S. 70 ff.

матическим и исчерпывающим основанием для всего знания”⁷. Здесь следует подчеркнуть, что тема “системы” и “систематизации” знания присутствовала в философии еще задолго до Рейнхольда. Подобно тому, как и рассмотрение фактов сознания в качестве основного предмета философских исследований также не было чисто рейнхольдовским открытием. Картезианские по своему происхождению, обе идеи занимают центральное место в философских поисках Канта, который не только стремился привести все метафизические принципы в целостную и завершенную систему⁸, но также пытался обнаружить тот единственный принцип, который позволил бы осуществить “инвентаризацию принадлежащих нам фактов сознания с помощью *чистого* разума”⁹.

Заметим, что Рейнхольд не только признавал первенство Канта в формулировке философской проблемы поисков основополагающего принципа, но и рассматривал это как один из значительных результатов критической философии. Однако он полагал, что Кант не сумел найти и выработать такой фундаментальный принцип, который мог бы использоваться как систематическое средство для обоснования всего философского знания. При этом уже в признании неспособности Канта завершить собственный проект, Рейнхольд существенно дистанцировался от своего учителя и его философских поисков. Результатом чего стала выработка нового взгляда на философию и ее предмет. Так, Рейнхольд верно замечает, что принципиальный интерес Канта был всегда связан с объектами сознания, а не с самим сознанием как таковым. Несмотря на постоянные ссылки на сознание и его условия, Кант ограничил самого себя анализом опыта сознания в том объеме, в каком этот опыт предопределен системой координат пространства и времени. Такой подход к сознанию позволил Канту успешно решить проблемы, которые так или иначе связаны с отношениями между чувственностью и рассудком. Однако феноменологический анализ самого сознания с целью объяснения его концепции остался за пределами интересов Канта и его философской системы. Именно в осуществлении такого анализа Рейнхольд и усматривает свою непосредственную задачу. Но это был уже абсолютно новый философский проект, отличный от проекта кантовской критической философии. Сам Рейнхольд так и не сумел признать реальную новизну своего проекта теории сознания и его результатов, до конца полагая, что он лишь “уточнял” и “последовательно осуществлял” то, что не

⁷ Reinhold K. Über das Fundament des philosophischen Wissens. S. 70. О необходимости систематического обоснования науки см.: Ibid. S. 114.

⁸ Кант И. Критика чистого разума. А XIII, XX.

⁹ Там же. А XX.

удалось реализовать Канту. Хотя очевидно, что здесь не могло быть и речи о какой-либо преемственности между рейнхольдовским и кантовским проектами. Ибо в своих философских построениях оба мыслителя имели принципиально разные теоретические интересы и преследовали различные цели. В то время как Кант видел свою основную задачу в анализе *формальных* условий опыта, и потому Я интересовало его лишь в качестве формального принципа мышления, предметом интереса Рейнхольда становится само сознание, и он стремится обнаружить принцип его единства в реальном эмпирическом Я¹⁰.

Не будет преувеличением сказать, что связанное с именем Рейнхольда смещение акцентов в философской проблематике и пробудившийся здесь интерес к самому сознанию и его содержанию, имело большое теоретическое значение. Ибо здесь впервые внимание фокусируется на целостности сознания и таким образом намечается (пусть еще очень робко и пока неявно) переход к построению идеалистической истории (само)сознания, что впоследствии выступит центральным проектом немецкого идеализма. Однако заслуга Рейнхольда была чисто теоретической и состояла в собственно постановке проблемы, а именно в привлечении интереса к сознанию и его конкретным фактам. Дело же реализации самого проекта построения систематической теории сознания выпало на долю Фихте и других представителей эпохи немецкого идеализма.

Основательно изучая философию элементов Рейнхольда, Фихте сумел понять то, что оказалось не под силу увидеть и понять самому автору и без чего реализация его проекта была бы невозможной. В качестве первоочередной он выдвигает задачу разработки *метода*, который действительно позволил бы осуществить то конкретное описание фактов сознания, к которому так стремился Рейнхольд¹¹. Но прежде чем мы обратимся к анализу

¹⁰ Наиболее четко эта идея сформулирована в работе Рейнхольда “О попытке новой теории человеческой способности представления”, которая является единственной публикацией автора, где он последовательно и во всей полноте излагает идеи своей философии элементов (См.: *Reinhold K. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prague; Jena, 1789.) Основные результаты этой работы были обобщены и в несколько измененной (и более популярной) форме изложены в другом более позднем сочинении автора. См.: *Reinhold K. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie // Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. Jena, 1790. S. 167–254.

¹¹ См. записи, которые Фихте сделал в процессе размышлений над элементарной философией Рейнхольда. Интерес также представляет и комментарий к этим записям, сделанный Райнхартом Лаутом, издателем фихтевских заметок этого периода. См.: *Einige Meditationen über Elementarphilosophie (1793–1794) / Hrsg. R. Lauth // Fichte J.G. Gesamtausgabe*. Bd. II 3: *Nachgelassene Schriften 1793–1795*. Teil 1.

того, как Фихте осуществляет эту задачу и перейдем к обсуждению его собственной концепции сознания, следует остановиться на еще одном важном философском событии, оказавшем существенное влияние на формирование философских взглядов Фихте.

Таким событием стала публикация в 1792 г. анонимно вышедшей книги, которая представляла позицию традиционного скептицизма и его реакцию на кантовскую критическую философию. Книга эта оказалась настолько успешной, что на какое-то время сумела обратить общественное мнение против критической философии в пользу скептицизма. Сама книга, автором которой был Готтлоб Эрнст Шульце, представляла собой переписку между двумя основными героями: Энесидемусом и Гермиясом. Энесидемус, названный так в честь классика-скептика, пытается разуверить, разубедить Гермияса в верности и продуктивности критической философии, позицию которой тот пытается безуспешно отстаивать. Предпринятая в лице Энесидемуса атака скептицизма на критическую философию была направлена – хотя и в различной степени – на обоих, Канта и Рейнхольда. При этом Шульце (представшему здесь в облике Энесидемуса) удалось отделить идеи Рейнхольда от разработок Канта, а также увидеть принципиальное различие между концепциями обоих мыслителей. Более того, он подмечает и открыто заявляет об отсутствии непосредственной связи, и даже концептуальной несовместимости позиций Канта и Рейнхольда. И хотя кантовская критическая философия является предметом яростных нападок скептицизма, основное внимание Энесидемуса приковано к Рейнхольду и его теории элементов.

По мнению Энесидемуса, теория Рейнхольда ошибочна уже в самом своем основании. Сформулированный им в качестве первого “принцип сознания” не может рассматриваться как наиболее фундаментальный факт сознания, поскольку он применим только к чисто когнитивной деятельности (собственно процессу мышления) и не объясняет существенные формы сознания, такие как интуицию и интеллектуальное ощущение¹². Энесидемус полагает, что единственно возможным фундаментальным принципом сознания должен стать принцип противоречия, ибо это позволит объяснить способность сознания различать между субъектом и его представлениями, а также соотносить эти представления с их объектами. Для Энесидемуса постижение истины возможно двумя путями: либо как результат непосредственного восприятия, либо путем рефлексии и анализа содержания этого восприятия. В первом случае мы имеем дело с приростом знания, од-

¹² См.: [Schulze G.] Aenesidemus. S. 143–145, 202–203.

нако вовлеченным оказывается лишь один единичный акт сознания, а не весь комплексный процесс сознательной деятельности. Более того, сам этот акт сознания выступает как еще бессознательный, “иррационально необходимый факт”. В отличие от первого, во втором случае сознание обретает свою универсальность и оперирует в качестве комплексного феномена. Однако сам процесс осознания является формальным по своему содержанию, ибо объем нашего знания остается неизменным, и никакого нового знания не приобретается. Энесидемус полагает, что альтернативность этих двух путей постижения истины является абсолютной и не может быть разрешена ни при каких условиях. Ибо высказанное Юмом предположение о том, что сознание всегда есть по существу “сознание о сознании” является очевидным и фундаментальным фактом сознания. Мы не знаем и не можем знать соотносятся ли наши представления с чем-либо объективным за пределами нашего сознания. Как подчеркивает Энесидемус, “всякое сознание содержит в себе лишь тот факт, который просто имеется в наличии *в нас* самих”¹³. Такое толкование сознания объясняет, почему для Энесидемуса не существует различия между представлением и реальным объектом этого представления. Объект понимается им как факт сознания, который является элементом самого сознания. Единственное различие, которое он признает есть различие в интуиции, существующее между субъектом и его представлением¹⁴. Здесь должно быть ясно, что хотя Энесидемус и использует термин “представление”, он употребляет его в значении отличном от того, как он применяется в критической философии. Для Энесидемуса “представление” есть не что иное, как неразличаемая чувственная интуиция, которая сама по себе иррациональна. Но поскольку источником и носителем этой интуиции является субъект, который обладает сознанием, анализ интуиции подразумевает анализ субъекта и деятельности его сознания.

Стало быть, несмотря на существенные различия в метафизических и гносеологических позициях Рейнхольда и Энесидемуса, их объединяющим началом был интерес к субъекту и осознание необходимости разработки философии субъективности. Более того, обращение Рейнхольда к субъективности и его окончательный переход от чисто метафизических размышлений к теории субъективности был спровоцирован субъективистским подходом к сознанию самого Энесидемуса. Для последнего сознание перестало быть неким метафизическим сверхуниверсальным фе-

¹³ Ibid. S. 383.

¹⁴ Ibid. S. 72–73.

номеном, а его фундаментальное значение усматривалось теперь в том, что оно принадлежит субъекту. Как указывает канадский исследователь Джордж ди Джовани, “у Рейнхольда субъект с самого начала выступал реальным принципом мыслительной активности. Толчок Энесидемуса послужил именно тем последним элементом, который был необходим, чтобы разрешить все [теоретические сомнения] в пользу [философии] субъективности, хотя последняя еще и толковалась весьма неопределенно”¹⁵.

Фихте, размышляя над результатами исследований Рейнхольда и интерпретацией сознания Энесидемусом¹⁶, видел свою основную задачу в развитии систематической концепции сознания, которая бы смогла объяснить его возникновение (из изначально бессознательного существования) и его историческое развитие исходя из собственного интуитивно постигаемого первого принципа. Фихте ясно понимал, что ни разработанный Рейнхольдом принцип сознания, ни предложенный Энесидемусом принцип противоречия не могут служить в качестве искомого им первого принципа в силу их содержательной ограниченности и потому неспособности выступить как синтезирующее начало философии. Фихте, соглашаясь с Энесидемусом в том, что принцип противоречия как таковой должен стать высшим принципом философии в качестве учения о сознании, отвергает этот принцип в той форме, в какой он предстаёт у Энесидемуса. Фихте не устраивает не только его формальный характер и содержательная ограниченность. По мнению Фихте, энесидемусовский принцип не имеет должной фундаментальности и потому не может выступать в качестве первого постулата философии: он с необходимостью подразумевает наличие другого (более фундаментального) принципа, который еще должен быть выработан. Фихте признает, что в отличие от энесидемовского, рейнхольдовский принцип сознания действительно предстает как фундаментальный первый принцип. Однако как таковой он является первым принципом *данных фактов* сознания и в состоянии описать только *данное* эмпирическое содержание сознания, но не может объяснить те процессы, которые “порождают” сознание и дают ему начало¹⁷.

¹⁵ *Giovanni G. di. The Facts of Consciousness // Between Kant and Hegel. Text in the Development of Post-Kantian Idealism / Texts in the Development of Post-Kantian Idealism / Transl., with introd. by George di Giovanni, H.S. Harris, Hackett Publishers, 2000. P. 26.*

¹⁶ Эти размышления нашли свое выражение в опубликованной в 1794 г. в “Газете всеобщей литературы” (*Allgemeine Literatur-Zeitung*) рецензии Фихте на книгу Шульце “Энесидемус”. В рецензии Фихте намечает основные идеи своей философии и тем самым теоретически обосновывает развитие нового (послекантовского) идеализма. См.: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke: In 8 Bds / Hrsg. v. I. H. Fichte. B., 1845–1846. Bd. 1, S. 4–6 (далее SW).*

¹⁷ *Fichte. SW. Bd. I, S. 5–8.*

Неудовлетворенный обоими (рейнхольдовской и энесидемовской) моделями первых принципов, Фихте видит свою первостепенную задачу в выработке нового фундаментального принципа сознания. Он ищет такой принцип, который был бы не только реальным, но и столь конструктивным и содержательным, что смог бы выразить всю сложность процесса сознания, включая механизм возникновения рефлексивного сознания из интуитивного знания. Этот принцип (или постулат) сознания должен, по мысли Фихте, объяснить все многообразие сознания из самого себя, а также обладать само-очевидной достоверностью и не нуждаться для своего обоснования в каком-либо другом, более фундаментальном, принципе или начале¹⁸.

Следует заметить, что тема поиска некоего “надежного” прочного основания для знания или принципа, объясняющего единство мира остается традиционной философской темой на протяжении многих веков. Новизна фихтевского подхода состояла не в собственно постановке проблемы и даже не в попытке философа объяснить все многообразие опыта сознания исходя из определенного принципа самого сознания, а в том *как* Фихте формулирует сам этот принцип и *как* затем разворачивает из него все богатство содержания сознания (и всей своей философской системы в целом). У самого Фихте данная новизна выражается в двух важнейших концепциях. Это принцип “дело-действия” (*Tathandlung*) и концепция само-полагающегося Я. Рассмотрим эти две концепции подробнее. Это важно в силу того, что такое обсуждение позволит представить фихтевское учение о субъекте в более конкретном и относительно систематическом виде.

КОНЦЕПЦИЯ *TATHANDLUNG* И Я КАК ПЕРВЫЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ

В “Основоположении всеобщего наукоучения” (1794/95) Фихте выражает содержание *Tathandlung* в наиболее общей форме: “Я просто полагает самого себя”¹⁹. Это, однако не только не разъясняет сам принцип полагания, а скорее, наоборот, создает дополнительные трудности в его интерпретации. Так, основываясь на данной формулировке, принцип само-полагания Я часто

¹⁸ Ibid. S. 5–6.

¹⁹ *Fichte J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // Fichte. Gesamtausgabe. Reihe I. Bd. 2. S. 261, 267, 272 ff.*

интерпретируется в русле идеализма Беркли, а именно будто, согласно Фихте, мир как целое есть продукт деятельности субъекта, но не ограниченного индивидуального субъекта, а бесконечного и неограниченного мышления. Такая интерпретация ошибочна и во многом противоречит реальной концепции субъекта, разработанной Фихте.

Фихте видит свою задачу в развитии “трансцендентального идеализма” и развертывании “наукоучения”, которое включало бы в себя все содержание знания. Проект наукоучения состоял в построении целостной системы философского знания. Поэтому важнейшим элементом проекта была выработка наиболее фундаментального принципа или постулата, который служил бы необходимым основанием такого систематического развертывания. Очевидно, что в качестве *первого* постулата философии должен был выступить принцип, который обладал бы внутренней само-достаточностью, само-достоверностью, а также был бы способен систематически представлять все многообразие знания из самого себя.

Классический рационализм пытался найти такое абсолютно надежное и необходимое основание в “объекте” или познавательном “факте”. Фихте, в отличие от классического рационализма и во многом следуя Канту, полагал, что надежность и достоверность не могут быть гарантированы никаким “фактом”, ибо философия “не есть область “фактов сознания”, [она] также отлична и от сферы опыта”²⁰. Фихте заключает, что первый постулат наукоучения не должен быть простым “фактом” (*eine Tatsache*), а должен стать сознательным актом действия (*eine Tathandlung*)²¹. Последний понимается как фундаментальный вид или способ делания, который включает в себя идею действия, сам его процесс, а также его обоснование. Фихтевский *Tathandlung* – это не просто некий “акт в качестве факта”, как данный термин часто интерпретируется в литературе, – а более сложный феномен “дело-действия”. Такое “дело-действие” не является “фактическим” по своему характеру. Как раз наоборот, оно имеет статус чего-то формирующегося и становящегося, а не изначально данного или пред-найденного в мире. При этом процесс становления санкционируется и определяется не каким-то внешним источником, а изнутри самого *Tathandlung*. Очевидно, что такое само-санкционированное формирование не является свойством не-

²⁰ Fichte J.G. [First] Introduction to the *Wissenschaftslehre* // Fichte, Introductions to the *Wissenschaftslehre* and Other Writings / Ed. and trans. D. Breazeale. P. 33.

²¹ См. уже упомянутую выше рецензию Фихте на Энесидемуса. *Fichte. Aenesidemus-Recension* // SW. Bd. I, S. 8.

одушевленных предметов, наполняющих мир природы. Только субъект наделенный сознанием может выступать реальным агентом “дело-действия”. При этом Фихте предлагает принципиально новое толкование субъекта. Он не только отказывается от его “натуралистического” толкования как простого предмета природы, существующего наряду с другими, но также отвергает и картезианское понимание субъекта как “вещи”, обладающей способностью мыслить. Согласно Фихте, субъект (или Я) наделен само-полагающей сущностью, что отличает его от простого предмета или объекта мира. Фихтевский субъект должен быть понят как *деятельность*, а не как предмет; он является самоконституируемым в том смысле, в котором объект таковым не является. Агент “дело-действия” – это апперцептивная самость, которая сама определяет свой статус и приобретает существование в результате постулирования самого себя и собственных характеристик. При этом деятельность, свойственная субъекту есть не просто деятельность внутреннего само-рефлектирования; она затрагивает отношение между субъектом и объектом, выходя за пределы самого Я в мир материальных вещей. Как противостоящий миру, субъект вступает в отношение с миром объектов и посредством своей деятельности определяет содержание и устанавливает статус самих объектов. Стало быть, субъект должен обладать способностью не только устанавливать, но одновременно санкционировать такое установление для самого себя. Фихте указывает, что самость, – которую он обычно именуется “Я”, – это не просто статическая вещь с фиксированными свойствами, а скорее динамический процесс самосозидания, происходящий в реальном мире и включающий в себя все его содержательное многообразие. Наделенное неограниченной активностью, Я обладает абсолютной свободой, ибо его существование не зависит ни от чего другого, кроме самого себя и собственной деятельности. Это объясняет хорошо известное замечание Фихте о том, что субъект существует только как действующий; вне деятельности нет никакого субъекта, он отсутствует даже потенциально как агент, имеющий намерение действовать²². В мире, таким образом, могут существовать природные объекты, включая тела, наделенные мозгом. Однако все то, что имеет “не-фактический” (стало быть, нормативно-интенциональный) статус обретает свое существование только после того, как такой статус устанавливается самим Я в акте собственного само-полагания.

Метод Фихте ошибочно считают чисто феноменологическим, ограничивая принцип самополагания лишь тем, что может

²² См.: *Fichte*. SW. Bd. I, S. 466; Bd. IV, S. 4.

быть обнаружено посредством рефлексии. Однако Фихте вовсе не утверждает, что мы изначально обнаруживаем *Tathandlung* уже полностью сформированной и находящейся где-то в нашем самосознании. Наоборот, согласно Фихте, акт *Tathandlung* есть результат нашей практической деятельности, суть которой состоит в осознании нами самих себя в качестве конечных рациональных деятельных существ, наделенных способностью формулировать нормативные принципы и действовать в соответствии с ними.

Поэтому как первое приближение значения самого термина, *Tathandlung* может толковаться как специфическая концепция рационального агента²³. Такой субъект рационального действия не просто полагает самого себя, но и одновременно определяет нормы и принципы своей собственной деятельности в теоретической и практической сферах жизни. Стало быть, если в терминах *Tathandlung* Фихте и идет речь о рефлексии, то требуемая рефлексия – отнюдь не эмпирическая, а трансцендентальная, т.е. это постулат (постулат первого принципа, или системного начала), который применен для философских целей. В результате и сам “первый принцип” приобретает нормативное значение; и эта нормативность реализуется в деятельности Я. Но в силу того, что данная деятельность объединяет в себе как практическую, так и теоретическую активность Я, само “дело-действие” выступает у Фихте не только как чисто нормативный принцип, определяющий деятельность Я, но также и в качестве гносеологического принципа, фундирующего единство знания и обеспечивающего систематическое развертывание наукоучения (*Wissenschaftslehre*). В *Tathandlung* Фихте объединяет всю мощь “первого” принципа с анализом само-достаточного Я, который должен “созидать, творить” себя и свой собственный мир в сознательном акте самополагания.

Интерпретируемый таким образом “первый принцип” Фихте имеет важную “синтезирующую” функцию, которой были лишены первые принципы Рейнхольда и Энесидемуса. Он обладает способностью не только “различать” между Я и противостоящим ему миром материальных объектов, но одновременно объединять их в единую целостность и представлять как выражение единой структуры самосознания Я. Ясно, что условием такого синтеза должно быть нечто большее, нежели простая предзаданность синтезирующих элементов и их наличие в качестве обычных “фактов” мира или сознания. По мысли Фихте, как Я, так и сам мир должны “постулироваться” в сознательном акте действия са-

²³ См.: [Johann Gottlieb] Fichtes Werke. B., 1971. Bd. 1, S. 91.

мого Я. При этом речь идет о двух существенно различных актах постулирования: постулировании Я самого себя и одновременно постулировании противостоящего ему мира. Поэтому в “Основоположении” Фихте формулирует не один, а три фундаментальных принципа: принцип само-полагания Я, принцип противоположения, и так называемый принцип ограничения, являющийся синтезом двух предыдущих. Фихте подчеркивает, что только взятые вместе в их внутреннем соотношении и единстве, эти три принципа могут выразить фундаментальную структуру самосознания, и тем самым обеспечить прочное основание для систематического развертывания наукоучения.

Эта концептуальная сложность и содержательная насыщенность фихтевского учения о субъекте, становящаяся явной уже в “Основоположении”, часто, однако, игнорируется в современных исследованиях, посвященных Фихте. В результате, если и признается самостоятельное значение фихтевской концепции субъекта, то ее анализ сводится лишь к обсуждению первого постулата наукоучения, а именно принципа само-полагания Я. Справедливости ради следует заметить, что такая интерпретация во многом связана и отчасти оправдана тем, как сам Фихте вводит и обосновывает принцип самополагания Я в Йенском “Наукоучении”. Здесь он постулирует Я как “полагающее само себя в качестве Я”²⁴. А поскольку активность “само-полагания” рассматривается как фундаментальная характеристика Я или собственно проявление его самости, то “первый принцип” предстает теперь в несколько стилистически проблематичной формулировке: “Я полагает само себя в качестве само-полагания”. Однако данная формулировка имеет важное содержание. Она означает, что Я непосредственно дано самому себе, и одновременно как таковое находится в состоянии тождества с самим собой. При этом само тождество не есть нечто пред-заданное или пред-положенное в качестве данности. Наоборот, оно интуитивно устанавливается и определяется, “постулируется” с помощью первого принципа. На основе такого толкования первого принципа представляется, стало быть, весьма логично заключить, что необходимость в каких-либо других фундаментальных принципах отсутствует. Ибо все эти принципы уже вроде содержатся (как в коконе) в первом постулате, в собственно принципе само-полагания Я. Хотя на первый взгляд такая интерпретация кажется не только возможной, но и вполне оправданной, в действительности она противоречит реальному фихтевскому пониманию. Одной из важнейших философских идей Фихте, которая определяла стратегию его “Осно-

²⁴ Fichte. SW. Bd. I. S. 22, 69, 96; Bd. II. S. 441.

воположения”, а также новое развитие системы в “Наукоучении novo methodo”²⁵, было убеждение в том, что человеческая субъективность есть “единое изображение” комплексной структуры. Основой той структуры является сознание во всем многообразии его проявлений. Поэтому философское исследование субъекта предполагает прежде всего изучение целостности сознания и его условий.

При этом центральная роль принадлежит здесь принципу самополагания Я, который не только обеспечивает доступ к анализу условий сознания, но посредством этого анализа позволяет также раскрыть концептуальную структуру сознания субъекта (и тем самым структуру самой субъективности). Однако Фихте хорошо понимает, что принцип самополагания Я, взятый сам по себе, не в состоянии объяснить всю концептуальную и структурную сложность субъективности. Что особенно верно в отношении фундаментального акта “различения”, откуда, по мысли Фихте, собственно и берет начало сознание. Поэтому философская реконструкция Я на основе сложной структуры сознания и его условий должна, согласно Фихте, быть предпринята в контексте разворачивания не одного, а трех первых принципов. Такое соображение объясняет, почему уже в первой части “Основоположения” Фихте пытается согласовать принцип само-полагания Я с логическим законом тождества, а также ввести два дополнительных (первых) принципа, которые он вначале связывает с логическими законами непротиворечия и достаточного основания. И хотя такой шаг Фихте часто рассматривается как внезапный и во многом необоснованный, на самом деле он представляет собой итог большой предварительной работы и есть результат продуманного решения. Уже в своей рецензии на Энесидемуса²⁶, Фихте явно намекает на возможность использования в качестве первого постулата системы традиционного принципа тождества, но уже сформулированного в таком виде, чтобы он включал в себя “важное новое измерение”²⁷. Хотя содержание

²⁵ “Наукоучение novo methodo” (Wissenschaftslehre Novo Methodo). – это обобщающее название, объединяющее два текста, которые представляют собой записи лекций Фихте. Первый текст был впервые опубликован в 1937 г. как *Hallesche Nachschrift* (1796–1797) см.: Fichte: Nachgelassene Schriften. Bd. II / Hrsg. Hans Jacob. B., 1937. S. 341–612. (Позже полностью воспроизведен в: *Fichte. Gesamtausgabe. Reihe IV. Bd. 2. S. 17–267.*) Второй текст, известный как “*Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause* (1798–1799)”, был обнаружен и впервые опубликован в 1982 г. (Hrsg. v. E. Fuchs. 2. Aufl. Hamburg, 1994).

²⁶ См.: *Fichte. Gesamtausgabe. Reihe I, Bd. 2. S. 5–6.*

²⁷ *Ibid.*

этого нового измерения здесь еще полностью не артикулируется, Фихте указывает на связь этого измерения с принципом противоречия²⁸. Следует также заметить, что и в “Наукоучении novo methodo”, где Фихте предложил абсолютно новое изложение первого постулата своей системы, концептуально он сохраняет все три принципа и уже на основе их разворачивает сложную концепцию субъекта и субъективности. Фихте начинает здесь изложение своей системы с формулировки кажущегося простым и понятным постулата. Он предлагает своему читателю “помыслить Я и поразмышлять о содержании самой этой мысли”²⁹. Однако, как только он обращается к вопросу, как возможно и что включено в процесс мышления об объекте, ситуация значительно усложняется и “простой” постулат превращается в сложнейшую философскую проблему сознания. Фихте будучи не в состоянии разрешить ее на основе единственного постулата, прибегает к помощи развитых в Йенском “Наукоучении” (и вновь представленных в “Основоположении”) принципов абсолютного полагания и противополагания, ибо только рассмотрение сознания в контексте этих принципов позволяет ему объяснить “тождество в различии” оригинального Я и прояснить акты “различения” и “соотнесения”, которые дают начало сознанию.

С тем чтобы показать, как Фихте реализует данные задачи, важно рассмотреть его концепцию единства субъекта как она представлена в “Наукоучении novo methodo”. Сама концепция является многоплановой и включает в себя различные измерения исследования структуры Я. Диапазон данного исследования весьма широк: от способности Я воспринимать и осознавать объекты материального мира до осознания Я самого себя в сфере свободы. Поэтому вместо того чтобы детально обсуждать концепцию единства субъекта и ее реализацию у Фихте, мы ограничимся обсуждением понятия и механизма “само-полагания” Я. Только теперь само-полагание будет интересовать нас не в качестве первого постулата наукоучения, а как центральный конституирующий элемент субъективности, которая у Фихте предстает в виде особого мира, замкнутого в самом себе.

²⁸ Ibid. S. 6–7.

²⁹ Wissenschaftslehre Novo Methodo. § 1 // Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause (1798–1799) / Hrsg. v. E. Fuchs. 2 Aufl. Hamburg: Meiner, 1994. S. 34.

ФЕНОМЕН САМОПОЛАГАНИЯ И ФИХТЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА

Свое исследование структуры Я Фихте начинает с утверждения, что предпосылкой любого сознания является самосознание³⁰. Сама по себе данная идея не нова. Она по существу воспроизводит высказывание Канта о том, что идея “Я мыслю” должна с необходимостью сопровождать все наши представления. Однако, если для Канта эта идея так и осталась чисто теоретическим постулатом, значение Фихте, а также новизна его подхода состоит как в реализации самой идеи, так и в том влиянии, которое предложенное им решение оказало на развитие концепции субъекта и субъективности в немецком идеализме. Фихте обращает внимание на важнейшую характеристику сознания, состоящую в том, что всякий сознательный акт есть “утверждение тождества между реальным и идеальным”³¹. В такой формулировке Фихте не только констатирует изначальное и ничем непосредственное тождество Я с самим собой, но он рассматривает данное тождество как сущность и наиболее фундаментальную характеристику индивидуального Я. Он показывает, что такое непосредственное наличие Я для самого себя не есть нечто данное как “психологический” факт, подобно тому как оно и не является проявлением некой субстанции, существующей вне самого Я. Такое непосредственное и изначальное наличие Я для самого себя есть, по Фихте, результат активности того, что он называет “само-полаганием” Я. Последнее понимается как “действие” Я, но такое, которое совпадает со своим собственным результатом, а следовательно, и с существованием самого Я как такового. Генерируемая изнутри самого Я активность самополагания может быть обращена и без каких-либо ограничений приложима к любому чувственному содержанию. Однако самополагание никогда не происходит в сфере эмпирического сознания или опыта. Чтобы гарантировать необходимое для объяснения условий сознания и его возможности “тождество в различии”, эмпирический материал должен быть предположен. Как поясняет Фихте, “наше мышление всегда предполагает связь, момент мысли [движущейся] в некотором направлении, [некий] акт синтеза, без чего мышление вообще не существовало бы. Следовательно, содержание наших мыслей никогда не есть что-то взятое само по себе, но всегда отношение между

³⁰ См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 435, 526–527.

³¹ *Wissenschaftslehre Novo Methodo*, § 17. S. 154.

двумя вещами. Стало быть, нет ничего кроме синтеза [взаимоотносящихся элементов]³².

Синтез, таким образом, есть фундаментальная форма сознания, которая предстает как результат самоотношения. При этом источником деятельности выступает само Я, наделенное сознанием. Согласно Фихте, активность – это не просто одна из характеристик Я, существующая наряду с другими. Деятельность, активность составляет сущность Я. Эта активность есть прежде всего когнитивная деятельность сознания, которая включает в себя момент рефлексии. Сознание Я с необходимостью связано с актом само-осознания, обращенности Я в самое себя, в материал собственного сознания. В этом случае Я становится тождественно знанию о самом себе, которым Я обладает³³. Я предстает как знание, чей объект является *непосредственно* тождественным субъекту данного знания. Эта идея выражается Фихте в интерпретации Я как “тождество субъекта и объекта”³⁴.

Как тождественное самому себе, Я не только остается самим собой, но существует в качестве чистой субъективности, противостоящей объективности. Этим достигается само-достоверность Я, а стало быть утверждается первичность принципа самого Я и фундаментальность акта его само-полагания. Одновременно Я становится источником и основой познавательной активности. Всякое знание и познание существует лишь в отношении к Я. Но деятельность Я не ограничивается чисто мыслительной или познавательной деятельностью. Согласно Фихте, Я присутствует во всех моделях сознания, будь оно связано с познанием мира или практической деятельностью в нем. Стремящееся к само-осознанию, Я с необходимостью полагает себя как существующее и действующее в реальном мире. Само-полагающая деятельность Я оказывается, таким образом, в равной степени практической и теоретической: акт само-полагания есть одновременно акт конкретного действия (делание как таковое), а также акт познания. И что существенно, оба акта не могут происходить в отдельности друг от друга, поскольку фихтевский принцип само-постулирования (когда “Я просто полагает самого себя”) предполагает что Я не просто постулирует себя в качестве некоего “чистого сознания”, но одновременно утверждает себя как реально существующее (и действующее) в мире. В результате Я выступает не неким абстрактным постулатом сознания, а тем единственным практическим принципом, который обеспечивает систематическое ос-

³² Ibid, S. 189.

³³ См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 49.

³⁴ См.: Ibid. Bd. II. S. 442.

нование не только для человеческого знания и познания, но также и для всего возможного опыта³⁵, посредством которого познающий субъект оказывается вовлеченным в отношение с внешним миром.

Такое понимание связано с реальной проблемой объяснения того, как Я “полагает” (постулирует) не только себя, но также и мир. Предложенное Фихте решение этой проблемы до сих пор остается предметом широких дискуссий как среди фихтеведов, так и тех, кто занимается анализом теории субъекта и субъективности в немецкой классической философии. Фихтевское решение состоит в постулировании свободы как внутреннего “воления” Я. Изначально присущее Я (еще интуитивное) чувство свободы предшествует всякому конкретному, нацеленному на определенный предмет, устремлению и эмпирическому сознанию. Это “чистое воление” свободы реализуется в неумемной потребности Я проявить свое деятельное начало и быть вовлеченным в жизнь реального мира. Такое исходящее изнутри самого Я побуждение вынуждает Я установить отношения с миром в теоретическом и практическом планах. Как пишет Фихте, на определенной ступени рефлексии Я неизменно обнаруживает различие между “представлениями, сопровождаемыми чувством необходимости” и “представлениями, сопровождаемые чувством свободы”³⁶. Признать данное различие в наших представлениях означает не только увидеть отличие, но и установить отношение между Я и не-Я, между субъектом и всем тем, что ему противостоит. У Фихте эта мысль выражается в том, что Я постулирует себя как ограниченное чем-то другим, отличным от самого Я.

Реальное содержание такого “само-ограничения” состоит в противопоставлении Я миру материальных объектов. При этом Я с необходимостью включено в этот мир, и такая “включенность” является требованием, которое Я само постулирует для себя в качестве своей собственной определенности. Эмпирическое сознание и сам мир (“реальность вещей и фактов”) рассматриваются тогда как результат утверждения свободы и спонтанности самого Я. Хотя Я и мир существуют как самостоятельные, функционирующие по своим собственным законам единицы, какой-либо разрыв или концептуальный “зазор” между Я и миром отсутствует, ибо обе сущности оказываются изначально заданными самим Я в акте его само-полагания.

³⁵ Эта идея уже присутствовала у Канта в его концепции синтетического единства всякого возможного опыта.

³⁶ См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 423.

За таким, кажущимся странным и даже мистическим развертыванием мира из Я, как это представлено у Фихте, скрывается реальное содержание, связанное с обсуждением проблемы сознания и самосознания. Действительно, с целью осознания самого себя, Я должно противопоставить себя чему-то принципиально отличному от самого себя. Такого типа “инаковость” может быть обнаружена лишь в мире материальных объектов, который отличен от Я и противостоит ему как нечто другое по сравнению с Я (то, чем само Я не является). Следовательно, отношение между Я и миром есть фундаментальное условие возможности самосознания и, как таковое, должно быть предположено в качестве изначально данного. Но эта данность не привносится извне, а задаётся (или постулируется) самим Я. Она изначально присутствует в Я, отнюдь не полагается в акте его деятельности, а, как указывает Фихте, “появляется изнутри [самого Я]”³⁷. То, что Я обнаруживает и постулирует изнутри самого себя есть не что иное, как способность отличать себя от того, чем Я не является, от не-Я, или мира как такового. Это постулируемое изнутри самого Я различие служит основанием для изначально присущей Я способности вступать в отношение с миром, “общаться” с ним и “открывать самого себя внешним влияниям”³⁸.

Сам мир предстает тогда как сфера объективации и реализации Я. Речь, стало быть, не идет о некоем творении или проецировании мира из самого Я, как это порой интерпретируется в литературе. Как раз наоборот, мир – это сфера реальности Я, место, где Я обнаруживает и проявляет самое себя посредством собственной практической деятельности. Как реальное жизненное пространство Я, мир становится необходимой частью самого Я, проявлением его сущности. Только обретя свою реальность в мире, Я оказывается способным осознать себя, а вместе с тем осмыслить собственную свободу и ее пределы.

В отличии от Гегеля, который наряду с существованием конкретного эмпирического субъекта также признавал реальность абсолютного субъекта, для Фихте единственно возможным и действительно существующим Я выступает конечный, эмпириче-

³⁷ Ibid. Bd. I. S. 272.

³⁸ Ibid. S. 276. Эта тема подробно обсуждается в статье ведущего американского фихтеведа Даниэла Бразила, который, кроме своих критических исследований, также известен лучшими на сегодняшний день английскими переводами ряда основных работ Фихте. См.: *Breazeale D. Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichteian Self // The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classic German Philosophy / Ed. Karl Ameriks and Dieter Sturma. Albany: State Univ. of New York Press, 1995. P. 87–114 (особенно P. 98–99).*

ский, индивидуальный субъект³⁹. Конечность субъекта есть для Фихте неизбежный результат его “открытости” миру. И действительно, “открытость” Я по отношению к миру с необходимостью предполагает активную деятельность самого Я. Но одновременно она также накладывает определенные ограничения на данную активность. Факт существования мира, а также его “инаковость” по отношению к Я как бы задает условия деятельности самого Я. В результате Я полагает и утверждает себя лишь как конечное и ограниченное. Суть такой формулировки состоит в признании Фихте того, что субъект не может существовать как бесконечный и абсолютный. Это находит свое выражение во всех проявлениях Я. Так, существенной характеристикой самости является ее способность к само-рефлексии. Однако это возможно только в случае, если рефлексия осуществляется над ограниченным и определенным объектом. По верному замечанию Фихте, сознание возможно лишь “благодаря рефлексии, и рефлексия – лишь благодаря определенности. Но как только что-то становится предметом рефлексии, оно с необходимостью становится конечным”⁴⁰. Именно поэтому фихтевский субъект не является абсолютным Я, а есть конечная, индивидуальная самость, которая определяет саму себя и свои характеристики посредством собственной деятельности, инициируемой изнутри. Именно в этой спонтанной активности и состоит сила и сущность фихтевского Я.

Согласно Фихте, не только Я, но также и противостоящий ей своей инаковостью мир, в конечном итоге, имеет свои основания в деятельности Я. Но тогда становится неясно *как* ограниченное своей конкретностью Я оказывается способным к спонтанной деятельности само- и противополагания. Иными словами, задача состоит в том, чтобы найти источник бесконечной активности Я. В фихтевской терминологии эта задача предстаёт в виде проблемы обоснования многоплановой деятельности представления, а также объяснения реального источника такой деятельности. Кажущаяся здесь единственно возможной альтернатива состоит *либо* в признании того, что представление есть результат самополагающей деятельности Я, *либо* в обнаружении источника такого представления в мире материальных объектов. Ни одно из этих решений не является удовлетворительным для Фихте. Если бы деятельность представления выступала атрибутом только субъекта, то Фихте пришлось бы признать существование кантовской

³⁹ Ошибочность широко распространенного мнения относительно абсолютного характера Я у Фихте подробно показана в уже указанной выше статье Даниэла Бразила. См.: Ibid. P. 98–102.

⁴⁰ *Fichte*. SW. Bd. I. S. 269. См. также: Ibid. S. 220, 222.

вещи-в-себе. Если бы, напротив, Фихте нашёл основание представления в не-Я, то он должен был бы в конце концов целиком отказаться от идеализма и признать себя реалистом. Вместо этого Фихте предлагает весьма уникальное решение, которое не только уточняет его концепцию самополагания, но также вносит существенные дополнения в его концепцию субъекта.

ПОБУЖДЕНИЕ (*ANSTOSS*) КАК ИНСТРУМЕНТ САМОПОЛАГАНИЯ

Ответом Фихте на упомянутую выше дилемму стала его теория “опосредования полагания.” Фихте понимает, что содержание представления, а следовательно, и деятельность Я, могут быть непротиворечиво объяснены только если мир и его пассивность представлены как источник активности Я, но одновременно и того, что ограничивает ее деятельность. Поэтому он утверждает, что само постулирование Я зависит от наличия некоего “побуждающего (к действию) препятствия”, или в терминологии Фихте, *Anstoss*.

Anstoss – это комплексное понятие, которое может быть переведено на русский язык как толчок, побуждение или препятствие. *Anstoss* налагает своего рода ограничение на бесконечную активность Я, которое, с одной стороны, само постулируется сознанием (Я) – а следовательно обусловлено этим сознанием, – но, с другой стороны, также является условием возможности такого постулирования. Реальная трудность состоит в том, чтобы показать как Я может полагать то, что пока все еще является достаточно внешним по отношению к его собственной деятельности самополагания.

В Йенском “Наукоучении” Фихте представляет данную проблему следующим образом. Он пишет: “Нет вообще никакой нужды в наличии объективного элемента [не-Я. – *М.Б.*], который должен быть исключен [из Я]; все, что необходимо... это наличие для Я некоего побуждения [*Anstoss*]... Такое побуждение не ограничивало бы Я как активное [начало], а поставило бы перед ним задачу ограничения самого себя... То, что [данное объяснение] предполагает, – это вовсе не наличие или присутствие не-Я вне Я, и даже не то, что определенность уже налицо в самом Я. Это скорее предполагает, что [стоящая перед] Я задача определения самого себя [исходит] изнутри самого Я, т.е. предполагает простой [факт] постулирования Я из самого себя”⁴¹.

⁴¹ *Fichte*. SW. Bd. I. S. 210.

Здесь Фихте обращает внимание на две важные характеристики того, что он называет *Anstoss*. Во-первых, *Anstoss* сам по себе не есть не-Я, а, наоборот, его источником является само Я. Он вовсе не побуждает Я “из вне”, он не ограничивает Я как активное начало, а скорее ставит перед Я “задачу” ограничения самого себя. Таким образом, *Anstoss* не есть некий внешний толчок; он является внутренним побуждением. Такое побуждение, несомненно, выступает препятствием для Я, но данное препятствие есть нечто внутреннее для самого Я, и столь же естественно для него, как и его собственная активность. Это некое изначальное ограничение, которому Я, несомненно, вынужденно противостоять, но противостоять как внутреннему, данному в сознании, а не как чему-то, ограничивающему Я извне. При этом важно понимать, что в действительности Я вовсе не ограничивает само себя. Оно просто постулирует *Anstoss* и тем самым полагает его в качестве (потенциального) ограничения для самого себя и собственной деятельности.

Второй важный аспект, на который Фихте обращает наше внимание в выше приведенной цитате, это то, что главная функция *Anstoss* состоит в побуждении полагающего Я. Более того, побуждение (*Anstoss*) имеет столь существенный характер только в силу активности Я. Следовательно, само побуждение к действию зависит от Я, полагающего само себя, но одновременно оно необходимо для полагания Я. Ибо Я может достичь своей самоопределенности (осознания самого себя в качестве Я) только в результате осмысления содержания собственной активности. Последнее, в свою очередь, осуществимо лишь через противопоставление самого себя, но не просто чему-то отличному, а чему-то противостоящему ему самому, т.е. через противопоставление Я и не-Я. Поэтому, согласно Фихте, в ответ на вызов, диктуемый побуждением, Я полагает не-Я в качестве необходимого источника этого вызова. *Anstoss* как ограничение спонтанности Я есть, таким образом, необходимый стимул к (само)-определенности. *Anstoss* не просто бросает вызов Я и вынуждает его действовать; он побуждает Я к свободному действию, направленному на достижение им собственной конечной цели. Он создает возможность для Я следовать своему наиболее фундаментальному стремлению к осознанию самого себя и проявлять свою сущность посредством собственной деятельности. *Anstoss*, таким образом, побуждает Я к осознанию своих собственных целей. Эта идея находит свое дальнейшее развитие в работе Фихте “Об основоположении естественного права” (1796), где он уточняет свою концепцию побуждения (*Anstoss*) в контексте социальной психологии. Здесь процесс побуждения описывается Фихте в терминах реаль-

ного взаимодействия и конфронтации Я с другими источниками свободной рациональной деятельности.

Фихте поясняет: “Таким образом, то, что выступает в качестве источника [побуждения] само должно с необходимостью содержать в себе понятия разума и свободы и, следовательно, само должно быть существом, способным к пониманию, [т.е.] обладать интеллектом. А поскольку интеллект не может существовать без свободы, такое существо должно быть свободным и разумным существом, и оно должно полагаться в качестве такового”⁴².

Иными словами, самосознание Я возможно только в рамках взаимодействия с другими разумными существами и агентами действия. Такое понимание имеет два важных компонента. Во-первых, обнаруживается, что мир состоит не из единственного Я, понятого как изолированный субъект. Мир населен множеством разумных существ, которые с необходимостью вступают во взаимодействие друг с другом. Эти разумные существа также обладают свободой, хотя и не абсолютной: их свобода ограничена активностью других индивидов⁴³. Но чтобы индивиды могли действовать в соответствии со своей собственной свободой, их свобода должна быть признана другими. Причем само признание должно быть взаимным. Признание свободы других субъектов приводит к новым ограничениям на деятельность Я. Поэтому при установлении морального закона Я должно формулировать такой закон в соответствии с тем влиянием, которое он может оказывать на других индивидов. Моральными объявляются теперь лишь те действия, которые совместимы с нравственными ценностями и потребностями других субъектов рационального действия и не приводят к унижению их достоинства или попранию их свобод⁴⁴. Второй аспект касается фихтевской интерпретации субъекта и субъективности. На первый взгляд представляется, что в ответ на внутреннее чувство, побуждающее Я к сознательному и свободному действию, Я как бы должно постулировать существование другого разумного существа в качестве источника такого побуждения. Однако это вовсе не то, что в действительности имел в виду сам Фихте. Фихтевский *Anstoss* – это не простая концепция сознания, а механизм, необходимый для осознания Я самого себя. *Anstoss* – это по существу условие самосознания. Постулируемое самим Я существование других людей выступает как необходимое условие его собственного самосознания. Данная идея не

⁴² Fichte. Grundlage des Naturrechts (1796–1797) // SW. Bd. III. § 3: Zweiter Lehrsatz. S. 36.

⁴³ Ibid. § 4: Dritter Lehrsatz. Bd. III. S. 43–47.

⁴⁴ Ibid. S. 46, см. также: S. 9, 14.

только является новой для немецкой классики, но и представляет собой существенный шаг в развитии теории субъективности. Здесь намечается прямая связь между концепцией побуждения (*Anstoss*) и тем, что традиционно называют итерсубъективностью. Фихте ясно демонстрирует, что Я – не монологическая самость. Оно с необходимостью существует в мире, населенном другими разумными существами, с которыми Я вступает в активные взаимоотношения. При полагании другого агента рационального действия в качестве своеобразного источника побуждения, Я полагает его как инструмент признания самого себя и своей собственной свободы. Последнее выступает необходимым условием для самосознания и само-осознания Я в качестве конкретного индивида. Только будучи признанным другим индивидом, Я способно достичь самоосознания и тем самым окончательно определить свою собственную сущность.

Поэтому в системе Фихте Я с необходимостью постулирует существование другого рационального агента действия как условия для установления деятельного взаимоотношения между индивидами и одновременно в качестве источника признания самого Я. В таком развертывании Фихте формулирует важнейшую мысль, развитую позже в системе Гегеля, а именно – субъективность предполагает интерсубъективность: субъект не может существовать вне взаимоотношения с другими субъектами рационального действия. Самосознание с необходимостью предполагает активное вовлечение индивидуального субъекта в отношение с другими субъектами деятельности. Однако, принимая во внимание заслугу Фихте в формулировке концепции интерсубъективности, а также рассмотрении интерсубъективности в качестве необходимого элемента субъективности, следует подчеркнуть, что в системе Фихте данная концепция так и осталась лишь абстрактным постулатом, лишенным какого-либо самостоятельного значения и содержания. Будучи выведена путем трансцендентальной дедукции, интерсубъективность остается у Фихте чисто вспомогательным понятием, с помощью которого он объясняет принцип постулирования Я. Поэтому хотя интерсубъективность и объявляется необходимым элементом субъективности, она не развивается концептуально. Гегель был первым, кто всесторонне разработал концепцию интерсубъективности и сделал ее неотъемлемой частью теории субъективности⁴⁵.

⁴⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Отв. ред. М.Ф. Быкова. М., 2000 (особенно раздел о самосознании, а также с. 98–99, 326). См. также: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3 (особенно разделы по феноменологии и философии объективного духа).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей статье мы рассмотрели основные элементы фихтевского учения о субъекте и их реальное содержание и развертывание в системе мыслителя. Как уже подчеркивалось во введении, автор не ставила перед собой задачи всеобъемлющего и исчерпывающего исследования. Поэтому, если и можно говорить о каких-то результатах предпринятой здесь работы, то они скорее носят чисто предварительный характер и еще требуют дальнейшей разработки и более конкретного обсуждения. Однако представляется необходимым кратко перечислить названные в статье концепции и идеи, которые являются центральными для понимания Фихте и его философии субъекта.

1. Фихтевское наукоучение по своему проблемному замыслу и реализации есть не что иное, как развертывание концепции конечного индивидуального субъекта. При этом следует иметь в виду, что в отличие от Гегеля, для которого самость, или индивидуальная субъективность не является чем-то непосредственно данным, а есть результат деятельности самого субъекта в реальном мире (деятельности интерсубъективного типа), у Фихте Я понято как изначально данное для самого себя. Это некое самоприсутствие, которое особым образом предшествует всякому опыту и делает возможным наш опыт в качестве эмпирически сознательных субъектов. Фихте показывает, что сущность Я состоит в осознании им самого себя и своего собственного существования. Процесс самосознания есть не просто сущностное проявление Я, как это полагал Декарт, а важнейшая характеристика его бытия. Согласно Фихте, существование Я – это постоянная активность, деятельность Я, направленная на реализацию собственной цели абсолютного осознания самого себя в своих теоретических и практических проявлениях. Такая деятельность Я совпадает с самим его существованием и как таковая не только предполагает “открытость” Я “внешним влияниям”, но также “толкает” Я в мир. Тем самым она способствует установлению отношений между Я и миром. Такая вовлеченность Я в мир не есть чисто теоретическая по своей природе. Мир, обнаруживаемый Я, есть не только мир материальных объектов, подлежащих познанию. Одновременно это также мир свободно действующих индивидов, существование которых налагает определенные требования на деятельность Я. Поэтому Я с необходимостью вовлечено в мир в двух формах: теоретической и практической.

2. Такая вовлеченность Я в мир оправдывается у Фихте с точки зрения самого Я и его целей. Фундаментальная ориентация Я на мир определяется стремлением автономного Я удовлетворить

те требования, которые оно выдвигает самому себе. Такое устремление есть, следовательно, само-генерирующая активность Я. Но будучи направлено вовне и разворачивающаяся в мире материальных объектов, эта активность является “внутренней” по своим целям и их реализации. Она обращена не на мир как таковой, а на само Я. Взаимоотношение Я с внешним миром, его вовлеченность в дела последнего есть выражение свободы Я и его стремления к целостному осознанию самого себя. Я имеет чисто инструментальное отношение к миру: актуальность мира есть по существу лишь сфера реальности сознания Я. Поэтому мир есть не что иное, как конкретное проявление самого Я. В результате чего Я реально предстает у Фихте как замкнутое в самом себе.

3. Согласно Фихте, постулирование (= полагание) есть не просто акт делания или создания чего-то вещественного. В терминологии Фихте полагание с необходимостью подразумевает осознание. Поэтому Я реально только постольку, поскольку оно осознает самое себя и мир (не-Я), с которым оно вступает в активные теоретические и практические отношения. Я есть для Фихте источник реальности не только самого Я, но и не-Я.

4. Фихтевская концепция субъекта демонстрирует радикальный разрыв с картезианской традицией: у Фихте субъект больше не определяется чем-то внешним, а скорее интерпретируется изнутри. Само Я, таким образом, выступает не только в качестве побуждения и мотива всех своих действий, но также и исполнителя этих действий. Я теперь функционирует не просто как действующее начало или то, что является только источником действия, а есть сама деятельность, созидающая активность, как таковая. Эта спонтанная активность понимается как активность интеллектуального само-созерцания и само-созидания Я в деятельном процессе осознания Я в качестве конечной субъективности.

5. Фихтевская концепция субъекта также не может быть понята и адекватно оценена без анализа его концепции побуждения (*Anstoss*), которое как бы накладывает определенное ограничение на активность Я. На самом деле, *Anstoss* предстает не в качестве внешнего препятствия для Я – как это часто ошибочно толкуют, – а скорее как определяемое изнутри и полагаемое Я само-ограничение на свою собственную индивидуальную активность. Как мы попытались показать, предложенная Фихте специфическая интерпретация “побуждения” позволяет говорить о переходе мыслителя от индивидуалистски толкуемой монологической субъективности к концепции интерсубъективности.

О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕРМАНА КОГЕНА

Т.Б. Длугач

XVII век в интеллектуальной жизни Европы характеризовался процессом возникновения новой экспериментальной науки, институционально завершившимся образованием Академий наук (1662 г. – Лондонское Королевское общество, 1665 г. – Французская академия наук, 1700 г. – Прусская академия наук). В этот же период формируется новоевропейская философия, которая ориентируется теперь не на богословие, как прежде, а на экспериментальное знание. Существовавшие слитно в “Республике ученых” (*La République des Lettres*), наука и философия к концу XVII в. отделяются одна от другой, но сохраняют взаимную зависимость и взаимное влияние. Наука ищет в философии свою методологию, а философия оформляется, говоря словами И. Фихте, как своего рода “наукоучение”. Недаром Декарт пишет “Правила для руководства ума” и “Рассуждение о методе”, а Лейбниц, Спиноза, Паскаль и др. развивают его мысли. Эти рассуждения сопровождаются обоснованием бытия прежде всего в гносеологическом ключе, в связи с потребностями науки, но также и в более широком плане, как обоснование бытия человека. И вплоть до конца XX в., пока наука остается важнейшей формой общественного сознания, философия нацелена на решение научных задач (выходя, конечно, за эти пределы).

Ситуация меняется в конце XX в., когда на первый план духовной жизни общества начинает выходить уже не наука, а культура в целом (где наука оказывается одной из ее составляющих), и философия превращается в рефлексию относительно культуры. Но такой анализ выходит за рамки данной статьи¹.

Ее предметом будет кантовская рефлексия о науке и ее осмысление одним из последователей Канта, основателем марбургской школы Германом Когеном.

Теоретическая философия И. Канта стала самым глубоким обоснованием ньютоновской науки, которая, по Канту, является образцом знания вообще. Всякое познание, по убеждению Канта, имеет своим идеалом научное знание и осуществляется по его законам. Поэтому философу, ориентированному на науку, требуется выяснить, с чего начинается научное знание, как оно развивается, чем завершается и в чем имеет свои критерии. Важным вопросом в связи с этим становится вопрос о *содержании* знания.

Что следует считать содержанием? Есть ли это *познаваемый объект*, существующий только в мышлении (внутри него), или же это объект, *который выходит за границы мышления*, так как мышление, познавая предмет, должно относиться к нему как бы “со стороны”, т.е. *извне*?

Уже в “докритический” период Кант пришел к выводу, что надо различать реальные и логические основания, что реально существующие предметы не совпадают с идеализованными. В “критический” период различие это осмысливается несколько иначе. В “Критике чистого разума” познаваемый объект отождествляется с предметом опыта, данным в чувственности. Именно предметы опыта соотносятся с критериями знания – строгой логической последовательностью выведения следствий, непротиворечивостью, необходимостью и всеобщностью выводов. Совокупность предметов опыта представляют нам научные объекты, последние же есть природа, так как без науки природа нам неизвестна. В собственном смысле слова наука и есть природа. “...Без рассудка не было бы никакой природы”, – пишет Кант, а “...сама по себе эта природа и есть не что иное, как совокупность явлений”².

И все же поскольку обусловленное (нашими формами чувственного восприятия, а также способами рассуждения) опыта в конечном счете, согласно Канту, должно соотноситься – как со своим критерием – с неким безусловным, постольку в философских построениях Канта появляется иной критерий объективности – не *внутри-логический*, а *вне-логический*, и речь начинает идти о *бытии познаваемого объекта вне мышления*. Так в “Критику чистого разума” вводятся важные для нее понятия вещи самой по себе и ноумена.

Дважды предмет, находящийся вне мышления (который тем не менее должен быть включен в мышление), попадает в орбиту опыта, как его понимает Кант. Первый раз, когда он в виде вещи самой по себе аффицирует нашу чувственную воспринимающую способность; и второй раз, когда проведя “данные” чувственности по всем тропам рассудка и разума, мышление любителю достигнутым результатом и обнаруживает, что нужно еще соотнести познанное не просто с непознанным, а с непознаваемым, обусловленное с безусловным. Внешний предмет и втягивается в познание, и выталкивается из него. Тайна подобного двойственного отношения к предмету познания раскрывается только при подходе к кантовской теоретической философии как к рефлексии об экспериментальной науке. Действительно, в ходе эксперимента ученый превращает объект в предмет опыта и изменяет его, накладывая на него свои субъективные характеристики. Вместе с

тем цель ученого, несмотря на это, – элиминировать из предмета все субъектное, субъективное и понять как предмет сам-по себе, существующий вне-и-независимо от всякого воздействия.

Осмысленный так, как это проделал Кант, процесс познания (всякого, но в первую очередь научного) стимулировал и до сих пор стимулирует появление различных школ и направлений. Одной из таких школ, оказавших большое влияние на последующее развитие философии, стала возникшая в конце XIX в. марбургская школа неокантианства. Переосмыслению, – ради “очищения” трансцендентального метода, – подвергаются здесь все важнейшие положения и понятия кантовской философии. При этом глава школы Герман Коген (1842–1918) (у которого в Марбурге в юные годы учился Б. Пастернак), как и Кант, ориентируется на науку, но – на новейшую науку, включившую в свой арсенал дифференциальное и интегральное исчисления, что, как мы увидим позже, сыграло важную роль в формировании этой философии. Философские размышления относительно новейшей науки привели к совершенно иным, чем у великого кенигсбергского мыслителя, результатам.

Размышления начинаются с предмета познания, бытие которого, как мы видели, у Канта имеет неоднозначный характер: это и предмет, который находится вне всякого опыта, это и предмет, о котором можно говорить только как о предмете опыта. Г. Коген никак не может принять подобную противоречивость. С его точки зрения, о познаваемом объекте следует говорить только как о предмете *в* мышлении и *для* мышления; вопрос о бытии предмета *вне* мышления – псевдovoпрос, он не должен интересовать философа.

Дело в том, что, по убеждению Когена, мышление само *создает* свой предмет – мысленный объект. Он и является содержанием мысли. Собственно говоря, так думал и Кант, критикуя формальную логику за то, что она занимается только формами мышления, беря содержание откуда-то извне; он и ввел поэтому принцип конструирования. Но Кант фактически отказался от своей критики, когда он предпослал мышлению чувственность, т.е. когда он предположил, что в чувственности предметы даются, а рассудком мыслятся. Подобная “данность” означала, что в поисках своего “данного” содержание мышления должно выйти за собственные рамки в область чувственности. Коген с этим решительно несогласен: мышление само формирует свое содержание как мысленный предмет и относится именно к нему; он и есть “бытие” для мышления. Примером подобного бытия, истинного бытия, служат, например, математические объекты. Здесь Коген обращается к Платону.

Известно, что математические объекты занимают у Платона промежуточное место между вещами и идеями. Как будто следуя Платону, Коген утверждает, что “математические числа и формы являются первым видом нового, мысленного бытия, бытия в мышлении (*οὐσία νοητοῦ*)”³. К Платону мы еще вернемся, пока же следует обратить внимание на возникающие в связи с математическими объектами упреки Когена Канту относительно “данности” предметов.

Согласно Канту, любое опытное знание представляет собой соединение чувственных данных и рассудочных суждений; это два совсем различных источника, начала познания, и оба они совершенно необходимы познанию. По Когену, подобное утверждение в корне неверно: рассуждая так, Кант впадает в догматизм, поскольку смысл трансцендентальной логики – в требовании, чтобы мышление само сформировало собственное содержание. Правильнее поэтому, по Когену, было бы говорить, что предмет (содержание) мышлению не *дан*, а *задан*, что имеет место не “данность” (*Gegebenheit*), а “заданность” (*Aufgegebenheit*). Такой поворот сразу же, как думает Коген, устанавливает верное соотношение между чувственностью и рассудком: предметы только кажутся *данными*; более глубокое размышление убеждает в том, что мышление само создает предмет, к которому относится. И задача созидания определяется функциональными условиями самого мышления⁴. То, что мышлению ничего не дается в готовом виде, маскируется тем обстоятельством, что мы придаем элементам мышления определенные названия, например *a*, *b*, *c* и т.д. Эти названия заслоняют вопрос – откуда они? Кажется, что если они названы, то уже и даны. Но ведь можно пользоваться другим названием, так чтобы обозначение его стимулировало вопрос о происхождении – это знак *X*, которым пользуется вся математика. У П. Наторпа такое понимание определяется следующим образом: «Предмет – это всегда проблема, но никогда не данное; это проблема, целостный смысл которой может быть определен только по отношению к известным величинам уравнения, т.е. нашим фундаментальным понятиям, имеющим своим содержанием основные функции самого познания, законы их действия, в чем и состоит познание. Это их, скорее, можно назвать “данным” в познании, т.к. они являются тем, благодаря чему вообще обеспечивается познание. Но сам предмет никогда не дан, а, напротив, задан...»⁵ Тогда надо переосмыслить роль ощущений и созерцания в познании.

Для Канта ощущение – исходный пункт познания; все наше знание начинается с ощущений, которые затем синтезируются в “данный” предмет благодаря чистому созерцанию. С точки зре-

ния Когена. такой взгляд не соответствует правильному пониманию истинного, т.е. научного, знания. Отдельную главу “Кантовской теории опыта” Коген посвящает разбору учения Канта об ощущениях, приводя свои возражения.

Если, например, вслед за Локком считать ощущения исходным знанием, ссылаясь при этом на детей и дикарей, то все-таки нельзя забывать о том, что ни дети, ни дикари не имеют науки. “Как известно, – пишет Коген. – геометрия не начинается с ощущений пространства. Точно так же Галилей не начинал обоснование динамики с того, что открывают *чувство и воображение*”⁶. И Ньютон не искал начало своей науки в ощущениях – напротив, он подчеркивал, что выводит физику из математических принципов. Следовательно, ощущения не являются последними и гарантированно простыми элементами того познания, каким является наука. “Дети и дикари не имеют науки”⁷; “Солнце чувств – это фальшивое солнце; только чистое мышление дает истинную величину и верную идею Солнца”⁸.

Ученый не начинает с ощущений – он начинает со сконструированного им самим идеализованного предмета – с математической точки, абсолютно пустого пространства и т.д. Не говоря уже о том, что ощущения раздроблены на пять разрозненных видов, ни один из которых не дает знания; не говоря о том, что ощущения доставляют нам достаточно часто (а может быть, всегда?) искаженное знание, – не говоря обо всем этом, нет ощущения, скажем, электричества, а именно последнее, по Когену, характеризует современную науку; нет ощущения магнетизма и т.д.

«Ощущение (*sensatio*) есть материя. Хотя эта материя и предполагает аффицирующий (нас) объект, но все же также и через модификацию того, что зависит от “природы субъекта”. Таким образом, уже здесь материя есть вид чего-то формально привнесенного, поскольку она означает не просто наличную вещь, но относящееся к ней определение ощущения. Она – *сенсуалистически репрезентативная материя*»⁹. Следовательно, в ощущении дан не *сам* предмет. Кант же принимает ощущения за исходный источник познания. Поэтому трансцендентальный метод как бы “сгорает”, уничтожается в ощущении: “Сохраняющееся повсюду (у Канта. – *Т.Д.*) взаимодействие чистого созерцания с эмпирическим цепляется за эту иллюзию данности, предположенной для мышления”¹⁰.

Но какую-то функцию ощущения все же выполняют? – Да, но совсем не ту, какую приписал им Кант; да и у Канта, как известно, они не входят в состав логики, являясь частью трансцендентальной эстетики, а ведь только трансцендентальная логика, по Когену, может быть признана общей теорией науки. Статус

ощущений, не входящих в логику, обосновывается Когеном так: ощущения не дают никакого знания, ибо знание это система, синтез, выраженный в понятиях; к ним ощущения не имеют никакого отношения. В логику они не входят, так как логика начинается с вопроса о предмете, о бытии; вопрос же этот может быть сформулирован только мышлением. Функция ощущений – “спровоцировать” мышление на вопрос. Коген употребляет здесь немного необычный для философа термин – ощущения “лепечут”, “бормочут” (stammeln) о том, что мы столкнулись с чем-то, но что такое это нечто, они не могут определить и даже не могут задать об этом вопрос. “Уже у Платона принимается как нечто само собой разумеющееся то, что ощущения следует признать побуждением (толчком – Veranlassung) к мышлению, что в самом ощущении содержится составная часть, внутренне связанная с мышлением... Это требуется исследовать, чем и занимается философия со времен Платона, проверяя и выражая свое отношение к математике, так как в образах последней отпечатывается двоякородственное отношение к чувственности и к разуму”¹¹. Здесь речь начинает идти не столько об ощущениях, сколько о чем-то, с чем ощущения связаны, – о созерцании. На первый план выходит чистое созерцание, так как, хотя можно сказать, что мы воспринимаем математические образы через ощущения, все же это скорее не ощущения как таковые, а чувственные восприятия в чистой форме, чистое сознание. Чистое созерцание должно быть “чистым без мышления и чувственным без ощущения”¹². «Всякое познание относится к предметам, – продолжает Коген. – То познание, которое непосредственно относится к предметам, называется “созерцание”... Любое мышление хочет “ухватить” (понять – ergreifen) предмет; в созерцании он “дается”. Однако эту “данность” нельзя понимать неверно. Предмет дается только потому, что он созерцается»¹³. И Коген уточняет: главным видом созерцания является не эмпирическое созерцание (ощущение), но чистое.

Вспомним в связи с этим о том, что мышление должно само создать свой предмет, “заданный” собственными и определенными характеристиками. Но вместе с тем мышление как познание должно отнести к предмету как к чему-то внешнему. Однако эта внеположенность – только внутри мышления. Мышление создает свой предмет и одновременно “выносит” его за свои рамки; эту функцию представленности предмета в качестве внешнего осуществляет чистое созерцание. Здесь предмет представлен как “данный” – но только потому, что созерцание “чисто” и тем самым родственно мышлению. Оно – коррелят мышления в той же мере, в какой “образ предмета” коррелятивен “мысли о нем”.

Превращение “заданности” в “данность” и осуществляет чистое созерцание. Оно не является, вопреки Канту, синтезом ощущений; оно – своеобразная ипостась мышления; чистое созерцание – своего рода “плавильный тигель” (*der Schmelztigel*), в котором выковывается предмет для познания. Мы можем вообще говорить о “данности” только по отношению к чистому созерцанию, но это “достаточно твердая и прочная почва для того, чтобы сделать правомерным полагание предмета. Средством для анализа и разработки этого является чистое математическое созерцание”¹⁴. Как считает Коген, Кант заблуждался, думая, что созерцание возникает в познании раньше мышления; созерцание – всего лишь ипостась мышления, в ходе действия которой созданный мышлением предмет как бы отдалается от него и начинает представляться “данным” извне. Ошибка Канта состояла в том, что мышлению было предпослано созерцание, т.е. когда начало для мышления полагалось в чем-то ином. “В этом слабость кантовского обоснования, и в этом же – основа для раскола вскоре произошедшего в его школе”: “мышление имеет свое начало в чем-то *вне* самого себя”¹⁵.

И опять математические объекты признаются эквивалентом объектов вообще. Коген разъясняет: “Когда я конструирую треугольник, представляя его в чистом созерцании, то он является *a priori*. Кто хочет теперь спросить, является ли он также действительным, тот, очевидно, упускает из виду *a priori*: он слышит, что треугольник строго необходим и имеет всеобщее значение, но все же он спрашивает, является ли он также действительно существующим”¹⁶. Иными словами, объективность существования предмета, его данность обеспечивается чистым созерцанием. Ни из какого эмпирического созерцания она не вытекает: “...не опыт (имеется в виду эмпирический опыт. – *Т.Д.*) и не существование какого-то отдельного треугольника доказывает мне, что в каждом треугольнике две стороны в сумме превосходят третью; это следует из моего созерцания с достоверностью, которую издавна, хотя и не всегда последовательно, относят к достоверности созерцания как к образцу достоверности и очевидности. Мое созерцание есть то, что подготавливает такую достоверность”¹⁷. Таким образом, “данность”, как ее понимает марбургский философ, исключает направленность на предмет, находящийся совершенно вне мышления; в то же время мышление нуждается в таком “внешнем” объекте как объекте познания. С точки зрения марбургцев, как и с точки зрения Канта, подобная потребность коренится в самом мышлении, вот только “данность” предмета – это “данность” одного лишь чистого созерцания. “Так же, как вопреки Копернику, нашим чувствам

кажется, что все еще движется солнце, так (для нас) сохраняется трансцендентальная видимость абсолютного предмета, хотя мы совершенно точно знаем, что она исходит из нашей самости (unseres Selbst)¹⁸.

Действительно, – и в этом, как думает Коген, не сомневается никто – не только математик, – ученый не “собирает” предмет из ощущений; он создает модель предмета, мысленный предмет, а затем начинает строить его теорию, и всё это происходит в мышлении, и в мысли же осуществляется противопоставление “бытия” (для мышления) – собственно мышлению. Мышление и противостоит себе, и совпадает с самим собой.

Чтобы проиллюстрировать, как это возможно, Коген вновь обращается к Платону. Он ищет и находит у Платона как различие чистого созерцания и мышления, так и их отождествление. Дело в том, что, по Когену, платоновская *идея* является, с одной стороны, истинным бытием (в созерцании), с другой стороны, истинным мышлением (пониманием сущности бытия). Тождество осуществляется посредством “чистоты” (мы созерцаем предмет очами, но – “очами разума”); различие же связано с различием *бытия* идеальных объектов и их *сущности* – идеи. «Идея по корню родственна также с “видением”, – пишет Коген, – однако означает и обозначает она, и только она, истинное *бытие* (Sein), истинное содержание познания... Это чистое видение является чистым мышлением... Но верно и обратное – чистое мышление является чистым видением»¹⁹.

Коген высоко ценит Платона как раз за то, что тот, по его убеждению, сумел обосновать бытие в самом мышлении, а не *вне* его (что, по мнению Когена, и невозможно), апеллируя к факту существования математических объектов, которые Платон считал и идеальными и реальными одновременно. Это – особый вид реальности, рассматривать которую надо сразу в двух планах: уже понятого, сведенного к сущности, т.е. “мысленного” бытия, и бытия в виде “образа” предмета, не совпадающего с мышлением. Они сливаются у Платона в конечном счете, как думает Коген, в идее.

По этой причине и платоновское понимание до конца Когена не устраивает – так как идея олицетворяет собой полное совпадение бытия и мышления, созерцания и понятия, образа и сущности. Коген же считает, что различие между ними должно воспроизводиться постоянно и так же постоянно преодолеваться. В этом и состоит задача науки, как это несколько позже Коген выразит в учении о понятии и суждении.

Несмотря на выявленный недостаток, Платон провозглашается предшественником критического идеализма, в то время как

Аристотель, по словам Когена, догматик и сенсуалист, вполне удовлетворяется индукцией и аналогией. Как выразил это П. Натторп, “удивительно, как может быть, что основатель учения об аподиктическом мышлении – не только эмпирик, но и сенсуалист? – Немыслимо. Но он догматик, и догматизм приводит его, даже против его воли, к сенсуализму”²⁰.

Следующий важный момент марбургской философии – интерпретация платоновской идеи как гипотезы. Такая трактовка обусловлена необходимостью понимания мышления в виде созидательной деятельности. Раз мышление само “строит” предмет познания и руководствуется при этом своими собственными условиями и параметрами (ученый всегда исходит из предшествующих идеальных *моделей*, развивает и усовершенствует, а затем даже коренным образом преобразует их; модель макрообъекта в ньютоновской механике, например, обладает такими фундаментальными характеристиками, как масса покоя, инерция, несветовая скорость, абсолютная пустота, ускорение, сила и др. – в эйнштейновской физике все обстоит не так); раз предмет не дан, а только задан, способ его построения не может быть жестко однозначным, а следовательно, должен включать в себя нечто предполагаемое, быть гипотезой. Так, математические объекты создаются путем их мысленного конструирования, и платоновская идея выступает в данном случае как гипотеза (*Hypothesis*), ибо она – образец для множества эмпирических предметов и поэтому способ их созидания. Коген в данном случае несколько сближает Платона с Кантом, но ведь его интересует главным образом созидательная деятельность мышления, вновь указывающая на то, что предметы не даны, а заданы.

Платоновская идея как гипотеза, считает Коген, есть основа, более того, обоснование, которое должно предвещать инструкции по выполнению всякого точного исследования. Ученый не очень четко представляет себе (четко представляет это себе главным образом теоретик, да и то лишь в переломные моменты развития науки), как образуется его предмет. Конечно, он сознает, что абсолютно пустое пространство – не реально существующее, но в общем-то довольствуется убеждением в том, что его теория верно отражает реальность. Фактически естествоиспытатель имеет дело с *предполагаемым* бытием, но не задумывается над этим; задумывается об этом философ, который всегда ставит вопрос о том, возможно ли совпадение идеального и реального предметов и как понять этот реальный предмет. Между ними ведь всегда существует некоторая “пустота”. Здесь и требуется гипотеза, включенная в глубинный механизм мышления.

Математический объект (скажем, идеальный треугольник), согласно Когену, – критерий, образец для объяснения каких бы то ни было эмпирических треугольников; но он возникает в нашем сознании не на пути индуктивного обобщения эмпирии, в том числе ощущений. Идеальный треугольник не продукт чувственного восприятия; возможно, толчок для образования математических объектов чувственность и дает, но то, к чему она побуждает, – совсем не то, что она сама.

Отметим здесь то, что абсолютно верно поняв вслед за Кантом главные черты современной науки – ее экспериментальный характер, поиск всеобщих и необходимых законов, наличие идеализованных объектов, Коген все же, как и Кант, не задается проблемой *историчности* научного знания и обусловленности всех его важных характеристик, а также исторических особенностей научного мышления. Для него наука – вечный эталон единственно истинного знания. Вследствие этого критика, например, позитивизма в науке ведется Когеном лишь за то, что *гипотеза* постоянно вырождается в *принцип*, за которым уже совершенно скрыта творческая активность мышления. Хотя, и это очень точно подмечено Когеном, принцип – вроде бы нечто бесспорное, но по сути дела недоказанное. Так, можно продемонстрировать, как “работает” принцип (закон) всемирного тяготения, но трудно объяснить, что стоит за ним. (Ньютон, как известно, отказывался обсуждать природу силы тяготения, шире силы вообще.) Поэтому задачу дальнейшей разработки философии глава марбургской школы видит в восстановлении прав гипотезы, но уже не на основе платонизма, а в контексте “исправленного” трансцендентального метода. Цель философии сводится к выяснению условий возможности формирования опыта, т.е. природы. Эти условия, как показал уже Кант, не психологические, а теоретические, связанные с философским обоснованием науки.

Все то, что было изложено до сих пор, можно считать интродукцией к марбургской философии. Ее квинтэссенция – понятие бесконечно-малой реальности. Это – центральное понятие теоретической философии Г. Когена; он считает бесконечно-малую величину первоисточником, первоначалом, *Ursprung*’ом мышления, без которого вообще невозможно объяснить, как протекает познание.

Дело в том, что обоснование теоретического научного знания осуществляет содержательная логика (у марбургцев – трансцендентальная логика); но саму логику также надо обосновать. Без обоснования (оправдания) логики любая теория повисает в воздухе. На первый взгляд кажется, что такое обоснование должно уходить куда-то в бесконечность, обуславливая каждый раз появ-

вление новой металогики. Но на самом деле оно вполне возможно и по-своему осуществляется каждым крупным философом, сводясь главным образом к решению проблемы “начала” логики. Начальный пункт логического движения знаменует собой возникновение особой каждый раз логики, и без его постижения о логике говорить вообще не приходится.

Известно, какую трудность составила для Гегеля (да и для Канта) проблема начала логики. Трудность заключается в следующем: поскольку дело касается начала *логики*, оно должно быть чем-то логическим, т.е. входить в логику. Однако, так как оно является *началом* логики (когда ее еще нет, и можно говорить только о “кануне” логики), оно должно одновременно выходить за пределы логики и выглядеть как нечто нелогическое. Кант решил эту проблему, отыскав “начало” трансцендентальной логики в трансцендентальной эстетике, а начало последней – как чувственности – в ощущениях и, наконец, в вещи самой по себе.

Гегель решил проблему по-другому, отождествив мышление с чистым мышлением, а последнее – с ничто, или с чистым бытием (которое фактически является бытием мышления в возможности, или возможным мышлением).

Коген предлагает свое решение, опираясь на данные современной науки, включившей в себя дифференциальное и интегральное исчисления. Почему он обращается к последнему? – Когену требуется понять познание, с одной стороны, как *тождество* предмета (бытия) и мышления. С другой же стороны, как их *различие*, так как, если мышлению не к чему будет относиться, оно перестанет быть мышлением. Бытие – вне-логическое начало логики, но оно должно стать *логическим* началом, должно быть включено в логику, стать ее объектом. Иными словами, сложность заключается в возможности *превращения* вне-логического в логическое при сохранении в то же время различия между ними. И Коген ищет такую исходную клеточку мышления, такой таинственный андрогин, в котором воспроизводилось бы предшествующее мышлению существование, но – как снятое – в точке его перехода в мышление. Трансцендентальную эстетику Канта в этом плане он не признаёт; таким логическим атомом может быть только то понятие, в котором скрыта (и должна быть обнаружена) самая сокровенная суть мышления – производящего и одновременно произведенного, ставшего и становящегося, ничто мышления и его нечто. Этим требованиям, по Когену, не отвечает ни одно эмпирическое понятие, так как его содержание – предмет; ему не отвечает ни одно чистое понятие, так как его предмет – форма. Нужно отыскать единство того и другого. Все это Коген находит в понятии бесконечно-малой величини-

ны. Он рассматривает ее не только в качестве достижения новейшей математики, но и в виде достояния новейшей философии. Что содержится в этом казалось бы чисто математическом понятии? – Тождество противоположностей с одновременным сохранением их различия. Математик, например, прекрасно понимает, что бесконечное *стремление* к пределу и *достижение* этого предела, т.е. потенциальная и актуальная бесконечность, – “вещи” совершенно разные. Однако, понимая это, он не сосредоточивает внимание на их нетождественности; напротив, он предполагает, что предел действительно достигнут и начинает рассуждать именно с этого пункта.

Для Г. Когена бесконечно-малая величина представляется адекватной и совершенной моделью “начала” логики (шире – мышления) как раз потому, что она, по его мнению, дает пример совпадения противоположностей – реального и идеального, бытийного и мысленного (еще раз уточним, что под реальным понимается реальное в мысли) – и одновременно их различия. Обычно естествоиспытатель не задается вопросом о том, соответствует ли его мысленный образец самому предмету, так как “на входе” в научную теорию реальное сразу же переводится в идеальное, с которым затем он имеет дело.

Но философ знает, что реальное как бытие есть не-понятие, и оно превратиться в понятие никак не может (как не может завершиться бесконечность); между ними всегда сохраняется некоторый “зазор”. Бесконечно-малая величина понимается Когеном как элементарная клеточка мышления, как его первоначало, Ursprung (и как *начало* логики) именно потому, что здесь этот зазор может уменьшаться до *бесконечности* и быть *сколь угодно малым*. Он как бы исчезает вообще, так как бесконечное стремление к пределу завершается в какой-либо определенной величине. В то же время бытие (не-понятие), как и стремление к пределу, никогда не снимается, следовательно, сохраняется *автономия* бытия.

Новый естественнонаучный подход был обусловлен иной интерпретацией движения: если со времен античности движение понималось как интегральное – от одной точки к другой (когда противоречие выражалось в факте нахождения тела в какой-то точке – и одновременно в отсутствии его там), то в Новое и новейшее время (Лейбниц и Ньютон почти одновременно открыли дифференциальное и интегральное исчисления) движение понимается как дифференциальное – как движение в каждой точке, и как раз в этой точке осуществляется совпадение бесконечного и конечного. Для Когена – это совпадение бытия и понятия, внелогического и логического.

Именно вследствие этого для основателя марбургской школы бесконечно-малая величина становится моделью мышления в его глубочайшей сущности и началом логики. В нем выражены: 1) элементарная клеточка мышления; 2) бытие как непрерывно воспроизводящаяся задача для мышления; 3) процесс превращения не-понятного (бытия) в понятие. Хотя этот переход, по словам Когена, оказывается “авантюрой”, такая авантюра необходима познающему мышлению. Можно сказать, что в бесконечно-малой величине скрыты “тайна и исток” марбургской философии; в ней видно, как потенциально-бесконечное (бытие) переводится в актуально-бесконечное (мышление), а затем – в определенное конечное (познание). Здесь представлено тождество мышления и бытия с их одновременным несовпадением. И Коген упрекает Канта: «Если бы принцип бесконечно-малого нашел подобающее место в “Критике”, то чувственность не могла бы быть предпослана мышлению, и чистое мышление не было бы ослаблено в своей самостоятельности»²¹. Именно в новом исчислении, исчислении бесконечно-малых величин продемонстрирован триумф чистого мышления. Правда, шаг в эту сторону Кант все же сделал, и это было связано с обнаружением еще одной существенной характеристики предметности – как интенсивной реальности.

Здесь важно отметить, что в связи с анализом бесконечно-малой величины “бытие” в когеновской философии постепенно уступает место “реальности”. Для Когена последнее понятие предпочтительнее, так как “бытие” обнаруживает слишком сильную зависимость от эмпирии, от ощущений. Начало новому толкованию, как считает Коген, положил также Кант, хотя и не слишком акцентировал на этом свое внимание.

В параграфе “Антиципации восприятия” Кант предпринимает невыполнимое казалось бы усилие, пытаясь отыскать а priori в самом... ощущении. Как будто это противоречит всему духу первой “Критики”, поскольку только ощущение является эмпирическим, всегда заимствующим свое содержание совершенно извне и тем самым связывающим нас с вещью самой по себе. Но, каким это ни покажется странным, Кант задается целью отыскать а priori в ощущении: “Но если допустить, – пишет он, – что существует нечто, познаваемое а priori во всяком ощущении как ощущении вообще... то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт именно в том, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него”²². Здесь Кант и употребляет понятие *реальности* и особенно подчеркивает то, что она образуется не в результате прибавления частей,

т.е. не как экстенсивная величина, а одновременно – как интенсивная: “Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность (*realitas phaenomenon*), а то, что соответствует отсутствию ощущения, есть отрицание = 0”²³.

Дело заключается в том, что ощущения всегда различаются по *степени* – например, красный цвет может быть более или менее насыщенным; но тем не менее мы никогда не воспринимаем *часть* данного красного оттенка, не прибавляем к ней затем еще *часть* и т.д.

В каждом ощущении представлено нечто не экстенсивно, а *интенсивно* воспринимаемое. Степень зависит от нашей способности синтезировать (усиливать или ослаблять) восприятие (в данном случае Кант не проводит четкого различия между ощущением и восприятием), и такая интенсивность напрямую связана с *содержанием* ощущения – ведь если вообще отсутствует степень, то содержание ощущения = 0, т.е. его нет. Увеличение или уменьшение интенсивности зависит от нашей способности изменять степень, т.е. в известном смысле от *синтеза* единиц восприятия, он-то и есть способность *a priori*. То же, к чему она относится, Кант называет реальностью. Хотя этот раздел в “Критике” не до конца ясен, можно предположить, что, различая *a priori* и *a posteriori* в ощущении, Кант хочет распространить трансцендентальный метод и на ощущение. Видно также, что он пытается более точно объяснить, что представляет собой содержание ощущений: ищет и здесь некую *предметность*. Он называет ее *реальностью*, которая, будучи связана с присущим ощущению особым синтезом *a priori*, может быть охарактеризована как *интенсивная*. Недаром Кант высказывает мысль о том, что степень восприятия, или интенсивность, говорит о присутствии или отсутствии реальности, т.е. последняя также может уменьшаться и стремиться к нулю.

“Таким образом, – читаем мы Канта, – всякое ощущение, а *стало быть* (курсив мой. – Т.Д.) и всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т.е. некоторую величину, которая всегда может быть уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее выраженных восприятий. Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая; то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т.п.”²⁴.

Тогда явления вообще – непрерывные величины, интенсивные с точки зрения восприятия (ощущения) и, следовательно, реальности.

До Когена никто особенно не обращал внимания на этот раздел “Критики”; Коген обратил, и причиной явилось то, что он, создавая свою концепцию, попытался установить связь интенсивной реальности с бесконечно-малой величиной. Кант, к сожалению, думает Коген, не был знаком как следует с достижениями новейшей математики, поэтому он не смог перейти от ощущений (как начала эстетики) к бесконечно-малой величине (к логике). Но все же Кант разглядел взаимосвязь между реальностью и интенсивностью. Для Канта реальность содержится в ощущении; для Когена – в мышлении. Поэтому, если мы в качестве “начала” логики будем брать бесконечно-малую величину, мы убедимся в том, что бытие представлено в ней как бесконечно-малая реальность. И это единственная реальность, на которой, по Когену, философ может основываться. Повторимся: так обстоит дело по той причине, что лишь такое “реальное” бытие противостоит собственно мышлению в мышлении же. Здесь дана, следовательно, ускользающая и все же постоянно воспроизводящаяся автономия бытия. Различие между бытием и мышлением также постоянно сохраняется, хотя и стремится стать меньше сколь угодно малой величины.

Бесконечно-малая величина превращается в философии марбургской школы в “бесконечно-малую реальность”, которая в качестве Ursprung’a логики становится основанием всей теоретической философии этой школы и единственно признанной в ней для научного познания реальностью.

С этих позиций “*мышление является мышлением первоначала* (первоисточника – des Ursprungs). Первоначалу ничего не может быть дано... Основание должно стать первоначалом. Иначе говоря, если мышление должно открыть бытие в первоначале, то это бытие никак, никоим образом не может иметь другой основы, чем та, которую в состоянии дать ему мышление. Чистое мышление становится истинным только как мышление первоначала... *Поэтому логика должна стать логикой первоначала*”²⁵. Но первоначало есть не только необходимое начало мышления; во всем его дальнейшем движении оно должно действовать как побудительный принцип.

Обращение к понятию интенсивной величины подталкивает далее Когена к включению в логику понятия *производящей силы*: в бесконечно-малой величине создается “реальность” (“реальный” объект познания), и становится очевидной творческая мощь познающего мышления. Коген вновь и вновь приводит примеры из математики, иллюстрирующие это. Например, точку можно мыслить не только как завершение чего-то, а также как начало нового, задающего этому новому направление, следова-

тельно, “строющего” его. Если в античной математике точка – граница линии, то в новейшей математике она не граница, а начало (хотя, может быть, и граница как начало, начало линии).

Только точка может быть общей для касательной и для кривой. Это производящее значение точки, скрывающее определенное направление (*Richtung*), несовместимо с античным представлением, согласно которому точка – это граница линии. Теперь точка означает иное, позитивное, отмечает он в “Логике чистого познания”.

Еще одно важное значение бесконечно-малой реальности, выводящее нас к учению Когена о суждении и понятии, связано с тем, что внутри нее содержится неизвестное, некий *X*, без которого, как считает основатель школы, не может сформироваться истинная философия.

Математическое выражение бесконечно-малой величины – dx (Δx); в нее включен знак *X*. Такой знак, как мы помним, означает у Когена некую проблемность; это заданность бытия (т.е. реальности) для мышления, и одновременно она приобретает новый смысл, смысл вопроса.

В самом деле, каким образом бытие включается в мышление? Как оно задано ему? Оно, как мы уже знаем, должно превратиться в мысленное, идеализованное бытие, но все же так, чтобы не совпасть с мыслью о нем. Чтобы лучше понять, в какой же форме выступает такое бытие, имеет смысл сначала ответить на вопрос: а что такое само мышление, в чем оно выражается. Следуя за Кантом, Коген убежден, что мышление – это способность суждения. Конечно, Кант включает в трансцендентальную логику понятия, более того, единственно понятия как будто характеризуют мышление, потому что в чувственности предметы даются, а рассудком они мыслятся в понятиях. И, однако, понятия определяются Кантом всего лишь как атрибуты суждений, и недаром расширяющееся, т.е. истинное, новое знание дают синтетические суждения *a priori*. “Возможно лишь одно употребление рассудком этих понятий, – поясняет Кант, – через их посредство он осуществляет суждение... понятие никогда не относится к предмету непосредственно, а относится к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или уже само понятие). Итак, суждение есть опосредованное познание предмета... Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность (составлять) суждения*”²⁶. Понятие есть предикат для возможных суждений, например, для суждения «*всякий металл есть тело*» понятие “тела” – предикат. Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суж-

дениях»²⁷. Фактически это означает, что суждения дают нам *знание* о предметах (опыта), а понятия дают... *незнание*. Действительно, как будто самые важные термины в “Критике” это *понятия* вещи самой по себе и ноумена; понятия явления и предмета опыта производны, зависят от них. Вещь сама по себе и ноумен признаются пограничными вехами, указывающими на нечто вне познания. То есть на нечто неизвестное. Так толкует Г. Коген, и не только он, но и другие представители марбургской школы кантовское учение о понятии и суждении. “Первоначальный смысл суждения, – пишет П. Наторп – состоит ...не в приравнивании или отождествлении заранее данных понятий субъекта и предиката (логического субъекта и предиката. – Т.Д.), но в определении чего-то сначала неопределенного как того-то и того-то, а следовательно, в приобретении впервые некоторого тождественного себе мысленного содержания А или в первоначальном определении понятия”²⁸. Обратим внимание: в суждении определяется нечто неопределенное, неизвестное, что лишь затем превращается в известное как содержание мышления. Значит, задача суждения – сделать мысленным, понятным то, что раньше было немыслительным (нечто бытийное?), а не просто аналитически сопоставить логические субъект и предикат. Тогда получается, что понятие, говоря словами Когена, является отнюдь не единственным законным представителем чистого мышления, вовсе не единственной гарантией духовного бытия, потому что знание – это функция суждения. Именно оно – полномочный представитель мышления, которое и следует определять как способность составлять суждения. Понятию же принадлежит совершенно другая роль. Коген уточняет, какая именно: смысл понятия в вопросе; смысл суждения – в ответе. И если мы вспомним, что мышление содержит X. то можно представить этот X как вопрос. О чем? – Конечно, о бытии, или о содержании мышления

Этот вопрос, говорит Коген, ставили уже Сократ и Платон: “В этом предметном значении *понятие* раскрывается как величайший знак вопроса о бытии: *Что существует? (Что есть?)* (τί ἔστι) и *идея* есть глубочайший ответ на этот вопрос. Однако сократическое понятие только вопрошает и далее не предлагает удовлетворительного определения понятия. *Идея*, напротив, является *самосознанием понятия*”²⁹; “...форма вопроса, в которой Сократ формулирует понятие, возбуждает интерес и привлекает внимание. *Что существует? (τί ἔστι).* Этот вопрос должен вместе с тем быть ответом. В действительности благодаря этому (вопросу) затрагиваются сущность и значение понятия. В своих самых высших и сложнейших формах понятие всегда должно быть вопросом и вопросом оставаться”³⁰.

Для более точного осмысления того, что имеет в виду Коген, нужно вновь вернуться к Канту, а затем к Гегелю. Чему отдать пальму первенства среди форм мышления – понятию или суждению? Полемика между Кантом и Гегелем позволяет выявить другие, нежели отмеченные ранее, особенности разных форм мышления.

Как мы видели, по Канту, суждение есть познающее мышление; понятия же относятся к суждению как его предикаты. В суждении “металл есть тело” логический субъект (металл) определяется предикатом (тело). Правда, металл обладает и другими предикатами, и к ним можно добавлять все новые и новые. Чем больше приписывается логическому субъекту предикатов, тем полнее он определяется.

Гегель подверг критике подобное “приписывание”: если мы приписываем предмету какие-то свойства, прежде всего надо объяснить, откуда взялись эти свойства. Вопрос об их происхождении в формальной логике (которой, как он считает, в данном случае следует Кант) не ставится; предполагается, что они заранее известны. Однако не исследуется “ни вопрос о том, представляют ли такие предикаты, взятые сами по себе, нечто истинное, ни вопрос о том, может ли сама форма суждения быть формой истины”³¹.

Предикаты, по мнению Гегеля, это “внешняя рефлексия о предмете, ибо определения (предикаты) находятся готовыми в моем представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал своих предикатов извне”³².

Гегель имеет в виду то обстоятельство, что свойства вытекают из сущности предмета; сущность же выражается понятием. Свойства присущи предмету имплицитно, поэтому все предикаты уже содержатся в понятии о логическом субъекте (предмете); в суждении они лишь обнаруживаются. Фактически любая теория есть развертывание исходного понятия о предмете (ньютоновская механика, например, представляет собой раскрытие понятия макрообъекта как частицы, обладающей массой, силой, движением в пустых пространстве и времени и т.д.). В этом смысле гегелевская концепция адекватна современной ей научной теории.

Когеновская концепция также созвучна науке Нового времени, хотя она затрагивает совсем другие ее аспекты, в большей мере “по-кантовски”. Поскольку для ученого имеет значение именно *взаимодействие* предметов, постольку для него важны главным образом их *свойства*, вследствие чего особую ценность и приобретает суждение. Это то, что ученый оценивает как един-

ственно истинное знание, что Коген и фиксирует, выдвигая на первый план суждение. Суждение представляет собой ответ на вопрос о том, что существует; само же бытие предмета как бы выталкивается за рамки научного знания (еще раз вспомним о Ньюtone, отказывающемся решать вопрос о природе тяготения). Но “бытийная” природа предмета, что точно подметил Гегель, представлена в понятии. Для Когена она выражает *вопрос* о том, *что существует?*

Вопрос этот с самого начала включен в мышление, так как содержится в его первоначале, в бесконечно-малой реальности, обозначаемой как dx . Совсем устранить его из познания нельзя, а значит, он на любом этапе воспроизводится в виде X , т.е. *задачи* для познания. Суждение бесконечно разворачивается, раз вопрос не устраняется: “Прежде всего я попытался установить соотношение между реальностью и *бесконечным суждением*, как суждением *первоначала*, – пишет Коген. – Эти три понятия отныне выступают в методическом единстве: *бесконечное, первоначало и реальность*. Эти три понятия обосновывают и проясняют друг друга”³³. Поэтому “*основной формой бытия, которая является основной формой мышления, является не форма понятия, но форма суждения*”³⁴.

Коген усматривает ошибку Канта (который в общем-то верно, как он полагает, свел мышление к суждению) в том, что тот выделял различные виды суждений, исходя из основоположений, а не из категорий. Ведь если речь идет о *деятельности* мысли, то ею должна быть категория, синтезирующая знание в единство, производящая его. По этой причине Коген предлагает совсем иную, чем Кант, систему категорий:

1. *Суждения законов мышления*
 - а) Суждение первоначала
 - б) “тождества
 - в) “противоречия
2. *Суждения математики*
 - а) Суждение реальности
 - б) “множества
 - в) “всеобщности
3. *Суждения математического естествознания*
 - а) Суждение субстанции
 - б) “закона
 - в) “понятия
4. *Суждения методики*
 - а) Суждение возможности
 - б) “действительности
 - в) “необходимости.

Не всё в этой таблице ясно, но ясно, что суждение – эквивалент мышления. Анализ спора Когена не только с Кантом, но и с Гегелем помогает лучше понять ход мысли основателя марбургской школы и оценить как достоинства, так и известную ограниченность его позиции.

Если предположить, например, что наука развивается в рамках *одной* теории, представляется верным считать, как считал Коген, что *вопрос* о бытии предмета этой теории остается неизменным (так как предмет неизменен). Ответ (в суждении) продолжается в бесконечность, потому что открываются все новые и новые свойства этого предмета (скажем, макрообъекта). Это *finis* науки, ее непрерывное развитие. Но если исходить из того, что меняется и сам *предмет* (макрообъект сменяется микрообъектом), то и вопрос, и ответ будут совсем другими. Вопрос о том, что это за предмет постоянно звучит в ушах теоретика. Но на новом витке теории это уже другой вопрос о другом предмете, и ответ будет не продолжаться, а как бы начинаться заново, может быть, даже вступая в противоречие с прежним ответом. Теоретические построения, касающиеся микрообъекта, не продолжают решения ньютоновской механики, а как бы даже спорят с ними (масса движения это не масса покоя, а пространство в плане распределения тяготеющих масс не совпадает с ньютоновским пустым пространством). Не бесконечное развертывание одного “ответа” (бесконечность суждения) в одну сторону, а, напротив, возникновение “обратного” движения от следствий к основаниям подводит к мысли об ограниченности или о “двойственности” прежнего начала теории (масса движения соотносится с массой покоя).

Этот факт сумел разглядеть Гегель, вообще-то также очень склонный к признанию *одного* неизменного логического начала, вследствие чего, достигнув логического завершения, развитие идеи прекращается. Но тем не менее он вслед за Кантом увидел, что в некоторых случаях речь может идти не о *бесконечном* развертывании свойств, а о возврате к истокам с *переформулировкой* “начала” логики (исходного вопроса о бытии). Так, если мы скажем: “Бог есть вечность”, не совсем понятно, что здесь логический субъект, а что – предикат. Можно предполагать, что и Бог, и вечность – субъекты, которые взаимно определяют друг друга. Такое предположение заставляет задуматься о верности понимания логики как процесса разворачивания предикатов *одного* понятия и о признании этого понятия неизменным и только развертывающимся в систему. Изменяется *сам предмет* понимания, а не только происходит углубление понятия его сущности.

В применении к когеновской позиции это означало бы: изменяется сам вопрос, содержащийся в первоначале мышления, поскольку меняется “вопрошаемое” бытие (“вопрошаемая” реальность).

Высказав предположение о двойственности, “двусубъектности” объекта логики, Гегель, однако, сохранил его в своей логике только в виде намека, или внезапно обнаружившейся трудности; в системе логики в целом бытие переходит в сущность, утрачивая свой бытийный характер, и познание движется от бытия к сущности, к другой (более глубокой) сущности, а затем – к понятию и не возвращается назад к бытию.

У Когена также бытие появляется только в одной точке – точке Ursprung’a, исходной точке мышления – в виде *неизменной* и *одинаковой* в своей непонятности проблеме. По его мнению, это не-понятное (не понятие), X, есть единственное значение вещи самой по себе – как *идеи проблемы*, *идеи задачи*. Кант признавал, что вещи аффицируют нашу чувственность, и в этом плане они имеют значение существующих трансцендентно по отношению к мышлению внешних предметов (бытия). Как мы помним, согласно Когену, мышление должно само сформировать собственное содержание, вследствие чего не может иметь отношения ни к чему трансцендентному. Бытие имманентно мышлению и может стать объектом мышления только в точках трансформации, где оно становится мыслимым бытием, а затем мышлением, где предыстория мышления становится его собственной историей. Так бытие входит в мышление в виде X, т.е. проблемы. Быть имманентным, а не трансцендентным мышлению и в то же время иным для него, это ведь и означает быть *идеей задачи*, или *проблемы*. В этом своем единственном значении вещь сама по себе начинает выступать не как пограничная веха на пути познания; нет, напротив, она приобретает положительное значение как стимул, заставляющий мышление разворачиваться бесконечно. Теперь ее понятие приближается к понятию ноумена. Существует, по Когену, еще одно тождество, тождество следующих понятий – вещи самой по себе, ноумена, безусловного, пограничного понятия, идеи и регулятивного принципа. Их тождество основывается на равноправии всех этих моментов в их общей задаче: быть также идеей цели познания.

Природа, согласно Когену, это не чувственно данная вещь, а великий знак вопроса, заданный чувствами, который шаг за шагом должен решить рассудок; “...вещь сама по себе поэтому никогда не дается, но все же должна мыслиться”³⁵. «Не только “объем и связь” нашего сегодняшнего знания, но также вместе с тем огромную цепь вопросов, содержащихся в таких “объеме

и связях”, мы познаем как вещь саму по себе, которая должна быть синтетически объективирована в виде требующей своего решения задачи. Предметы опыта в их множестве неисчерпаемы, и вещь сама по себе, таким образом, оказывается бесконечной (задачей), все вновь воспроизводящейся в любом предмете»³⁶.

Соглашаясь с Когеном относительно признания автономии бытия, его неснимаемости и загадочности в ходе познания, мы могли бы возразить ему в том, что касается имманентности бытия мышлению: сам факт расщепления мышления на собственно мышление (суждение) и проблему для него (понятие) косвенным образом свидетельствует о наличии чего-то выходящего за рамки мысли, чего-то трансцендентного ему. А трансцендентным мысли может быть только нечто немысленное, т.е. бытийное. Кант это и ушел.

Итак, именно *X* (не-понятное, неизвестное) стимулирует познание, так как оно водит бытие. В этом, по Когену, состоит “миссия” понятия – ввести в познание бытие, открыть бытие.

Таким образом, совсем иначе, чем другие крупные философы, Коген рассматривает функции понятия и суждения, ибо он создает свою собственную логику. Мы не разбирали специально вопрос о превращении пространства и времени из форм чувственности в категориальные формы, так же как оставили в стороне задачи изменения запроса к философии в связи с современными изменениями в науке – это потребовало бы отдельной статьи. Но, рассмотрев некоторые принципы когеновской философии и завершая краткую реконструкцию ее, мы можем сказать: несмотря на то что бытие и вопрос о нем, как уже говорилось, остаются одними и теми же, заслуга главы марбургской школы состоит в том, что, он утвердил неустрашимую *автономию* бытия. Для Канта автономия бытия выражалась понятием трансцендентной вещи самой по себе; для Когена это имманентная мышлению проблема задачи. В этом – его оригинальное решение главного вопроса теории познания – вопроса о ее адекватности и объективных критериях истинности.

Можно признать правоту Г. Когена в том, что познание всегда проблемно, потому что в своем начальном, “пограничном” пункте мышление граничит с иным, всегда оборачивается чем-то не-мысленным, бытийным, требующим определения, т.е. включения в мышление. Однако мы уже отметили, что на каждом витке познания это – иное, чем ранее, не-мыслительное начало (бытие), задающее проблему по-новому и нуждающееся в новом решении.

Философия Германа Когена привлекает сегодня внимание философов не в последнюю очередь как раз по причине утверждения им *автономии бытия*, что, как выяснилось, важно сейчас не только в теоретически-философском, но и в чисто практическом и даже житейском плане. Так, например, знаменитая кантовская антиномия, касающаяся конечности и бесконечности Мира, осмысливается теперь несколько иначе: Мир, разумеется, бесконечен, но человек своей деятельностью часто создает угрозу своему собственному бытию. Оно может завершиться, прекратить свое существование именно в результате такой деятельности. И выглядит это так, как будто дело касается конца или начала бытия (так и есть на самом деле), его возникновения или прекращения. Кроме того, современная социальная, не всегда устойчивая ситуация, выбрасывая человека из привычных мест обитания, нередко превращает его в невольного бродягу и заставляет заново осмысливать свое место в мире и смысл бытия. Что тоже косвенно становится изобретением бытия, его начинанием.

Особенно следует учесть то обстоятельство, что из склада материалов и объектов познания Мир в известной степени превращается в “произведение культуры”, так как сама наука меняет прежние формы и начинает формироваться по аналогии с искусством: она уже сознательно включает в свои рассуждения и субъекта (познания и наблюдения), и диалог (разных субъектов), создавая неоднозначные подходы к Миру, изобретение вечного Мира каждый раз заново³⁷. Но предпосылкой для всего этого является признание вечного бытия Мира, его автономного, не сводимого только к познанию существования. Человечество не может выжить, не относясь к Земле, к Миру, к Бытию как к самоценным сущностям. Г. Коген в связи с этим становится нашим *на-сущным* Собеседником, вступая с нами в творческий диалог по поводу этой важнейшей проблемы.

Несколько лет назад в Цюрихе было создано Международное когеновское общество во главе с президентом, профессором Х. Хольцхэем (H. Holzhay) и вице-президентом, доктором Х. Видебахом (H. Wiedebach). Крупные специалисты из разных стран – такие как У. Зийг, В. Бляйш, Г. Майерхофер, А. Винкельман – занимаются исследованием различных сторон философского наследия великого марбургского мыслителя. Они анализируют его этико-религиозные, политико-социальные, собственно философские взгляды. Из отечественных философов членами этого общества являются В.Н. Белов (Саратов), Н.А. Дмитриева и Т.Б. Длугач (Москва). Было бы целесообразно расширить круг российских участников.

- ¹ См.: *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- ² *Kant Im. Kritik der reinen Vernunft.* A. S. 126–127.
- ³ *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. В., 1918. S. 14.
- ⁴ По Канту, предметы “даются” сначала посредством ощущений, а затем с помощью чистого созерцания. Задача чистой чувственности сводится как будто к синтезу ощущений; но так кажется на первый взгляд. Если бы предметы давались непосредственно в чувственности, то не было бы необходимости ни в каком конструировании, которое Канту насущно необходимо. Чистое созерцание не просто синтезирует, оно действует и оказывается, что предметы в той же мере даются, в какой они конструируются. Конструктивная функция еще более усиливается, когда рассудок в виде продуктивного воображения конструирует всеобщий предмет (образ треугольника вообще, образ дома вообще и т.д.) познания. Однако это объяснение требует специального анализа, выходящего за рамки данной статьи. См.: *Другач Т.Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986. Гл. II, § 2.
- ⁵ *Natorp P.* Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903. S. 367.
- ⁶ *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. В., 1885. S. 44.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S.149.
- ⁹ *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1885. S. 88.
- ¹⁰ *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. В., 1883. S. 20.
- ¹¹ *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. В., 1885. S. 45–46.
- ¹² *Ibid.*, S. 103.
- ¹³ *Ibid.*, S. 107–108.
- ¹⁴ *Cohen H.* Das Princip... S. 20.
- ¹⁵ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. В., 1922. S. 12.
- ¹⁶ *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1885. S. 133.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 124.
- ¹⁸ *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 780.
- ¹⁹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 5–6.
- ²⁰ *Natorp P.* Platons Ideenlehre... S. 376.
- ²¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 35.
- ²² *Kant Im.* Op. cit. A. S. 167.
- ²³ *Ibid.* A. S. 168.
- ²⁴ *Ibid.* A. S. 169.
- ²⁵ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 36.
- ²⁶ *Kant Im.* Op. cit. A. S. 69
- ²⁷ *Ibid.* S. 70.
- ²⁸ *Наторп П.* Философская пропедевтика. М., 1911. С. 23.
- ²⁹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 15.
- ³⁰ *Ibid.* S. 30.
- ³¹ *Гегель Г.* Соч. Т. I. С. 65.
- ³² Там же. С. 67.
- ³³ *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 790.
- ³⁴ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 47.
- ³⁵ *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 640.
- ³⁶ *Ibid.* S. 662.
- ³⁷ См. об этом детально: *Библер В.С.* Указ. соч.

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

РУССКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ ИММАНУИЛЕ КАНТЕ*

А.Н. Круглов

В философской литературе конца XX – начала XXI в. сложился стереотип, согласно которому русская философия всячески отторгала Канта и относилась к нему в лучшем случае настороженно, а в своих крайних проявлениях – как к некоему бесовскому наваждению. Подобная оценка вызывает большие сомнения по разным основаниям. Сама русская философия является далеко не однородной; она переживала разные периоды и стадии. В связи с этим резонно предположить, что имелись и такие русские мыслители, у которых Кант не вызывал ни злобы, ни гнева. С этой точки зрения интересно взглянуть на первые свидетельства россиян о личных встречах с Кантом – именно эти описания в некоторых отношениях и заложили традицию русской кантианы. Кенигсберг, родной город Канта, во время Семилетней войны несколько лет был занят русскими войсками. Сам Кант некоторое время являлся российским подданным (январь 1758 – июль 1762) и читал ряду русских офицеров курсы по фортификации и пиротехнике. Несмотря на эти обстоятельства, оригинальных русских воспоминаний о немецком философе сохранилось совсем немного. Достоверно известно лишь о трех подобных свидетельствах – Н.М. Карамзина, И.М. Муравьева-Апостола и А.Т. Болотова. Знакомство Карамзина с Кантом состоялось в 1789 г., а воспоминание о нем было впервые опубликовано в 1791 г. Муравьев-Апостол познакомился с Кантом еще позднее – в 1797 г.; описание же его встречи с немецким философом впервые было напечатано лишь в 1815 г. Оба россиянина познакомились с Кантом уже в ту пору, когда немецкий философ был в расцвете своей славы. Более поздние по сравнению с упомянутыми свидетельствами высказывания о Канте Болотова были опубликованы лишь

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 06-03-00139а.

в 2002 г., ибо они содержатся в частном письме 1809 г. Тем не менее, в силу того что Болотов знал Канта еще приват-доцентом “докритического периода”, именно с его оценок личности Канта, равно как и его философии, и стоит начать.

АНДРЕЙ ТИМОФЕЕВИЧ БОЛОТОВ

В 1758 г. в Кенигсберг в составе русской армии вступил молодой подпоручик (ставший чуть позднее поручиком) Андрей Тимофеевич Болотов (1738–1833). Четыре года пребывания в Кенигсберге он описал в своем знаменитом жизнеописании – удивительном историческом и литературном памятнике¹. Несмотря на то что Болотов довольно подробно характеризует многие стороны своей жизни в немецком городе и упоминает множество персоналий, имя самого известного ныне кенигсбержца того времени – Иммануила Канта – в его воспоминаниях не встречается ни разу. Чем можно объяснить это весьма странное обстоятельство? Если бы Болотов попросту не знал Канта, то подобный вопрос был бы неуместен, однако поздние свидетельства русского мыслителя совершенно однозначно опровергают такое предположение. Следовательно, причины отсутствия имени Канта на страницах воспоминаний Болотова следует искать в чем-то другом: например, в неприязненных отношениях обоих, во второстепенности Канта для Кенигсберга времен Семилетней войны или же во мнении Болотова, будто Кант являлся второстепенной фигурой.

Сами воспоминания Болотова дают лишь косвенный материал для ответа на поставленный вопрос. Автор упоминает о десяти московских студентах, присланных в университет Кенигсберга²: в 1759 г. “приехали и отправленные уже давно к нам переводчики. Были они все студенты из московского университета, и их вместо двух требуемых генералом прислали к нам ровно десять человек, с тем намерением, что по оставлении из них сколько для губернаторской канцелярии будет надобно всех прочих отдать нам чему-нибудь учиться”³. Однако в силу того, что студенты были не знакомы с работой в канцелярии и плохо владели немецким, их первоначально

¹ К сожалению, этот документ чаще всего публикуют с купюрами, а поэтому приходится пользоваться разными его изданиями, находя отсутствующие письма одного издания в другом, и наоборот.

² Архивные материалы свидетельствуют, что россияне учились в Кенигсберге и ранее. См.: О русских студентах в Кенигсберге и о долгах их. 1718 г. // РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. № 52; О награждении докторскими степенями в Кенигсбергском университете. 1720 г. // РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. № 53.

³ *Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков.* М., 1993. Т. 1. С. 506 (письмо 78).

отдали учиться языку: “Они все хотя и учились в Москве по-немецки, но, не имея практики, казались столь незнающими, что сначала и подумать было не можно о употреблении их в переводческую должность ⟨...⟩ господам студентам велено было приискивать себе учителей и места, где бы им и чему учиться, что они и не преминули сделать и через короткое время разобрались по разным профессорам, и иные стали штудировать философию, иные медицину, некоторые физику, а иные металлургию и так далее ...”⁴

Первая группа студентов приехала в Кенигсберг еще в сентябре 1758 г.: Семен Герасимович Зыбелин (1735–1802), Петр Дмитриевич Вениаминов (1733–1775), Данила Яковлевич Ястребов (1733–?), Матвей Иванович Афонин (1739–1810), Александр Матвеевич Карамышев (1744–1791), Иван Рыбников и Иван Свищов⁵. Болотов же имеет в виду скорее уже вторую группу студентов Московского университета и гимназистов, приехавшую в июне 1759 г.: Сергей Малиновский (1737–?), Илларион Садовский (1736–1762), Панкратий Яковлевич Полонский (1738–?), Илья Семенов (1734–?), Сергей Бухвостов (1743–?), Николай Бухвостов (1745–?), Иван Прохорович Шихматов (1741–?), Николай Прохорович Шихматов (1742–?), Степан Васильевич Доможиров (1741–?) и Христофор Штенге (1745–?). Сам Болотов упоминает два имени: Садовского и Малиновского, изучавших в Москве философию⁶.

У кого же учились русские студенты в Кенигсберге? Об этом имеются некоторые сведения в архивах, однако в табелях с указанием ряда курсов, которые посещали московские студенты⁷, имя Канта мне обнаружить не удалось. Сохранился отчет Афо-

⁴ Там же. С. 508–509 (письмо 78).

⁵ См.: Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века / Подгот. к печати Н.А. Пенчко. М., 1960. Т. 1. С. 115–116; М., 1962. Т. 2. С. 168, 172.

⁶ Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков / Под ред. А.В. Гулыги. М., 1986. С. 308 (письмо 81). Малиновский присутствует и в упомянутом выше, первом, списке студентов Московского университета, однако первоначально его не предполагалось отправлять в Кенигсберг. См. о второй группе также: Лавринович К.К. Альбертина: Очерки истории Кенигсбергского университета. К 450-летию со времени основания. Калининград, 1995. С. 132; Кретицин В.Г. Под российской короной, или Русские в Кенигсберге: 1758–1762. Калининград, 1996. С. 46; Костяшов Ю.В., Кретицин Г.В. Петровское начало. Кенигсбергский университет и российское просвещение в XVIII веке. Калининград, 1999. С. 69–75. Наряду с этими присланными из Москвы студентами, Болотов называет и сыновей высоких офицеров, за которыми он присматривал в университете: Чоглокова и Хомутова (см.: Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986. С. 312, письмо 81).

⁷ См.: О студентах и учениках присланных в Кенигсберг из Московского университета для занятий переводами. 1759–1762 гг. // РГАДА. Ф. 25, Д. 204.

нина о его работе в Кенигсберге, из которого следует, что по прибытии в немецкий город он вместе с Карамышевым, Рыбниковым и Свищовым год занимался латинским и немецким языками у ректора Надровского, затем все они сдали экзамен по этим дисциплинам декану философского факультета Иоганну Готфриду Теске (1704–1772), после чего были зачислены в студенты и слушали год и четыре месяца⁸ курс по метафизике у профессора Фридриха Иоганна Бука (1722–1786), пройдя онтологию, космологию и психологию⁹. Наряду с философией Бук преподавал русским студентам также математику, логику и экспериментальную физику. Сходен и отчет Зыбелина и Вениаминова: оба прослушали курсы по философии и математике у Бука, а по экспериментальной физике – у Бука и Теске¹⁰. Фигура профессора Бука хорошо известна кантоведам: после возникновения профессорской вакансии в декабре 1758 г. в результате смерти профессора Иоганна Давида Кипке (1692–1758) из двух претендентов – Бука и Канта – профессором был утвержден именно первый. Исходя из этого факта, трудно предположить, что Зыбелин, Вениаминов, Афонин, Карамышев, Свищов и Рыбников (вероятнее всего, в одной же компании с ними находился и Ястребов) наряду с Буком слушали еще и Канта.

Оставшаяся же часть россиян, став переводчиками, по своей инициативе пожелала записаться в студенты университета¹¹. Болотов проливает свет в отношении Малиновского и Садовского, которые учились у профессора-вольфианца и при этом тайно бегали учиться к магистру Даниэлю Вейману (1732–1795)¹². В связи

⁸ А Свищов с Рыбниковым продолжали слушать Бука и после отъезда Афонина и Карамышева в Швецию.

⁹ См.: *Афонин М.И.* Отчет о моей научной работе, которой я занимался с того времени, как мне было дозволено посещать иностранные университеты // *Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века.* Т. 3. 1767–1786. М., 1963. С. 230–231. См. также: *Выдающиеся воспитанники Московского университета в иностранных университетах (1758–1771 гг.)* / Публ. Н.А. Пенчко // *Исторический архив.* М., 1956. № 2.

¹⁰ См.: *Зыбелин С.Г., Вениаминов П.Д.* Записка докторов Зыбелина и Вениаминова об их научных занятиях, 10 сентября 1765 г. // *Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века.* Т. 2. С. 172.

¹¹ С бывшими гимназистами Бухвостовыми, Шихматовыми, Доможировым и Штенге в апреле-июне 1760 г. По приезде в Россию шестеро бывших студентов университета Кенигсберга успешно экзаменовались в Академии наук, после чего заняли различные должности: так, Доможиров являлся секретарем ассессора академии Григория Николаевича Теплова (1717–1770), а Полонский служил секретарем 1-го департамента Сената. См.: *Протоколы заседаний конференции Императорской Академии наук с 1725 по 1803 годы.* СПб., 1899. Т. 2. С. 490.

¹² См.: *Болотов А.Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986. С. 310 (письмо 81).

с этим А.В. Гулыга не исключал, что упомянутым профессором-вольфианцем мог быть именно Кант. Хотя тот и не был в указанный период профессором, но Болотова, по мнению отечественного кантоведа, могла подвести его память. В таком случае совершенно непонятно, какими мотивами могли руководствоваться студенты, учась у одного магистра официально и тайно бегая к его главному противнику – равным образом магистру. В случае существования иерархических отношений между преподавателями это обстоятельство еще можно понять, но таковых между Кантом и Вейманом на тот момент не существовало. К тому же курсы студенты, вероятнее всего, слушали именно у кого-то из профессоров, а не из магистров – последние могли быть только “добавлением” к основной части занятий.

Таким образом, прибывшие из Москвы студенты курсы магистра Канта, вероятнее всего, не выбрали¹³. Двое из студентов учились у философского оппонента Канта того периода – Веймана. Иные же слушали философию у профессора Бука, которого незадолго до этого предпочли Канту при замещении профессорской вакансии. Стоит упомянуть и об одной более поздней детали. Через несколько лет после возвращения в Москву Зыбелин стал профессором Московского университета. В 1795 г. в университете началась травля профессора Иоганна Вильгельма Людвиг Мельмана (1765–1795). Именно Мельман впервые заговорил в Москве о кантовской философии, после чего и был заклеймен как кантианец и безбожник, подвергся многочисленным допросам и с подпиской о неразглашении о случившемся с ним был выдворен из России. Едва покинув пределы нашей страны, потрясенный всем произошедшим с ним, в возрасте 30 лет Мельман скончался (по другим данным – покончил жизнь самоубийством) под Кенигсбергом. В травле Мельмана, пусть и не активно, участвовал и Зыбелин, в то время член Университетской конференции, – его подпись стоит наряду с другими под “Особой дневной запиской об исключении профессора Мельмана из Университета”¹⁴.

¹³ Ничего необычного в этом не было. Иоганн Георг Шеффнер, ставший после окончания университета в Кенигсберге приятелем Канта, во время обучения кантовские занятия не посещал, поскольку антипатию к Канту испытывал профессор права Иоганн Людвиг Лесток (1712–1779), у которого жил Шеффнер (см.: *Scheffner J.G. Mein Leben, wie ich Johann George Scheffner es selbst beschrieben.* Leipzig, 1816–1823. S. 59). Разумеется, пример этот был далеко не единственный.

¹⁴ См.: Особая дневная записка о исключении Профессора Мельмана из Университета. 31 Генваря 1795 г. Секретно // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1863. Кн. 2. Апрель-июнь. Отд. V. С. 88–89.

Но каковы же были философские предпочтения самого Болотова? В своем жизнеописании он подчеркивает, что учеными вопросами стал интересоваться не без влияния московских студентов: “Побуждало меня к множайшему заниманию себя книгами и науками и знакомство, сведенное с присланными к нам из Москвы студентами. Все они были не вертопрахи и не шалуны, а прилежные и к наукам склонные молодые люди; и как они штудировали и учились у разных профессоров и к нам нередко хаживали в канцелярию, то и был мне случай всегда с ними о ученых делах говорить и как им сообщать свои занятия, так и от них пользоваться взаимными, и я могу сказать, что я в образовании своем много и им обязан”¹⁵. Но кое-что Болотов читал и изучал самостоятельно: “Из всех читанных мною до того времени философических книг, ни которая мне так не нравилась, как Готшедовы начальные основания всей философии”¹⁶. Книга сия содержала в себе краткое изображение или сокращение всей так называемой вольфианской философии, которая была в тогдашнее время во всеобщем везде употреблении и, при всех своих недостатках, почиталась тогда наилучшею. Почему и в Кенигсберге все профессора и учителя юношества обучали оной...”¹⁷ Однако уже вскоре Болотов изменил свои оценки вольфианской философии: под ее влиянием человек “может сбиться с правой тропы и заблудиться до того, что сделается наконец деистом, вольнодумцом и самым даже безбожником (...) то же самое едва-было и со мною не случилось ...”¹⁸. О причинах изменения отношения к вольфианской философии еще будет сказано ниже; сейчас же стоит заметить, что Болотов стал противопоставлять вольфианской крузианскую философию. В жизнеописании он замечает, что за несколько лет до его приезда в Кенигсберг “проявилась в свете новая и несравненно сей [вольфианской] лучшая, основательнейшая и не только ни мало не вредная, но и то особенное пред всеми бывшими до того философиями преимущество имеющая философия, что она всякого прилепившегося к ней человека, хотя бы он и не хотел, но по неволе почти сделает добрым христиани-

¹⁵ Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. Т. 1. 1738–1759. М., 1993. С. 530 (письмо 79).

¹⁶ Имеется в виду следующее сочинение: *Gottsched J.Chr. Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften, in ihrer natürlichen Verknüpfung, in zweyen Theilen abgehandelt werden. [...] Theoretischer Teil. Leipzig, 1748. Erste Gründe [...] Praktischer Theil [...]. Leipzig, 1748–1749.*

¹⁷ Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986. С. 308 (письмо 81).

¹⁸ Там же. С. 309 (письмо 81).

ном, так как, напротив того, вольфианская и хорошего христианина превращала почти всегда в худого или паче в самого деиста и маловера...”¹⁹. Любовь к крузианской философии Болотов пронес через всю свою жизнь. В поздней автобиографии он так напишет о своих философских предпочтениях: “Науками обогатившими ум его многими познаниями к особенной же его нравственной пол(ь)зе, посчастливилось ему тут спознакомиться короче с славнейшею в то время крузианскою философическою системою, толико отменною от всех прежних, а особливо с наукою сего славного философа и богослова о воли человеческой и о всех ее силах, свойствах и действиях в душе, которою пользуюсь в состоянии он был исправить в себе бывшие еще в нем кое-какие душевные недостатки, и, утвердившись в истинах христианской религии, основать всю свою жизнь на лучшей и степеннейшей ноге, всем во всем обязан он был много сей философической системе”²⁰.

Болотов не был знаком с самим Крузием, а с его учением он познакомился благодаря его последователю в университете Кенигсберга – Вейману – при посредничестве московских студентов. Начав тайно слушать private лекции Веймана, студенты Малиновский и Садовский, вспоминает Болотов, пленились “столь сильно сею новою философиєю, что восхотелось им и мне сообщить свое удовольствие”²¹. Причина тайного посещения лекций состояла в том, что Вейман был последователем Крузия, “но как все прочие профессеры были еще вольфианцы и последователями помянутой прежней и несовершенной философии, то и терпел он еще от них за то некоторое себе гонение и недоброхотство...”²². Получив разрешение от Веймана, Болотов пришел на его лекцию: “Господин Вейман принял меня с отменною ласкою, и посадив нас, тотчас начал свое дело. Материя, о которой по порядку им тогда говорить следовало, была наитончайшая и самая важнейшая из всей метафизики; как теперь помню, о времени и месте, и он, несмотря на всю ея тонкость, трактовал ее так хорошо, так внятно и украшал ее толь многими до обеих философий

¹⁹ Там же.

²⁰ Болотов А.Т. Автобиография // Источник: Документы русской истории. 2002. № 6 (60). С. 9.

²¹ Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986. С. 310 (письмо 81).

²² Там же. С. 309 (письмо 81).

Одно из сочинений Веймана специально было посвящено различию философий Крузия и Вольфа: *Weymann D. Betrachtung über den Unterschied der Crusianischen und Wolffianischen Weltweüheit [...] den 20. April 1760. Königsberg, 1760; Idem. Zweytes Stück des Unterschiedes der Wolffianischen und Crusianischen Weltweisheit. Königsberg, 1760.*

относящимися побочностями, что я слушал ее с неописанным удовольствием, и пользуясь дозволением его, не уставал его то о том, то о другом, для лучшего понятия себе разспрашивать”²³. Болотов так понравился Вейману, что тот пригласил русского офицера и дальше ходить на его занятия, причем бесплатно: “И г. Вейман так меня полюбил, что из всех своих учеников почитал наилучшим и всех скорее и совершеннее все понимающим и о просвещении разума моего так много старался, что я могу сказать, что обязан сему человеку очень много в моей жизни”²⁴.

Принципиально важно выяснить, когда же именно Болотов увлекся крузианской философией – в особенности в связи с тем, что некоторые исследователи приписывают молодому русскому офицеру небывалое влияние на принятие важных решений, касавшихся дел в университете Кенигсберга. Сам Болотов, описывая важнейшие события 1761 г., пишет о крузианской философии следующим образом: “Спознакомился я в оный [год 1761] и познакомился довольно коротко с здравейшею и лучшайшею философиюю из всех, какая бывали только до того в свете и которой полезность, узнанную из собственной опытности своей, ни довольно описать, ни изобразить не могу. Посредством оной (<...> спознакомился короче с Богом, с миром и самим собою”²⁵. Главную заслугу в приобщении к крузианской философии Болотов приписывает магистру Вейману: “За все сие наиглавнейшие обязан я г. Вейману, к которому продолжал я ежедневно почти ходить и не только слушал преподаваемыя им лекции, но успевал все говоренное им записывать, и написал даже целыя книги. Он прошел с нами всю метафизику и наибольшую часть морали, а дабы сколько можно было более в том успеть, то неудовольствуясь сими преподаваемыми нам лекциями, купил я весь философический курс, или всю философию Крузианскую, и по книгам сим штудировал и дома, и занимался тем во все праздные часы столько и с таким успехом, что сам г. Вейман не мог тому надивиться, что я так много и в короткое время узнал из сей глубокомысленной и высокой философии; но он не знал того, что я сколько учусь у него, а вдвое того студирую дома по книгам. Словом, прилежность моя так была велика, что я иныя части оной и те, которые казались мне наиважнейшими, как-то, новую науку г. Крузия о воле человеческой или Телематологию, для лучшего понятия и незабвения выучил даже от слова до слова наизусть, а не удо-

²³ Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986. С. 311 (письмо 81).

²⁴ Там же. С. 312 (письмо 81). Кстати, именно в те годы у Веймана учился и Иван Парфентьевич Хмельницкий (1742–1794).

²⁵ Там же. С. 342 (письмо 86).

вольствуясь и тем, еще некоторую часть оной и перевел, еще на свой природный язык и всем тем с особливym рвением и удовольствием занимался несколько недель сряду”²⁶. Кстати, при отъезде из Кенигсберга в 1762 г. Болотов в знак благодарности подарил Вейману тулуп из овчины.

Привязанность Болотова к Крузию объясняется не только философскими, но и религиозными и экзистенциальными соображениями. Перечисляя иные главные события 1761 г., Болотов подчеркивает, что в указанный год он “удостоверился в истине всего откровения христианского закона и утвердился в религии и вере”²⁷. Произошло это после того, как, начитавшись философских книг в духе Вольфа, молодой офицер “впал наконец в совершенное сумнительство о законе и едва-было не сделался и сам совершенным деистом и вольнодумцом”²⁸. Болотов находился в отчаянном состоянии между верою и неверием: оно “доводило меня нередко до того, что я, углубясь в размышления о том, обуреваем был иногда таким страданием душевным, что не рад был почти жизни...”²⁹. Из этого ужасного состояния россиянина вывела грошешная проповедь, купленная им случайно в книжной лавке. Беспорядочно перебирая книги, Болотов наткнулся на проповедь Крузия, чему немало удивился: “Ибо мне и в ум тогда не приходило, чтоб была она того самага великаго философа, котораго философию я тогда уже штудировал и к которому имел уже безпредельное почтение и уважение”³⁰. Удивление Болотова объясняется тем, что он не предполагал о существовании духовных сочинений немецкого профессора. Проповедь Крузия была “о великой опасности сомневающихся о истине откровения и нестаряющихся удостоверит себя в оной”³¹. Книжица произвела на Болотова неизгладимое впечатление: “Меня подрало ажно с головы до ног при чтании сего периода, и слова его и убеждения толико воздействовали в моем уме и сердце, что я чувствовал тогда, что с меня власно как превеликая гора свалилась и что вся волнующаяся во мне кровь пришла при конце оной в наиприятнейшее успокоение”³².

Болотов не мог не знать Канта и в силу внешних причин. Русский офицер регулярно бывал в университете Кенигсберга, занимался сам, следил за детьми высокопоставленных офицеров. В

²⁶ Там же. С. 342–343 (письмо 86).

²⁷ Там же. С. 343 (письмо 86).

²⁸ Там же. С. 345 (письмо 86).

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 347 (письмо 86).

³¹ Там же.

³² Там же. С. 348 (письмо 86).

жизнеописании он отмечает: “Все сие сделало меня и в университете известным и приобрело мне и от всех тамошних профессоров честь и особенное уважение, простиравшееся даже до того, что они при каждом университетском торжестве и празднестве не упускали никогда приглашать меня вместе с прочими знаменитейшими людьми к присутствованию при оных...”³³ Но не только университет мог оказаться местом встреч с Кантом: Болотов иногда играл в бильярд и в карты³⁴. В те же годы не избегал подобного времяпровождения и Кант³⁵. Тем не менее Канту Болотов явно предпочитал Веймана. Повлияли ли подобные симпатии Болотова на решение о назначении профессором университета Бука, а не Канта? Именно этой точки зрения придерживался Гулыга: “Возможно, что новоявленный крузианец предпочел передать кафедру философии математику Буку, равнодушному к острым мировоззренческим вопросам, чем вольфианцу Канту”³⁶. Вероятнее всего, Гулыга сильно переоценил возможности Болотова. Это хорошо видно на следующем примере. Всех присланных студентов русский офицер считал прилежными и добросовестными учениками. Когда же одного из них – Свищова – в 1760 г. отправили назад в Санкт-Петербург как не оправдавшего надежд, Болотов ничем не смог ему помочь. После этого странно было бы предполагать, что во власти Болотова было влиять на решение о занятии профессорской вакансии в университете. Но даже если бы у Болотова и имелась подобная возможность, у него отсутствовали бы основания для возражений против Канта. Вакансия возникла в декабре 1758 г. Прошение русской царице о ее занятии Кант написал 14 декабря 1758 г. Серьезное же увлечение крузианской философией началось у Болотова лишь в 1761 г. Приблизительно тогда же (либо годом ранее) он и начал слушать Веймана. Полемика же Веймана и Канта состоялась почти год спустя после принятия решения о замещении кафедры Буком. Эти соображения подтверждаются и иными расчетами. Вторая группа московских студентов прибыла в Кенигсберг лишь летом

³³ Там же. С. 313 (письмо 81).

³⁴ См.: *Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков*. Т. 1. 1738–1759. М., 1993. С. 531 (письмо 79).

³⁵ См., напр.: *Borowski L.E. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*. Königsberg, 1804. ND: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jahmann und E.A. Ch. Wasianski / Hrsg. von F. Gross. Mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt, 1993. S. 49; *Rink F.Th. Ansichten aus Immanuel Kant's Leben*. Königsberg, 1805. S. 80–81; *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften* / Hrsg. von R. Reicke. Königsberg, 1860. S. 49.

³⁶ *Гулыга А.В. Кант*. М., 1981, С. 45.

осенью 1759 г., а затем некоторое время изучала немецкий язык. Лишь после этого, в значительной массе весной 1760 г., молодые россияне стали студентами, и только через некоторое время, уже в 1760 г., смогли узнать о Веймане и Крузии и сообщить о них Болотову. О близком же знакомстве с философией Крузия и об обретении веры Болотов пишет в связи с 1761 г. Кстати, сам Кант в 1770 г., когда в Кенигсберге вновь возникла профессорская вакансия, в письме президенту и обер-куратору прусских университетов Карлу Йозефу Максимилиану Фюрсту и Купфербергу (1717–1790) описал события 1758 г. следующим образом: “Г-н докт. Бук <...> ранее несколько лет являлся экстраорд. проф. математики, и только при участии русской администрации получил ставшую тогда вакантной кафедру логики и метаф., к которой я имел все рекомендации от академии”³⁷.

О состоявшейся дискуссии между своим любимцем Вейманом и Кантом Болотов, разумеется, мог знать, но скорее лишь задним числом. Версию Канта можно восстановить по эпистолярному наследию. В письме к Иоганну Готхельфу Линднеру (1729–1776) от 28 октября 1759 г. Кант писал: “Здесь недавно на академическом горизонте показался метеорит. М[агистр] Вейман попытался впервые выступить в этом театре при помощи недостаточно добротной и довольно непонятно написанной диссертации против оптимизма <...> Из-за его известной нескромности я отказался оппонировать ему³⁸, но в программе лекций, которую я велел распространить на следующий день <...> я вкратце защитил оптимизм против Крузия, не думая при этом о Веймане. Он тотчас же разразился гневом. В следую-

³⁷ *Kant I. Brief an C.J.M. von Fürst und Kupferberg vom 16. März 1770 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1922. Bd. X. S. 91 (N 51).* В этой оценке Кант серьезно ошибался. На пост профессора претендовало шесть кандидатов. После обсуждения в рамках университета Кенигсберга 14 декабря 1758 г. на имя императрицы Елизаветы было составлено совместное послание ректора, канцлера, директора и сената университета, в котором из шести кандидатов было отобрано двое: Бук и Кант. Однако предпочтение явным и недвусмысленным образом отдавалось именно Буку в силу возраста и стажа преподавания (см.: *Reicke R. Zu Kants Brief an die Kaiserin Elisabeth, betr. die Kypke'sche Professur // Kant-Studien. 1 (1897). S. 487–488.*) Таким образом, не столько русская администрация, сколько сам университет благоволил тогда Буку, а не Канту.

³⁸ После отказа Канта в защите диссертации Веймана приняли участие Иоганн Христиан Гранов, Иоганн Бернард Шлемюллер, Эрнст Кристоф Шульц и Иоганн Якоб Кайзер. См. также: *Schlehmüller J.B. Die Aufnahme eines Fremdling's. Bey der Inaugural-Disputation des Herrn Magister Daniel Weymann, Conrectors der Löbenichtschen Stadtschule <...> Den 6ten October 1759. Königsberg, 1759.*

щее воскресенье он издал брошюру, в которой он защищался против моих мнимых нападков <...> полную нескромностей и передергиваний и т.п. Суждение публики и очевидная непристойность вступать в кулачный бой с циклопом, и вообще спасение брошюры, которая, может быть, уже после выхода его защиты будет тотчас же забыта, позволила мне самым подобающим образом ответить молчанием”³⁹.

Но стоит ли принимать эту раннюю точку зрения Канта и так ли уж плохо было сочинение Веймана? Программа лекций, о которой пишет в письме Кант, есть не что иное, как “Опыт некоторых рассуждений об оптимизме” (1759). Если учесть, что диссертация Веймана называлась “О мире не самом лучшим”⁴⁰ (1759), становится понятно, почему ему захотелось ответить Канту (“Ответ на опыт некоторых рассуждений об оптимизме”⁴¹). В своем сочинении Кант пытался доказать следующий тезис: “Из всего конечного, что было возможно, мир, обладающий величайшим совершенством, есть высшее конечное благо, единственно достойное того, чтобы высшее из всех существ выбрало его и чтобы вместе с бесконечным составить самую большую сумму [реальности], какая только возможна”⁴². Славу Канту явно принесли не это и подобные ему сочинения. Более того, биограф Канта Людвиг Эрнст Боровский (1740–1831) вспоминает, что в поздние годы жизни мыслителя пытался найти это раннее сочинение Канта об оптимизме, но безуспешно. После того как Боровский обратился к самому философу, Кант попросил его, в случае если экземпляры сочинения удастся отыскать, никому их не давать и уничтожить⁴³. Все это говорит в пользу того, что полемика Канта и Веймана

³⁹ *Kant I.* Brief an J.G. Lindner vom 28. Oktober 1759 // *Kant's Gesammelte Schriften*. Bd. X. S. 19 (№ 13). Как Линднер, так и Иоганн Георг Гаманн (1730–1788) поддерживали позицию Канта. Гаманн написал Канту: «Ваше молчание в его адрес коварнее и презрительнее, чем его глупая критика вашего “Опыта”». *Ibid.* S. 29 (№ 17); см. также S. 25 (№ 16).

⁴⁰ *Weymann D.* *Dissertatio philosophica de mundo non optimo quam consentiente amplissimo philosophorum ordine pro receptione in eundem defendet in auditorio philosophico M. Daniel Weymann, respondente Joanne Christiano Granow, Stolp. pom. S.S.T. stud. opponentibus, Joanne Bernharde Schlemüller, Doersch. lith. U.I.C. Ernesto Christophoro Schultz, Reg. prusso. theol. stud. et Joanne Jacobo Kaesyser, Reg. prusso, philos. et theol. stud. die vito octobris A. MDCC LIX.* Königsberg, 1759.

⁴¹ *Weymann D.* *Beantwortung des Versuchs einiger Betrachtungen über den Optimismus: Den 14. October, 1759.* Königsberg, 1759.

⁴² *Кант И.* Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // *Кант И.* Соч.: В 8-и т. Под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 2. С. 11; *Kant I.* *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, AG.

⁴³ *Borowski L.E.* *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's.* S. 26 Anm.

выглядит не столь однозначно, а философская позиция Канта в ней – не столь безупречно⁴⁴.

Вполне резонно допустить, что это понимал и Болотов. Во всяком случае, единственное упоминание Болотовым Канта не обошлось без сравнения с более талантливыми современниками – вероятнее всего, россиянин подразумевал при этом Даниэля Веймана. О Канте Болотов написал в письме историку Николаю Сергеевичу Арцыбашеву (1773–1841), своему родственнику, с которым он познакомился заочно⁴⁵. Поскольку оба жили на приличном расстоянии друг от друга, их общение происходило только по переписке. Описывая собственные творческие планы, Арцыбашев замечал: “...и вот я становлюсь Историком. Но прежде нежели я взялся как должно за эту часть, Судьбе угодно было меня к ней предуготовить. Мне попадаетея /: уже в отставке :/ Делилева *Philosophia de la Nature*, /: философия природы :/ я ее читаю с разсуждением и критикою и она делает мне более услуги нежели бы зделали сочинения великого Канта. Другие философические сочинения приходят ей на помощь. Я брожу по необозримым степям Метафизики, знакомясь с Логикою, Нравоучением, получаю вкус к Политике, и начинаю писать Историю”⁴⁶. На это Болотов ответил следующим образом: “Теперь по поводу упоминания вашего о Делиле, Канте и философических науках скажу, что и мне случилось таки в свой век побродить по обширным степям метафизики с товарищи, и спознакомиться с Системами и мыслями

⁴⁴ Дальнейшая судьба Веймана сложилась неудачно. Он и далее пытался вести полемику с Кантом, впрочем, безуспешно. На сочинение Канта “Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога” (1763) Вейман в том же году ответил работой “Сомнения относительно единственно возможного основания для доказательства бытия Бога господина Канта” (*Weymann D. Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn Kants zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsberg, 1763*; ср. об этом также *Hamann J.G. Brief an J.G. Lindner vom 26. Januar 1763 // Hamann J.G. Briefwechsel / Hrsg. von W. Zieseher, A. Henkel. Wiesbaden, 1956. Bd. 2. S. 188*). Позднее Вейман оказался жертвой преследования крузианцев в прусских университетах и в 1775 г. вынужден был покинуть Кенигсбергский университет. В дальнейшем он работал директором гимназии. В его адрес в этот период неоднократно раздавались резко негативные высказывания, однако в их беспристрастности есть все основания усомниться.

⁴⁵ См.: *Арцыбашев Н.С.* Письмо А.Т. Болотову от 2 февраля 1808 г. // Библиотека РАН. Отдел рукописной книги. Ф. 69. № 12. Л. 4.

⁴⁶ *Арцыбашев Н.С.* Письмо А.Т. Болотову от 14 февраля 1809 г. // Библиотека РАН. Отдел рукописной книги. Ф. 69. № 12. Л. 31. Вероятно, речь идет о сочинении Жана-Баптиста Клода Делиля, выходявшем в самых разных изданиях (см., напр.: *Delisle de Sales J.-B. C.I. De La Philosophie De La Nature, Ou Traité De Morale Pour Le Genre Humain: Tiré de la Philosophie et fondé sur la nature. Londres, 1900*).

славнейших философов последних веков, а великого или прямее сказать безтолкового Канта лично самому видеть. В то время как я находился в Кенигсберге был он еще простым ничего не значущим магистром: но читая потом его умствования не мог довольно надивиться тому, что он имел такое щастие себя прославить и такое имя приобрести в свете, а кажется были люди несравненно его основательнее, глубокомысленнее и философическими умствованиями своими подходившими гораздо ближе к натуре и самой истине. Мне таки самому случилось спознакомиться с философией одного такого мужа, которого Системе, отдаю я первенство и преимущество в сравнении со всеми прочими, и за щастие почитая, что по особливому случаю, узнал я ее в такое время когда мне то очень было нужно, поелику ум мой прочими Системами такы был разстроен и смущен, что я находился в мучительнейшем состоянии и расположении духа. Сия же наконец не только успокоила оной, но и доставила мне в течении жизни моей безчисленные ползы, почему держусь я ей и поныне и крайне сожалею, что у нас в России она еще не знакома и что обучают наше юношество не ей, а таким кои пред нею ничего не стоят и умы только разстраивать в состоянии, как то, к сожалению, уже и случилось в свете со многими, и весьма, впрочем, умными людьми. Что же касается до Делилевой философии природы: то не могу об ней сказать ничего, потому что мне не случилось как-то ее видеть и читать”⁴⁷. Письмо Болотова было написано в 1809 г., через пять лет после смерти Канта. В Германии в это время слава Канта стала несколько блекнуть на фоне новомодных Иог. Г. Фихте

⁴⁷ *Болотов А.Т.* Письмо к Н.С. Арцыбашеву от 10 апреля 1809 г. // Библиотека РАН. Отдел рукописной книги. Ф. 69. № 12. Л. 38–39. В публикации данного письма закралась одна неприятная ошибка: фраза о Канте “был он еще простым ничего не значущим магистром” напечатана с отсутствующей в оригинале вставкой, усиливающей неприятное впечатление – “был он еще простым ничего не значущим и никем не уважаемым магистром” (*Болотов А.Т., Арцыбашев Н.С.* Переписка двух родственников живущих в отдалении и незнающих друг друга лично // Вестник архивиста. 2002. № 2 (68). С. 190).

В ответном послании Арцыбашев продолжил поднятую тему: “Недостатки свойственны человеку, так как пространство и движение материи. – Кант был человек, и он имел их на свою долю. – Мне самому способ его изъяснения кажется темен, и потому иные его положения носят отпечаток софизм или по крайней мере парадоксов. Со всем тем иногда приходит мне в голову, то ли я понимаю, что он хочет сказать? довольно ли употребляю внимания на тяжелый разбор его Тонкостей?”; “Но положим что Кант в иных частях действительно заблуждался, его *Kritik der reinen Vernunft* останется все таки образцем высочайшего разума Человеческого” (*Арцыбашев Н.С.* Письмо А.Т. Болотову от 8 мая 1809 г. // Библиотека РАН. Отдел рукописной книги. Ф. 69. № 12. Л. 41–42). Однако Болотов в дальнейших своих письмах эту тему поддерживать не стал.

и Ф. Шеллинга, однако Болотов до конца остался верен Крузию и не изменил своей высокой оценки Веймана, которых на тот момент, как и самого Канта, уже не было в живых.

Подводя некоторые итоги знакомству россиян с Кантом в докритический период его творчества, можно сказать следующее. Может быть, россияне оказались близоруки и не рассмотрели в относительно молодом магистре гения; может быть, сам магистр в то время (1758–1762) еще не стал тем мыслителем, который мог пленить ум и воображение своих современников, однако в любом случае имеющиеся у нас сегодня материалы позволяют основательно утверждать, что Кант в ранний период своего философского творчества никакого заметного впечатления на россиян не произвел.

НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ КАРАМЗИН

В июне 1789 г., во время своего путешествия по Германии, Николай Михайлович Карамзин (1766–1826) посетил в Кенигсберге Канта, оставив нам любопытное описание своей встречи. Карамзин отмечает, что не имел к Канту писем – таким образом, общих знакомых, которые бы могли порекомендовать немецкому философу молодого русского дворянина, не имелось. Тем не менее Карамзин знал о “славном Канте”. Как же Карамзин узнал о Канте и что именно ему было известно о немецком философе до приезда в Кенигсберг? Ю.М. Лотман в связи с этим в качестве возможных источников указывал на немецкого поэта Ленца и профессора Московского университета Шварца, лекции которого Карамзин слушал⁴⁸. Более того, Лотман исходил из того, что Карамзин знал кантовскую работу “Грезы метафизики, поясненные грезами духовидца” (1764), а также о полемике кенигсбергского философа с Мендельсоном и Лафатером⁴⁹.

Насколько обоснованными являются подобные утверждения? Якоб Михаэль Рейнгольд Ленц (1751–1792) в 1768 г. стал студентом университета Кенигсберга, изучая теологию. Однако он слушал и кантовские лекции по логике, метафизике и естествознанию. Сохранилось любопытное свидетельство отношения Ленца к своему университетскому преподавателю – сти-

⁴⁸ См.: *Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина // Лотман Ю.М. Карамзин. Сотворение Карамзина: Статьи и исследования. 1957–1990. Заметки и рецензии.* СПб., 1992. С. 37. См. также: *Гульга А.В. Кант.* С. 206.

⁴⁹ См.: *Лотман Ю.М. Указ. соч.* С. 61.

хотворение, посвященное Канту по случаю замещения профессорской должности (1770)⁵⁰. В 1771 г. Ленц покинул Кенигсберг, а в 1781 г. оказался в Москве, где и замерз на улице в 1792 г. В Москве Ленц сблизился с кружком Николая Ивановича Новикова (1744–1818), а также с Карамзиным⁵¹, а поэтому, несомненно, мог рассказать последнему о Канте. При этом, однако, не стоит переоценивать степень знакомства Ленца с кантовской философией: вряд ли он знал критические произведения кенигсбергского философа, ибо покинул университет Кенигсберга задолго до выхода их в свет, а его образ жизни в Москве вряд ли позволил бы ему ознакомиться с ними. В то же время никак нельзя исключить того, что еще в студенческие годы наряду с лекциями Канта Ленц познакомился и с некоторыми печатными работами философа, в число которых могли входить и “Грезы метафизики...”, упоминаемые Лотманом. Знакомство же с кантовской философией Иоганна Георга (Ивана Григорьевича) Шварца (1751–1784), профессора Московского университета, “души и главного двигателя всего механизма масонских орденов в Москве”, друга Новикова, вызывает серьезные сомнения. Конечно, некоторые современники усматривали параллели между Шварцем и Кантом, однако они носили весьма странный характер: “Его [Шварца] рассеянность доходила до того, что в изложении мыслей Канта и его собственных часто оказывалась параллель. Как этот всемирный философ, так и Шварц предлагал своим слушателям истины без всякой связи, и уже мы сами должны были приводить их в порядок и отделять плевелы от пшеницы (а это случалось весьма часто). Как и Канту, ему часто не доставало слов для выражения мыслей; у Канта это бывало вследствие несовершенства языка, у него же по незнанию (русского. – А.К.) языка”⁵². Имеющиеся же

⁵⁰ См.: Kant’s Gesammelte Schriften. Bd. XII. S. 401–403. См. также о влиянии Канта на Ленца: *Kasties B. J. M. R. Lenz unter dem Einfluß des frühkantischen Kant. Ein Beitrag zur Neubestimmung des Sturm und Drang.* Berlin, 2003.

⁵¹ Сам Карамзин писал о немецком поэте так: “Ленца, немецкого автора, который несколько времени жил со мною в одном доме. Глубокая меланхолия, следствие многих несчастий, свела его с ума; но в самом сумасшествии он удивлял нас иногда своими пиитическими идеями, а всего чаще трогал добродушием и терпением”. *Карамзин Н.М. Письма русского путешественника // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Повести.* М., 1980. С. 34. Примеч. См. также о взаимоотношениях Ленца и Карамзина: *Колупанов Н.П. Биография Александра Ивановича Кошелева.* М., 1889. Т. 1, кн. 1. С. 95–96.

⁵² Письмо неизвестного лица о московском масонстве XVIII века: Пер. с нем. // *Русский Архив.* 1874. Кн. 1. Ст. 1035.

сегодня записи лекций Шварца не несут на себе ни малейшего отпечатка знакомства с кантовской философией⁵³.

Иным источником знания Карамзина о Канте мог бы послужить другой профессор Московского университета – Иоганн Матиас Шаден (1731–1797). Именно в его пансионе до 1782 г. воспитывался Карамзин⁵⁴. В латинской речи 1793 г. Шаден упоминает Канта в связи с проблемами морали⁵⁵. При этом его слова о Канте практически дословно повторяют первое из известных мне печатных упоминаний о Канте в России, а именно в латинской речи Мельмана 1790 г.⁵⁶ Кроме того, в 1795 г. Шаден стал читать курс по нравственной философии Канта в Московском университете, прерванный его смертью в 1797 г.⁵⁷ Весьма затруднительно с достоверностью сказать, когда же у Шадена пробудился интерес к кантовской философии, ибо его сочинения дошли до нас весьма отрывочно⁵⁸. Если исходить из того, что в ранней речи Шадена 1770 г.⁵⁹ Кант не упоминается, а в речи 1793 г. Шаден находится под влиянием Мельмана, то можно предположить, что именно последний после своего приезда в Москву в 1786 г. и приблизил Шадена к кантовской философии. Учитывая, что с Кантом Карамзин встретился в 1789 г., нельзя исключить и того обстоятельства, что о кантовской философии некоторые сведения он мог

⁵³ См.: *Шварц И.Г.* Отрывки из философических бесед покойного профессора И.Г. Шварца (1782) // Друг юношества и всяких лет / Изд. М.И. Невзоровым. М., 1812. Май; *Шварц И.Г.* Отрывки из лекций покойного профессора И.Г. Шварца (1783) // Друг юношества и всяких лет, 1813 Янв.

⁵⁴ См.: *Галахов А.Д.* Карамзин: Материалы для определения его литературной деятельности // Современник: Литературный журнал / Изд. И.И. Панаевым и Н.А. Некрасовым. СПб., 1853. Т. 37, разд. III. С. 14–16, 32; *Шевырев С.* История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею: 1755–1855. М., 1855. С. 32; *Колупанов Н.П.* Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1889. Т. 1, кн. 2. С. 242.

⁵⁵ См.: *Schaden J.M.* Quaeritur: Quid dtatuendum de Luxu, Est ne is hominibus, civitatibus, Monarchiis maxime, poficiuus vel noxius, Et si hoc, vel quaetenus sit, Quomodo vis eius noxia debilitanda ac frangenda? Quaestionem hanc ex principiis moralibus ac politicis oratione solemni. М., 1793. Р. 44–46.

⁵⁶ См.: *Mellmann J.W.L.* Oratio de communi omnis educationis et institutionis consilio. М., 1790. Р. 38.

⁵⁷ См.: *Schaden J.M.* Institutiones philosophiae Moralis Secundum praecepta Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden [Курс нравственной философии, читанный в Московском университете Шаденом. 1795 г.] // РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. № 8 дополн.

⁵⁸ Так, в документах по истории Московского университета упоминаются некоторые речи Шадена (например, 1767 г., см.: Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века. Т. 3. С. 38), однако обнаружить их в библиотеках мне не удалось.

⁵⁹ См.: *Schaden J.M.* Oratio solemnis de eo, quod iustum est in iure principis, circa educationem civium, scientiarum artiumque studia. М., 1770.

получить при посредничестве и Мельмана, и Шадена; однако вряд ли Карамзин читал кантовские сочинения⁶⁰.

Прямых высказываний Карамзина о Канте не так и много. Наряду со знаменитыми “Письмами русского путешественника”⁶¹ следует упомянуть письмо Карамзина к А.И. Вяземскому: “Лучше читать Юма, Гельвеция, Мабли, нежели в томных элегиях жаловаться на холодность или непостоянство красавиц. Таким образом скоро бедная Муза моя или пойдет совсем в отставку, или... будет переключивать в стихи Кантову Метафизику с Платоновою Республикою”⁶². Кроме этого, можно указать на ироничную статью в издаваемом Карамзиным “Вестнике Европы” – “Кантова философия во Франции”⁶³, однако вопрос о том, является ли ее автором сам Карамзин, остается открытым. Таким образом, главным источником в связи с Кантом остаются “Письма...”. В них Карамзин описывает немецкого философа с большим почтением: мыслитель, “перед которым Платон в рассуждении философии есть младенец”⁶⁴, “славный Кант, глубокомысленный, тонкий метафизик”⁶⁵. Внешне он характеризует философа так: “маленький, худенький старичок, отменно белый и нежный”; “Кант говорит скоро, весьма тихо и невразумительно; и потому надлежало мне слушать его с напряжением всех нерв слуха”⁶⁶. Отмечает Карамзин и простоту, скромность обстановки: “Домик у него маленький, и внутри приборов немного”⁶⁷.

Наряду с этим Карамзин говорит и об отношениях Канта с современниками⁶⁸. Сам Кант в разговоре заметил, что он “писал такое, что не может нравиться всем; не многие любят метафизические тонкости”⁶⁹. Однако о своих неприятелях он высказался следующим образом: “Они все добрые люди”⁷⁰. Что касается тех или иных имен, то Кант, по мнению Карамзина, “опровергает и Малбранша и Лейбница, и Юма и Боннета”⁷¹. Особо россиянин под-

⁶⁰ См.: *Palme A.* Ein Besuch Karamsin's bei Kant // *Kant-Studien*. 5 (1901). S. 122.

⁶¹ См.: [Карамзин Н.М.] Письма русскаго путешественника. Кенигсбергъ, Июня 8/19 1789 // *Московский журнал*. М., 1791 (21802). Ч. 1, № 2 (февр.). С. 155–160.

⁶² Карамзин Н.М. Письмо князю Андрею Ив. Вяземскому от 20 октября 1796 г. // *Русский Архив* / Изд. П.И. Бартеневым. М., 1872, № 7. Ст. 1325.

⁶³ Аноним. Кантова философия во Франции // *Вестник Европы* / Изд. Н.М. Карамзиным. М., 1802, № 6.

⁶⁴ Карамзин Н.М. Письма русскаго путешественника. С. 304.

⁶⁵ Там же. С. 47.

⁶⁶ Там же. С. 47, 49.

⁶⁷ Там же. С. 49.

⁶⁸ См. об этом также: Там же. С. 123, 103.

⁶⁹ Там же. С. 47.

⁷⁰ Там же. С. 49.

⁷¹ Там же. С. 47.

черкивает знакомство и переписку Канта с Лафатером. О последнем философ заметил Карамзину: “Лафатер весьма любезен по доброте своего сердца, (...) но, имея чрезмерно живое воображение, часто ослепляется мечтами, верит магнетизму и проч.”⁷².

Беседа Канта с Карамзиным продолжалась около трех часов. Первые полчаса речь шла о географических вопросах – Карамзин подчеркивает большую осведомленность философа в этой сфере. Основная же часть разговора касалась проблем морали. В кратком изложении Карамзина речь Канта выглядит следующим образом: “Деятельность есть наше определение. Человек не может быть никогда совершенно доволен обладаемым и стремится всегда к приобретениям. Смерть застает нас на пути к чему-нибудь, что мы еще иметь хотим. Дай человеку все, чего желает, но он в ту же минуту почувствует, что это все не есть все. Не видя цели или конца стремления нашего в здешней жизни, полагаем мы будущую, где узлу надобно развязаться. Сия мысль тем приятнее для человека, что здесь нет никакой соразмерности между радостями и горестями, между наслаждением и страданием. Я утешаюсь тем, что мне уже шестьдесят лет и что скоро придет конец жизни моей, ибо надеюсь вступить в другую, лучшую. Помышляя о тех услаждениях, которые имел я в жизни, не чувствую теперь удовольствия, но, представляя себе те случаи, где действовал сообразно с законом нравственным, начертанным у меня в сердце, радуюсь. Говорю о нравственном законе: назовем его совестью, чувством добра и зла – но они есть. Я солгал, никто не знает лжи моей, но мне стыдно. – Вероятность не есть очевидность, когда мы говорим о будущей жизни; но, сообразив все, разумок велит нам верить ей. Да и что бы с нами было, когда бы мы, так сказать, глазами увидели ее? Если бы она нам очень полюбилась, мы бы не могли уже заниматься нынешнею жизнью и были в беспрестанном томлении; а в противном случае не имели бы утешения сказать себе в горестях здешней жизни: авось там будет лучше! – Но, говоря о нашем определении, о жизни будущей и проч., предполагаем уже бытие Всевечного Творческого разума, все для чего-нибудь, и все благо творящего. Что? Как?.. Но здесь первый мудрец признается в своем невежестве. Здесь разум погашает светильник свой, и мы во тьме остаемся; одна фантазия может носиться во тьме сей и творить несобытное”⁷³.

Но несмотря на все почтение к Канту, в строках Карамзина можно уловить и некоторую иронию. Он не проходит мимо оценки Канта, данной Моисеем Мендельсоном, – “*der alles zermal-*

⁷² Там же. С. 48–49.

⁷³ Там же. С. 48.

mende Kant”⁷⁴, “все сокрушающий Кант”⁷⁵. А рассказ о встрече с Кантом заканчивается и вовсе примечательно: “Все просто, кроме... его метафизики”⁷⁶. По вопросу о степени проникновения Карамзина в кантовскую философию существуют противоположные точки зрения. Сторонники одной позиции, возникшей еще в XIX в. (ее ярким представителем в XX в. являлся Лотман), высоко оценивают философскую эрудицию и проницательность Карамзина. Противоположную точку зрения хорошо выразил А.Н. Пыпин, подводя некоторые итоги философских исканий Карамзина: «В результате, к сожалению, очень немного, – например, в результате для Карамзина что Кант, что Лафатер – все равно, или даже Лафатер несравненно интереснее. По своему мечтательному настроению Карамзин имел полное право предпочитать Лафатера, но когда он говорил, что искал решения вопросов о природе и человечестве, когда потом его превозносят, как олицетворение мудрости, можно удивиться нетребовательности философа, который, насаказавши комплиментов Канту, предпочел поучаться изречениями, записочками и манускриптами Лафатера. Карамзин был тогда еще молод, но молодость именно и бывает богата одушевлением к возвышенным идеалам, к решению своих сомнений широкими и смелыми теориями. Кант был известен Карамзину, *der alles zermalmende Kant*, как повторяет он сам эпитет, данный Канту Мендельсоном; но тем не менее он ищет откровения у Лафатера и глубоких объяснений “натуры” у Боннета»⁷⁷. И хотя в целом Пыпин относился к Карамзину далеко не беспристрастно, в данном споре именно его взгляд представляется более правдоподобным. В его пользу говорит, в частности, и такое обстоятельство. В конце разговора с Кантом Карамзин поинтересовался новыми работами философа: «Он [Кант] написал мне титулы двух своих сочинений, которых я не читал: “*Kritik der praktischen Vernunft*” и “*Metaphysik der Sitten*” – и сию записку буду хранить как священный памятник»⁷⁸. Карамзин стал хранить записку, но у него не возникло желания достать кантов-

⁷⁴ *Mendelssohn M.* Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin, 1785. Тl. 1. Vorbericht.

⁷⁵ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 47.

⁷⁶ Там же. С. 49.

⁷⁷ *Пыпин А.Н.* Исследования и статьи по эпохе Александра I. Т. 3. Общественное движение в России при Александре I / Предисл. Н.А. Котляровского. Пг., 1918. С. 205.

⁷⁸ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 49. Встреча Карамзина с Кантом состоялась в 1789 г.; “*Метафизика нравов*” Канта впервые вышла в свет в 1797 г. Вероятно, Кант говорил россиянину о своем сочинении 1785 г. “*Основоположения к метафизике нравов*”.

ские книги и прочитать их – вероятно, духовные искания молодого дворянина действительно устремлялись в другом направлении, которому более и соответствовал Лафатер.

Тем не менее, несмотря на все замечания, нельзя не признать, что Кант выглядит у Карамзина добрым и приятным человеком. Этот факт нельзя недооценивать, особенно если учесть огромное влияние “Писем...” Карамзина на последующую русскую литературу. Карамзинский перевод фразы Мендельсона о Канте – “все сокрушающий Кант”⁷⁹ – еще не раз появится на страницах сочинений русских писателей. С некоторым огрублением можно даже сказать, что в русской литературе имелась следующая тенденция: если в самой первой русскоязычной характеристике – в описании Карамзина – Кант предстал в очень благоприятном для читателя виде, то последующие русские писатели все больше добавляли к облику Канта иронии, сарказма и желчи.

ИВАН МАТВЕЕВИЧ МУРАВЬЕВ-АПОСТОЛ

Переводчик, дипломат и государственный деятель, отец известного декабриста Иван Матвеевич Муравьев-Апостол (1765–1851) в конце XVIII в. служил посланником в Гамбурге. По дороге к месту службы он проезжал мимо родного города Канта. Поскольку происходило это в 1797 г., т.е. через шесть лет после первой публикации карамзинского письма о немецком философе, резонно предположить, что Муравьев-Апостол читал описание Карамзиным встречи с Кантом. Свою собственную встречу и разговор с философом Муравьев-Апостол изображает так: “Весьма бы уничтожительна была для меня неспособность моя постигать все отвлеченности трансцендентальной философии, если бы не примирило меня с самим собой приключение, которое навсегда живо останется в памяти моей. В 1797 г., проезжая в первый раз чрез Кенигсберг и почитая первым долгом путешественника видеть в каждом городе все то, что заключается в нем достойнейшего примечания, я добился, хотя с некоторым трудом, быть представлену Канту. Он принял меня благосклонно и ласково. Откуда я еду, куда, зачем: после первых сих вопросов речь зашла о немецком языке, о литературе, и я, обрадовавшись встрече такого предмета, на счет которого могу что-нибудь сказать, завел разговор о знаменитейших писателях, как то: о Лессинге, Гердере, Шиллере и, наконец, о Клопштоке. О сем последнем я осмелился спросить мнения Кенигсбергского Философа. – Выспренность

⁷⁹ Дословный перевод звучит так: “все перемальвающий Кант”.

мыслей его, – ответил мне Кант, – удивительна; но признаюсь вам... я не всегда его понимаю. – Такое заключение первого Философа Германии о первом поэте, земляке его и современнике, поразило меня так, что я и теперь как будто вижу перед собою Канта и улыбку его, которою он сопровождал признание свое, – улыбку, напоминающую мне нечто Вольтеровское, судя по изображению его Гудоном”⁸⁰. В отличие от Карамзина, Муравьев-Апостол не дает никаких характеристик Канту и не описывает внешние обстоятельства, ограничиваясь фразой о благосклонном и ласковом приеме Канта и его своеобразной улыбке. Однако, как и у Карамзина, у Муравьева-Апостола сквозит явная ирония. Он совершенно не случайно упоминает трансцендентальную философию и имя Фридриха Готлиба Клопштока (1724–1803). Оказавшись через некоторое время в Алтоне, во время беседы с Клопштоком Муравьев-Апостол спросил у него, “что он думает о трансцендентальной Философии? – Что я думаю? – отвечал любезный старец. – Она очень хороша, только слишком высока. Мы, поэты, ищем красоты; философы – истины. Наши предметы в природе, а философы нередко ищут, на что бы опереться за пределами природы; от чего исходит, что я – не всегда понимаю Канта. Вот первостатейные философ и поэт, которые друг друга не понимают!”⁸¹.

Позднее, в 20-е годы XIX в., возникла дискуссия о характере преподавания философии в российских учебных заведениях. Поскольку Муравьев-Апостол являлся членом главного правления училищ, то он высказал свое мнение по этому вопросу, не обойдя вниманием и уже покойного Канта: «На счет нынешней Немецкой философии я весьма соглашаюсь, что она нам не прилична. Кантова темна; последователей же, Фихте и Шеллинга, с великим трудом понятна; а в переводе у нас на русский язык становится иногда такой трансцендентальною галиматьею, которая равняться может только с Сганарелевыми доказательствами в Мольере. Впрочем, не во всем могу согласиться с определением Мограса о Кантовой философии и, следовательно, о философии немецкой вообще. “Кантова философия (говорит Мограс) способствует к фатализму, потому что делает из души человеческой Автомата, принимающего произвольно всякие познания (это

⁸⁰ *Муравьев-Апостол И.М.* Письма из Москвы в Нижний Новгород (Письмо тринадцатое) // Сын отечества: исторический, политический и литературный журнал / Изд. Н.И. Гречем. СПб., 1815. Ч. 19, № 6. С. 224–225. Перепечатано: *Муравьев-Апостол И.М.* Письма из Москвы в Нижний Новгород. СПб., 2002. С. 90. Ж.А. Гудон создал скульптуру “Вольтер, сидящий в кресле” по заказу русской императрицы Екатерины II в 1781 г.

⁸¹ Там же. С. 226–227.

ложно: К[ант] этого не говорит) точно так, как тело принимает движения”»⁸².

Подводя некоторые итоги, следует отметить, что конец XVIII – начало XIX в. были этапом первоначального знакомства с кантовской философией, в котором на первый план больше выступала личность самого Канта, нежели его философские идеи, усваиваемые с трудом. Как бы ни относились в то время к кантовской философии – с иронией, с недовольством в силу ее трудности, запутанности и парадоксальности или же с критикой темноты ее оригинального языка либо ее русского перевода, – сам Кант вне зависимости от этого на первом этапе воспринимался как добропорядочный христианин и мудрый философ. Этого не оспаривает в поздние годы даже Болотов, не испытывавший к Канту особых симпатий в середине XVIII в. Тирады же по поводу неглубокой протестантской души или безбожества немецкого философа стали раздаваться в России значительно позже. Наиболее примечательны в связи с этим слова П.А. Флоренского, сказанные им в 1914 г.: «Вспомним тот “Столп Злобы Богопротивныя”, на котором почивает религиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы утвердиться на “Столпе Истины”. Конечно, Вы догадываетесь, что имеется в виду Кант»⁸³. Оценку Флоренского нельзя игнорировать, но ее не стоит и переоценивать: она характерна лишь для некоторых русских философов и лишь для некоторых течений русской философской мысли, но никак не для всей русской философии в целом. Наряду с “простым ничего не значущим магистром”, “безтолковым Кантом”, “Столпом Злобы Богопротивныя”, в русской философии существовал и иной мыслитель: очень “простой” в быту, “благосклонный и ласковый” в приеме гостей, “маленький, худенький старичок, отменно белый и нежный”, говорящий “весьма тихо и невразумительно”, “первый мудрец”, “перед которым Платон в рассуждении философии есть младе-

⁸² *Муравьев-Апостол И.М.* Мнение члена главного училищ правления Муравьева-Апостола о преподавании Философии // Литература и история (исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). Вып. 1. СПб., 1992. С. 291, § 8. Перепечатано: *Муравьев-Апостол И.М.* Письма из Москвы в Нижний Новгород. СПб., 2002. С. 187. Сганарель – действующее лицо комедии Ж.-Б. Мольера “Дон Жуан, или каменный гость”. Вероятнее всего, Муравьев-Апостол имеет в виду работу Жана Баптиста Мограса “Курс философии” (*Maugras J.B. Cours de philosophie. Paris, 1822*).

⁸³ *Флоренский П.А.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги: “О Духовной Истине”, Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 г. // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (II). С. 820.

нец”, “славный Кант, глубокомысленный, тонкий метафизик”, “первый Философ Германии” и “первостатейный философ”, имевший “такое щастие себя прославить и такое имя приобрести в свете”.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ – СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА*

Н.А. Куценко

В области истории отечественной философской мысли можно выделить относительно новое теоретическое направление исследований – “специализированное философское знание в России”. Поскольку исследования в этой области затрагивают большой исторический пласт и значительное количество имен, мы в настоящей статье ограничиваем свою задачу рассмотрением вопроса о профессиональной философии в России в первой половине – середине XIX в. Обозначим три главнейшие цели дальнейшей теоретической разработки: 1) оценка современных отечественных и западных исследований по теме; 2) обсуждение проблем источниковедческого и методологического характера; 3) уточнение общих концептуальных теорий, интерпретация генезиса и развития отечественной философской мысли, ее типологии, периодизации и т.п. Обсуждение этих вопросов поможет нам понять, как состоялась профессиональная философия в первой половине XIX в. причем своей задачей мы видим скорее адекватную постановку вопросов, чем поиск исчерпывающих ответов на них.

Оценка новейших исследований на тему о специализированном философском знании в России XIX в. за последние годы необходима для теоретического осмысления накопленного богатого материала по всем периодам ее развития, начиная от раннего Средневековья вплоть до настоящего времени. Обозначенная тема начала активно обсуждаться в научной академической литературе на рубеже 80–90-х годов XX в. К каким же результатам привела эта дискуссия? Для ответа на этот вопрос дадим краткую характеристику известных нам научных исследований за последние 15 лет.

* Работа выполнена при поддержке РФНФ, грант № 06-03-00037а.

Сначала мы коснемся светской научной литературы, затем – богословской. Следует отметить, что хотя в циркулярах ВАКа отмечены разные номера специальностей – философские науки и богословские науки, эти научные печатные источники так и не стали разнородными по сути. Некоторые специализации непосредственно соотносятся между собой: так в философских науках присутствует специализация “религиоведение, философская антропология, философия культуры”.

Литература последних лет характеризуется как общими обзорами в изданиях справочного типа (словарях, энциклопедиях), так и тематическими научными монографиями, в том числе описывающими состояния академической философской мысли в различных регионах.

Прежде всего считаем своим долгом упомянуть о работах А.И. Абрамова по указанной проблематике, которые представлены в его “Сборнике научных трудов по истории русской философии” (М.: Кругъ, 2005). Среди российских исследователей данного вопроса отметим также Л.Е. Шапошникова (Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород: НГПУ, 1999), И.В. Цвык (Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во Российского университета дружбы народов, 2002), А.В. Панибратцева (Просвещение разума. Становление академической науки в России. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2002). Работа В.Ф. Пустарнакова “Университетская философия в России” (СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2003) имеет прямое отношение к выбранной нами теме, поскольку в ней автор рассматривает многие из затрагиваемых вопросов, но только в университетской среде означенного времени. К тому же труд содержит большое количество материала справочного характера. Здесь же необходимо упомянуть о многочисленных трудах З.А. Каменского, известного своими исследованиями архивных материалов, но по светской философии.

А.И. Абрамов, В.Ф. Пустарнаков, З.А. Каменский, Н.В. Мотрошилова, Т.Б. Длугач, А.В. Соболев, как представители старшего поколения современной академической российской историко-философской науки, внесли большой вклад в разработку данной тематики. Кроме того, следует отметить наиболее значительных специалистов по истории отечественной философии Нового времени, которые привлекают в своих трудах архивные материалы: П.П. Гайденоко, С.С. Хоружего, М.А. Маслина, М.Н. Громова, В.К. Шохина, В.В. Сербиненко, В.В. Лазарева, А.П. Козырева, С.М. Половинкина, В.В. Ванчугова, П.В. Калинина, В.А. Бажанова и др.

Значительных успехов в изучении архивных материалов по истории Киево-Могилянской и Киевской духовной академий, Императорского университета Святого Владимира достигли украинские специалисты: В.М. Ничик, В.С. Горский, Я.М. Стратий, В.В. Литвинов, В.А. Андрушко, М.Л. Ткачук, А.Г. Тихолаз, Н.Г. Мозговая.

Практически все упомянутые исследователи считают, что есть существенный пробел в интерпретации заданной проблемы, поскольку процесс институализации философии в России, т.е. становления ее как специальности и профессии, изучен еще слабо. Именно такая постановка вопроса возникла в связи с необходимостью выработки нового подхода – теоретического, который объединил бы изучение как профессиональной философии в университетской, т.е. светской среде, так и в духовно-академических кругах. Проблемно-аналитическое исследование статуса профессиональной философской мысли в России относится лишь к самому последнему времени¹.

В формировании профессиональной философской культуры в России видная роль принадлежит также европейским, главным образом немецким, профессорам, роль которых в советское время искажалась и недооценивалась (И.Б. Шад, И.-М. Шаден, Ф.Х. Рейнгард, И.Ф. Буле и др.). Университетская философия и философские курсы в духовных академиях формировались под влиянием философии Лейбница и Вольфа.

Анализ теоретического моделирования в данной области исследования свидетельствует о необходимости выработки новой теоретической концепции. Данный вывод также следует и из обозрения корпоративной богословской литературы.

В итоге выделены три главные формы “бытования” русской философии, которые можно обозначить как “вольную”, университетскую и духовно-академическую, которые не были отделены одна от другой, поскольку существовали сквозные проблемы, в решение которых внесли свой вклад все три главные ветви отечественной философской культуры. Именно это указывает на необходимость их оценки и восприятия

¹ Авдеева Л.Р., Абрамов А.И., Жуков В.Н. Философия в духовных академиях и университетах в XIX – начале XX в.: Философско-правовая мысль // История русской философии. М., 2001. С. 285–334; Бажанов В.А. Прерванный полет: История “университетской” философии и логики в России. М., 1995; Баранец Н.Г. Философское сообщество: Структура и закономерности становления (Россия рубежа XIX–XX веков). Ульяновск, 2003; Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины – середины XIX века: Новые материалы. М., 2005.

в качестве разновидностей единой, интегральной истории русской философии мысли².

Проблемы источниковедческого и методологического характера, возникающие в связи с введением в научный оборот новых текстов, расширение исследовательской базы, требуют совершенствования комплексной методологии интегрального типа, применяемой, в частности, в исторических, искусствоведческих, культурологических, религиоведческих изысканиях. В частности весьма необходимо профессиональное изучение и описание архивов, поиск новых пластов исследования, введение в научный оборот вновь найденных текстов и т.д.

Уточнение общих концептуальных теорий – интерпретация генезиса и развития отечественной философской мысли, ее типологии, периодизации, соотнесения с традициями и интенциями мировой философии – необходимо для определения подходов к выработке единой теоретической модели оценки профессиональной философии в России указанного времени.

Можно утверждать, что термин “профессиональная философия” требует уточнения как по своей формулировке, так и по содержанию. Актуальность именно такой постановки вопроса применительно к началу – середине XIX в. перекликается и с современным состоянием развития философского знания в XX в. – нач. XXI в.

В данном вопросе духовно-академическое образование имеет осязаемое преимущество: стабильность классического философского образования, теистически определенного, в данный момент играет роль “охранной” философии, соблюдая традиционность своего статуса. Как пример традиционности можно привести юбилейные сборники академий в XIX и XX вв. В частности, очень популярным в научной среде является “Сборник лекций бывших профессоров КДА, изданный по случаю 50-летнего ее юбилея”, содержащий лекции И. Борисова, И. Скворцова, П. Авсенева и других выдающихся деятелей отечественной культуры. Из современной литературы подобного рода нельзя не отметить юбилейный сборник богословских трудов “Московская духовная академия. 300 лет (1685–1985)”. В университетах также было принято чтение актовых лекций ведущих профессоров гуманитарных дисциплин, носивших философскую, а иногда и богословскую направленность. К сожалению, данный тип научного материала слабо известен, а то и не известен вовсе по причине мало-

² См.: *Маслин М.А.* Духовно-академическая и университетская традиции философского образования в России // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования. Н. Новгород, 2004. С. 22–26.

тиражности изданий такого рода, что требует его выявления и введения в научный оборот.

Научная богословско-философская школа, переживавшая на рубеже XVIII–XIX вв. период своего реформирования, а точнее – нового формирования, ответила на процесс мощного развития западной философии созданием оригинального философского стиля – “русского”. Характеристика такой постановки вопроса о “русском философском языке” в основных чертах дана в книге В. Ванчугова “Очерк истории философии “самобытно-русской” (М., 1994). И в деловом жанре, и в научном после известной “францизации” и “германизации” языка и стиля стала происходить русификация лексики и мысли. С 30-х годов XIX в. уже официально утверждались программы преподавания богословских и философских дисциплин на русском языке, происходил перевод всего преподавания на родной язык, что приводило к расширению профессиональной лексики. У нас имеются данные об авторских курсах по философским и богословским дисциплинам на русском языке в Смоленской духовной семинарии еще 1780 г., хранящихся в рукописном фонде Киевской духовной академии Института рукописей НАНУ им. Вернадского.

Альтернативой данному процессу стали последние схоластики, т.е. профессора, читавшие лекции на латыни. Однако, несмотря на вездесущую цензуру, появлялись авторские курсы на русском языке. Создалась богословско-философская полемическая школа.

Духовная школа, в которой философский элемент носил обязательный характер, была, как отмечалось выше, корпоративной со всеми плюсами и минусами. На вызовы времени ведущие ее представители давали научным образом оформленные и изданные труды. В данном плане в качестве примера приведем большую работу святителя Феофана Затворника “Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений” 1876 г., в которой не только рассмотрены и проанализированы вопросы христианской гносеологии, православной метафизики, антропологии, психологии, педагогики, но и “соделан” новый систематизированный язык.

В то же время университетская философия с середины XIX в. создала свой особый академизм. Его не стоит называть “прохладным” ни в первом, ни во втором случае³. Поскольку присут-

³ Для подтверждения необходимости пересмотра акцентов приведем размышления над достаточно известной, программной статьей В. Ахутина “София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики”, в которой, на наш взгляд, несколько были смещены акценты в оценке развития философского процесса в России. Так, отношение к профессиональному философу Канту и немецкой классической философии он классифицирует от “прохладно-академи-

ствовала цензура Синода и Министерства образования, мы бы назвали такой академизм взвешенным. К тому же данный период становления институализированного философского знания в России был калейдоскопичен, поскольку наряду с выходцами из отечественной, в основном богословской школы, в университетах работало большое количество иностранных профессоров, которых понимали единицы. Широко известна история изгнания профессора философии Йогана Баптиста Шада из Харьковского университета, рекомендованного для занятия кафедры самим Фихте. Отметим, что уровень философии в лице европейских протестантских профессоров, т.е. профессиональной западной элиты, некоторое время опережал уровень российских профессоров. В данном вопросе, особенно в начале XIX в., следует особо выделить значение последователей философии Вольфа и влияние его учебных пособий, относящихся к XVIII в.

Со своей стороны отечественные ученые регионально расширили “научное проповедничество”, показав свой вариант отстаивания ценностей. Были проведены реформы духовно-академического образования. Открылись Казанская духовная академия и университет, в том числе и для целей “просветительства” среди мусульманского населения. При этом возникло некое противостояние университетской и академической философско-богословской традиции преподавания гуманитарных дисциплин, некое “два в одном” и одновременно один против другого, однако на разрыв нельзя было идти. Возник некий парадокс: при царской цензуре светскость оказалась не в лучшей форме – силами чужеземцев философия так и не поняла, что она есть – познание мира в его полноте (в том числе политической составляющей) или академическая дисциплина, а богословие стало научным. Оно стало изъяснять философскую составляющую полноты мысли доступным светским языком, уточняя свои позиции и оппозицию.

Необходимость тщательного изучения академической философии в России XIX в. также обусловлена достаточно неплохой сохранностью как рукописных архивов в академических учебных заведениях, так и канцелярских бумаг (программ преподавания,

ческого” до “крайности горячего”. Данную оценку автор базирует на таких фамилиях, как Н. Федоров, Ф. Достоевский, А. Белый, П. Флоренский, И. Кириевский, С. Булгаков, Е. Трубецкой. Не берется какой-либо эмпирический материал от академической составляющей, берутся духовные лидеры (а в России они были не столько от академистов, сколько от политической оппозиции) и их спор с Кантом и НКФ в целом. Статья не отвечает на вопрос, как сам автор относится к русской религиозной метафизике, но в любом случае она нужна ему для полемики по поднятому вопросу.

курсовых, дипломных, диссертационных работ, предписаний и т.п.). Изучение документальной стороны данного вопроса является весьма важным, так как позволяет “реконструировать” реальные события, составить тематическую карту преподавания философских дисциплин в российских высших учебных заведениях и исследовать ее.

Кого же можно называть “профессиональным философом” в России в XIX в.?

Прежде всего (1) выпускников философских факультетов (они назывались тогда историко-филологическими). Далее (2) выпускников богословских учебных заведений (семинарий и академий), специализирующихся по философской тематике. Также (3) штатных преподавателей философских дисциплин независимо от их первичного образования. Всех иных можно отнести к категории философствующих любителей. Возникает закономерный вопрос: как охарактеризовать последних? Можно ли говорить о стабильной элите в отечественной философии указанного периода? Установим, что же является определяющей характеристикой для философа-профессионала: образование, развитие своих взглядов в соответствии с академической традицией в области истории философии, логики, других философских дисциплин, определение своей позиции в соответствии с мировой традицией, в том числе и с “корпоративным интересом”. Далее обязательна наличие аудитории, т.е. учеников, слушателей, академической устроенности науки, определенной области исследования, внутривидовой “цензуры” и т.п., а также возможность критики, общественной либо профессиональной оценки – аттестации, например. Возможность развивать свои взгляды в русле той или иной традиции, направлении, присутствие печатных органов с академической цензурой, обсуждение, рекомендации, ну и, конечно, – институциональная определенность, т.е. того или иного рода учреждение.

Какие трудности стояли и стоят перед “профессионализмом” в философии? Это прежде всего определение собственной позиции, трудности конкретного социально-исторического периода. Выделим также наличие возможности объективного исследования интересующей темы, в том числе знание языка, талант и профессионализм, доступность научного материала.

Что же осталось от философии сегодня: история философии, метафизика в широком смысле, логика, этика, эстетика – классический набор философских дисциплин. Социология, политология, психология отпочковались, зато появились семиотика, эпистемология, т.е. развился предмет собственно философского дис-

курса. Следует отметить, что профессиональная философия и профессия “философ” сегодня – разные понятия⁴.

Основными темами для изучения профессиональной философии в России данного периода являются богословская и университетская составляющие, причем данное разделение достаточно условно, ведь в обоих учебных процессах изучается освоение метафизики Нового времени – идеи, произведения, учебная литература едины. Как два пути философского образования в России Нового времени соединились и почему? Есть современные исследователи, в частности Л.Е. Шапошников и И.В. Цвык, которые рассматривают эти направления отдельно друг от друга, поскольку таков предмет их научного интереса. Другие же – В.К. Шохин, М.А. Маслин, В.В. Ванчугов – считают, что целесообразно рассматривать эти две ветви российской профессиональной философии в их единстве.

Почему мы считаем актуальным на фоне обозначенных выше проблем рассмотрение развития профессиональной философии в России именно в обозначенный период? Потому что результатом важнейших политико-составляющих исторических перемен этого времени в общественном сознании на рубеже XVIII–XIX вв. стало формирование не только направлений, но и *школ*. Сейчас мы говорим о немецкой *классической* и *академической* русской религиозной философии или академической русской христианской философии с их профессиональными поисками и новаторской работой дальнейшего рационального понимания двухтысячелетнего опыта христианизированной цивилизации⁵.

Всем известен вопрос об “изгнании” философии из университетов в середине XIX в. – этот период получил в литературе название “темного десятилетия”. Для кого оно было темным? Для демократов, для ненавидящих тогдашний режим современных

⁴ Когда сегодня востребован мудрец, обращаются к профессиональным философам. Например в известную программу В. Третьякова “Что делать?”, выходящую на телеканале “Культура”, часто приглашают для дискуссии сотрудников ИФ РАН, преподавателей философских дисциплин московских вузов. Когда нужен толкователь происходящего здесь и сейчас, обращаются к политологам-экспертам, когда нужен целитель души – к психологам.

⁵ Подчеркнем, что сам термин “русская религиозная философия” в современной литературе в последние годы отмены цензуры часто идеологически неверно, но политически направленно употребляется некоторыми неопитствующими исследователями, резко перешедшими из атеистов в теологи и составившими некое подобие “атеологов”. Так вот, этот термин употребляется и изъясняется ими совершенно вульгарно. Данные исследователи, по нашему мнению, представляют собой компиляторский тип пропагандистского толка и низкого научного уровня, очередной раз уверенный в своей неоидеологической востребованности.

интерпретаторов, не обзывающих себя “ходить не в секретные архивы”. Для общего философского развития оно таковым не было, так как произошла окончательная академизация образования: появились цензурные программы по психологии, логике, т.е. произошло оформление профессиональной философии на стадии ее преподавания. Причем в духовно-академической традиции данное преподавание было непрерывным от среднего звена. На самом деле данный вопрос был вопросом внутренней политики государства, т.е. политическим, а собственно академическая наука не пострадала. Нам удалось найти данные программы в архиве Синода, частично они опубликованы в указанной монографии автора статьи. Отметим неизученность роли семинарий в вопросе философского образования. В приложении нами приводятся программы для семинарий по философским дисциплинам, показывающие весьма высокий уровень преподавания.

Следует отдельно выделить определенную тематику в профессиональной философии, где два основных течения имели общую проблематику. Это изучение античной вербальной традиции на языке оригинала, перевод и интерпретация древних текстов, габраистика, востоковедение, теологические штудии, историко-философские исследования.

Кого же можно назвать философом в богословской среде? Ортодоксальный ученый-богослов имеет специальное высшее академическое образование (семинария, затем духовная академия), прошел защиту магистерских и профессорских работ (в то время не было разделения на ученые степени и звания), как правило – монашествующий, преподающий в семинарии или академии. Даже среди ученых-богословов существуют различные характерные типы, которые можно определить как консервативный, модернистский, индивидуалистский, как и различные манеры и стили в изложении своих мыслей, зависящие от места полученного ими богословского образования: Московская, Санкт-Петербургская, Киевская или Казанская духовные академии. Однако их связывает то, что они не имеют права отступать и не отступают от догматического богословия со всеми вытекающими отсюда последствиями, что, собственно, определяется принципами их веры. Это – элитарное, корпоративное сословие людей, получивших высшее духовное образование и служащих в рамках церковной среды, подчиняющихся ее строгому уставу. Следует отметить высокую степень общего гуманитарного образования ученых-богословов. К примеру, в аттестатах П.Д. Юркевича, полученных им по окончании семинарии и академии, числятся пять исторических дисциплин (церковно-библейская история, церковная, всеобщая гражданская история, история Российской церкви

и Российского государства) и пять языков (еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский), отметим, что выпускники духовных учебных заведений также прекрасно владели и церковнославянским.

Мыслитель-богослов, или в современной лексике “религиозный философ”, хоть и занимается богословской проблематикой, не связан столь жесткими рамками своего социального статуса и высказывает свои мнения по богословской проблематике в более свободной форме. Например, А.С. Хомякова можно вполне причислить к религиозным мыслителям-богословам неортодоксального толка.

В нашем случае речь идет об изучении наследия представителей ортодоксальной богословской учености, для которой характерно рассредоточение собственно философской и богословской проблематики в широком культурном контексте: богословии, философии, литературных произведениях, публицистике, гомилетике и проч. По этой причине мы специально не выделяем только философские курсы в наследии представителей богословско-философской школы духовных академий, поскольку их представители и в произведения богословского плана включали значительную часть философского элемента.

Рационализировать не так, как прежде, объяснить задачи системы по несколько другим принципам – данная задача стояла как перед философией, так и перед богословием. Парадоксально звучит, но именно в это время богословие и философия после перманентного раздора не только серьезно посмотрели друг на друга, но и теоретически (каждая соответственно своему стилю) начали говорить об общих интересах и общих проблемах. Богословие в трудах его образованных воспитанников утверждало, что философия – его (богословия) родная дочь. А идеалистическая философия, неся, как лозунг, вырванный из контекста тезис Канта – философия не есть служанка богословия, а светильник мысли, по-своему оттачивала обоснование принципов высокой нравственности и постулаты Божественной справедливости. В это же время философский материализм постепенно, но беззастенчиво развенчивал недостатки прародительской почвы – пантеизма, показывая, что десакрализация, а в конечном счете – дегуманизация, и есть истинная его (материализма) сущность.

На рубеже XVIII–XIX вв. российское богословие и философствующая аудитория, уже на новом языке современной им науки, определились в общей тематической заинтересованности. Они стали мыслить по-новому, анализируя и возражая, но в то же время отстаивая свои принципы, самостоятельность. Продуктивно мыслящие теософы и богословы обязаны были сохранить и со-

храняли на всех присущих богословию уровнях *теизм* как научное направление.

Во взаимодействии двух тенденций, оттачивании своих позиций и стала оформляться и формироваться профессиональная философия Нового времени в России. Богословская наука со времени своего существования в лице наиболее талантливых представителей всегда предлагала разумный компромисс с философской наукой. В отечественной культурной традиции Нового времени одним из первых в этом творческом союзе был Григорий Сковорода. Исторически сложилось так, что богословская наука в духовно-академической традиции преподавания стояла над философской, а последняя, в свою очередь, над филологической. Проиллюстрируем взгляд на данный вопрос классиков литературы и науки – Николая Гоголя и Василия Зеньковского. Их свидетельства объективны, несмотря на разность жанров, поскольку в них отражены исторические традиции.

Философией как наукой и ее историей принято заниматься всегда, т.е. всегда находились люди, которые в той или иной форме умело фиксировали реальный ход философского процесса – записывали лекции, хранили переписку, издавали наиболее интересный в данном плане материал, исследовали документы и личные архивы выдающихся деятелей философской науки своего времени, внося тем свой посильный вклад в нашу науку, сохраняли то, что, казалось бы, не могло сохраниться после катаклизмов прошлого века. Лучшие исследователи академической русской философии XX в. – священники Г. Флоровский и В. Зеньковский – в свое время сделали даже невозможное: они не только статусно определили данный феномен отечественной мысли, но и представили огромную библиографическую доказательную базу своих итоговых работ-концептов.

В. Зеньковский, будучи студентом естественного факультета Киевского университета, участвовал в религиозно-философских собраниях, в дальнейшем стал председателем Киевского религиозно-философского общества, ныне возрожденного как в Киеве, так и в Москве. Известна его любовь к творчеству Гоголя и глубокая заинтересованность духовными ориентирами писателя. Так, решив стать медиком, Зеньковский в студенческие годы пишет достаточно крупное литературно-философское сочинение, посвященное 50-летию со дня смерти писателя, затем все больше интересуется философией и психологией, переходит на филологический факультет и заканчивает университет состоявшимся историком философии и незаурядным психологом. После знакомства с С. Булгаковым, признанным лидером религиозного движения в кругах российской интеллигенции, он вновь обращается к

Гоголю. В своей “Истории русской философии” Зеньковский называет Николая Васильевича “пророком православной культуры”: “Нет никого в истории русской духовной жизни, кого бы можно было поставить в этом отношении рядом с Гоголем, который не только теоретически, но и всей своей личностью, мучился над темой о соотношении церкви и культуры”⁶. Для Зеньковского Гоголь был “живым символом единства национальной духовной традиции, единства русских и украинских корней отечественной культуры”⁷. Неудивительно, что одну из последних своих академических работ Василий Васильевич посвятит Николаю Васильевичу: “Н.В. Гоголь. Париж, 1961”.

И Гоголь, и Зеньковский, как и другие виднейшие деятели отечественной культуры, были детьми своего времени. Реализм, романтизм, мистицизм и другие направления, появившиеся в Европе и России на рубеже XVIII–XIX вв. вследствие всем известных трагических европейских реалий, закончившихся изоляцией Наполеона и разорением большей части населения европейских стран, тем не менее все без исключения сферы искусства и гуманитарных наук, в том числе философия и богословие, дали конкретные результаты. Просветительский период сменился революционным и закончился военным. Но философская и богословская мысль требовала уравновешенности, как и прежде, оставаясь последним “чистым” оплотом разумности как таковой. В следующем веке философию из “служанки богословия” превратили в политический концепт глобального переустройства мира, который с теми или иными вариациями существует и поныне. Современная философская школа, отделившись, а вернее – *освободившись* от своих “младших” братьев и сестер, отпустив их на вольные хлеба (политологию, социологию, культурологию), вновь погрузилась в классические исследования текстов. В.В. Зеньковский, создавший первое учебное пособие по истории русской философии, занимался исследованиями доступных ему текстов всю жизнь. Кстати, малое содержание его размышлений о древнерусской философии объясняется как раз тем, что, находясь в эмиграции, он был лишен возможности изучать первоисточники по данному вопросу.

Зеньковский ясно и четко передает ситуацию духовного становления общерусской мысли и той роли, которую сыграла Киевская академия: “...хотя южно-русская ученость еще до крайности не свободна (находится в полном плену у Запада, отрывается от основных истоков христианства), было бы ошибочно недооценивать

⁶ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 75.

⁷ Сербиненко В.В. Предисловие // Зеньковский В. Указ. соч. С. 5.

ее положительный вклад в умственную жизнь сначала Украины, а потом и всей России. И не случайно, что первое заявление о свободе мысли, о внутренней силе, присущей мысли, исходит от московского ученого XVIII века Феофилакта Лопатинского, питомца Киевской Академии. Не только формальная философская культура развивалась постепенно благодаря Киевской Академии, но, несомненно, зарождались и творческие замыслы... Москва жадно впитывала в себя все, чем была богата Украина...”⁸.

Нельзя не вспомнить оценку В. Зеньковским феномена Г. Сковороды как имеющую непосредственное отношение к рассматриваемому нами вопросу: “Г. Сковорода примечателен как первый философ на Руси в точном смысле слова. Изучение его философского творчества интересно и само по себе, но еще более интересно с исторической точки зрения. Сковорода был бы непонятен вне исторической перспективы, вне той философской культуры, которая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской Академии. Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались в Академии изучением западной мысли, – в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии”⁹. Отметим, что Г. Сковорода был одним из наиболее близких по духу философов и для В. Карпова, который уделил ему особое внимание в своем “Введении в философию”.

На протяжении XVIII в. в Киевской академии обучались студенты со всех украинских земель – от Коломыи и Перемышля до берегов Северского Донца, причем светских учащихся насчитывалось в среднем две трети от общего числа студентов, а студентов, вышедших из духовного сословия, всего треть. Вполне хорошо ли это было? Здесь уместно вспомнить и сравнить оценку “высших” достижений “старой” академии в лице одной трети духовного сословия – впоследствии многих выдающихся архиереев и мыслителей, данную В. Зеньковским, с другой оценкой, хоть и вольнолитературной, но не менее выдающегося Н.В. Гоголя с его характеристикой Киевской академии (Киево-Могилянской) в “Тарасе Бульбе” и “Вие” со светской точки зрения, т.е. с точки зрения тех двух третей студентов из светского сословия.

Хотя это литературно-художественные произведения, но поданная автором-классиком информация об академии заслуживает внимания для понимания статуса данного заведения в обществе: “Тогдашний род учения страшно расходился с образом жизни:

⁸ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 60.

⁹ Там же. С. 65.

эти схоластические, грамматические, риторические и логические тонкости решительно не прикасались к времени, никогда не применялись и не повторялись в жизни”¹⁰.

А вот как Гоголь пишет в “Вие” о бурсаках и семинаристах, последние – учащиеся более высокой ступени образования: “Грамматики еще были очень малы; ...и бранились между собою самыми тоненькими дискантами; ...Риторы шли солиднее...; эти говорили и божились между собой тенором. Философы целою октавою брали ниже: в карманах их, кроме крепких табачных корешков, ничего не было...”¹¹

Далее следовали богословы, собственно выходцы из духовного сословия. Весьма интересно и последующее описание боя между семинаристами со “всеобщего согласия”: “...в этом бою должны были участвовать все, даже и цензора, обязанные смотреть за порядком и нравственностью всего учащегося сословия. Два богослова обыкновенно решали, как происходить битве... Во всяком случае грамматики начинали прежде всех, и как только вмешивались риторы, они уже бежали прочь... Потом вступала философия с длинными черными усами, а наконец и богословия, в ужасных шароварах и с претолстыми шеями. Обыкновенно оканчивалось тем, что богословия побивала всех, и философия, почесывая бока, была теснима в класс и помещалась отдыхать на скамьях”¹².

Как видим, философия оказывалась ниже богословия по своему статусу, ибо, с точки зрения великого литератора, соблюдалась некая “дедовщина” профессий. В условиях духовных академий постоянно пытались подавить либерализм философии по сравнению с богословием, но она все же заняла надлежащее ей место в обновленных духовных академиях, в частности в Киевской, преподаватели и выпускники которой, как профессор названной академии И.М. Скворцов и впоследствии профессор Санкт-Петербургской духовной академии В.Н. Карпов, в середине XIX столетия написали, как упоминалось выше, программы по логике и истории философии для университетов Российской империи, критически рассмотренные и одобренные Высочайшим Синодом, а до этого и Цензурным комитетом.

Приложение.

I. Обратимся к программам из рукописного архива КДА по истории философии для начального высшего духовного образования обозначенного нами периода.

¹⁰ Гоголь Н.В. Тарас Бульба // Классики и современники: Русская классическая литература. М., 1982. С. 234.

¹¹ Гоголь Н.В. Вий // Там же. С. 336.

¹² Там же. С. 338.

Под номером 761 на листах 31–45 присутствует студенческое сочинение **Александра Белогова**, студента первого курса Киевской академии, “Обозрение философских наук и порядок преподавания оных”. Есть дата: “1817 год. Город Воронеж”. Следует сказать, что данный факт свидетельствует о том, что Белогов заканчивал Воронежскую семинарию, которую также закончил выпускник первого курса Киевской духовной академии В.Н. Карпов, в Воронежской семинарии учился и П.Ф. Авсенев. Из чего можно сделать вывод о необходимости исследования преподавания философских наук в данной семинарии, как и в семинариях вообще. Поскольку названное выше произведение датировано 1817 г., это свидетельствует о том, что оно было написано студентом еще Воронежской семинарии, а не студентом Киевской духовной академии. Однако по своему значению как методическое произведение в плане преподавании философии в духовных училищах оно имеет определенное показательное значение.

Приводим отрывки из обозрения.

“Философия – систематическая наука о возможности и необходимости бытия вещей, на высших началах разума основанная и примененная к достижению главных и последних предназначений разума человеческого.

Две сути последней цели нашего разума – познавать истинное и делать честное; и две наивысшие способности – познавательная и деятельная, посему столько же есть и главных частей философии.

1. Умозрительная философия, предметом имеет то, что есть, или по началам разума исследует возможности бытия, изъясняя причины и законы всего сущего.

2. Деятельная философия, предметом которой есть то, что должно быть от разумной природы человека или которая предлагает законы нравственных решений человеческих. Есть еще особливая способность увеселяться изящным и высоким – эстетическое чувство прекрасного и возвышенного – логика или посредствующая философия.

3. Логика или посредствующая философия. Ее предмет – доказать уму человеческому законы его действия.

4. Опытное душесловие (эмпирическая психология). Ее предмет – на основании наблюдений излагать по порядку все силы души человеческой с показанием законов действий их, для разъяснения из того различных явлений в нас открывающихся.

5. Философская история, в которой излагаются всех времен по крайней мере оригинальные философские произведения, со здравою критикою главных умоположений их, проводимую на основании исторических начал философии. Деятельностью

ума философствующего возбуждается познание более полно и обширно, если изучение философской системы дополняется критическим обозрением различных опытов философствований прошлых времен. Тем самым определяется место для сей науки в отношении к прочим частям философского курса; ибо не можно здраво и безопасно учить о различных системах философских, не познавши основательно всей истории философии; сверх того сам смысл учений философских, сей историей излагаемых, не будет довольно понятен и вразумителен для тех, коим ни терминология, ни основания философские не известны. *Итак, полный курс философского учения получит такой порядок:*

- а) опытное душесловие;
- б) логика;
- в) метафизика;
- г) деятельная философия;
- д) история философская (или философская история).

Сия наука может быть главным образом расположена или по одному хронологическому порядку, или по разделениям и характеристам систем философских. И в том и в другом случае предполагаемая от сей науки польза требует:

1. Чтобы кратко, но ясно, без опущения существенных частей, изложены были содержание, главная проблема и отличительный характер каждой системы, дабы из таковой истории могли бы видеть ход и успехи ума человеческого от начала философствований его донине.

2. Чтобы показаны были как внутренние, так и внешние причины каждого особенного направления философского разума, успехи и заблуждения оною, влияние на политическое и нравственное состояние народов, дабы ошибками других воспользоваться для собственного наставления.

3. Чтобы историческое преподавание сей науки сопровождается было везде здравою критикою профессора, по началам истинной философии, дабы учения философской истории вместе были критическим наставлением в правильном философствовании (метод доселе полных курсов, для духовных училищ) и со справедливыми понятиями об их началах и правильном разделении философии” (курсив мой. – Н.К.).

(Далее идет перечисление учебников на латинском и немецком языках, общее правило преподавания философии и двухгодичное время всего курса). Подпись. Воронеж. 1817 г.

Под номером 337 находятся “Записки по обзору философских учений В.И. Шумова”, XIX в., преподавателя Тульской духовной семинарии. Василий Иванович Шумов был магистром

Киевской духовной академии выпуска 1859 г. Таким образом, записки можно датировать началом 60-х годов.

“Определение философии. Она есть наука, стремящаяся познать все существующее как одно стройное гармоничное целое; со стороны происхождения, сущности, конечной цели и последних законов философия стремится к связному и целостному представлению мировой жизни.

Общий обзор главных эпох истории философии.

I. Первый период истории философии (640–469 л. до н.э.) от Фалеса до Сократа.

II. Второй период истории философии (469–322 л. до н.э.) Сократ – Платон, Аристотель.

III. Третий период истории философии – Александрийский период истории философии. Так же односторонние философские системы: Стоицизм (Зенон), Эпикуреизм (Эпикур), Скептицизм (Пиррон), Неоплатонизм (Плотин).

IV. Четвертый период истории философии. Период схоластического или средневекового образования. Ансельм Кентеберийский (1009 год), Петр Ламбарди (1164 год), Фома Аквинский (1274 год), Д. Скотт (1308 год). ...все это привело к тому, что философия отделилась от богословия, вера отделилась от знания.

V. Пятый период истории философии – от Бекона и Декарта до Канта.

VI. Шестой период истории философии. Период новейшей философии. Начинается с Канта, далее – Фихте, Шеллинг, Гегель. Представители материализма – Фейербах, Бюхнер...”

Далее Шумовым рассматриваются вопросы о познании (эмпиризм, сенсуализм), рассматривается отличие позитивизма от сенсуализма, представлена критика эмпиризма и сенсуализма. Рассматриваются вопросы о методе, его эволюция, эволюция идеализма от Платона и реализма от атомистического материализма. Рассмотрены также основные положения современного материализма, в частности система Дарвина, присутствует критика пантеизма и атеизма.

Под номером 346 находится история философии Протоиерея **Николая Яковлевича Оглобина**, датированная 21 июня 1839 г., преподавателя Киевской духовной академии.

“Отделение 1. О природе истории философии (предмет философии и понятие о ней). Предмет истории философии: ближайший и непосредственный предмет истории философии есть самая философия. Содержание философии дано человечеству один раз и навсегда, и дано все так, что к нему нельзя прибавить ничего. Но человечеству предоставлено осознать и развивать в своем

сознании это данное. Следовательно, содержание философии видоизменяется в сознании человечества и таким образом вносится в область истории.

I-й период. Часть первая. I-я эпоха истории философии. Восточная философия. Характер Восточной философии. Взгляд на учение:

1) Евреев. 2) Финикийцев. 3) Халдеев. 4) Персов. 5) Египтян.
б) Ньяйя.

3. Вайшешика, категория Канадаса, физика Канадаса.

4. Веданты.

5. Санкъя, Карма. Суждение о философии индийской. Философия китайцев. О китайских философах. Лао-Цзы. Конфуций. Менций.

Часть 2.

II-й этап. Философия Греческая. Греко-римская. Египетская. Александрийская.

Третий период философии. Египетско-Александрийская эклектическая философия. От Филона до последних неоплатоников (со 2 до 6 столетия до Рождества Христова).

Второй период. Философия новая (от Картезия до наших времен). История новейшей философии. От Канта до наших времен ...”

Далее следует прибавление к истории новейшей философии: развитие философии до Канта, судьба Кантовской философии. Философия Рейнгольда. Философия Гербарта, Якоби, Шульце, Бутервека, Круга.

В “Истории философии” Оглобина подробно изложен план по философии Фихте: “Первоначальная философия Фихте. Понятие о праве Фихте:

- а) основное право;
- б) принудительный закон;
- с) учение о государстве;
- д) право семейственное;
- е) народное право”.

Дается подача системы Фихте на 55 страницах. На 20 страницах уделено внимание системе Шеллинга. Затем рассматриваются системы Оккена, Шуберта и Гегеля на 50 страницах.

Все представленные материалы свидетельствуют о том, что каждый преподаватель, будь то в семинарии или академии, представляя свой авторский курс. Программы курсов иллюстрируют обширные познания наставников в области современного им европейского философского знания, а также древней и святоотеческой философии. Малоизученность их наследия заставляет надеяться, что найдутся свежие силы для продол-

жения данной работы. В развитие данной темы и в заключение статьи хочется привести цитату из предисловия А.Л. Доброхотова к упоминавшейся книге В.В. Ванчугова «Очерк истории философии “самобытно-русской”»: «...чаще всего обращение к проблеме “русского” в философии становится или формой политической борьбы, или средством самовыражения. Остается лишь ждать появления нового поколения исследователей, которому будет интересно ... внимательно всмотреться в предмет философского знания, неторопливо и тщательно собрать материал и, если повезет, сделать шаг к тому, что может быть точкой зрения, а то и самим знанием».

ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ. ГАДАМЕР О ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА

Н.З. Бросова

Название данной статьи – парафраз названия гадамеровской работы 1981 г. “Религиозное измерение”. В ней с достаточной осторожностью рассматривается сложная проблема взаимоотношения философии М. Хайдеггера с религией и теологией. Эта проблема не теряет своей дискуссионности и актуальности уже полвека. Вместе с тем герменевтическая призма, через которую Гадамер воспринимает хайдеггеровское философствование и излагает – в ряде работ – свою точку зрения, требует небольшой экспозиции вопроса.

Тема языка, Слова, речи широко дискутировалась на рубеже веков – помимо специализированного направления сравнительного языкознания также в философии и теологии. В философии она представляла собой специфическую вариацию темы субъекта: критика языка варьировала критику сознания, предпринятую Кантом. Требования нового языка, новой лексики были направлены прежде всего против логико-понятийной системы Гегеля, они свидетельствовали о необходимости новой методологии познания, что влекло за собой обновление проблемы понимания, объяснения, истолкования (как она формулировалась Витгенштейном, Бергсоном и др.). Это было в равной степени важно и для неокантианства, и для гуссерлевской феноменологии, и для философии жизни, и для аналитической философии.

В теологии герменевтика имела давнюю историю и традицию; ее особенный характер проистекал из особенности текста, к которому она относилась. Текст Библии, обращенный к человеку (и предполагающий понимание), включает в себе сверхъестественную истину, что превосходит логическую возможность такого понимания. Подобное сочетание обуславливает и специфическую герменевтическую ситуацию; над ее разрешением

трудилась полуторатысячетная герменевтическая традиция¹. В теологии герменевтика является предваряющей ступенью экзегезы; их совместная задача – сделать понятным не буквальный, подлинный смысл Св. Писания. Герменевтика вырабатывает правила и принципы толкования, экзегетика применяет их к конкретным текстам. Тем самым в библейской герменевтике уже давно разрабатывалась проблема операционального аспекта языка, текста – и соответственно – вербализованной мысли². Еще со времен Оригена различали основную оппозицию *буквального* и *типического* (но не переносного) смыслов. Именно последний обладает назидательным характером, поскольку включает в себе указание на грядущие события, на будущее. Тем самым проблема будущего, а значит времени и истории, изначально входила существенным компонентом в библейскую герменевтическую традицию. Причем эта темпоральность несла в себе значительную онтологическую интенцию (представляется, что именно данный онтологический потенциал библейской герменевтической традиции привлекал М. Хайдеггера, который не случайно, еще будучи студентом теологического факультета, специализировался в фундаментальной теологии).

Тему религиозного измерения философии М. Хайдеггера Гадамер начинает с марбургского периода. Здесь важно также указать на специфическую марбургскую атмосферу и традицию, которую Хайдеггер весьма учитывал, составляя в 1922 г. свой “*Curriculum vitae*” для собственной марбургской профессуры. В 1529 г. в Марбурге был основан первый в Германии протестантский университет³;

¹ Еще Августин считал, что нужно согласиться с многозначностью, т.е. с вариативностью толкований некоторых библейских мест; в настоящее время такая позиция отклоняется.

² Это самый первый узловый момент, на который здесь следует указать. Библейская герменевтика существует в горизонте (вербализованного) языка, не акцентируя его внеязыковую причину или основу. Но Хайдеггер почти с самого начала задавался вопросом иной природы языка и речи (проблема заявлена уже в “Бытии и времени”: как противопоставление подлинной речи и “болтовни”, “толков”... В сфере “*Gerede*” не может возникнуть понимание). Позднее это выразилось в тезисах: основой речи, языка является молчание, тишина. Известное высказывание *язык – дом бытия* тоже показывает изначальную дифференцию: дом – не то же самое, кто в нем обитает. И при всей значимости обиталища приоритет, по Хайдеггеру, следует отдать бытию, точнее, вопрошанию о нем. Библейская герменевтика, конечно, не задается такого рода вопросом.

³ Этому предшествовали важные события: в 1527–1528 гг. в Германии развернулся процесс секуляризации, т.е., целенаправленного ограничения экономического, юридического, политического и общественного влияния церкви. В Марбурге изначально доминировали францисканцы: 1228 г. – основание госпиталя св. Франциска супругой покойного ландграфа Людвига IV Элизабет. Но уже к началу XVI в. общественно-политическая атмосфера радикально меняется.

несмотря на усилия, католичество не смогло достаточно закрепиться в нем. Университет вновь расцветает после 1866 г., в правление Пруссии. Здесь на евангелическом факультете преподавали такие ученые, как В. Херрман (теология переживания, *Erlebnistheologie*), А. Юлихер, В. фон Баудиссин, А. фон Гарнак, К. Мирбт, Х. Бёмер, Р. Отто, Х. фон Зоден и др. Они внесли особый вклад в развитие религиоведения и истории церкви. Однако марбургская школа в значении некоего идейного единства ассоциируется не с теологией и историческим религиоведением, а с неокантианством: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Н. Хартманн. Но в начале 20-х годов XX в. на марбургском философском небосклоне уже восходили новые звезды. И в теологической среде намечались тенденции к преодолению задержавшейся на научном горизонте либеральной теологии. Итак, Марбург демонстрировал выраженную ориентацию на научно-исторический подход, протестантский критицизм, который затрагивал методологические основы теологии, философию ценностей⁴, феноменологию, также и феноменологию религии.

Мировоззрение Хайдеггера складывается и развивается в обстановке интенсивных философско-теологических контrovers. Гадамер пишет о 20-х годах как о начале такой полемики, связывая ее с формированием диалектической теологии (в 1924 г. на заседании Марбургского теологического общества выступил с докладом Э. Турнэйзен, “первый вестник диалектической теологии”, который получил одобрительные, хотя и не без оговорок, отзывы местных теологов). Но в действительности “бурная эпоха” началась раньше. Либеральная теология, модернизм, неосхоластика были различными формами, в которых западное христианство старалось, с одной стороны, противостоять общей тенденции секуляризации знания, мышления – и, с другой стороны, пыталось решить проблему самоидентификации. Это представлялось как необходимость произвести расчет с традицией, с собственной историей и было в своей основе весьма противоречивым процессом. Например, движение неосхоластики, к которому живо относился Хайдеггер, инициировалось официальным католицизмом в качестве ответа на вызовы либеральной теологии, фактически на всю, идущую от Канта тенденцию разрушения метафизики. В этой оппозиции (теологии и философии) дело, по сути, шло о природе и границах мыш-

⁴ Гадамер отмечает значительную роль шелеровской феноменологии и его концепции материальных ценностей в общей философской атмосфере того времени. Кстати, на Шелера и католики возлагали надежды, связанные с перспективами преодоления кантовских антиметафизических импульсов (недостаточность кантовского этического формализма, на что обращал внимание Шелер). Правда, эти надежды быстро рассеялись.

ления⁵. Философия явно занимала сторону подчеркнуто секуляризованной мысли и представляла эту форму как единственно истинную. Теология же стремилась определиться не только в отношении себя самой, но и в своем отношении к философии (диапазон здесь был очень широким: от Э. Жильсона, который считал, что философия обязана теологии большей частью своих тем, до К. Барта, который был убежден в их принципиальном несовпадении).

В “Религиозном измерении” Гадамер охарактеризовал два начала, достаточно ярко выраженных уже у молодого Хайдеггера, – религиозную ангажированность и страстную склонность к философии. Собственно, они выступали своего рода личностными характеристиками, и Гадамер считал, что в их балансе приоритет, несомненно, принадлежал мышлению. М. Хайдеггер был прежде всего философом уже по своему складу – даже тогда, когда он еще “как теолог и как мыслитель находился в поиске”. Немаловажную роль в закладывании основ играла и “малая родина”, где обе христианских конфессии, католичество и протестантизм, демонстрировали активную церковную жизнь. В уже упомянутой Автобиографии 1922 г. М. Хайдеггер написал: “Стремление выйти за пределы дозволенного привело меня к критическим изысканиям Франца Овербека и вообще познакомило с протестантскими исследованиями по истории догматики”. Такая изначальная установка на преодоление границ действительно позволила ему выдвинуться из рамок собственной конфессии. Гадамер не раз упоминал о “радикализме хайдеггеровского вопрошания”, который был “инобытием” протестантского критицизма и который “вовлекал в свое предметное поле и теологию”⁶.

⁵ Роль, которая отводится в западном христианстве мыслительному, рациональному началу, – отдельная, чрезвычайно важная тема. Здесь необходимо отметить, что речь идет не только о разработках онтологизированной логики, но и о признании широкой компетенции за познающим субъектом, за мышлением как таковым. См., например, в “Lexikon für Theologie und Kirche” статьи: Dogma, Dreifaltigkeit, Glauben, Logos, Metaphysik, Offenbarung, Theologie и др. Немаловажно и уже упомянутое обстоятельство, что Хайдеггер остановился в своем выборе на фундаментальной теологии (до XVII в. – апологетике), занимающейся рациональными основоположениями сверхъестественной теологии, т.е. учения о Боге, которое включает тему Откровения и откровенного знания. Одной из основных задач апологетики является критическое рассмотрение и опровержение неортодоксальных (некатолических и нехристианских) теоретических позиций. При этом настаивается на принципиальном различии сверхъестественного и иррационального (откровенное знание сверхъестественно, но не иррационально) (Lexikon für Theologie und Kirche. (далее LfThK). I. Aufl. Freiburg im Bresgan, 1938. Bd. X: “Theologie”. S. 65–77).

⁶ В данной позиции можно с некоторыми оговорками распознать также кантовскую методологическую установку на критическую проверку мышлением собственных основ.

Здесь можно остановиться на трех главных тематических областях, в которых Гадамер выявляет религиозно-теологическое измерение хайдеггеровской мысли: **язык/мышление; проблема человеческого бытия (Dasein) и собственно тема теологии и Бога.**

По убеждению Гадамера, основная тема Хайдеггера, оформившаяся еще к началу 20-х годов, – тема языка и соответственно выражения мышления, т.е. его своеобразная феноменология. То, что они представляют собой разные, хотя и взаимосвязанные явления, не акцентируется специально, но проходит красной нитью во всех гадамеровских работах о Хайдеггере. Принципиальный вопрос о первенстве какой-либо стороны не решается однозначно. Впрочем, вспоминая марбургские лекции по Аристотелю, Гадамер приводит точку зрения своего учителя: потенциал языка должен служить мышлению⁷. Это утверждение стоит, приняв к сведению, соотнести с другими приводимыми высказываниями – есть нечто, принуждающее само мышление⁸. И здесь обнаруживается вектор, который указывает в направлении горизонта сакральности. Этот горизонт никогда не упускался философом из виду; на него позже был перенесен основной акцент хайдеггеровских размышлений.

Названная тема со всей определенностью заявлена в “Бытии и времени”. Его праформой Гадамер считает хайдеггеровский доклад на уже упомянутом заседании Марбургского теологического общества в 1924 г., где молодой профессор сформулировал свое понимание подлинной задачи теологии: искать Слово, которое приводило бы к вере и сохраняло в ней. Правда, нужно заметить, что в 1924 г. такой тезис служил развитию уже достаточно давно обсуждаемой темы; в 1922 г. дискуссию возобновила статья К. Барта “Слово Бога как задача теологии”⁹. Поиски такого Сло-

⁷ См.: *Gadamer H.-G. Vom Anfang des Denkens // Gesammelte Werke. Tübingen, 1987. Bd. III.*

⁸ См. о Was heisst Denken? в *Gadamer H.-G. Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.) // Ibid. S. 374.*

⁹ “Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”. Годом раньше только что прибывший в Марбург Р. Бульгман публикует свою “Историю синоптической традиции”, в которой с помощью формально-исторического метода анализировались тексты Евангелий. К этому анализу был привлечен широчайший диапазон источников: от долитературной (фольклорной) традиции, коренящейся в жизни раннехристианских общин, до редакционных работ над уже фиксированным текстом. Специфику языка и языковых изменений Бульгман выдвигает в качестве критерия при определении возраста текста и его аутентичности. Однако научно-критический подход не помешал ему утверждать необходимость подлинного слышания евангельского Слова, т.е. необходимость своего рода “герменевтических усилий”, для которых, согласно Бульгману, было явно недостаточно только лишь рационалистической компоненты.

ва не должны были основываться на психологическом фундаменте, ведь психологические состояния субъективны и преходящи. Найти Слово, приводящее к вере, относительно легко, если умело использовать аффекты, настроения, эмоции человека. Но каким Словом можно удержать, сохранить веру? И если принять, что вера – все же не рядовой психологический феномен и также не является моментом рациональности, хотя допускает рефлексию *post factum*, то остается вопрос: каков характер воздействия на нее Слова, речи, языка? Сам факт такого воздействия бесспорен – ведь как раз библейская, особенно новозаветная герменевтическая традиция называет проповедование (Иисуса Христа), свидетельствование (апостолов), провозвестия (евангелистов), Откровение (Иоанна и пророков) в качестве такого созидającego веру Слова. Иными словами, в теологии оформлялась установка на преодоление психологизма и формального историцизма – примерно так, как это происходило в секуляризованном философском знании. Подобная установка подвела к радикальному переосмыслению проблемы высказывания о Боге (что не могло не поколебать самые основы как систематической, так и исторической теологии).

В философии того времени слово, речь, язык воспринимались по преимуществу в научно-методологическом контексте. Господствующие направления феноменологии, неокантианства (и марбургская школа) отличались особым акцентированием методической строгости и ориентацией на научность, понимаемую как воплощение математической точности (Гадамер говорит о “триумфе метода бесконечно малых”)¹⁰. Апофеоз математизированной научности послужил основанием для хайдеггеровской критики объективирующего мышления, расхождения с Риккертом¹¹, дальней-

¹⁰ Собственно, схоластические споры об универсалиях не в меньшей степени, чем развитие физики и математики, были тео-логико-филологической почвой, которая подготовила математическую проблему бесконечно малых.

¹¹ Риккерт четко разделял математику и логику; это положение было принято Хайдеггером, который еще в 1912 г. посещал риккертские семинары по логике, а в 1915 г. характеризовал логику как важнейшую и наиболее интересную (для него) философскую дисциплину. Но следует также учесть значимость методологических ресурсов схоластической традиции, которая тогда признавалась Хайдеггером – наряду с необходимостью корректировать эту традицию. С одной стороны, он намечает пути преобразования аристотелевской логики, с другой стороны, усматривает в схоластике большой потенциал, который заключается, помимо прочего, в возможном единстве аспектов формализации и семантического анализа. Не в последнюю очередь это объясняется спецификой средневекового мышления, для которого предметная ценность (*Sachwert*) доминирует над ценностью Я (*Ichwert*), почему средневековая схоластика не знакома с гипотезированным психологизмом. Разумеется, расхождение Хайдеггера с позицией Риккерта объясняется не только разными трактовками логики и ее перспектив.

шей критики Гуссерля. Современные притязания математики на универсализм, на идеал научного знания и методологии, по мнению Хайдеггера, завышены, хотя в регионально-онтологическом аспекте эта наука весьма значима. Приемы, претендующие на универсальный характер, должны удовлетворять важному условию: они должны сохранять возможность работы с областью значения, это значит – со словом. Но и язык обязан быть живым, произрастать из реальной, фактической жизни.

Гадамер отмечает: именно такой герменевтический подход, соединенный с установкой на изначальный бытийный опыт¹², позволяет говорить, что историко-философские лекции, которые М. Хайдеггер читал в самом начале марбургского периода, уже разрабатывали тему герменевтической ситуации. Его интерпретации Платона, Аристотеля¹³, Декарта, Канта высвобождали основополагающие понятия от наслоений традиции. Гадамер подразумевает не только историко-философскую интерпретацию, но прежде всего схоластически-томистскую (что касается великих греков), поскольку подчеркивает, что смысловым горизонтом выступали теологические вопросы, “которые с самого начала теснились” в молодом ученом. Борьба с любой, в том числе теологической, традицией, это борьба с ее языком. Для Хайдеггера это означало прежде всего выяснение отношений с “линией Аристотеля”, “Мастера традиции”, у которого он, по собственному признанию, “учился мыслить” (что подразумевает нечто большее, нежели простое овладение логикой понятий). И здесь герменевтический подход интегрировался в феноменологию – к ней Хайдеггер тогда явно относил и собственную позицию. Но, как замечает Гадамер, в марбургских историко-философских интерпретациях уже явственно проступало отличие хайдеггеровского феноменологического метода от гуссерлевского. Помимо принципиальной оппозиции онтологизма и трансцендентальной субъективности было заметно расхождение и в понимании собствен-

¹² Гадамер не раз указывает на бытийно-экзистенциальное измерение хайдеггеровского мышления, но вместе с тем акцентирует лишь герменевтически-языковой горизонт его философствования. Однако названная установка на изначальный бытийный опыт представляется все же самостоятельным аспектом, который равен по значимости аспекту языка. Именно эта установка обеспечивает последующую хайдеггеровскую тенденцию к онтологизации времени и истории, логики, истины, самого мышления.

¹³ Лекционный курс зимнего семестра 1924/25 г.: *Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // GA. Bd. 61. Frankfurt/Main., 1985.* Вместе с тем еще в своей докторской диссертации 1916 г. он пишет о необходимости переосмотреть некоторые укоренившиеся стереотипы, в частности тезис о “рабстве” у Аристотеля.

но феномена. Гуссерль исходил из рефлектирующего, т.е. понятийного сознания; феномены, которые он выбирал для исследования, были не просто психологическими состояниями, но коррелятами данного интендированного сознания. Использование интенции обеспечивало прежде всего понятие интенционального предмета, помысленного предмета – и тем самым феномена. Хайдеггер же подчеркивал до- или внерефлексивную основу феномена, акцентировал в этом понятии не аспект данности, определенности, дефинированности, а некую неуловимость, неопределенность, недефинированность, внерациональное содержание. Он обращал внимание именно на непрозрачную, неопределяемую до конца основу феномена, на то, что в более поздних работах станет называться неподрачетным (*Unberechenbares*), иными словами, фиксировал разноуровневый характер феномена одновременно с его целостностью, единством. Разумеется, такое принципиальное положение отразилось и в хайдеггеровской трактовке языка, и в его понимании человеческого бытия, и в его истолковании сущности религии и теологии.

Относительно языка это нашло выражение в подчеркивании его инаковой, внеязыковой природы (как упоминалось выше), в утверждении не поддающегося точным прогнозам движения смысла, а также в принципиальной невысказываемости какого-либо смысла до конца. Именно здесь могло открыться, по выражению Гадамера, “то измерение, в котором язык проявится в своем противоречивом (*gegenwärtigen*) бытии, в котором он может пригодиться теологу для понимания Божественного Слова”¹⁴.

В статье “О начале мышления” (“*Vom Anfang des Denkens*”, 1986) Гадамер замечает, что Хайдеггер никогда не забывал о лютеровском высказывании: подлинный христианин должен отречься от Аристотеля. 20-е годы отмечены особым интересом Хайдеггера к раннему Лютеру, но в его отношении к Аристотелю явно перевешивал философ. Гадамер описывает хайдеггеровский лекционный курс 1924 г., в котором освобождаемый от схоластических наслоений Аристотель уже не выглядел всего лишь феноменально точным “аптекарем” по образному выражению Г. Когена¹⁵. Весьма вольные с точки зрения филологии истолко-

¹⁴ *Gadamer H.-G. Die Marburger Theologie // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. Tübingen, 1983. S. 31.*

¹⁵ В статье 1986 г. “Один путь Мартина Хайдеггера” (*Gadamer H.-G. Der eine Weg Martin Heideggers // Gesammelte Werke. Bd. III.*) Гадамер пишет об особой значимости лекционных курсов для понимания хайдеггеровского мышления – называя именно этот текст важнейшим и замечая, что сам Хайдеггер нашел бы кое-что новое в этом своем раннем произведении, если бы прочел его глазами того, кто не был бы им самим.

вания важнейших понятий “Никомаховой этики” обладали безусловно привлекающим достоинством. Они указывали на такой способ знания, который в принципе не позволял объективировать себя до конца, как это подразумевает научная объективность. Иными словами, речь шла о специфическом знании конкретной экзистенциальной ситуации. Так, например, понятие *φρόνησις*, отграничиваясь от других видов практического/технического знания, истолковывалось как совесть (“Das ist das Gewissen!”). Феноменологически прочитанный Аристотель открывал новое понимание бытия – подвижного, обладающего разными уровнями и формами – как проявления, так и сокрытия, а также давал импульс к новому пониманию самого мышления, языка, логики. Правда, Гадамер оставляет под вопросом, мог ли и до какой степени помочь Аристотель в преодолении тех онтологических предрассудков греческого мышления, которые М. Хайдеггер позже обозначил как *подручность* и *наличие* (*Vorhandenheit, Anwesenheit*) и в “Бытии и времени” противопоставил “зову совести”, вводящему человека в бытийно-временной горизонт. То есть для Гадамера осталось все же неясным, насколько велик, по мнению Хайдеггера, был ресурс традиции объективирующего мышления/языка, и можно ли было в нем самом отыскать способы его преодоления¹⁶. Гадамер не дает ответа и на еще один свой важный вопрос: может ли быть найдено философское выражение искомого слова веры на пути критического рассмотрения данных “предрассудков” объективирования – упоминаемая, правда, о “памятовании” (*Andenken*) у позднего Хайдеггера, что им же ставилось в параллель с “молитвой” (*Andacht*). Впрочем, замечает Гадамер, это было ясно Гегелю еще столетием раньше¹⁷.

¹⁶ Уже в 60-х годах Хайдеггер высказался по поводу давно критикуемой им метафизической традиции, что сила данных ею ответов гораздо больше, чем это обычно представляют. Его развернутая позиция относительно данной проблемы изложена в произведении “О Событии” (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // Heidegger M. GA. Bd. 65. 1994*) особенно, разделы: “Подача” (*Zuspiel*), “Прыжок” (*Sprung*).

¹⁷ Утверждение Гегеля, что размышление есть своего рода молитва, оказывается верным скорее в его обращенном положении – по крайней мере, применительно к самому гегелевскому учению. Подобная рационализация религиозного аспекта послужила для молодого Хайдеггера причиной “объявления войны” “могущественнейшей системе исторического мировоззрения” – Гегелю (*Heidegger M. GA. Bd. 1. Frühe Schriften. 1978*). Однако в конце 30-х годов, в “Событии...”, он пишет уже о необходимости поставить в центр внимания систематику Гегеля – при этом продумав ее совершенно наоборот (“*Hegels Systematik in den beherrschenden Blick bringen und doch ganz entgegengesetzt denken*”) – см. примеч. 16.

Сходным образом Хайдеггер анализировал схоластические противопоставления двух видов познавательных актов: *actus signatus* (акт, действие пояснения) и *actus exercitus* (процесс опыта, непосредственный акт опыта). Эти понятия, поясняет Гадамер, в известной степени соответствовали терминам *reflexive* и *directe*, т.е. рационально-понятийному познанию и прямому неререфлектируемому постижению действительности. Правда, в своем рассмотрении Хайдеггер учитывал, что схоластические классификации, так же как и гуссерлевский анализ трансцендентальной субъективности, предполагали схематизируемую, “математическую” модель сознания. Но для него было важно подчеркнуть разнопорядковый характер процессов, самой своей разнокачественностью провоцирующих на вопрос и, как следствие, на творчество¹⁸. Такая трактовка, примененная к проблеме радикального вопрошания, открывала возможность перехода от непосредственного усмотрения к опосредованному пониманию, к рефлексии. Тогда оказывалась – теоретически – возможной и обратная операция: высвобождение из замкнутого круга рефлексивности, новое обретение эвокативной силы понятийного мышления и философского научного языка. А это позволило бы рациональности удерживать уровень креативности наравне с поэзией, т.е., пробиваясь через мыслительные и языковые клише, выходить на непосредственное бытийное понимание.

Сказанное имеет самое прямое отношение к названной в начале теологической проблеме поисков Слова. Гадамер отмечает, что в период “Бытия и времени” (когда была написана также “Феноменология и теология”) Хайдеггер обращал внимание прежде всего на относительную самостоятельность языка и проблеме высказываемости смысла, точнее, на проблему адекватности речи. Он был убежден: люди не достигают Бога потому, что говорят о нем не соответствующим образом. Концептуальное решение проблемы виделось ему тогда на пути разделения и координации научных функций между теологией и философией (при всех сомнениях относительно перспектив теологической науки). Если вырабатывание языка веры находится в компетенции теологов, то задача философии – указывать всем, в том числе теологам, что привычные пути мышления и языка явно недостаточны

¹⁸ Радикальный вопрос о Бытии, с которого начинается “Бытие и время”, есть лишь во вторую очередь языковая форма, собственно вопрос, а в первую очередь он есть невербализируемая экзистенциальная установка и личностная позиция. Однако именно развертывание языкового горизонта, построение “дома Бытия”, удивительным образом влечет за собой и само бытийное изменение.

для такой задачи. Принципиальная недостаточность кроется в способности языка и мышления как раз в результате привычного постоянного употребления превращаться в сухие, безжизненные конструкты, стереотипы. Эта судьба чаще всего постигает научную сферу (и к ней относится теология – по определению: “наука о Боге и божественных вещах”¹⁹), но она не минует и обычный разговорный язык. Он, вроде бы коренящийся в жизненной непосредственности, тоже может носить характер “*map*”, утрачивать свою специфику, свое лицо. Здесь получает развитие чрезвычайно значимая в “Бытии и времени” тема личностного начала, Собственного, Самости, которую Гадамер излагает и поясняет через проблему авторства (*mens auctoris*). При этом он, разумеется, стремится как можно яснее определить достаточно различающиеся позиции – собственную и своего учителя; взятые в самых общих чертах они характеризуют различие филологического и философского²⁰ подходов.

Искомое слово веры должно не только произрастать из жизни, но и быть неповторимо своеобразным. Такое требование уже в себе непросто: то, что сказано для всех времен и всех народов, для вечности, вроде бы, требует универсальности. А своеобразие, которое привносится автором (передающим сказанное), есть уже его собственное качество. Однако в отношении библейских и толковательных текстов вступает в действие особый фактор – вера, в которой, как известно, уже дано уверованное. Она становится единым фокусирующим моментом для авторов этих текстов – и каждый заключает в себе невероятный личностный заряд. В поле особого внимания М. Хайдеггера к началу 20-х годов находилась новозаветная экзегетика и патристика, т.е. ап. Иоанн, ап. Павел, Августин, Бонавентура, Фома, – но также и немецкая мистика – Майстер Экхарт, инициатор протестантизма Лютер... Слово веры, являющееся предельным и уникальным состоянием человеческого бытия, представляло возможным решением проблемы. Как показывает Гадамер, в этом направлении экзистенциальной экзегетики двигался Р. Бультман, вдохновленный идеями

¹⁹ LfThK. 1938. Bd. X. S. 66. В III издании Энциклопедии дается более развернутое, с уточнениями, определение, в котором подчеркивается, что в узком, т.е. собственном, значении, теология как “научная” рефлексия веры может разрабатываться лишь профессиональными специалистами. В широком же значении она есть верующее и вместе рационализированное (*vernünftige*), т.е. научное “Слово о Боге” (LfThK. III. Aufl. 2000. Bd. IX. S. 1435).

²⁰ В работе “О начале мышления” (1986) Гадамер замечает, что философия, которая соперничает с религией и искусством в борьбе за истину, выходит за пределы общепринятого, общеупотребительного языка. Это сказано именно о философии М. Хайдеггера.

“Бытия и времени”. Но сам Хайдеггер последовал другой интенции. В работе “Отрешенность” (“Gelassenheit”, 1955) сказано: “Чем крупнее Мастер, тем бесследнее исчезает за творчеством его личность” – но здесь, по сути, лишь ясно выражена гораздо более ранняя догадка о специфике средневековой философии – “индивидуальность мыслителя утопает в материале” (“Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, 1916). Экзистенциально акцентированное слово должно было уступить место стоящему за ним смыслу. В отношении истины веры это было более чем оправдано.

Гадамер считает, что поздние размышления о *повороте*, из которых искореняются экзистенциалистические (existenzielle) интенции в рассуждениях о собственной сути – Dasein, вообще о Собственном (Самости), мало совместимы с теологической позицией Бульмана²¹. Однако при этом, по его мнению, М. Хайдеггер по-настоящему приблизился к тому измерению, где могло осуществиться его раннее требование к теологии – найти Слово, которое бы не только призывало к вере, но и удерживало в ней. Если можно было бы истолковать призыв веры как самодостоверности (Selbstverständnis), а требование самодостаточности Я как самообреченность вере, это был бы такой Язык. Но для философа все яснее обозначается еще один аспект: событийная Истина, которая имеет в себе собственную противоположность, заблуждение. Такой аспект выводит за пределы выражаемой в слове мысли, подводит к границе мышления как такового. Здесь философ развивает тему языка, берущего начало из тишины, молчания, языка, равнозначного подлинному человеческому бытию – “поэтическому жительствованию”, чья подлинность заключается во внимании “Священному”.

* * *

Онтологизация мышления и языка действительно заостряется темой истины, к которой Хайдеггер подходит не через рационализированную логику, а через феноменологию человеческого существования. Гадамер делает любопытное попутное замечание, которое при всей видимой маловажности говорит о многом, – когда Хайдеггер рассуждал о Dasein, всегда было непонятно, кого он имел в виду: человека вообще, некоего конкретного, т.е. историзированного человека или себя. И вместе с тем эти размышления были глубочайшим образом интимны, в них рас-

²¹ Так же и Х. Отт был убежден, что позиция позднего М.Х. гораздо ближе Барту, чем Бульману. См.: *Ott H. Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie.* Zollikon, 1959.

крывались сокровенные движения и состояния личности, не всегда поверяемые даже друзьям. Семантическое богатство слова, взятого из обиходного и литературного языка, таило в себе возможности, которые позволяли преодолеть границы традиционного – рационализованного, антропологического²² – понимания человека. Этот же термин содержал смысловые нюансы, выдвинувшиеся позднее на первый план философии М. Хайдеггера – здесь, как и в теме языка/речи можно говорить о последовательном смещении акцентов, но не о резком повороте в творческой эволюции мыслителя²³. Данный перенос акцентов подчинялся некоей “внутренней интенции” самого философа; что касается человеческого существования, она явно указывала на проблему основания, фундирования человеческого бытия.

Гадамер подчеркивает специфическую разноуровневость рассматриваемого Хайдеггером феномена *Dasein*. “Просвечивающее”, “разомкнутое” человеческое бытие отнюдь не являлось насквозь прогнозируемым и постигаемым. Скорее оно, наоборот, скрывало, вуалировало собственную основу и тем самым ставило ее под вопрос. Хайдеггер формулировал его как проблему бытия *Dasein*. Однако и с самим осмысливаемым существованием дело обстояло далеко не просто. Гадамер вспоминает, как в названном выше курсе лекций марбургских студентов глубочайшим образом затронул удивительный факт, что изначальная способность присутствия прошлого в настоящем есть не воспоминание, а забвение. Действительно, ведь вспомнить можно лишь то, что забыто, отодвинуто памятью с переднего плана, скрыто от памяти и внимания. Гадамер обращает внимание и на особый характер такого сокрытия/сберегания, который на разные лады рассматривался и истолковывался Хайдеггером: незаметность, ненавязчивость бытия. То есть прошлое, преходя, остается в некоей непосредственной, но неочевидной близости – человеку и моменту настоящего. Итак, в основе подвижной человеческой

²² Имеется в виду философская антропология, принципиальный недостаток которой Хайдеггер усматривал в узкоспециализированном подходе и приравнивании человека к прочим предметам сферы сущего.

²³ Гадамер выступал против тезиса Дж. Ричардсона о существовании “Хайдеггера I” и “Хайдеггера II”, ссылаясь на собственное хайдеггеровское высказывание, что “поворот есть продолжение пути (*Die Kehre ist ein Weitergehen*)” и указывая, что, например, в произведении “О Событии” понятие поворота принимает значение также и герменевтического круга. См.: Н.-Г. Gadamer. *Der eine Weg Martin Heideggers*. Таковую же смысловую непрерывность он видел в хайдеггеровском развитии темы человека и человеческого бытия, признавая, разумеется, ее различные истолкования в “Бытии и времени” и в поздних работах философа.

бытийности оказывается изначальное онтологическое измерение времени, темпоральность, которая к тому же фокусируется на будущем. Будущее обладает большей полнотой бытийного спектра, тогда как настоящее и прошлое ограничены свершенным вариантом событий. Однако данная полнота имеет несколько иной характер, нежели простая сумма возможных сценариев исторического развития; она подразумевает особенное смысловое измерение, подобное упомянутому выше *типическому смыслу* библейской нозматики. Связка этих бытийно-темпоральных модусов – время – поясняет Гадамер, “находит свое бытие в сущностной будущности *Dasein*. Это самым очевидным образом есть подлинный опыт истории, способ, которым историчность сбывается в нас самих. Забвение свидетельствует о том, что происходит нечто большее, нежели только то, что делается [человеком]. Забвение есть способ, которым прошлое и уходящее доказывают свою действительность и силу”²⁴.

Сбывающаяся в человеке историчность сначала истолковывается Хайдеггером как душевно-духовное усилие, как “самопростиращание экзистенции” с акцентом на экзистенциальности в освоении темпорального опыта. Развертывание этой темы подводит к проблеме подлинного/неподлинного существования – которая предстает экспликацией онтологизированной истины. Из данного пункта, как отмечает Гадамер, следуют интенции в сфере теологии.

В теологии с ним коннотирует понятие самодостоверности, которое все же должно быть в известной степени преобразовано. Основное положение протестантской теологии – самодостоверность веры – не пояснялось надлежащим образом в трансцендентальном понятии самосознания (у Канта так же, как и у Гегеля; несколько иначе обстоит дело с воззрениями Шеллинга²⁵). Понятие самодостоверности связано с одной из главнейших христианских идей – Откровением, и таким образом, что оно предполагает: человек не в состоянии понять самого себя только из себя самого. Гадамер ссылается здесь на Августина, который одним из первых сформулировал проблему религиозно-философски – человек не может постичь себя, исходя только лишь из себя самого и из мира. Фактически – это христианский опыт [опыт веры], которому, согласно Гадамеру, слово и понятие “самодостоверность” обязаны первым содержанием. Если попытаться коротко охарактеризовать

²⁴ Gadamer H.-G. Die Marburger Theologie. S. 3.

²⁵ См.: Gethmann-Siefert Annemarie. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Freiburg; München, 1974; автор подробно доказывает, что философия позднего Хайдеггера чрезвычайно близка именно шеллинговской философии Откровения.

данное содержание, то можно сказать следующее: это особенная сущностная способность совокупной самости человека – быть больше самой себя. (Или, что то же, быть не самой собой. Но приведенные формулировки не тождественны, поскольку даже и выходя за свои пределы, раздвигая их, эта самость остается самой собой.) Самодостоверность содержится скорее как определенный момент историчности человека. Кто достигает истинной самодостоверности, в том и с тем нечто случается.

Эти экзистенциальные позиции были развиты Р. Бультманом. Гадамер пишет, что Бультман применил хайдеггеровский прием онтологической критики философии к теологии (крушение самодостоверности, опирающейся на *подручное* – *Verfügen*). Но он соответственно собственному научному импульсу четко разделял христианскую позицию веры и греческую философию самосознания. Греческая философия означала для него эллинистическую эпоху, прежде всего стоический идеал автаркии, который истолковывался как идеал полного распоряжения собой и критиковался с позиции христианства как несостоятельный. Отсюда Бультман рассматривал – под влиянием хайдеггеровского мышления – понятия собственности и несобственности. Обреченное (подвергнутое) миру человеческое бытие, понимающее себя из горизонта подручности, призывается к *обращению* (а тем самым к Собственному). И следовательно, здесь сохраняется исключительный акцент на человеке, равный антропологическому подходу. По Бультману, трансцендентальная аналитика *Dasein* должна была описывать принципиально-нейтральные антропологические структуры, откуда можно было “экзистенциально” интерпретировать призыв веры независимо от его содержания внутри основного движения экзистенции. Такая трансцендентально-философская интерпретация “Бытия и времени” включалась в теологическое мышление. Она содержала положение об априорном характере событийности, историчности и конечности человеческого бытия, из которого следовала возможность понятийно истолковать событие веры (*Glaubensgeschehen*). Именно такую задачу Хайдеггер возлагал на временность (в анализе *Dasein*), но в ее решении усматривал иную перспективу.

Его занимала внутренняя неразрывная связь собственного и несобственного, истины и заблуждения²⁶, специфическая “диалектика”

²⁶ В работах 30-х годов (не только в “Очерках философии...”) М. Хайдеггер предпочитает писать о неистине (*Unwahrheit*), что неслучайно: дихотомическое деление на истину-неистину определеннее, нежели трихотомическое различие истины, ложности и области, не определяемой строго в этих критериях. Разным логическим позициям соответствуют разные учения о бытии.

раскрытия и затаивания (Entbergen-Verbergen), фундирующая все движения экзистенции. Последняя бинарность представляется особенно значимой. На нее обращает внимание Гадамер, говоря о том, что ряд моментов, определяющих позднее мышление М. Хайдеггера, появляется еще в марбургскую эпоху. Например, “волшебное слово”, как выражается Гадамер, – *онтологическая дифференция*, – уже тогда характеризовало не только различие бытия и сущего (что уже с успехом освоила метафизическая традиция), но нацеливалось на феномен внутренних различий в самом бытии²⁷. Также понятие *просвета* (Lichtung) встречается в лекциях летнего семестра 1928 г., правда, как отмечает автор, еще в антропологическом применении для характеристики открытости Dasein (хоть и с акцентом на «выхождение в открытость “Вот”», на экзистирование). Даже ставшее впоследствии ключевым слово *поворот* (die Kehre) уже встречается в то же самое время, в значении своеобразного пируэта, совершаемого фундаментальной онтологией, когда она из аналитики человеческого бытия становится темпоральной аналитикой²⁸. Однако настоящее хайдеггеровское “собственное” Гадамер связывает с уходом философа от позиции трансцендентализма²⁹. Освобождение происходит лишь со временем и означает – помимо прочего – все более определенные попытки философского освоения темы сакральности.

²⁷ *Онтологическая дифференция* характеризует одну из важнейших проблем в западной теологии: проблему соотношения творца и сотворенного мира, проблему многообразия и единства бога.

²⁸ См.: *Gadamer H.-G. Der Weg in die Kehre // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. S. 107.*

²⁹ В период “Бытия и времени” Хайдеггер, как считает Гадамер, еще не освобождается от трансцендентализма, хотя и понимает необходимость такого шага. Поэтому его трансцендентальная аналитика Dasein является, по сути, замещением фантастически стилизованного трансцендентального эго фактическим человеческим бытием (*H.-G. Gadamer. Der Weg in die Kehre. S. 108*). Применительно к обсуждаемой теме это вроде бы объясняет тот факт, что в классическом хайдеггеровском произведении не находится даже логического места теме сакральности, религиозному измерению. Вместе с тем Гадамер не случайно говорит (в приведенной работе) о странно большом значении и важной роли, которую в аналитике Dasein М. Хайдеггер отводит смерти. Подлинное значение феномена смерти в “Бытии и времени” может быть понято только в связи и в коннотации с предшествующими хайдеггеровскими разработками по феноменологии религии, в том числе с упомянутыми лекционными курсами 1921–1922. Метафизически-религиозно трактуемая смерть – как предельный бытийный момент, противопоставленный физическому и чисто психологическому состоянию, – равносильна собирающей и квалифицирующей заботе. И смерть, и забота, и ожидаемое в урочный, но неизвестный для человека миг будущее выступают центральными темами Посланий Иоанна и Павла, сочинений Августина, Лютера, Майстера Экхарта – т.е. тех текстов, с которыми М. Хайдеггер особенно тесно работал незадолго до создания своего “первого главного произведения”.

Что же касается истолкования человеческого бытия, то в нем центр тяжести постепенно смещается с экзистенции на ее основание, т.е. бытие, которое в этом случае выступает моментом “Вот” (Da). Не вдаваясь в тонкости перевода, нужно лишь заметить, что “Вот” фокусирует в себе пространственное и темпоральное значения, оказываясь точкой пересечения основных координат, в которых существует человек. Но в этом же моменте акцентируется обособленность человека, его уникальная связь с бытием и подчиненность бытию. На важность этого акцента указывает приведенный Гадамером пример позднейших примечаний М. Хайдеггера к “Бытию и времени”, которые поясняют Dasein как “место, где понимается бытие” (“Stätte des Seinsverständnisses”). Здесь человек выступает уже не в образе активной, личностно ориентированной экзистенции, но в роли “пастыря”, “местоблюстителя” (Platzhalter), которому мгновениями открывается бытие³⁰. Гадамер отмечает, что позднейшие трактовки все же наследуют, варьируя, проект экстатического Dasein и сохраняют положение о преодолении собственных границ (ein “hinaus”) также для описания этой связи, подчиняющей человека бытию. Просвет (Lichtung), который есть одновременно и состояние Dasein и явление бытия, играет роль вольтовой дуги, соединяющей оба полюса. Правда, автор оговаривает то обстоятельство, что подобное самопревосхождение не обязательно должно быть истолковано в мистическом (религиозном) духе. Его с полным основанием можно понять как вариант решения античной задачи возникновения знания из незнания. Однако общий контекст работ – так же и поздних – М. Хайдеггера говорит о том, что философ последовательно стремился осмыслить феномен человеческого бытия в измерении сакральности. Ведь если согласиться с тем, что человек не может постичь себя только из себя самого и из сомасштабного ему мира, то необходимо вынести точку отсчета вовне, в горизонт, превосходящий человека и человеческое. И здесь М. Хайдеггера явно не удовлетворяли те варианты, которые были предоставлены ему существующей теологической традицией.

Вопрос об отношении Хайдеггера к теологии, религии, о его понимании Бога является наиболее сложным и деликатным, даже принимая во внимание, прежде всего, непосредственные вы-

³⁰ В произведении “О Событии...” “мгновение” рассматривается как вариант бытийных пространственно-временных проявлений. Оно поэтически характеризуется как “просверк бытия” и стоит в ряду следующих феноменов: пространство, временной промежуток (временное поле), пространственно-временной зазор (хронотоп), мгновение... [Raum, Zeit-Raum, Zeit-Spiel-Raum, Augenblick...].

сказывания философа. Поэтому Гадамер старается избегать слишком категоричных утверждений, но при этом все же выстраивает собственную позицию. Он говорит о раннем и позднем Хайдеггере (не столько даже о фазах его философии, подчеркивая органичность и внутреннюю смысловую непротиворечивость эволюции мыслителя), хотя и не соглашается с противопоставлением “Хайдеггера I” и “Хайдеггера II”. Подчеркивая, что на всех путях раннего Хайдеггера очевидным образом стоял вопрос о сущности Божественного³¹, Гадамер подробно цитирует известный пассаж из письма к Лёвиту (1921 г.): “...принципиальная ошибка, что Вы и Беккер рассматриваете меня (гипотетически или нет) в масштабах Ницше, Киркегора... или какого-либо подобного им значительного философа. Вам не возбраняется, но тогда нужно сказать, что я никакой не философ, и даже не настаиваю на что-либо сравнимое с этим. <...> Я христианский теолог”³². Если не рецепции, то значительное влияние теологических идей присутствует в хайдеггеровской разработке одной из его центральных тем – темпоральности (марбургские лекции 1924/25 г., “Бытие и время”). Гадамер указывает на чрезвычайно важную роль раннехристианского опыта: “...Понимание времени, пульсирующее в текстах ап. Павла и вновь постигнутое Хайдеггером, было вообще негреческим”³³. Оно актуализируется в философском контексте, не утрачивая своей внефилософской специфики³⁴. Сомнения в творческих возможностях и даже правомочности систематической теологии сосуществуют, хоть и не без оговорок, в эти годы с идеями перспективного развития теологии и ее тесного взаимодействия с философией.

Все же “стремление выйти за рамки дозволенного” уводит его от канонических трактовок – и католических, и протестант-

³¹ *H.-G. Gadamer. Der eine Weg Martin Heideggers. S. 418.* При этом он уточняет, что сущность с самого начала была для Хайдеггера не схоластической *essentia*, а превосходящим всякое ограниченное наличествование “присутствием” (*Anwesen*). Это “бодрствующее”, “внимающее” бытие составляет специфику (ранне)христианской позиции в ее отличии от греческого (аристотелевского) понимания бытия.

³² *Gadamer H.-G. Die religiöse Dimension // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. S. 142.*

³³ *Ibid., S. 145.*

³⁴ Например, подчеркнута нагруженное значением будущее не является простым ожиданием некоего наступающего события, оно составляет ядро эсхатологического, т.е. христианского мышления. Гадамер упоминает об одной из основных идей христианства – о новом пришествии Иисуса Христа. Паулинистская трактовка этой идеи как чистой событийности, “пришествия”, *Kommen, Parusia*, не являющейся статичным присутствием (*Anwesenheit*), привлекала особенное внимание Хайдеггера.

ских. Гадамер не акцентирует последний нюанс, перенося центр тяжести на радикальность вопрошающей позиции философа. Это вовсе не отрицающая, нигилистическая установка, как может показаться на первый взгляд. В хайдеггеровском вопрошании о бытии, конечно, не следует усматривать ортодоксально-религиозный вопрос о Боге, но его ожесточенная критика обеих христианских теологий свидетельствует о том, что для него “Бог” – скрывающийся или явленный в Откровении – не был пустым звуком. Выказывание о себе как о христианском теологе означает, по мысли Гадамера, признание необходимости освободиться от господствующей теологии, в которой прошло воспитание, *чтобы стать христианином* (um ein Christ sein zu können). Хайдеггеровская позиция – искатель Бога; она близка ницшеанской, радикальность которой оставляет позади себя всякий атеистический догматизм. Институционализируемая теологическая мысль вряд ли может отважиться на подобное путешествие в неизвестность, поэтому поздний Хайдеггер однозначно отграничивается в своих поисках Бога и Божественного как от теологии, так и от всей метафизической традиции.

То, что он выбирает, “памятующее мышление” (An-Denken), не есть ни онтология, ни теология, хотя его ориентиром выступает тема скрывшихся богов. Здесь очевидны интенции Гельдерлина, который не только “развязал язык” Мастеру из Шварцвальда, но и способствовал оформлению аспекта сакральности в хайдеггеровской философии. Гадамер вспоминает о замечании Хайдеггера, размышлявшего над поэзией Гельдерлина, – вопрос “кто такой Бог?” слишком труден для человека, в лучшем случае он может задать его так “что такое Бог?”. Тем самым, продолжает Гадамер, философ указал на *измерение* Священного и Спасительного, сказав при этом: “Утрата измерения Священного и Спасительного – быть может, главное бедствие нашего времени”.

Gadamer H.-G. Heideggers Wege. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.

Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. III. Neuere Philosophie. Hegel–Husserl–Heidegger. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.

Gadamer H.-G. Geleitwort // Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger / Hrsg. von W. Biemel und F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1989.

ПРОТЕСТАНТСКИЙ ПРИНЦИП ПАУЛЯ ТИЛЛИХА (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

С.С. Пименов

Протестантский теолог, философ и культуролог Пауль Тиллих (1886–1965) – фигура важная для понимания духовных исканий XX в. Рожденный в Германии, воспитанный в духе немецкого идеализма и протестантской духовности, однако волею судеб около половины жизни проживший в Америке, Тиллих создал философско-религиозную систему, которую из-за ее значения, глубины и охвата вопросов иногда называют протестантской “Суммой”. Будучи близок к К. Барту и “диалектической теологии”, в некоторых моментах совпадая с Р. Бультманом в его программе “демифологизации”, не чуждый интуиций “совершеннолетия мира” Д.Бонхёффера, “теологии процесса” А. Уайтхеда, Тиллих всегда сохранял собственную позицию, которую сам замечательно определил как “стояние на границе”¹, понимая под этим сущностную ситуацию каждого в мире.

Тиллих мыслитель прежде всего *протестантский*. Он основывается на изначальной убежденности в превосходстве протестантских интуиций, стремясь представить рациональные аргументы собственных предпочтений. Его теологические утверждения базируются на предварительном философском исследовании, претендующем на внеконфессиональность, что делает их открытыми для критического диалога с представителями иной религиозной традиции. Признание одного из католических авторов весьма показательно: “Тиллих сделал понятным это странное явление, – протестантизм, – к которому он так искренне привязан”². Тиллих делает более понятным настойчивое стремление немалой части христианского мира отождествлять себя с протестантизмом и протестантской традицией. На чем основано это стремление? Что именно позволяет Тиллиху утверждать первенство протестантизма? В чем он видит его сущность? – ответу на эти вопросы и будет посвящена наша работа.

¹ “Граница” одна из центральных категорий Тиллиха; о чувстве границы у него см.: *On the Boundary // The Interpretation of History*. N.Y.; L., 1936. Данное эссе, представляющее собой род философской автобиографии, может стать хорошим введением для знакомства с Тиллихом.

² *Weigel G. Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich // Theological Studies*. XI (June, 1950). P. 185. Свою приверженность лютеранской традиции Тиллих описал в следующих словах: “По воспитанию, по образованию, по религиозному опыту и по теологическим воззрениям” (*On the Boundary*. P. 54).

* * *

В протестантизме Тиллих предлагает различать его внешнее историческое выражение, подверженное искажениям, и его суть, его душу – “протестантский принцип”.

“Что делает протестантизм протестантским, так это то, что трансцендирует свой собственный конфессиональный характер, что целиком не может быть идентифицировано ни с одной из частичных исторических форм... Протестантизм имеет в себе принцип, стоящий выше всех своих проявлений. Это критичный и динамичный исток всех протестантских действий, но в то же время не совпадающий ни с одним из них. Он не может быть ограничен определением. Он не исчерпывается ни одной исторической религией; он не идентичен со структурой Реформации или раннего христианства, или даже со всеми религиозными формами вместе взятыми. Он трансцендирует их, как трансцендирует любую культурную норму. С другой стороны, он может появиться в каждой из них; он есть животворящая, движущая, беспокойная сила в них; и это есть то, что присуще в особой мере историческому протестантизму”³.

Разделение протестантизма на видимый и невидимый, внутренний и внешний само по себе достаточно традиционно, но не столь традиционен следующий шаг – онтологизация этого протестантского принципа. Протестантский принцип, будучи онтологическим выражением теонómии⁴, становится критерием для всего существующего, оставаясь в то же время независимым от неизбежных искажений, и это позволяет искреннему протестанту Тиллиху быть одновременно одним из серьезных критиков исторического протестантизма.

Поэтому обратимся к рассмотрению протестантского принципа в связи с онтологическими воззрениями Тиллиха.

* * *

Если взять отношения католицизма с протестантизмом, то конфликт между ними, утверждает Тиллих, значительно глубже и серьезнее, нежели различное *понимание* авторитета, традиции, таинств или Писания.

«Это не вопрос признания или отвержения... на самом деле это вопрос бытия и не-бытия на глубочайшем уровне человеческой экзистенции. Возьмем, католицизм прав, полагая, что религиозная субстанция лучше сохраняется в авторитарном сообществе. Но католицизм не прав, утверждая, что протестантизм может быть понят как попытка индивидуальности самой стать носительницей религиозной субстанции... оппозиция меж-

³ The Protestant Era. XI. I.

⁴ “Теонómия” (от греч. *тeоs*, бог, и *воmоs*, закон), по Тиллиху, есть основание и цель всего существующего, “направленность самосозидания жизни в измерении Духа к предельному в бытии и смысле” (СТ. 3. 221). Более подробно см.: СТ. 3. 221–237.

ду двумя христианскими конфессиями должна быть понята не на основе столкновения субъективизма и экклесиологической лояльности. Выбор лежит между, либо радикальным принятием человеческой “пограничной” ситуации, либо попытками за церковностью и сакраментализмом укрыться от безусловной угрозы»⁵.

Вопрос Тиллих принципиально переносит в онтологическую плоскость: каждый конфликт имеет предпосылкой структуру бытия. Онтология предпослана гносеологии. Кратко его онтологический подход может быть охарактеризован как классический (в смысле различения сущности и существования) с учетом достижений современных ему феноменологии и экзистенциализма, что делает его онтологию открытой, динамичной, конфликтной и конкретной. Отметим некоторые положения онтологии Тиллиха, принципиальные для дальнейшего рассмотрения.

Вслед за Хайдеггером Тиллих настаивает, что онтологическое исследование возможно только как феноменологическое⁶. “Метафизический шок”, угроза небытия порождают онтологическое вопрошание. Результатом феноменологического описания является выделение Тиллихом четырех уровней “онтологических понятий”, отношения между которыми не являются родовидовыми. Сразу стоит обратить внимание на два момента: 1) принципиальную внутреннюю конфликтность каждого из уровней; 2) обусловленность данной конфликтности единством, стоящим над этим конфликтом.

Итак, первый уровень онтологических понятий – “базисная онтологическая структура”: с фундаментального соотношения “я–мир” должно начинаться исследование. “Я”, обладающее миром, которому оно принадлежит, предшествует всем структурам как логически, так и опытно. “Нет само-сознания без миро-сознания, но верно и обратное. Миро-сознание возможно лишь на основе полностью развитого само-сознания”⁷. Разрыв этой субъект-объектной структуры ведет к краху любого онтологического исследования.

Второй уровень представляет собой три “замечательные пары”⁸ взаимообусловленных “элементов базисной онтологической структуры”:

⁵ The Protestant Era. XIII. III.

⁶ “Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании” (СТ. 1. 170).

⁷ СТ. 1. 172.

⁸ СТ. 1. 167. В дальнейшем вместо “пары” Тиллих использует “амбивалентность”, что способствует более точной передаче смысла его онтологии.

- 1) индивидуализация и соучастие;
- 2) динамика и форма;
- 3) свобода и судьба.

Как и первый уровень, каждая пара элементов базисной онтологической структуры есть нерасторжимое и взаимообусловленное единство полярностей. Уничтожение одной из полярностей сущего означает уничтожение целого сущего. Каждое сущее – амбивалентное, проблематичное, принципиально никогда не находящееся в статичном равновесии; равновесие возможно исключительно как подвижное, динамичное, напряженное и рискованное. “Жизнь остается амбивалентной до тех пор, пока остается жизнью”⁹.

Амбивалентность “индивидуальность-соучастие” есть конкретизация базисной онтологической структуры “я–мир”.

“Соучастие для индивида сущностно, а не акцидентально. Ни один индивид не существует без соучастия, и ни одно личное бытие не существует без бытия общественного. Личность в качестве в полной мере развитого индивидуального “я” невозможна без других в полной мере развитых индивидуальных “я”... Личности могут расти лишь в общении личной встречи. Индивидуализация и соучастие взаимосвязаны на всех уровнях бытия”¹⁰.

Забегая вперед отметим, что на этом будет основано утверждение о необходимости приятия традиции, церковного сообщества и секулярной действительности, а протестантизм будет им пониматься как превосмогающий автономную индивидуализированность.

Для нашего рассмотрения наиболее важна амбивалентность “динамика–форма”. При некоторой близости к языку Аристотеля (ср. форма-лишенность, актуальность-потенциальность), отметим принципиальные расхождения и дополнения, обусловленные близостью Тиллиха к интуициям “философии жизни” и “процесс-теологии”. “Динамический характер бытия подразумевает тенденцию к самотрансцендированию и *созданию новых форм* (курсив мой. – С.П.)”¹¹. Каждое сущее в каждый момент – неизбежно другое, всегда новое и беспокойное единство. И повторение невозможно.

⁹ СТ. 2. 289. “...совершенно очевидно, что никакая онтология, подавляющая динамический элемент в структуре бытия, неспособна объяснить природу жизненного процесса...” (СТ. 1. 180).

¹⁰ СТ. 1. 177.

¹¹ СТ. 1. 181. “Динамику нельзя понимать ни как нечто такое, что есть, ни как нечто такое, чего нет. Динамика – это *те он*, потенциальность бытия, которая является небытием в противоположность вещам, имеющим форму, и которая является *силой бытия* (курсив мой. – С.П.) в противоположность чистому небытию” (СТ. 1. 179).

Человек – то сущее, в котором полярности явлены в высшей степени.

“Полярность динамики и формы в непосредственном опыте человека предстает в виде полярной структуры витальности и интенциональности... *Elan vital* – это созидательный порыв живой субстанции во всем живущем в направлении новых форм...”¹²

Динамический элемент в человеке открыт во всех направлениях и не связан с природной необходимостью, человек способен творить мир помимо этого мира. На человеческом уровне форма (интенциональность) есть рациональная структура разума, актуализированная в жизненном процессе; она

«означает соотнесенность с имеющими смысл структурами, существование в универсалиях, овладение реальностью и ее формирование... “интенция” означает не волю действовать во имя некоей цели: она означает жить в напряженности с чем-то объективно действительным (и в напряженности к нему устремляться)»¹³.

Витальность и интенциональность не существуют по отдельности, а находят свое действительное осуществление в согласном устремлении к основанию своего единства. Но и степень возможного искажения на человеческом уровне не идет ни в какое сравнение с просто природным уровнем. Если мы признаем динамический элемент, то необходимо должны признать и динамику изменения формы, в которой понимается и проявляется эта динамика, а следовательно и критическое преодоление отжившего.

Онтологическая структура бытия включает в себя третью полярность “свобода–судьба”.

“Человек опытно воспринимает структуру индивида как носителя свободы в границах тех более крупных структур, которым принадлежит индивидуальная структура. Судьба указывает на ту ситуацию, в которой человек обретает себя, обращаясь к тому миру, к которому он в то же время принадлежит”¹⁴.

“Судьба – это не какая-то посторонняя сила, которая детерминирует то, что должно со мной случиться. Это я сам как нечто данное, сформированное природой, историей и мной самим. Моя судьба – это основа моей свободы; моя свобода соучаствует в формировании моей судьбы”¹⁵.

При подобном понимании свобода и судьба не взаимоисключающие, а взаимодополняющие термины. Высшее проявление свободы есть одновременно и высшее выражение судьбы. Был ли Лютер свободен или подчинился судьбе? И подчинился судьбе

¹² Ст. 1. 180.

¹³ Ст. 1. 181.

¹⁴ Ст. 1. 183.

¹⁵ Ст. 1. 184.

и был свободен – одновременно. И в этом единении открывается новое измерение бытия – “теономного”.

Подведем предварительный итог. Данные полярности элементов действительны на всех уровнях. Понять любое сущее – означает осознать взаимозависимые противоположности, структурирующие данное явление, с точки зрения находящейся *над* явлением; при этом не забывая о прирастающей динамике. На экзистенциальном уровне каждое сущее предстает как амбивалентное единство “Да” и “Нет”. Это ни в коем случае не признание равноправия или неразличности “Да” и “Нет”, а понимание того, что смысл рождается только в их превосходящем единстве.

Третий уровень¹⁶ онтологических понятий – “характеристики бытия, являющиеся условиями нашего существования” – Тиллих определяет как: 1) бытие и небытие; 2) бытие конечное и бесконечное. По его убеждению, глубинное противопоставление эссенциального экзистенциальному присуще каждой философской или теологической системе.

“В любой философской системе существует указание (иногда только имплицитное) на то, что различие это осознается. Всякий раз, когда идеальное противопоставляется реальному, истина – заблуждению, добро – злу, искаженность сущностного бытия не только предполагается, но и судится сущностным бытием. И важно, как именно видимость такого рода искаженности объясняется в терминах причинности... Как может бытие, включающее в себя целостность собственной актуальности, содержать в себе собственное же искажение?.. всякий ответ на этот вопрос явно или неявно указывает на классическое различие между эссенциальным и экзистенциальным”¹⁷.

Наше стояние одновременно в бытии и в небытии, в конечности и бесконечности, опознаваемое как тревога и “мужество быть” вопреки угрозе небытия, – есть, в свою очередь, свидетельство о нашем “предельном интересе”¹⁸ и ведет к возможности постановки вопроса о Боге.

“Вопрос о Боге возможен потому, что осознание Бога присутствует в самом вопросе о Боге. Осознание предшествует вопросу. Оно является не результатом аргумента, а его предпосылкой... осознание бесконечного включено в осознание человеком своей конечности. Человек знает, что он конечен и что он исключен из той бесконечности, к которой тем не менее он принадлежит... Если бы он был тем, кем он является сущностно, если бы его потенциальность была тождественна его актуальности, то вопрос о бесконечности и не вставал бы”¹⁹.

¹⁶ Четвертый уровень онтологических понятий – категории “бытия и познания” (время, пространство, причинность, субстанция) – мы опустим в нашем рассмотрении.

¹⁷ СТ. 1. 200.

¹⁸ Тиллих настаивает на понимании веры как “предельного интереса”, как того, что касается нас безусловно (“ultimate concern”). Подробнее см.: ДВ. 133–134.

¹⁹ СТ. 1. 203–204.

Бытие Бога – это “само-бытие”, “сила бытия”, “основание бытия”, “*grius* бытия”. Бог находится вне противоположности эссенциального и экзистенциального бытия. “Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-то сущего наряду с другими или над другим”²⁰. Бог – глубочайшее основание существующего, от которого все существует, но не само существующее. Тщетны любые попытки доказательств существования Бога. Более того, они кощунственны, поскольку основаны на понимании Бога как одного из сущих наряду с другими сущими. При подобных доказательствах мы имеем дело со всем чем угодно, но не с Богом. Бог – это основание вопроса, а все доказательства есть, по сути, лишь выражения этого всегда истинного вопроса.

Подобное понимание ведет нас к принятию определенных следствий.

«Если Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует все, что есть, то из этого следуют два вывода: во-первых, что бы мы ни узнавали о конечных вещах, мы узнаем и о Боге, поскольку все вещи коренятся в Нем как своем основании; во-вторых, ничто из того, что мы знаем о конечных вещах, не может быть применено к Богу, поскольку Он... “совсем другой” или, если можно так сказать, “экстатически трансцендентен”»²¹.

Все утверждения о Боге – принципиально символичны. Единственное несимволическое утверждение о Боге это “положение о том, что все, что мы говорим о Боге, – символично”²².

Символ не есть маска или ширма, прячущая суть, – ни тем более выдумка. Символ²³ в тиллиховском понимании – “граница”, точка онтологического напряжения, в которой, не уничтожая друг друга, сходятся две реальности: божественная и человеческая. Будучи конечными, мы обязаны принять, что божественное может быть опознано только в качестве символа.

Апогеем тиллиховского рассмотрения является понимание Иисуса Христа как “Нового Бытия”. Богочеловек Иисус Христос есть “Новое Бытие”, поскольку в нем явлено парадоксальное, выходящее за рамки нашего мира, единение экзистенциального и эссенциального, универсального и конкретного, динамичного и формального, свободного и закономерного. Утверждение Иисуса Христа как “Нового Бытия” парадоксально, однако другим оно не может быть, поскольку бесконечное может проявиться в конечном только в парадоксальной форме.

²⁰ Ст. 1. 230.

²¹ Ст. 2. 294.

²² Ст. 2. 295.

²³ О символе у Тиллиха более подробно см.: ДВ. 159–161; ТК. 274–282.

“Парадокс – это тот удивительный, чудесный и экстатический способ, посредством которого то, что является тайной бытия универсального, обнаруживает себя во времени в пространстве, в условиях существования, в полной исторической конкретности”²⁴.

Парадокс толкуется Тиллихом не как разрушение формальной логики, а как опознание высшей реальности, в которой явление *преодоление* полярностей и в которой сама формальная логика, как одна из амбивалентностей высшей реальности, имеет свое основание²⁵. Тиллих повторяет Тертуллианово *credo quia absurdum*, но уже во всеоружии современной философии. Бог появляется либо парадоксально, либо – никак.

Результатом тиллиховского онтологического исследования является, во-первых, осознание необходимости принятия критерия, выходящего за рамки самого философского исследования. Критерий, который может быть только опознан по проявлениям, это дар, который может быть только принят человеком, но не произведен человеческим разумом. Иисус Христос – “вечный человек”, человек, каким мы хотели бы и должны быть. В нем явление преодоление полярностей без их уничтожения и их должное устройство, т.е. полнота. И на этом основании Иисус Христос – критерий для всего бытийствующего, предельный и единственный, начало и конец.

Во-вторых, классическое деление на экзистенциальное и эссенциальное осложнено у Тиллиха принципиальной положительной изменчивостью самого эссенциального, что делает невозможным никакое определение “на все века”, сделанное из экзистенциального.

“Априорность (онтологических понятий. – С.П.) не означает того, что онтологические понятия составляют статичную и неизменяемую структуру, которая, стоит ее только обнаружить, сохраняет свою действенность навсегда. Структура опыта могла быть изменена в прошлом и может изменяться в будущем...”²⁶

По сути, в определение истины мы обязаны включить созидющий динамический момент. И Тиллих солидаризируется с утверждением Шлейермахера о том, что “Реформация должна продолжаться”.

В-третьих, каждый уровень онтологических понятий представляет из себя конфликт, подвижное равновесие, чреватое искажениями в экзистенциальной области. По сути, перед нами онтология “границы”, и если мы хотим ответственно мыслить и

²⁴ Ст. 1. 151–152.

²⁵ Ст. 1. 60.

²⁶ Ст. 1. 168.

действовать, то обязаны принять в сердце нашу сущностную “граничность”. Из всех христианских конфессий, утверждает Тиллих, только протестантизм на вероисповедальном уровне говорит о *действительном* положении человека в мире. Именно в этом принципиальном пункте разошлись протестантизм и католицизм, остальное – следствия.

«Протестантский элемент в протестантизме есть радикальное свидетельство о человеческой “пограничной ситуации” перед лицом предельной угрозы потери человеком своей экзистенции... Абсолютная серьезность... которая презирает возможность побега, которая воспринимает собственное существование с точки зрения “границы” и которая знает, следовательно, что никогда и нигде не будет в безопасности, ни посредством погружения и растворения себя в природном процессе, ни посредством интеллектуальной или духовной деятельности, ни таинствами, ни мистицизмом или аскетизмом, ни правильной верой или усердным благочестием, ни чем-либо еще, что принадлежит к изменчивой субстанции религии»²⁷.

По сути, протестантский принцип есть теонимия или, другими словами, манифестация эссенциального в экзистенциальном без уничтожения экзистенциального. Подобная “пограничная” природа протестантского принципа подразумевает принятие двух составляющих – вертикальной и горизонтальной. Будучи *принципом*, он подразумевает субстанцию. Относительно церкви это означает неприменимый учет исторической, конкретной, конечной, человеческой составляющей в полноте церковной жизни. Церковь, как подчеркивает Тиллих, есть *бого-человеческий* организм. Игнорирование человеческого ведет к искажению целого, поскольку божественное проявляется только *через* человеческое, а не помимо человеческого. Недоучет этой диалектической взаимосвязи завел в тупик “диалектическую теологию”, сильную своим решительным отвержением притязаний человека по отношению к божественному. Борясь с действительной опасностью, нависшей над протестантизмом, – автономным индивидуализмом, Барт не удержался на высоте “кризиса” и упал в противоположную крайность – надчеловеческую гетерономию, что позволило Тиллиху определить взгляды Барта как ослабленную форму традиционного католического сакраментализма. Барт²⁸ утверждая, что ничто трансисторическое не может проявиться в историческом, бежит от “ситуации” и стремится вывести каждый постулат непосредственно из предельной истины. Результатом является

²⁷ The Protestant Era. XIII. III.

²⁸ Различие между Бартом и Тиллихом имеет и философскую основу, оно обусловлено близостью Барта к неокантианству, отрицавшему возможность появления безусловного в условном, а Тиллиха – к Шеллингу, утверждавшему имманентность трансцендентного в мире и истории.

демоническое утверждение: «Весть должна быть “брошена” в ситуацию подобно тому, как бросают камень»²⁹. Бартовский “супранатурализм” явился выражением всегда актуальной опасности подмены жизни буквой, пусть даже буквой Писания. Его деятельность, на поверхности столь решительная, способствовала развитию “супранатуралистического” пессимизма, поскольку утверждала, по умолчанию, принятие и следование доминирующим силам действительности. Барт разоружил силы, способные противостоять демоническим тенденциям в предгитлеровской Германии, в частности и набиравший силы “религиозный социализм”, который стремился дать ответ из современной ситуации в свете теонмии.

“Секулярное” понимается и употребляется Тиллихом не как “от-деленное”, “от-резанное” от божественного, а как форма, свидетельствующая о божественном. Разрушение секулярной составляющей губительно для целого жизни. При понимании Бога как “основы бытия” закономерно понимание мира как *выражения* божественного. “Секулярные формы есть формы, в которых конечные структуры реальности выражены – поэтически, научно, нравственно, политически – и в которых это отношение присутствует только в неявном виде”³⁰. Нет и не может быть “проклятых” мест бытия. Священное может проявиться во всем. Каждое существующее – потенциально святое³¹. Но верно и обратное: святое не может проявиться никаким иным способом, как только посредством конкретно исторического. В ответ на искаженное понимание соотношения святого и профанного, которые есть не убегающие друг от друга противоположности, а единство полярностей, – и появляется протест Лютера и исторический протестантизм.

В основе католического искажения христианства лежало соответствующее понимание божественной благодати, а по сути, “границы” божественного и человеческого. В реальной церковной практике божественная благодать стала пониматься как “объективная” реальность, как объект среди объектов, которым можно манипулировать по собственному усмотрению. Не случайно центральным вопросом Реформации был вопрос о благодати и “спасении только верой”. Послушаем Тиллиха:

“Протестантизм и католицизм радикально различаются именно в понимании благодати. С католической точки зрения конечные формы преобразуются в божественные формы; человек во Христе воспринимается в Его бо-

²⁹ Ст. 1. 14–15.

³⁰ The Protestant Era. XIV. III.

³¹ Отсюда и потенциальное священство всех верующих.

жественную природу (монофизитский уклон во всей католической христологии); историческая относительность церкви освящается ее собственным божественным характером (исключительность Римской церкви); вещество таинства как таковое наполняется веществом благодати (догмат пресуществления). Во всем этом благодать понимается как вещественная, особая реальность... В противоположность католическому пониманию благодати... протестантизм настаивает, что благодать действует *через* живущее, которое в то же время остается тем, что и есть. Божественное появляется *через* человечность Христа, *через* историческую слабость церкви, *через* конечное вещество таинства”³².

Благодать – это *глубочайшее* вещей. Формы, посредством которых явлена благодать, есть конечные формы в свете безусловного. Будучи конечными, они в то же время утверждают и то, что их превосходит. Стремление всё подчинить надчеловеческому, минуя человеческое, приводит в итоге к обратному – отождествлению божественного с этим конечным, а в итоге – к обезбоживанию как конечного, так и бесконечного.

Отождествление благодати с любой конечной формой, по Тиллиху, есть “демонический hubris”. Исторический протестантизм не всегда оказывался на высоте собственного принципа. Претензии на исключительное обладание истиной в толковании Писания, поиски “исторического Иисуса” и “чистой доктрины” протестантизма, отсутствие критицизма к собственным основаниям, игнорирование конечного или, наоборот, – отождествление протестантизма с буржуазным идеализмом, с нацией, государством, с индивидуализмом, – все это примеры подобного демонического hubris.

Вопрос о благодати есть одновременно и вопрос о путях и возможностях спасения, который в итоге отлился в Лютерово “оправдание грешника” и спасение “только верой”. Последнее часто интерпретируется как выражение крайнего индивидуализма и человекобожия, или иначе – как необязательность добрых дел, которые с лихвой перекрывает фанатичная вера. Тиллих, считая подобное понимание не имеющим ничего общего с делом Лютера, стремится реабилитировать лютеровское “оправдание только верой”. И предлагает вдуматься в онтологическое изменение самой веры.

«Здесь безусловно должен быть такой авторитет, который не может быть никаким человеческим авторитетом. Но если протестантизм претендует на защиту священного безусловного от попыток конечной реальности поставить себя на место безусловного, то очевидно протестантизм обязан каким-то образом соучаствовать в безусловном... Но соучастие в бесконечном, в безусловном, в сверх-человеческой авторитетности, означает быть живущим в реальности благодати, иными словами в “Gestalt of grace”, в священ-

³² The Protestant Era. XIV. II.

ной структуре реальности. Ни один действительный протестантский протест невозможен без того, чтобы быть укорененным в Gestalt, в котором grace (благодать) присутствует»³³.

Итак, вера есть “Gestalt of grace”³⁴, единство “Нет” и “Да”, разрушения и рождения нового. Тиллих использует немецкое Gestalt, когда стоит задача описать цельную структуру живого организма (общественной группы, конкретного человека или биологического тела). “Gestalt of grace” – это сущее, каким оно должно быть, сущее выражающее божественное в полноте своей конечности.

Таким образом, в своем предельном проявлении вера есть теономная структура реальности, соучастие в безусловном в рамках конечности. Вера есть *раньше*, *пред-*положена человеку, она – дар благодати. Вера зависит и не зависит от человека, который может только принять ее или отвергнуть. Вера есть опыт силы само-бытия, противостоящей небытию³⁵. В первую очередь мы *оправданы* верой (пассивный залог), а не мы *оправдываемся* верой (активный залог). Вера не есть наша заслуга. “Сознательно принять эту силу притяжения – вот религиозный ответ безусловной веры”³⁶. Вера есть занятие должной позиции в структуре бытия, которая раньше нас. “Реформация провозглашает: своему существованию человек может доверять лишь после того, как его доверие перестает основываться на нем самом”³⁷. Здесь нет и не может быть места автономному индивидуализму, а есть личное и свободное принятие своей судьбы.

Вера сущностно притягает на касание безусловного. Имеет ли она на это основание? Имеет, поскольку вера – “предельный интерес”³⁸ – есть то, что связывает нас с безусловным. “Вера – это состояние захваченности силой само-бытия”³⁹.

Понимание веры как интеллектуальной процедуры, как некоего объективного знания с низкой степенью вероятности, или как фанатичного волевого притяжения, – есть искажение ее сущности. Это есть ситуация, когда “вера, которой верят” подменяется “верой, в которую верят”⁴⁰. Вера как теономная реальность, продолжает Тиллих, имеет дело с целостным человеком, а не с одним из его проявлений. “Вера, не есть дело отдельно ума или ду-

³³ The Protestant Era. XIV. II.

³⁴ The Protestant Era. XIV. I.

³⁵ МБ. 120.

³⁶ МБ. 123.

³⁷ МБ. 114.

³⁸ ДВ. 133.

³⁹ МБ. 120.

⁴⁰ ДВ. 139.

ши, противостоящей уму и телу, но она есть центрированное движение всей личности по направлению к чему-то, что обладает предельным смыслом и значением”⁴¹. Вера как “Gestalt of grace” утверждает предельное единство всех человеческих способностей, есть их высший синтез, в результате которого проявляется действительная человеческая природа в единстве: индивидуального-универсального, формального-динамичного, свободного-обусловленного. И человеческое как таковое не помеха для проявления божественного, – не конечность как таковая, а извращенная конечность есть беда человека⁴². Любой бунт против “веры” в действительности есть бунт *ради* веры. Вслед за Тиллихом можно повторить: мы *живы* верой.

Но у веры есть и другой аспект. Наше существование неотделимо от конечности, а конечность включает в себя сомнение.

“Истина – это целое... Однако ни одно конечное сущее не обладает целым. Следовательно, выражением приятия человеком его конечности является то, что он приемлет тот факт, что сомнение принадлежит его сущностному бытию”⁴³.

Сомнение – наш онтологический удел, в терминах Тиллиха – “судьба”. Поскольку вера есть проявление безусловного в условном, бесконечного в конечном, то она – всегда риск и парадокс.

“...парадоксальность христианской Вести направлена не против законов удобопонимаемой речи, но против обычной интерпретации человеком своей бедственности, касающейся его самого, его мира и того предельного интереса, который лежит в основе и того и другого... против незыблемой самонадеянности человека, против его попыток самоспасения, против его покорности отчаянию... Парадокс – это новая реальность, а не головоломка”⁴⁴.

Парадоксально Боговоплощение, парадоксально Лютерово “принятие того, кто не может быть принят”, парадоксальна сама “граница” как таковая. Парадокс не разрушает разум, а демонстрирует его глубину. Стоять в парадоксе непросто, о чем свидетельствует сам протестантизм с многочисленными и постоянными искажениями собственного принципа.

Сомнение присутствует в вере, выступая не в качестве постоянного опыта, а образуя всегда присутствующий элемент структуры веры⁴⁵. Отсюда берут исток способные шокировать многих религиозных людей, но становящиеся банальными в свете тилли-

⁴¹ ДВ. 202.

⁴² The Protestant Era. XI. II.

⁴³ Ст. 2. 350.

⁴⁴ Ст. 2. 368.

⁴⁵ См.: ДВ. 147.

ховского протестантского принципа слова, что “подлинную религию невозможно представить себе без элемента атеизма”⁴⁶.

Отметим два момента. Первый: вера предостерегает нас от самообожествления, настоящая вера всегда критична, и в первую очередь к самой себе. И второй: вера сущностно конфликтна, всегда “вопреки”. Вера – это постоянно длящийся творческий акт, а не единовременное решение. Сколь бы ни были религиозно одарены первые представители религиозных движений, никакая система не гарантирована от искажений, более того – предполагает их перед лицом безусловной созидательности жизни.

Поскольку человек одновременно существо конечное и бесконечное, его “предельный интерес” ситуативен. Любой ответ, игнорирующий конкретное, человеческое, ситуативное, – пустой ответ. Мы онтологически поставлены в положение необходимости давать всегда новый старый ответ на собственную бедственность. Необходимо серьезно отнестись к временности, включив ее “background”ом в наше мышление. Нет “раз и навсегда” священных формул, а есть постоянный вопрос: насколько адекватно та или иная формула выражает духовное содержание? Постоянный критицизм к собственным основаниям – не выдумка, а необходимость.

Подчеркивание критического момента в протестантизме для многих заслоняет суть протестантского принципа – его позитивную созидательность. Протестантский протест есть «деятельность, в которой реальность преобразуется в активно выражающую “Gestalt of grace”»⁴⁷. И Тиллих стремится не исключить взгляды оппонентов, а *превзойти* их.

Достоинно сожаления, по Тиллиху, однобокое решение протестантскими церквями вопроса иерархии, традиции и таинств (перечисление можно продолжить). Эта однобокость идет вразрез с самим протестантским принципом, утверждающим полноту жизни. К примеру, в свете протестантского принципа таинства должны быть поняты как необходимый элемент церковной жизни. Тиллих пишет:

“Отказ от сакраментального суеверия стал одним из важных направлений протестантского протеста. Однако в результате этого протеста исторический протестантизм устранил не только культовое суеверие, но и подлинный смысл ритуала и сакраментальных символов. И, вследствие этого, протестантизм, помимо своей воли, способствовал развитию независимой морали... Если нет символов, в которых святое переживается как присутствующее, то опыт святого исчезает”⁴⁸.

⁴⁶ ТК. 253. «Без элемента “атеизма” никакой “теизм” не может удержаться» (ТК. 322).

⁴⁷ The Protestant Era. XIV. V.

⁴⁸ ДВ. 211.

“Духовное Присутствие, постигаемое одним лишь сознанием, всего лишь интеллектуально, а не подлинно Духовно”⁴⁹.

На том основании, что всегда существует возможность превращения таинств в магические действия, не следует отвергать таинства как таковые. Протестантский принцип, будучи *принципом*, исходя из собственной природы, требует дополнения его католической *субстанцией*.

Соответствующее понимание благодати определяет понимание Тиллихом и таинств. Вся жизнь есть таинство; любое событие может стать таинственно значимым для религиозного человека, таинство не привязано ни к какому особому предмету или положению и тем более не может быть вызвано никакими человеческими призываниями. Святое превосходит любую конкретную форму и может проявиться во всем, оно подвижно и преодолевающее. “Всё секулярно, и каждое секулярное есть потенциально религиозное”⁵⁰.

Понимание таинства как *знака* о божественном не верно. Таинство больше, чем знак, оно – *символ*⁵¹. Если знак только указывает, то символ и соучаствует в той действительности, на которую указывает. Наше положение в мире таково, что священное и божественное суть измерения реальности, которые могут быть опознаны только символически. У нас нет иной возможности приближения к божественному. А церковные таинства – один из путей подобного касания. Из символической природы таинства следует необходимость признания единства двух реальностей его составляющих – божественной и человеческой, а коль так, то и возможность того, что, бывшие некогда действительными, символы со временем могут “постареть”, а что их место займут новые, более явно выражающие встречу божественного и человеческого, – весьма вероятна.

Исторически понятная критическая составляющая протестантизма в своей абсолютизации ничем не лучше формальной обрядовости католицизма. С этой точки зрения должна быть понята и церковная традиция, которая является необходимым следствием самого протестантского принципа. Традиция ни в коей мере не случай, не произвол; она – отобранные сущностные события, в свете которых последующие поколения самоинтерпретировали и понимали себя. А церковная традиция наиболее значима, поскольку касается вопросов сущностно важных для человека. Каждый человек *традиционен* в прямом смысле слова, из

⁴⁹ Ст. 3. 114.

⁵⁰ The Protestant Era. XI. II.

⁵¹ См.: ТК. 282.

традиции не выпрыгнуть. Любой антихристианский бунт в Европе основывается на христианских ценностях как цели. Это не означает, что великие ниспровергатели XIX в., Ницше и Маркс, – новые и истинные христиане, но, что их предельные ценности рождены христианством и имеют христианскую основу, безусловно. По сути, они боролись не против Бога, а против “христианского бога”, отождествленного с буржуазным обществом.

* * *

Не претендуя на окончательную оценку, выскажем некоторые соображения.

Первое. Протестантский принцип, укорененный в безусловном, онтологически обоснованный и утверждающий Иисуса Христа своим предельным критерием, позволил сказать Тиллиху серьезные и убедительные слова по многим современным проблемам. Когда пишут о Тиллихе, часто делают акцент на религиозном освящении культуры, что свидетельствует о наиболее сильной стороне его системы. Однако сведение теологического аспекта к философски-онтологическому ведет – если выражаться в терминах самого Тиллиха – к преобладанию универсального над индивидуальным, с ощутимыми потерями для теологии. Понимание центрального явления в христианстве – Христа как явления Нового Бытия – теряет свою личностность и, как следствие, уникальность. И это одно способно перевесить все его философские достижения. Все это свидетельствует о том, что Тиллих является в первую очередь религиозным философом, а теологом – во вторую. Приведем пример, таинства для него есть “опыт эссенциализации”, глубина которого все-таки – и это надо подчеркнуть – зависит от интеллектуальной “продвинутости” человека. И вопрос, который можно задать Тиллиху, – вопрос о действительности и реальности Откровения для “неученых и простецов”?⁵²

⁵² Показательно, что некоторые авторы определяют Тиллиха как скрытого гностика (об обоснованности подобного отнесения см.: *Hamilton K. The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich / Macmillan & Co. N.Y., 1963. P. 151, 152, 205–207*; менее резко, но о той же проблеме пишут: *Martin B. The Existential Theology of Paul Tillich. N.Y., 1963. P. 135, 138*; *Niebuhr R. Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952. P. 220*). Ход рассуждений Хэмилтона следующий: если философский вопрос предшествует теологическому ответу, и при этом смысл вопроса и ответа, по Тиллиху, необходимо “коррелируют” (иначе это будет ответ на *другой* вопрос), то мы оказываемся в ситуации, когда теология не вправе выходить за пределы, очерченные ей философией, при этом теологическая задача редуцируется единственно до подтверждения и иллюстрирования того, что уже открыто философским исследованием.

Как описать связь Бога с миром, являющуюся основополагающей для понимания человека? Эту вечную проблему Тиллих решает с помощью символа. Действительно, понимание Бога как “источника бытия”, “основы бытия”, “не личности, а основание личностности” открывает возможность для обвинения Тиллиха в имперсонализме и в пантеизме. Но в то же время Тиллих постоянно подчеркивает, что Бога нельзя понимать как объект среди объектов, что Он всегда “другой”; Бог есть безусловное, но безусловное не есть Бог. Принципиальная символичность каждого утверждения о Нем есть свидетельство необоснованности пантеистической интерпретации тиллиховских взглядов.

Ч. Хартшорн, ведущий представитель “теологии процесса”, отмечает, что одной из внутренних черт тиллиховского мировоззрения является оптимистичное понимание Провидения, которое Хартшорн связывает с влиянием на Тиллиха рационалистических систем XIX в.⁵³ С этим можно согласиться. При несомненно более трагическом мировидении, при утверждении возможности гибели нашего мира, обострения конфликтов и усиливающейся демонизации действительности, все же возможность освящения действительности, утверждает Тиллих, онтологически ближе человеку. Человек есть существо религиозное, это его главное определение. Знаменитое и кочующее из учебника в учебник “религия есть субстанция культуры, а культура – форма религии” есть выражение этого оптимистического взгляда.

Второе. Тиллих принципиально утверждает, что критерием является Иисус как Христос. Но очевидно, что при различном понимании данного события закономерно различное понимание Боговоплощения, а следовательно, и данного критерия⁵⁴. Вдобавок, мы помним, что любое утверждение о Боге принципиально символично. Выдвижение символа в качестве критерия представляется неубедительным решением.

Тиллих утверждает, что структура опыта могла быть изменена и может быть изменена в будущем – следует ли из этого, что возможно новое Откровение в уже измененной структуре опыта? Если да, то Иисус Христос, донесенный до нас традицией, – не предельный критерий. Тиллих умалчивает об этой проблеме.

Третье. По сути, протестантский принцип – символ, который не только разъединяет (что необходимо при принятии каждого конкретного решения), но и связывает. Слишком многое вклю-

⁵³ Hartshorne C. Tillich's Doctrine of God // The Theology of Paul Tillich. P. 192.

⁵⁴ “...принадлежность к той или иной деноминационной структуре (или ни к одной из них. – С.П.) действует в качестве осознанного или бессознательного принципа отбора” (СТ. 1. 43).

чается в рассмотрении, что делает невозможным его конкретное применение. И упрек Тиллиха Барту, что с его “супранатурализмом” нечего делать, может быть с таким же успехом переадресован самому Тиллиху. К примеру, на утверждение о том, что протестантский принцип подразумевает необходимость “католической субстанции”⁵⁵, православный человек вполне обоснованно может утверждать, что это уже реализовано в Православии. Однако Тиллих этого не приемлет – и этот факт есть свидетельство огромнейшей проблемы, в которой невозможность конкретной применимости является лишь одной из сторон.

Итак, в заключение подчеркнем еще раз: отвечая на предельные вопросы человеческого бытия, из сегодняшней ситуации, и на языке, понятном современному человеку, Тиллих и обретает свою значимость. Оставаясь верным своей традиции, в соответствии с описанным “протестантским принципом”, он и дал ответ – “с терпимостью, основанной на собственной относительности, с уверенностью, основанной на предельности своего интереса”⁵⁶.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

On the Boundary // The Interpretation of History. N.Y.; L., 1936.

The Protestant Era. Chicago, 1948.

ДВ. – Динамика веры. (1957) / Пер. Т.И. Вевюрко // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист. 1994. С. 132–215.

МБ. – Мужество быть. (1952) / Пер. Т.И. Вевюрко // Там же. С. 7–131.

СТ. – *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–3 / Пер. Т.П. Лифинцевой. Т. 1; О.Р. Газизовой, В.М. Ошерова, В.В. Рынкевич. Т. 2; О.Я. Зоткиной. Т. 3. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Первая цифра указывает том, вторая страницу.

ТК. – Теология культуры. (1959) / Пер. О.В. Боровой, В.В. Рынкевича, Т.Е. Савицкой // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. С. 236–395.

⁵⁵ “Католическая субстанция” есть выражение полюса формы онтологической амбивалентности “динамика–форма” в религиозной сфере. Поскольку динамика и форма подразумевают друг друга, это означает, что протестантизм в соответствии с собственным протестантским принципом должен “впитать” в себя элементы, более прочувствованные именно католицизмом и выражающиеся в “видимой” стороне религиозной жизни (культ, ритуал, организационная структура и т.п.).

⁵⁶ ДВ. 170.

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ “ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В РОССИИ” (СЕНТЯБРЬ, 2005 г.)

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Н.А. Печерская

14–17 сентября 2005 г. в Санкт-Петербурге прошла международная конференция “Россия и феноменологическая традиция”, организованная Институтом “Высшая религиозно-философская школа” (ВРФШ). В ее проведение внесли весомый вклад несколько исследовательских центров, связанных с феноменологическим движением: научный семинар “Orbculus phenomenologicus” (ВРФШ, С.-Петербург); Учебно-научный центр феноменологической философии (РГГУ, Москва), философский факультет Европейского гуманитарного университета (Минск–Вильнюс) и, наконец, Центр современных феноменологических исследований (Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc.) философского факультета Атлантического университета Флориды (США).

Мы хотели бы предварить публикацию избранных материалов конференции коротким очерком ее замысла. Организаторы конференции ставили своей задачей исследование специфики и исторических особенностей развития феноменологической философии в России. О растущем интересе феноменологов и историков философии, как в России, так и на Западе, к истории русской феноменологии свидетельствуют многочисленные современные публикации, в которых проводится сопоставительный анализ русской и западной традиций. Для отечественного и зарубежного читателя публикуемые на языке оригинала и в переводах работы русских феноменологов (Лосева, Шпета, Лосского, Ильина, Франка, Мамардашвили) представляют особый интерес, поскольку в ряде случаев в них угадываются альтернативные – по отношению к гуссерлевскому и шелеровскому – проекты феноменологии. Поэтому словосочетание “феноменологическая традиция” в названии конференции не указывает на некую жестко фиксированную “систему положений” или определенный перечень философских школ, но подразумевает скорее специфиче-

ский метод исследования в философии, сохраняющий тем не менее определенную генетическую и творческую связь с исходным замыслом Гуссерля.

Приоритетной целью конференции было обсуждение своеобразия русской феноменологии и той методологической роли, которую феноменология сыграла в русской философии в целом уже на раннем этапе своего развития. Разумеется, к задачам конференции относилось и рассмотрение влияния немецкой феноменологии на развитие русской феноменологической мысли на начальном этапе ее становления. Но чрезвычайно важно было также соотнести оригинальные исследовательские попытки русских мыслителей с тем, что происходило на Западе на протяжении всего XX в.

Специальный интерес представляли феноменологические исследования периода 1960–1990 гг. (Какабадзе, Свасьян, Михайлов, Мотрошилова, Гайденок, Молчанов и др.). К началу 80-х годов в России и советских республиках уже сложилась известная традиция исследования феноменологической философии, и организаторы конференции полагали, что сегодняшняя российская феноменология во многом следует основным направлениям, заданным теми теориями, обсуждению которых были посвящены некоторые доклады.

Феноменологическая философия как на Западе, так и в России уже на раннем этапе была включена в диалог с литературной критикой и одной из своих задач считала анализ восприятия художественного произведения. Исследованию диалога “искусства и феноменологии” в России в первой половине XX в., влиянию феноменологического подхода на русский формализм и структурализм, на художественные манифесты русского авангарда отводилось существенное место в программе конференции. Замечательно и то обстоятельство, что конференция прошла в Мемориальном музее А.А. Ахматовой (“Фонтанном доме”) в интерьерах выставки, посвященной русскому авангарду.

Но феноменология – не только “музейный экспонат”, но и живая область исследований. Многие талантливые философы в России работают в этой традиции и сегодня. Специальное заседание в последний день конференции было посвящено представлению конкретных феноменологических проектов, над которыми работают ученые и исследовательские группы в России и за рубежом.

Организаторы надеются, что прошедшая конференция взаимно обогатила российских и западных феноменологов и способствовала обретению российской феноменологией своего более отчетливо очерченного и осознанного места в рамках феноменологического движения в целом.

Тезисы конференции опубликованы на английском языке в издательстве ВРФШ при поддержке Международной организации феноменологических организаций (О.Р.О., США) и Образовательного центра “Религия и наука” при ВРФШ в рамках программы “Глобальные перспективы науки и духовности” (GPSS, Франция).

ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ И НЕФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Людвиг Венцлер

1. НЕВИДИМАЯ ЛИЧНОСТЬ

Среди известных нам “видов” действительности личное бытие – безусловно, высший и наиболее значимый. Что значит быть личностью, – известно всем нам. Личное бытие предполагается нами в качестве некоей реальности. Но что означает личное бытие, не может быть непосредственно усмотрено, и равным образом, существование личности не может быть каким-то образом доказано. Личное бытие невидимо. Личность не может стать феноменом, по крайней мере, в том случае, если под феноменом мы понимаем некое оптическое явление.

Кант явно говорит о незримости Самости (*des Selbs*) в Заключении “Критики практического разума”: “Две вещи наполняют душу всегда новым и все возрастающим изумлением и благоговением... : звездное небо надо мной и моральный закон во мне”. Об этом моральном законе во мне Кант говорит, что “он берет начало в моей незримой Самости, моей личности, и представляет меня в мире, который поистине обладает бесконечностью, но бесконечностью ощутимой только рассудком”¹.

Однако если мы понимаем феномен в смысле феноменологии Гуссерля как то, что дано в сознании, то тогда без сомнения мы можем сказать, что такое содержание сознания как “личность” нам дано. Но поначалу еще не ясно, что составляет значение, генезис и законное основание этой данности. По сравнению с другими феноменами, связанными с предметностями, видимыми объектами и т.п., личность – “ненадежный феномен”, дву-

¹ Akademie-Ausgabe V, 161 f. (=A 289).

смысленно колеблющийся между бесспорной субъективной достоверностью, неопределимой единичностью и с трудом поддающимся описанию способом данности. “Личность – не вещь, не субстанция, не предмет”².

Я-субстанция, некий сверхчувственный неизменный субстрат, подлежащий переменчивым впечатлениям и представлениям, не может быть удостоверен никаким опытом (в смысле эмпирического чувственного восприятия). Личность – это только “a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with inconceivable rapidity, and are in perpetual flux and movement (“пучок или собрание различных восприятий, сменяющих друг друга с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении и движении”)³.

Мы сталкиваемся тем самым с парадоксальным положением дел: то, что составляет личность, с одной стороны, дано нам в качестве феномена, но одновременно в своей данности подразумевает некий дефицит феноменальности. Личное бытие дано и одновременно ускользает от нас. Это ускользание, т.е. сопротивление тому, чтобы стать чем-то вполне зримым и присутствующим в настоящем, собственно, и относится к сущности личности.

Мы тем не менее хотим, чтобы то, что составляет личное бытие, было бы по возможности усмотрено и признано всеми, ибо только так возможно человеческое общество.

Чтобы понять, что же составляет личное бытие, мы спросим: «Что, собственно, мы видим, когда видим в личности некоего индивида, принадлежащего виду “человек”?»». Мы видим некое тело, которое движется, мы видим лицо с определенной мимикой и определенным выражением, мы слышим голос и для нас внятно произносимое им. Но что позволяет нам видеть, что перед нами личность, а не, скажем, некое искусственное существо, например, робот, который на вид и в отношении своего поведения в совершенстве подражает человеку?⁴

² Heidegger M. Sein und Zeit. 1927. 8. Aufl. 1957, 47. Хайдеггер пересказывает здесь, впрочем, точку зрения Макса Шелера.

³ Hume D. A Treatise on Human Nature. В I, part IV, sect. VI.

⁴ Дифференцированное разъяснение истории проблемы и современного состояния дискуссии дают следующие тексты: Spaemann R. Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”. 1996; Kobusch T. Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. 2., erw. Aufl., 1997; Sturma D. Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. 1997.

2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

В контексте проблемы личности речь идет не просто о теоретическом вопросе. Эта проблема имеет огромное практическое значение, в определенном смысле это вопрос выбора между жизнью и смертью. Это легко увидеть, если мы попытаемся обдумать практические следствия некоторых вопросов прав человека, медицины и медицинских исследований.

Как обстоят дела с чертами личности у зародыша? Зародыш, разумеется, – не личность в привычном смысле, но можно ли с уверенностью утверждать, что он не имеет никакого отношения к наделенному личностью существу? Ведь мы знаем, по крайней мере, что при нормальном развитии он превратится в человеческую личность.

Я не стану пытаться разрешить эту проблему и упоминаю ее только для того, чтобы стало понятно, насколько важно иметь ясные критерии того, что представляет собой личность, а что нет. К этим критериям относится некоторым образом также и “зримость”, по меньшей мере зримость в широком смысле – как феноменальность.

Важнейшее конкретное условие, дающее возможность распознать и признать в том или ином существе личность, состоит в том, чтобы посмотреть ему в глаза, встретиться с ним лицом к лицу. Пилот бомбардировщика, для которого люди – только “подвижные цели”, мог бы не стать причиной гибели тысяч людей, если бы он должен был посмотреть в лицо своим жертвам. Точно так же экономические решения, которые могут стать причиной голодной смерти или, наоборот, выживания многих людей, принимают, не видя тех, кто испытывает на себе последствия этих решений, не думая о них и не беря в расчет.

3. НЕИСЧЕРПАЕМОЕ БОГАТСТВО ФЕНОМЕНА “ФЕНОМЕН”

Как и при каких условиях личное бытие может стать феноменом? Где и как личное бытие дано так, что становится усматриваемым и тем самым может быть признано?

Чтобы суметь ответить на этот вопрос, необходимо разъяснить статус феномена. Что такое феномен вообще? Привычный ответ в феноменологической традиции звучит так: феномен это то, что является в сознании, что дано в сознании.

Кажется, что это – однозначное и ясное определение. Но при более пристальном рассмотрении обнаруживается, что с ним связано множество вопросов. Данное в сознании – не просто усматриваемое явление, это данное включает в себе отсылки, заклю-

чено в некоторый горизонт, немедленно схватывается в языке, обсуждаемо, несет на себе языковой отпечаток, имеет предысторию и последующую историю.

Как только мы хотим точнее описать, что есть феномен, возникает многообразие отдельных моментов, аспектов, взаимных импликаций (представление, артикулированный звук, выражение, значение, пустая и наполненная интенция и т.п.)⁵. “То, что себя показывает, разными способами отсылает за свои пределы, дано всегда больше, чем подразумевается”⁶. Феномен представляет собой событие, некую историю. Каждый феномен разрывает собственные границы, выходит за свои пределы, каждый феномен – “избыточен”⁷.

Решающее обстоятельство в этой избыточности феномена – всегдашняя связь видимого со слышимым и понимаемым. Феномен всегда “обсуждаем”, несет на себе отпечаток языка, он назван, истолкован – и он сам говорит, он *есть* язык, он может, более того, превратиться в зов. Поэтому в каждом феномене имеется нечто зримое и нечто еще не открытое, незримое, что выявляется только в говорении.

Это особенно ясно усматривается в случае, когда личность становится феноменом. Поэтому вопрос о феноменальности личности послужит для нас образцовым примером, позволяющим прояснить возможности и границы феноменологии, а также ее особый способ работы. На примере феномена личности мы можем надеяться понять, как устроен феномен вообще, как он действует, как он разворачивает поначалу скрытые импликации, как он начинает говорить. Личность оказывается идеальным образцом неисчерпаемого, избыточного феномена. Феномен говорит больше, чем показывает.

4. ФЕНОМЕН ЛИЧНОСТИ КАК ЗОВ

Попытаемся еще раз прояснить для себя парадокс личности такого феномена, который одновременно нефеноменален. Итак, мы видим, собственно, тело, но в самом теле – больше, чем тело, мы видим личность, Самость Другого, Другого *как* его самого, *как* личность. Мы воспринимаем нечто, что незримо, но при этом образует в собственном смысле слова реальность Другого.

⁵ Ср.: *Richir M.* Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache. 2000. 78–88 u. ö.

⁶ См.: *Waldenfels B.* Einführung in die Phänomenologie. 1992. S. 32.

⁷ Разумеется, для этого положения вещей можно подыскивать другие метафоры. Так, Жан-Люк Марион в своем обстоятельном, весьма дифференцированном исследовании развивает понятие насыщенного феномена. По этому поводу имеется обширная литература.

В любом случае это бытие-собой не может быть оторвано от тела. Личность обнаруживает себя, выражает себя посредством тела. В своей телесности личность становится оптическим феноменом, но эта зримость полна указаний на те измерения, которые сами по себе незримы, но становятся зримыми и сообщимыми благодаря выражению в телесности. Наиболее интенсивно, наиболее внятно (говоряще) феномен личности дан в человеческом лице. Это означает что тело *есть* сообщение, язык, выражение.

Без тела, без чувственного опосредования мы не можем воспринять Другого. Однако то, что превращает Другого в личность, не есть его тело, но и не может быть оторвано от тела! Здесь обнаруживается некая неснимаемая дифференция и вместе с тем – нерасторжимая связь.

“Когда вы видите нос, глаза, лоб, подбородок и можете их описать, тогда вы обращены к Другому как некоему объекту. Но лучший способ встретиться с другим заключается не в том, чтобы заметить цвет его глаз. Когда обращают внимание на цвет глаз, утрачивают социальное отношение к другому”⁸.

Попытаемся еще точнее усмотреть те условия, которые позволяют Другому “заговорить” с нами посредством своего тела. Это “заговаривание” состоит отнюдь не в первую очередь в фонетическом выражении, которое Другой адресует нам. Другой затрагивает нас, имеет что нам сказать благодаря тому обстоятельству, что мы сами, в силу нашей телесности и смертности, всегда уже *проникаем в его экзистенцию*. Еще до словесного выражения мы вступаем друг с другом в общение благодаря тому факту, что мы, как смертные, связаны друг с другом общностью судьбы. Мы всегда проникаем в нашей экзистенции в экзистенцию другого, причем так, что в конечном итоге дело идет о жизни и смерти. Если бы мы не могли проникнуть в экзистенцию Другого, никакое общение не было бы возможно, по крайней мере, не имело бы никакого значения.

Смертность и ранимость суть условия возможности общения. Если бы Другой не был смертен, иными словами, не испытывал бы угрозы своей экзистенции и тем самым своей самости, личности, мы не могли бы ничего у него взять и ничего ему дать. Общение с ним в этом случае ничем не отличалось бы от обмена вещью, скажем, обмена вещь между растением и почвой, в которой оно растет. Оно (общение) было бы чисто физическим процессом, происходящим без участия Самости.

Данная вместе с телом смертность есть условие общения, условие разговора. Поэтому Жак Лакан мог сказать: “Смерть –

⁸ Lévinas E. Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. 1996. S. 65.

мастер разговора”. В феноменальности Другого незримо приговаривает смерть.

Необъяснимая связь или взаимопроникновение двух измерений наиболее внятно показывает себя в лице; оно представляет собой наиболее интенсивное выражение и телесности, и личности другого. В чувственно воспринимаемом показывает себя незримое. Лицо говорит больше, чем можно видеть.

Нам требуется зримость постольку, поскольку она представляет собой первое основание, позволяющее воспринять другие размерности чувственности и телесности, в особенности возможность быть затронутым (задетым). То, что зримо, можно задеть, а то, что можно задеть, ранимо, подвержено разрушению. То, что мы видим, мы можем ранить, вплоть до смерти. Мы можем проникнуть в личное бытие другого человека.

Но это возможно только для такого существа, которое *сознательно* воспринимает свою ранимость. Собственно говоря, убить можно только такое существо, которое знает о своей возможной смерти. Этого мы не можем *видеть* прямо, но мы *знаем* это. Мы *можем* об этом знать, когда *хотим* об этом знать. Но чтобы знать это, нам нужен чувственный контакт, такой контакт, который напоминает нам о теле как целом – со всеми его измерениями, и прежде всего – ранимостью и смертностью.

Во встрече с другим человеком с нами заговаривает, таким образом, не просто зримое как таковое, но телесность, а вместе с ней то обстоятельство, что мы вмешиваемся в его существование, что мы ответственны за него, именно потому, что у нас есть сила оказать на него такое воздействие, в котором в конечном счете речь может идти о жизни и смерти. В восприятии телесно зримого мы сталкиваемся с чем-то таким, что поначалу незримо, но говорит с нами, не словами, но посредством ощущаемой нами открытости нашему воздействию.

Этому вмешательству, проникновению, которое может простирается вплоть до разрушения, зримо воспринимаемый человек оказывает *сопротивление*, мощное, но ненасильственное, сопротивление. В конечном итоге именно это сопротивление поначалу *говорит* нам нечто, нечто такое, что мы никоим образом сами сказать не можем, нечто такое, что мы не можем просто герменевтически истолковать, умозаключить на основании феномена.

Именно в своей ранимости и смертности другой человек говорит нам: Ты не смеешь меня убить и ты неспособен меня убить; и если ты меня все же убьешь, от тебя ускользнет именно то, что ты хочешь убить, моя Самость. Другой человек есть существо, которое мы можем убить и которое тем не менее ускользает от

нашей власти, которое мы как таковое – в его бытии-собой – убить не можем.

Мы установили тем самым, что “ядро личности” – душа, духовное – незримо, но вполне воспринимаемо. Явление феномена (личности) – это прорыв некоего незримого порядка, который тем не менее становится воспринимаемым только для тех, кто сам принадлежит этому порядку и в нем утверждается, т.е. кто знает свое личное достоинство – свой долг – и его осуществляет. Это происходит в ситуации разговора, ответа и ответственности.

5. ЯЗЫК КАК СОЦИАЛЬНОЕ ТЕЛО ЛИЧНОСТИ

Самость не может быть отделена от тела. Благодаря своему телу личность есть призыв: призыв себя воспринять и признать. Телесность – исходный язык личности.

Это, однако, означает заодно, что язык представляет собой нечто вроде межличностной телесности определенной личности. Языковое событие – это сообщающая о себе телесность-чувственность, и в этом – сообщающая о себе душа.

Феномен, т.е. данность в сознании, всегда уже погружен в событие языка и коммуникации. Телесность-чувственность – это среда межличностно совершающегося общения. Тело есть выражение, а потому – язык.

Само собой понятное и вместе с тем необъяснимое обстоятельство в этом процессе заключается в том, что в нем происходит душевно-духовное общение. Тем самым здесь встает со всей остротой проблема души и тела. Эта проблема дает о себе знать и в событии языка, и в событии феноменальности. Язык и феноменальность суть измерения телесности (в широком смысле), но телесность – всегда одушевленная телесность. Феномен – это “продолжение” или “добавленное измерение” телесности той или иной личности. То, что показывает себя в лице, показывает себя как феномен. Тело – первый способ перевести личность в модус зримости.

В зримом нечто прорывается. В зримом выражении говорит незримое лицо и становится благодаря этому на свой собственный лад “зримым”, воспринимаемым. Причем этот способ больше не подчиняется законам репрезентативного (*vergegenwärtigend*) представления.

Это “в” незримого *в* зримом мы можем только констатировать, оно не может быть разъяснено в большей мере – в соответствии с законами некоей механики или онтологии. Что оно таково – бесспорно. Почему оно таково, необъяснимо.

Паскаль показал, что вопрос об отношении духа к материи должен всегда оставаться без ответа. Проблема неразрешима со стороны самого предмета ни посредством монистических, ни посредством дуалистических теорий, ни с помощью психофизического параллелизма. “Человек для себя самого – самая загадочная вещь в природе, ведь он способен постичь, что есть тело, и в еще меньшей степени – что есть дух, а менее всего он понимает, как тело может быть соединено с духом. Это – вершина всех затруднений, и тем не менее, в этом – наша суть”⁹.

Но Паскаль также указал путь, как мы, по крайней мере, можем обходиться с этой проблемой разумным образом, сославшись на существование различных порядков. То, что в границах одного порядка есть нечто значительное, в границах другого – бесконечно малая или и вовсе незримая величина¹⁰.

Искусство феноменологического видения состоит в том, чтобы видеть разные размерности (феномена) в напряженном единстве, так что связь духа и материи не разрывается, но вместе с тем различие между ними не затушевывается, превращаясь в некое единство – т.е. неразрывно, значит вместе, и неслиянно, значит в различии, в постоянном отстоянии определенного отношения.

6. ЛИЧНОСТЬ МОЖНО УЗНАТЬ ТОЛЬКО ПОСРЕДСТВОМ ПРИЗНАНИЯ

Попытаемся еще больше разобраться в том, как можно прийти к пониманию личности. Как одна личность узнает другую? Очевидно, это происходит так, что одна личность внимает оклику и зову другой и этот оклик и зов *признаёт* в качестве такового, исходящего от другой личности, равной ей самой, т.е. от некоего Ты. Решающий момент состоит, стало быть, в признании. Признание же не выводится из какого-то другого знания или познания. Оно, скорее совершается непосредственно, исходит от личности и обращено к личности.

Я вижу личность *как* личность – не как вещи, не как животное – впервые тогда, когда я подхожу к ней в соответствующей *установке*. Что это, собственно, за установка – составляет тайну

⁹ Pascal B. Pensées / Éd. Brunschvicg // Pascal B. Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées / Übertr. u. hg. von E. Wasmuth. 7. Aufl., Heidelberg., 1972. 50.

¹⁰ Ср.: Pensées. Fragment 793 (Brunschvicg). 372–374.

творческой и участной свободы человека. Можно сказать также вслед за Левинасом, что она сбывается ан-архически, т.е. “без основания и причины”, не как следствие чего-то иного. Конечно, она подразумевает различные сопутствующие влияния, но в конечном счете она совершается безусловно в особом акте согласия, точно так же, как ан-архически, безусловно совершается призыв лица.

Тем не менее мне нужно зримое и осязаемое, чтобы могла возникнуть эмпатия. Без со-чувствия нет никаких связей и, значит, никакой человечности. Переживаемое эмпатически совершается в нас мгновенно и без дальнейшего опосредования как призыв. Как происходит “перемена” или переход от чувственно воспринимаемого к личностно-духовному, нельзя объяснить. В конечном итоге речь здесь вновь идет о вопросе, на который нельзя найти ответа: как дух действует на плоть. Это совершается просто, настолько просто, что мы этого чаще всего не замечаем, но всегда уже предполагаем и принимаем как само собой разумеющееся. Это происходит в каждый момент нашего общения, в каждом разговоре, в каждом движении взгляда, в каждом восприятии другого. Звуковые волны, – которые я произвожу и которые другой воспринимает при помощи звуковых рецепторов, далее транспортируются в качестве нервного сигнала в мозг и здесь декодируются, превращаясь в осмысленное сообщение, – необходимы в качестве посредника. Они – тело мысли, но смысл или дух, вопреки сказанному, остается непостижимым на уровне физического. Но он – здесь, он действует, он делается понятным.

Это семантически-герменевтическое понимание требует тем не менее в качестве предпосылки эмпатически-этической участливости. *До* видения совершается слышание – и это не просто физиологический, но еще и этический процесс. Я слышу Другого, только если я готов слушать, если у меня есть воля и внимание, чтобы слышать. Так называемая проблема “чуждой психики” – это в первую очередь этическая проблема.

РАБОТА ГУСТАВА ШПЕТА “ЯВЛЕНИЕ И СМЫСЛ” КАК ВЕХА В РАЗВИТИИ РУССКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Н.В. Мотрошилова

Густав Густавович Шпет (1879–1937) – один из тех отечественных философов, которые еще до революции получили профессиональную подготовку европейского класса. Можно представить себе, какими могли бы быть достижения этого одаренного, оригинального мыслителя, если бы поистине трагическая судьба не обернулась для него сначала преследованиями, репрессиями, а потом и расстрелом. Но даже в этих условиях Шпет сумел развить те рано уловленные, по существу предвосхищенные тенденции европейской философии, которые касались феноменологии и ее метода, герменевтики, экзистенциализма, философии языка и искусства. Отрадно, что в последние пару десятилетий к изучению наследия этого философа, на долгие годы преданного забвению, обратились исследователи в нашей стране и за рубежом. Символично, что в Томске (городе, в который Шпет был выслан и в котором он погиб) проводятся Шпетовские чтения.

В этом кратком докладе я не могу претендовать на сколько-нибудь полное рассмотрение феноменологического профиля философии Шпета. Остановлю внимание лишь на его работе “Явление и смысл” (Москва, 1914), которая, как известно, является откликом на знаменитое произведение Эдмунда Гуссерля “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии” (“Идеи I”, 1913) и открывается следующим посвящением: “Herrn Professor Edmund Husserl im herzlichsten Verehrung zugeeignet”.

При этом я хотела бы поместить книгу Шпета в контекст феноменологического движения первой половины 10-х годов XX в., а одновременно поставить современный вопрос: сохраняет ли работа Шпета, явившаяся миру без малого 100 лет назад, свой смысл для понимания феноменологии? Обе проблемы, разумеется, тесно связаны друг с другом.

I

Вернемся в 1913 год.

Ситуация в неформальном сообществе феноменологов, сложившемся вокруг Гуссерля ко времени написания и опубликования “Идей I”, была весьма непростой и противоречивой. С одной стороны, Гуссерль, философ, теперь уже хорошо известный в

Германии и других европейских странах, остается признанным лидером постоянно расширяющегося феноменологического сообщества.

С другой стороны, публикация “Идей I” послужила катализатором, ускорившим процесс распада этого сообщества и выявившим ранее назревавшие, но до поры до времени еще скрытые противоречия.

Вот как Э. Штайн описывает атмосферу гуссерлевских лекций, семинаров и, в частности, реакцию гейдельбергских и мюнхенских учеников на новое гуссерлевское сочинение. “Незадолго до начала семестра, – пишет Э. Штайн, – появилась новая работа Гуссерля *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Ее должны были обсуждать на семинаре. Кроме того, Гуссерль объявил, что он хочет выделить один день в неделю, после обеда, чтобы желающие смогли приходиться к нему домой со своими вопросами и сомнениями. Естественно, я сразу купила книгу... В первый “открытый” день, как обнаружилось, я оказалась первым гостем у Гуссерля и поделилась с ним своими сомнениями. Вскоре появились и другие посетители. И у всех на сердце были одни и те же вопросы. *Логические исследования* произвели впечатление прежде всего благодаря тому, что они казались радикальным отходом от критического идеализма кантовского и неокантианского направлений. В этом усматривали “новую схоластику”, потому что взор поворачивался от субъекта – и направлялся на вещи: познание снова оказывается таким приемом (впечатлений), который получает от вещей свой закон, а не – как в критицизме – процессом определения (Bestimmen), которое приписывает свой закон вещам. Но *Идеи* содержали в себе повороты, которые звучали так, как если бы Мастер (“Мастером” ученики называли Гуссерля. – *Н.М.*) с их помощью хотел бы осуществить [общий] поворот к идеализму. То, что он сказал устно, не смогло рассеять сомнения. Это было, – продолжает Э. Штайн, – начало развития, которое все более вело Гуссерля к тому, чтобы учение, названное им “трансцендентальным идеализмом” (он не покрывался трансцендентальным идеализмом кантовской школы), стало специфическим ядром его философии и чтобы вся энергия была направлена на его обновление. Это был путь, по которому его старые геттингенские ученики, – к его и к их большому огорчению, – не могли за ним следовать” (*Edith Steins. Werke. Bd. VII. S. 174–175*). “В этом летнем семестре, – сообщает также Э. Штайн, – Гуссерль читал лекции о “Природе и духе” (исследования по обоснованию наук о природе и духе). Предмет этих лекций должен был обсуждаться во II части *Идей*, которые еще не были опубликованы. Мастер сделал их набросок

вместе с *Идеями I*, но отложил доработку для печати, чтобы подготовить новое издание *Логических исследований*, что настоятельно требовалось, ибо это произведение давно было раскуплено, и на него был большой спрос” (Ibid. S. 176).

Правда, ученики еще до “Идей I” не могли не заметить нараставшего трансцендентализма в разработках учителя. Но ведь публикаций долгие годы не было. И молодые феноменологи, возможно, надеялись, что назревающие разногласия имеют частный характер. Не все они систематически посещали лекционные курсы Мастера, на которых нечто родственное концепции “Идей I” уже проговаривалось. Опубликованная в 1913 г. книга подкрепила опасения, развеяла сомнения: Гуссерль твердо встал на путь трансцендентализма. Как верно написала Э. Штайн, большинство учеников Мастера не намеревалось следовать за ним по этому пути. Фактически пути прежде (относительно) единого, сконцентрированного вокруг Гуссерля сообщества феноменологов после “Идей I” расходились, причем по довольно принципиальным основаниям. Ведь Гуссерль, пусть и принимая во внимание столь серьезный для него риск, в фундаментальных для него вопросах был неуступчив: никакие соображения не могли заставить основателя феноменологии принести в жертву то, что *теперь* казалось ему истиной.

Поддержка проекта “Идей I” членами философского сообщества пришла к Гуссерлю оттуда, откуда он, возможно, менее всего ее ожидал – из России: от Густава Шпета, одного из наиболее значительных российских феноменологов, который в 1910–1913 гг. посещал занятия Гуссерля. Состоялось знакомство Гуссерля и Шпета. Шпет был среди немногих авторов, посвятивших “Идеям I” специальную работу: его книга “Явление и смысл” вышла в свет в 1914 г. и, следовательно, была написана по самым свежим следам. Шпет, еще в 1912 г. познакомившийся с Гуссерлем “домами”, завязал переписку с Мастером и его женой. Книгу “Явление и смысл” он намеревался посвятить Гуссерлю и его жене. Но Мальвина Гуссерль твердо “посоветовала” Шпету, чтобы сочинение было посвящено только ее мужу. На том и порешили.

В письме Гуссерля от 28 марта 1914 г. есть знаменательные слова, обращенные к Шпету: “Особенно я благодарен вам за подробный отчет о Вашей интенсивной феноменологической деятельности, которая, к моей радости, встречает благосклонное внимание со стороны уже пробудившегося в Москве интереса к феноменологии. Главное состоит в том, чтобы Ваши столь способные к воодушевлению соотечественники поняли, что речь идет не о новом учении спасения, благодаря которому верующий достигнет блаженства, но что открыта новая наука, бесконечно

плодотворная почва для работы – бесконечная и плодотворная, как русская равнина, но, как и она, приносящая богатый урожай только благодаря упорному труду (а не громким словам). Пусть будут соответствующим образом скептически, или критичны – но пусть [все] проверяют с открытыми глазами. Они увидят, что здесь действительно есть основа, что работа здесь необходима, и что как раз работа, которая должна быть здесь проделана, – единственная, необходимая в нашу философскую эпоху. Но, конечно, никакая добрая воля не поможет без настоящего *ἔλθοι*”, т.е. без решимости сорвать шоры исторических предрассудков” (Письмо Э. Гуссерля Г. Шпету от 28 марта 1914 г.).

В этих благодарственных строках можно уловить и скрытые горькие нотки: ведь не поняли же любимые ученики, как важна новая наука, не пошли за Мастером по дороге “бесконечной и плодотворной” феноменологической работы; не сумели сбросить “шоры исторических предрассудков...” В переписке Гуссерля и Шпета обсуждается и целый ряд конкретных проблем феноменологии.

Именно в этом контексте, как я полагаю, яснее вырисовывается значение книги Г. Шпета “Явление и смысл”. Она прежде всего означала поддержку, оказанную Гуссерлю русским философом в тот весьма трудный для основателя феноменологии момент, когда умом и сердцем от него отошли (хотя, конечно, не прервали с ним общения) ученики, казалось бы самые верные и понимающие. Шпет смело устремился, так сказать, “against of the main stream” представленного феноменологической молодежью движения. Я думаю, силы и решимости ему придавало то, что именно в этом направлении уже некоторое время шел сам Гуссерль, который – не вполне заметно для учеников – пересматривал ставшие привычными устои феноменологии¹.

Еще один важный момент, помогающий определить значение книги Шпета в контексте того времени, состоит в том, что она появилась в 1914 г. и была, несомненно, одной из первых обстоятельных реакций на всполошившие феноменологическое сообщество “Идеи I” Гуссерля. А поскольку Шпет поставил целью своей работы “проникнуть в самый смысл феноменологии”², уяснить ее роль (соответственно тому, что сам Гуссерль понимал “Идеи I” как “всеобщее введение в феноменологию” – таков

¹ Эту ситуацию я пыталась воспроизвести в своей книге ““Идеи I” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию”. М., 2004. С. 69 и далее.

² *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 14. Далее при цитировании этой работы и ссылках на нее стрелки указываются в тексте доклада.

именно подзаголовков книги), то возникает немаловажный вопрос: удалось ли и насколько удалось русскому философу понять суть и значение поворота, который обозначили “Идеи I”, а также и – в более широком смысле – характер изменений, происшедших в гуссерлевском учении после “Логических исследований”, и в частности в период созревания концепции, отраженной в “Идеях”? Я отвечаю на этот вопрос в целом положительно и, более того, специально подчеркиваю, что Шпет был среди совсем немногих тогда последователей феноменологии Гуссерля, кого тоже вдохновляли “Логические исследования”, ибо он находил в раннем гуссерлевском сочинении немало основополагающих предпосылок для собственной философской работы, – и кому *в то же время* открылось фундаментальное значение и для феноменологии, и для философии в целом (относительно) новых гуссерлевских разработок. К тому же Шпету, в 1912–1913 гг. учившемуся у Гуссерля, удалось уловить и в письменных работах, и в лекциях, устных разъяснениях Мастера те самые важные идеи, методологические подходы, которые к моменту появления книги “Явление и смысл” еще были очень мало известны.

Необходимо также подчеркнуть особое значение того факта, что Шпет напечатал свою книгу в России, на русском языке. Не стану вдаваться здесь в исторические детали – в частности в вопрос о том, как оценить содержание и влияние российского гуссерлианства в первое и второе десятилетия XX в. Но в общей форме можно утверждать, что книга Шпета, которая была одним из самых солидных и аутентичных изображений феноменологии, как бы “остановленной” на самом последнем витке своего развития, приобретала особый смысл для России, где относительно немногие знали “Идеи I”³ и где интересующаяся феноменологией публика скорее еще пребывала под впечатлением сравнительно недавно (в 1909 г.) опубликованного перевода на русский язык I тома “Логических исследований” (под редакцией С. Франка). Поэтому работа Шпета “Явление и смысл”, обрисовывающая путь Гуссерля от его выдающегося труда начала века к “Идеям”, пришла в России как нельзя более кстати – и для специалистов по феноменологии (их было немного, но и в других странах, помимо Германии, они образовывали очень малочисленные группы), и для более широкого круга вовлеченных в философию российских читателей. Для последних, кстати, всегда актуальными и значимыми были и остаются работы, которые ставят своей целью

³ Но таковые тоже были: примерно в то же время С. Франк писал свою опубликованную двумя годами позже замечательную книгу “Предмет знания” (1916), где имелись ссылки на “Идеи I”.

представить гуссерлевскую феноменологию в ее целостности, охватив доступный в то или иное время материал (тексты самого Гуссерля, интерпретации на основных европейских языках) и осветив непростую, но всегда содержательную и поучительную эволюцию взглядов основателя феноменологического движения. И на каждом значимом для самого Гуссерля этапе постоянного изменения, обогащения феноменологии задача такой ее презентации для российских читателей приобретала совсем нетривиальный смысл, тем более если она сочеталась, как это имело место в книге Шпета, не с ученическим пересказом, а с самостоятельными философскими оценками и подходами. Итак, в историческом контексте ее появления книгу “Явление и смысл” можно оценить как весьма оперативный, исключительно своевременный и для России отклик на “Идеи Г” Эдмунда Гуссерля, как содержательное и во многом аутентичное (достаточно) краткое изображение гуссерлевской феноменологии в той ее целостности, какой она достигла к 1913 году. Вместе с тем, оценивая книгу Шпета не только в историческом контексте, можно сказать следующее: поскольку “Идеи Г” являются, по моему мнению, системообразующим остовом и для поздней феноменологии (хотя, конечно, эта относительно ранняя работа никак не исчерпывает ее), шпетовское изображение сохраняет свое непреходящее значение, может быть рекомендовано читателю и сегодня – в той мере, в какой в работе “Явление и смысл” воспроизводятся основные понятия, принципы, методы феноменологии. Этот общий тезис я попытаюсь подтвердить, остановившись далее на том наиболее удачном и перспективном, что имеется в шпетовской презентации главных проблем и решений гуссерлевской феноменологии, а также в его критических замечаниях в адрес учения Гуссерля.

1. Считаю совершенно правильным и перспективным исходное замечание Шпета о том, что «феноменология – не откровение, в ней нет истин, “на веки данных”, многое может быть исправлено, иное и вовсе отвергнуто...» (с. 14). Оно верно и в общем смысле (направленном против догматизации любых философских учений), и в конкретном случае феноменологии. Я вижу здесь и дополнительный оттенок: поддержку новаторских устремлений Гуссерля (в противовес догматизации самых ранних достижений феноменологии со стороны ближайших его учеников) и как бы провидение того, что Мастер еще не раз существенно обновит свое учение. И кстати, шпетовское критическое замечание о том, что в феноменологии “игнорируются” социальные факторы, было фактически принято во внимание в последующем повороте позднего Гуссерля к темам кризиса европейского бытия, жизненного мира и т.д.

2. Шпет совершенно прав, когда он выделяет – как профилирующее устремление феноменологии – “идею основной науки”, размышлениями о которой он поделился с российскими слушателями 26 января 1914 г. в своей речи, произнесенной при открытии Московского общества по изучению научно-философских вопросов и затем превращенной в текст Введения к книге “Явление и смысл”. Речь идет о тезисе “философии как строгой науки” (знаменитая и сравнительно недавняя – в то время – гуссерлевская статья в “Логосе” тоже с сочувствием цитируется Шпетом); тезис этот и сближает феноменологию с наукой, и подчеркивает специфику научности феноменологии, системы ее особых дисциплин. Не могу развивать эту идею конкретнее; рассчитываю на то, что в нынешней аудитории она хорошо известна и понятна. Важно, что идею феноменологии как основополагающей философской науки Гуссерль поддерживал и обновлял на протяжении всей своей творческой жизни. Правда, в шпетовском Введении укрепление духа научности в культуре вообще, в философии в частности, действительно происшедшее в первое десятилетие XX в., изображено слишком оптимистически, что, кстати, было отражением характерных умонастроений того времени. Что на пороге была Первая мировая война, что всему бытию и культуре предстояло так много испытаний, что России и ее интеллигенции пришлось пройти через страшные годы, – все это, вызвавшее “кризис европейских наук”, еще впереди и не ощущается в проникнутой здоровым сциентизмом книге Шпета. Но и Гуссерль периода “Идей I” еще захвачен подобными умонастроениями, критическая рефлексия над которыми – впереди...

3. Глава “Интуиция опытная и идеальная” обрисовывает очень важную предпосылку феноменологии, которая сохранялась, но и модифицировалась на всем протяжении ее развития. Одновременно в главе высвечиваются истоки собственного интереса к феноменологии, пробудившегося у Шпета еще благодаря “Логическим исследованиям” и приведшего русского мыслителя в гуссерлевский лагерь. Комплекс проблем и подходов, которые благодаря этому классическому произведению Гуссерля стали наиболее привлекательными не только для Шпета, но и для подавляющего большинства тогдашних феноменологов, можно обозначить немецким словом “Wesensschau”, усмотрение сущности. Возможность “усмотрения”, “созерцания” идеальных, сущностных предметов, которую Шпет (вслед за самим Гуссерлем и другими феноменологами) оправданно возводит к Платону (с. 18, 23), в самом деле, важнейшая тема феноменологии, в совершенно обновленной разработке которой Гуссерль имеет непреходящие заслуги. Обсуждаемая глава Шпета, впрочем, дает не только

(местами удачное) разъяснение отдельных аспектов гуссерлевского подхода, но и попытку встроить его в историко-философскую традицию, а также увязать с новейшими произведениями западной мысли, что оказалось чрезмерно трудной задачей, непосильной для 20-страничного текста.

Хотелось бы особо акцентировать идею Шпета, которая заявлена в самом начале главы – и не случайно, что со ссылкой на П.Д. Юркевича, ибо это была идея, профилирующая для тогдашней русской мысли. Имеется в виду настойчивое повторение тезиса, противопоставляемого узкому гносеологизму, всякому вообще “негативизму” (с. 18), психологизму и т.д., – тезиса, опровергающего “софизм” гносеологизма, согласно которому задача первой философии состоит “в изучении не познаваемого бытия, а познающего субъекта, но опять-таки не в его бытии” (с. 17), и утверждающего “положительную философию” в качестве философии бытия. В свете этого нельзя не отметить особое чутье Шпета, проявившееся во внимании к тем местам “Идей I”, где Гуссерль акцентирует бытийно-онтологические аспекты новой феноменологии и где, например, встречается принципиально важный, перспективный термин “бытие в мире” (с. 20)⁴. (С этим акцентом ранней работы Шпета оправданно связывать последующий его интерес к экзистенциальной и герменевтической теории бытия.)

4. Для первых читателей книги “Явление и смысл”, особенно читателей российских, большой интерес должны были представить главы II (“Чистое сознание”), III (“Феноменологическая редукция”), V (“Предмет, положение, понятие”).

Прежде чем оценить их содержание и значение, сделаю одно предварительное замечание. В отечественном шпетоведении сложилась характерная тенденция: на книгу “Явление и смысл” как бы падает отсвет более поздних занятий Шпета герменевтикой и специальной теорией языка. Поэтому критическое отношение к гуссерлевской феноменологии, запечатленное в рассматриваемой книге, не то чтобы преувеличивается (ибо в ряде мест и моментов оно действительно имеет место), а искусственно смещается в иную проблемную плоскость, которая, по моему мнению, именно в данной работе еще не просматривается.

Но трудно согласиться и с противоположным суждением, согласно которому шпетовская работа содержит лишь “близкое к тексту” изложение “Идей I”⁵. Конечно, в книге “Явление и

⁴ По этому вопросу см.: *Мотрошилова Н.В.* “Идеи I” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию”. С. 112, 628.

⁵ Оба подхода просматриваются в ряде публикаций упомянутых шпетовских чтений (см., напр., *Шпет Г.Г. Comprehensio*. Томск, 1997).

смысл” имеются свидетельства (ссылки, цитаты) последовательного движения Шпета “вдоль текста” гуссерлевского сочинения. Как автор, проделавший подробный текстологический анализ “Идей I”, могу также засвидетельствовать: Шпет выбирает для ссылок и цитат действительно важные, центральные положения книги Гуссерля. Но ведь очевидно, что Шпет в своей относительно небольшой книге никак не мог презентировать всю достаточно объемную гуссерлевскую книгу. Ему пришлось, во-первых, выбирать наиболее важные, с его точки зрения, принципы, подходы, идеи, а во-вторых, руководствоваться в этом выборе собственными критериями.

Что же было выбрано Шпетом из книги Гуссерля для презентирования и анализа? Это сегодня темы, которым посвящены главы шпетовского сочинения, выглядят хорошо известными, поистине классическими. (Хотя раскрыть их и сегодня чрезвычайно трудно.) В свете современных толкований, обогащенных множеством сравнительно недавно опубликованных текстов Гуссерля из его рукописного наследия, можно сделать замечания относительно пробелов, слабостей шпетовского рассмотрения. Но удивляет то, сколь удачен и злободневен был сам осуществленный Шпетом в начале XX в. выбор и сколь глубоко, интересно он представил трудную, новаторскую философию Гуссерля на самом последнем тогда, для многих феноменологов неожиданным и неприемлемом, витке ее развития. Ведь в 1913–1914 гг. проблематика феноменологической редукции, чистого сознания, ноэмы даже для сообщества феноменологов была совершенно новой: эти темы оформились в творчестве Гуссерля или за несколько лет до “Идей I” или в самом сочинении. К тому же если представители ближайшего к Гуссерлю сообщества в принципе могли раньше узнать об этих подходах из лекций Мастера (как они их понимали и принимали, другой вопрос), то для более широкой философствующей публики изложение Шпета содержало животрепещущую информацию о новых темах, поворотах, выводах Гуссерля. В данном докладе я могу дать, увы, краткие характеристики лишь некоторых глав шпетовской книги.

Чистое сознание. Очень бегло, но верно описав “естественную установку”, обосновав необходимость феноменологического еросе́ и вместе с тем акцентировав чисто методический смысл “заключения в скобки”, взяв в качестве “феномена”, “экземпляра” восприятие, Шпет делает основной темой своего изображения этой части феноменологии “имманентное восприятие” в качестве “интуиции сущности” (с. 37–47). Подчеркиваются преимущества такого подхода к “миру сознания”, когда как действительный, так и возможный миры “мыслимы только в коррелятивном

отношении к сознанию” (с. 52): ведь все данное всегда и при всех условиях “необходимо является нам с определенным коэффициентом сознания” (с. 53). Феноменология не просто подчеркивает это как факт, но и учит глубоко и всесторонне принимать его в расчет (что уже начали делать в предшествующей философии Декарт или Кант). Речь у Шпета *фактически* идет о том, что в “Идеях I” постоянно и четко рассматривается под формулой “трансцендентального” (трансцендентальной феноменологии, трансцендентального сознания и т.д.). Может показаться удивительным, но Шпет *полностью избегает* употреблять слово “трансцендентальный” и в “пару” к “трансцендентному” использует лишь термин “имманентное”. Но *реальное содержание* обсуждаемой темы у Шпета – совершенно то же, что и в гуссерлевской проблематике трансцендентального. И если Шпету важно подчеркнуть именно *бытийный* аспект чистого сознания (с. 55, 56 и др.), то это тоже вполне гуссерлевский ход, если иметь в виду общую направленность “Идей I”.

Тем не менее показательна сама попытка Шпета как бы “изъять” – вопреки всему тексту презентуемого сочинения Гуссерля – и сам термин “трансцендентальный”, и заостренную защиту трансцендентализма у основателя феноменологии. Здесь можно разглядеть тенденцию, весьма характерную для русской философии, которая всегда была весьма чувствительной к тому, что ей казалось крайним идеализмом и субъективизмом. Но не только о русской философии речь: ведь именно уклон в трансцендентализм, как было показано, оттолкнул от “Идей I” прежде преданных Гуссерлю феноменологов. Не было понято, что для феноменологии со всеми ее особенностями трансцендентализм был совершенно необходимой теоретико-методологической предпосылкой и что у трансцендентализма вообще есть свои “истина и правда” (это я пыталась подробно доказать в своей книге, посвященной “Идеям I”; см.: *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч. С. 541 и далее).

Конечно, к сегодняшнему дню проблематика чистого сознания у Гуссерля изучена и осмыслена куда более полно и основательно, чем у интерпретаторов, бывших в этом настоящими пионерами⁶.

Другие упомянутые ранее главы книги Шпета можно рассмотреть и оценить сходным образом. Так, раздел о феноменологической редукции для того времени был важным и свежим. Для “движения” к теме редукции Шпет “возвратился” к началу “Идей I”,

⁶ Я, в частности, рекомендую читателям соответствующие разделы о чистом сознании в моей книге об “Идеях I” – результат многолетнего изучения, обдумывания этой темы, обобщения специальной литературы вопроса.

к своей любимой теме “интуиции сущностей” как сердцевине феноменологии и убедительно показал, что редукция совершенно необходима для самого “получения” особого “предмета” феноменологии и ее самоотличения от других подходов, дисциплин, в том числе и направленных на изучение сознания. Шпетовская критика в адрес Гуссерля (вопрос об “исключении” мира “щептилен”, и его следовало осветить с большей определенностью, ясностью; с. 72) справедлива, что косвенным образом подтвердил сам основатель феноменологии, который после “Идей I” многократно возвращался к уточнению темы редукции. Большой интерес представляет вторая часть этой главы, где Шпет – в аспекте темы редукции – ставит вопрос о “чистом Я”, не забыв подчеркнуть, что по сравнению с негативным отношением к данной теме в “Логических исследованиях” позитивный поворот, наметившийся в “Идеях”, содержит в себе очень существенную для феноменологии новую перспективу. Это тоже было как бы провидением будущего развития “эгологического” аспекта феноменологии.

В этом докладе я вынуждена отказаться от более подробного анализа последующих глав книги “Явление и смысл”. Скажу только, что и в них Шпет продемонстрировал тонкое понимание тех новых акцентов феноменологии, которые были расставлены именно в “Идеях” – это затронутые русским мыслителем темы ноэмы и (меньше) ноэзы, новое толкование “предметностей” (*Gegenständlichkeiten*), различие материальных и формальных онтологий, проблема “тетического” сознания как часть ноэматки, вопрос о “разуме” и “идее”, толкование “действительности”, тема “конституирования” и многое другое. Приходится обойти молчанием последнюю (по оценке исследователей, наиболее самостоятельную) главу книги Шпета, посвященную перспективной для его собственной философии проблематике “смысла”.

Общий вывод. Книга Г.Г. Шпета “Явление и смысл” была одним из первых в мировой философии откликов на выдающееся сочинение Э. Гуссерля “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии”. Она удачно презентировала новые тенденции, понятия, подходы гуссерлевской философии и для *того времени* могла служить (а в России действительно служила) ценной оперативной информацией о новейшей стадии развития одного из самых важных и, что хорошо почувствовал Шпет, перспективных направлений западной философии XX в. Книга также была знаком начавшегося в конце XIX в. и продолжившегося в начале XX столетия органического вхождения профессиональных философов России в европейское философское сообщество. Этот процесс, как известно, был грубо и насильственно прерван

сначала Первой мировой войной, а затем и Октябрьской революцией. Личная судьба Г. Шпета, который мог бы стать заметной величиной мировой философии и, в частности, мог бы продолжить движение по феноменологической орбите вместе с другими ее известными представителями – один из символов трагических судеб российской культуры в XX веке.

Что касается современного значения книги Шпета, то в ней наряду с тем, что относится к истории, встречаются и сегодня важные, интересные подходы, прозрения, описания. Как было сказано, ее и сегодня можно использовать в качестве первоначального введения в феноменологию. Однако по ряду причин, которые связаны с мощным потоком опубликованных впоследствии текстов (самого Гуссерля, а также исследователей феноменологии), современному читателю для ознакомления с “Идеями I” и вхождения в феноменологическую философию нецелесообразно ограничиваться только этой книгой. Необходимо обращаться к более поздним источникам и произведениям. Что через (без малого) столетие более чем естественно и никак не умаляет значения прекрасной книги Г.Г. Шпета “Явление и смысл”, одной из лучших в ранней российской феноменологии.

ХАЙДЕГГЕР И “РУССКИЕ ВОПРОСЫ”

А.Г. Черняков

Другим одно, а нам, желторотым, другое, нам прежде всего надо предвечные вопросы разрешить, вот наша забота.

Достоевский “Братья Карамазовы”

Я не ставлю сейчас своей задачей достаточно точно описать феномен “русских вопросов”, полагаясь на опыт слушателей, но некоторые формальные характеристики, пожалуй, указать несложно. Такие вопросы никогда не разрешаются и, как это ни удивительно, не устаревают; они возвращаются вновь и вновь, будоража культурное пространство. Над ними размышляют, их, я бы сказал, “преследуют”, с чрезвычайной страстностью и чрезвычайной экзистенциальной серьезностью. Многие приносят в жертву этому преследованию; по мерке русских вопросов меряют друзей и врагов. Чаще всего пути преследования теряются в

непроходимой чаще, подобно “лесным тропинкам”¹, что, впрочем, никогда не останавливает настоящего преследователя.

Один из таких вопросов вновь с необычайной живостью стал обсуждаться в русском культурном пространстве после выхода в свет в 1911 г. первого номера русско-немецкого философского журнала (или, как было принято говорить тогда, “альманаха”) “Логос”, в который, в частности, была включена знаменитая статья Гуссерля “Философия как строгая наука”. Я приведу несколько цитат из отклика на эту публикацию Владимира Францевича Эрна. Его статья называлась “Нечто о Логосе, русской философии и научности” (в этом заглавии, собственно, и содержится предварительная формулировка проблемы) и, несомненно, представляла собой некую крайность. Но “преследование” русских вопросов никогда без крайностей не обходится.

Итак, Эрн обнаруживает подделку: “Никакого Гераклита, никакого Логоса, ни одной пылинки священного Пантеона”, на античной маске вскоре проступает знакомое “Made in Germany”. В чем суть подделки? «Альманах под названием “Логос” появляется в центре России, живущей *религией Слова, религией Логоса*. (...) Если составители “Логоса” могли и должны были не знать мудрость Слова в высшем аспекте – в энергии чистого подвига (имеется в виду – в аспекте аскетическом и мистическом. – А. Ч.)... если они имели условное право игнорировать эту мудрость как несуществующую, – то они *обязаны* были знать о *философии* Логоса... [имеющей] *свою определенную, более чем двухтысячелетнюю историю* в философском сознании человечества? (...) Допустимо ли хотя бы с точки зрения литературных приличий игнорировать эту более чем двухтысячелетнюю историю тем, кто считает себя преимущественными носителями философской культуры и сторонниками не какой-нибудь, а строго *научной философии*?»².

Давайте попытаемся, сквозь туман риторики, который всегда клубится на лесных тропинках русских вопросов, увидеть проблему, которую с большим или меньшим успехом артикулирует Эрн в своей работе. Одно из требований “научной философии” в понимании Гуссерля – требование “беспредпосылочности”. Философия должна искать *абсолютного* начала. Но откуда берется das Sollen самого этого требования, каковы основания самого по себе *императива научности*, каковы механизмы его действия?

¹ “Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege”. – Текст, предвещающий сборник работ Хайдеггера “Holzwege”.

² Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 74–76.

Не почерпнута ли сама форма “научности” из некоторой другой традиции, которая, как и всякая традиция, глядя на вещи изнутри своего достояния, может принять всегдашнюю неограниченность поля зрения за бесконечность и абсолютность? Эрну не без причин кажется, что греческое λόγος на обложке нового журнала представляет собой обратный перевод на греческий латинского ratio. Еще одна (на этот раз последняя) цитата из статьи Эрна: “Ratio есть результат схематического отвлечения. Рассудок Ивана, Якова и Петра берется в среднем разрезе. Нивелируется то, что *всем* присуще, чем рассуждают все и *всегда*, и, тщательно избегая индивидуальных отклонений, мы получаем безличную, отвлеченную, мертвую схему суждения, называемую ratio... К познанию Логоса приходят совершенно иным путем. Потенциально присущий всем, он актуален далеко не у всех и далеко не всегда. Чтобы δινώμεν ὅν Логоса перешло в ἐνερυεία ὄν, необходима та интенсификация сознания, на которую способны лишь гений и вдохновение”³. Эрн скажет после, что ratio тем самым принцип “безличный”, Логос же – *личный* или *личностный*.

К несчастью, как это часто случается в контексте русских вопросов, полемика остается на поверхности вещей и многое зависит от выбора слов и тона. Можно назвать “безличной и отвлеченной схемой суждения” стремление к универсальности и общезначимости. К тому же не вполне понятно, как сохранить в теле культуры, как “традировать” сингулярность и однократность гениальности или святости, о которой идет речь у Эрна, как сохранить λόγος ἐνερυεία ὄν в рамках контролируемого дискурса, который стремится стать универсально воспроизводимым и поэтому сторонится однократности и сингулярности *поэтического* события. (Такое поэтическое событие постоянно пытается создать или имитировать Хайдеггер в своих поздних работах.)

На рубеже 20-х годов XX в. Мартин Хайдеггер, решивший ostавить карьеру богослова и посвятить себя философии (вероятно, стоит сказать – *феноменологии*), тоже пытается осмыслить свое отношение к богословской традиции. Он, впрочем, понимает, что отношение к традиции, жизнь в традиции, зависимость и/или свобода от традиции – философская проблема, для решения которой мало уверений в верности, мало страстной элоквенции. Здесь необходимы определенные философские средства, которые Хайдеггер и пытается создать. Возможность переопределения своего отношения к традиции, пересмотр формы своей верности традиции, переопределение своего прошлого, т.е., собственно, *свое* переопределение – не просто осознание структуры

³ Там же. С. 78.

герменевтической ситуации и последующие упражнения в герменевтике. Всегда открытая возможность собственного переопределения представляет собой способ бытия того особого сущего, которое “обладает историей”, а это значит – *проживает* собственную историю в том историческом месте, в котором оно уже заранее оказалось. Этот способ бытия-в, *внутри* особой ситуации, о которой никоим образом нельзя сказать, что мы избираем ее свободно (по-русски мы сказали бы – этот *удел*), Хайдеггер называет в начале 20-х “фактичностью жизни”⁴. Философствование, по Хайдеггеру, всегда помещено в *герменевтическую ситуацию*, что, в частности, означает, что оно неизбежно тем или иным способом “усваивает и присваивает” философское прошлое и тем самым его понимающе *повторяет*. Но понимание всегда предполагает определенный способ видения (Blickstand), он задает “то-откуда” осуществляет себя понимающее истолкование, т.е. “тот или иной способ существования определенной жизненной ситуации”⁵. Это означает, по-видимому, что вопрос о возможности или невозможности того, что Гуссерль называет *Voraussetzungslosigkeit*, возможности абсолютного начала в философии должен решаться в рамках исследования *фактичности жизни*. Это – вопрос о том, есть ли в ней некая избегающая исторической контекстуальности “неподвижная точка опоры”.

В статье “Философия как строгая наука” Гуссерль резко высказывается об “историзме” Дильтея, цитируя то место из его “сочинения о типах мировоззрения”⁶, где Дильтей говорит об *анархии* философских систем (т.е. отсутствии единого начала) и добавляет: “Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения, основанные на противоречивости людских мнений, проникает сомнение (в возможности единого абсолютного начала философии. – *А. Ч.*), порожденное продолжающимся развитием исторических наук”. Так говорит Дильтей. Но Гуссерль возражает: что должен был бы сказать историк такого, что поколебало бы веру философа в идею *истинной* философии как значимой философской науки? “Исторические основания (покоящиеся на исторических *фактах*. – *А. Ч.*) могут содержать в себе лишь исторические следствия. Пытаться на основании исторических фактов

⁴ Я опираюсь на опубликованную недавно рукопись Хайдеггера 1922 г.: *Haidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttingen Philosophische Fakultät. Stuttgart, 2002.* Хочу поблагодарить В.И. Молчанова, в свое время обратившего мое внимание на этот текст.

⁵ *Ibid.* S. 5, 7 et passim.

⁶ См. Сборник научных трудов под общим заголовком: *Weltanschauung und Religion in Darstellungen / von W. Dilthey, B. Groethuyen, G. Misch u.a. Berlin, 1911.*

обосновывать или отвергать идеи – бессмыслица...” [Ниа. XXV. 45]. Итак, Гуссерль вслед за Платоном называет эту твердую почву не- или вне-исторического бытия “идея”. И, конечно, мы можем спросить не есть ли это допущение само по себе некая предпосылка, которая “сама собой разумеется” только в силу забвения присущей ей некогда новаторской новизны. Собственно, дилемма такова: либо мы а priori допускаем некое “предвечное”, вне-историчное бытие эйдетических предметов (по крайней мере одного такого предмета – “идеи философии”), либо мы само философствование объявляем стороной или аспектом фактической жизни. Именно эту последнюю альтернативу избирает Хайдеггер: “Философское исследование само... образует определенное *Как* фактической жизни и как таковое в своем осуществлении в самом себе выявляет бытие жизни, а не обращается к нему [как своему предмету] задним числом”⁷.

Первая альтернатива представляет собой всего лишь некое предположение (*Voraussetzung*), которое не может иметь никакого философского обоснования, поскольку оно необходимо нам, чтобы *начать* философствовать определенным образом. Во втором случае исконный предмет философии, как полагает Хайдеггер, возникает с “необходимостью”, сам себя дает: “Предмет философского исследования – *человеческое Dasein*, о котором спрашивают в отношении его бытия. Это основное направление философского вопрошания вовсе не приставлено или прикреплено к предмету вопроса – фактической жизни – некоторым внешним образом: его следует понимать как эксплицитное схватывание некоей *глубинной подвижности* (*Grundbewegtheit*) самой фактической жизни, каковая *есть* (бытийствует) таким способом, что в конкретном проявлении (вызревании – *Zeitigung*) своего бытия она этим своим бытием озабочена...”⁸ Я хочу обратить внимание на термин *Bewegtheit*, *Grundbewegtheit*, который в процитированном отрывке звучит достаточно неопределенно, но впоследствии, я надеюсь, “выстрелит” как чеховское висящее на стене ружье.

Мы помним, что для Эрнста Гуссерля – усредненный и безличный принцип, не позволяющий ухватить главное – сингулярность гениальности и святости. В цитируемой рукописи Хайдеггера есть такая приписка на полях: «“Всеобщность”, “общезначимость” – это логика господства “безличного” (*Herrschaft des man*) в философии»⁹.

⁷ *Heidegger M.* Op. cit. S. 13.

⁸ *Ibid.* S. 10.

⁹ *Ibid.* S. 22, Fnt. 43.

Но вернемся к русским вопросам. В XX в. – сначала в России, а позже в эмиграции – русская философия была, не побоюсь сказать, *одержима* темой личности. Возникло даже устойчивое словосочетание, в котором каждое слово представляет интерес – “тайна личного бытия”, повторяющееся от сочинения к сочинению у самых разных по духу мыслителей. Причина столь напряженного и при этом всеми разделяемого интереса достаточно понятна. Русские философы считали *своим* – по праву унаследованным – достоянием традицию греческой патристики. Эта связь, как полагали, и придавала русской философии ее собственное лицо, а кроме того, она же диктовала в качестве главного дела мысли *онтологию личного бытия*. Но подобные умонастроения следует принимать *cum grano salis*. Далеко не все полагали, подобно Эрну, что недостает только особой интенсификации сознания, чтобы усмотреть искомые ответы, которые *уже* найдены и хранятся где-то в тайниках традиции. Один из самых значительных русских православных богословов XX в. Владимир Лосский в статье “Богословское понятие человеческой личности” замечает, что задача состоит вовсе не в том, чтобы “отыскать” в святоотеческих писаниях собственно философию человеческой личности: «Я... должен признаться, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует... как в Византии, так и на Западе, и... это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на откровении Бога живого и личного, создавшего человека “по своему образу и подобию”»¹⁰.

Мы видим, что словосочетание “тайна личного бытия” применяется и к человеку, и к Богу. А это означает, в свою очередь, что язык искомой онтологии личности следует черпать в той системе онтологических понятий, которые складывались в тринитарных и христологических спорах IV–V вв. По крайней мере, так понимали свою задачу русские философствующие богословы или богословствующие философы. Лосский в той же статье формулирует еще одну принципиально важную задачу: мы не можем принять в качестве тождественных по смыслу выражения “человеческая личность” и “человеческий индивидуум”, а поэтому должны «обнаружить такое... понимание [лица или ипостаси], такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию “индивидуум” и, тем не менее, не зафиксировано каким-ли-

¹⁰ Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 107.

бо термином как само собой разумеющееся, но в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, скрытым во всех богословских или аскетических учениях, относящихся к человеку». Оставим сейчас в стороне вопрос о том, почему, в связи с какими предпосылками и задачами, *Blickstünde* и *Blickbahnen*, возникла нужда в различении понятий “человеческая личность” и “человеческий индивидуум”. Заметим только, что это различие подразумевает отказ от классического определения Бозция¹¹, воспринятого схоластикой: *persona est rationalis naturae individua substantia* (личность есть индивидуальная субстанция разумной природы).

Без сомнения, Хайдеггер мог бы стать здесь союзником Лосского. Конечно, автору “Бытия и времени” важно противопоставить понятие *Dasein* понятию субъекта в *новоевропейском смысле*, поскольку *Dasein* в своем онтологическом определении – не мыслящая субстанция, но понимающая, т.е. прежде всего – заботящаяся инстанция: на смену картезианскому (да, собственно, и гуссерлианскому) *cogito ergo sum* приходит *curo ergo sum*. Но еще важнее для Хайдеггера объяснить, что *Dasein* – не субъект в формально-апофантическом смысле, т.е. не *подлежащее* своих наличных определений и соответственно не логический субъект предизируемых свойств: фактическая жизнь, которая мыслилась как главный предмет философского исследования еще в 1922 г. – не совокупность определений “индивидуальной субстанции разумной природы” и не совокупность интенциональных переживаний трансцендентального Я (*das Ich*), которого сама процедура грамматического субстантивирования заставляет мыслить как субстанцию. И дело здесь не в том, что на смену *res cogitans* должна прийти некая *res curans*, вещь заботящаяся, а в том, чтобы способ существования положить до существующего (*existere, modus existendi* – до всякой *res* и всякого *existens*), а сущее осмыслить как сущее определенно-го бытия. Действительность заботы, *das Sorgen*, в которой выражен “глубинный смысл фактической подвижности жизни (*Lebensbewegtheit*)”¹² – *онтологически первое*: забота конституирует заботящегося. Отсюда важнейший тезис, относящийся к онтическому фундаменту фундаментальной онтологии – *Dasein*: «“Сущность” этого сущего заключается в его *быть*. Что-бытие (*essentia*) этого сущего, насколько о ней вообще может идти речь, должно пониматься из его бытия (*existentia*)» (SZ 42). Отсюда – и странная на первый взгляд инверсия: о *Dasein* говорится как о *сущем определенного бытия* (“сущее этого бытия”, SZ 41). В своем

¹¹ Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.

¹² *Haidegger M.* Op. cit. S. 14.

коренном онтологическом определении Сократ – больше не индивид, принадлежащий виду “человек”, а “жизнь Сократа”, βίος – но не как предмет биологии, а как предмет биографии. Предикативному суждению “S есть P” (“Сократ есть живое существо”) онтологически предшествует “Я емь (т.е. живу) так-то и так-то”. То, что в онтологии Dasein приходит на смену *сущности* в смысле *essentia, quidditas*, следует понимать исходя из его (Dasein) *бытия* или, что здесь – то же самое, *жития*.

Ставки, таким образом, гораздо выше: речь идет не просто о критике философии Нового времени, но о пересмотре онтологического языка и системы основных онтологических понятий в целом. Язык фундаментальной онтологии, настаивая на *бытии* (в частности, на экзистенции как бытии Dasein) *в отличие* от сущего, стремясь с этого бытия начать, хочет подчеркнуть некую *глагольность* бытия, обозначить бытие как “деятельность”, но, как я полагаю, не находит для этого достаточных средств, что, впрочем, признает и сам Хайдеггер в 30-е годы. Заметим, впрочем, что в “Бытии и времени” отсутствует все еще остающийся для нас загадочным термин из рукописи 1922 г., повторяющийся в разных контекстах, – термин *Bewegtheit; Grundbewegtheit* – так называется в этом манускрипте фундаментальная черта фактической жизни, которая и соответствует, разумеется, тому, что я *ad hoc* назвал “глагольностью” бытия.

Я полагаю, что язык западного средневекового аристотелизма (схоластики) при помощи некоего “обходного маневра” справился с задачей артикуляции существования (*existentia* в классическом понимании), ограничившись при этом системой понятий “онтологии наличного”, без какой бы то ни было специальной проработки указанной его “глагольности”. Решение это достаточно хорошо известно. *Сущее существует (existit), если оно обладает привходящими определениями, акциденциями.* Сущность как *всеобщее* не может “принять в себя” привходящие определения. Только сущность-в-сущем, в индивидууме, составном целом, конституирует субъект, относительно которого такие привходящие определения могут истинно предикироваться. Только *этот* человек, *некий* человек, “имярек”, обладающий своим способом существования (*modus existendi*), может обладать привходящими определениями, например, может быть или не быть бледным. У Аквината существование (*existentia* в классическом метафизическом понимании) связано с “субъективностью” в формальном смысле – как способностью *под-лежать* привходящим определениям, акциденциям. Фома говорит¹³, что субстанция как предель-

¹³ De potentia q. IX; a. I, resp.

ный субъект (т.е. единичная сущая вещь, индивидуум) обладает двумя собственными признаками. Во-первых, она не “поддерживается” (*sustentatur*) в своем бытии ничем иным, но опирается только на самое себя. В связи с этим она называется также *subsistentia*. Во-вторых, она сама служит основанием или опорой своих определений, акциденций и в этом смысле *sub-stat* (греч. ὑφ-ίστησι). Вот в этом-то значении, согласно истолкованию Фомы, греки и говорят об ипостаси (ὑφ-ίστησι → ὑπό-στασις), а латиняне употребляют термин *substantia prima* (первая сущность). Индивидуальная субстанция разумной природы и называется личностью. Так говорит Фома, воспроизводя определение Боэция. Но в основании способности “быть субъектом привходящих определений” лежит материя как принцип индивидуальности, *principium singularitatis*. Первая субстанция – это материя, определенная формой, – *atomon, individuum*.

Напомним, что Лосский в своем наброске понятия личности, покоящегося на богословском основании, прежде всего стремится отличить личность от индивидуума. В этом он хочет опереться на метафизику восточного христианства.

Хотя греческие отцы тоже говорят об ипостаси как “способе существования” и связывают способ существования со способностью *быть особым* (ἰδιόζω) или обладать “ипостасными идиомами”, материя как принцип индивидуации с самого начала изымается из этого контекста. Происходит это по вполне понятным причинам: ведь сами обсуждаемые понятия складывались в IV в., вокруг богословских тринитарных споров, т.е. вокруг задачи различения в Боге трех единых по сущности ипостасей. В этом контексте попытка положить ипостась как метафизическое понятие, могла опираться только на иное, избегающее понятия материи, осмысление “способа существования”¹⁴, стремящееся схватить существование (ὑπαρξις) в его “глагольности”, понять его как действительность-действенность-деятельность или, говоря по-гречески, *энергию*, точнее, – совокупность энергий.

Отчасти, этот ход имеет свои основания в Аристотелевой метафизике. У Аристотеля энергия в своем метафизическом значе-

¹⁴ Фома ясно видит трудности, связанные с применением определения Боэция (“личность – индивидуальная субстанция разумной природы”) к лицам св. Троицы: “... В Боге нет материи. А ведь принцип индивидуации – это материя”. Преодоление этого затруднения требует достаточно хитроумного рассуждения (см. q. IX; a. III, ad V). В конечном итоге “рабочим определением” для Фомы становится не столько формула Боэция, сколько следующее определение: *persona... significat quamdam naturam cum quodam modo existendi* – “личность есть некая природа, обладающая (определенным) способом существования” (*De potentia* q. IX; a. III, resp.).

нии есть присутствие, явленность формы. В этом контексте Аристотель отождествляет понятие энергии и энтелехии – “исполненности”. Форма может быть явлена только в сущей, а значит – единичной, вещи, в составном целом, форма “исполняется”, только определив материю. Стало быть, энергийное бытие вещи, ее действительность, непременно подразумевает явленность формы, наряду с явленностью (энергийным бытием) приводящих свойств. Попытаемся исключить материю из этой конструкции, превратив энергию в ключевое, не сводимое ни к чему иному понятие. По-видимому, можно сказать так: явленность, *действительное присутствие формы* (сущности = природы¹⁵) и есть *существование* вещи в смысле греческого термина ὑλάρξις. Действительная явленность всеобщей природы (явленность в полноте, которую Аристотель называет второй энтелехией) есть некое онтологическое событие, которое восточные отцы, стремясь избежать гилеморфической схемы, выражали следующим образом: чтобы явить себя, чтобы присутствовать в смысле греческого глагола ὑλάρχειν, природа должна обрести ипостасное бытие, должна быть воипостазирована¹⁶. Но указанное онтологическое событие, ипостасное бытие природы или сущности, влечет за собой некую “особость” (по-гречески – ἰδίωμα), *особый* способ существования (τρόπος ὑλάρξεως), *при-сутствие* не только природных определений, но и ипостасных особенностей, идиом.

Впрочем, когда отцы говорят об энергии, речь идет отнюдь не только о присутствии как “наличном бытии” (Vorhandenheit, Vorhandensein). Слово “энергия”, оставаясь живым в греческом языке, приобретает в византийской метафизике существенно более широкий смысл по сравнению с *actualitas* на Западе. Иоанн Дамаскин пишет в посвященном энергии разделе своего сочинения “Точное изложение православной веры”: “Энергия – природная сила (δύναμις) каждой сущности, ее являющая. А кроме того, энергия – природная и вечно движущая сила умной души, т.е. вечно движущий логос ее, всегда по природе из нее проистекающий. Итак, энергия – это природная сила и движение всякой сущности, которой лишено только не-сущее” (De fide orthod. 37. 9–13).

У энергии, как знал еще Аристотель, есть свой собственный “деятельностный” характер, или (да позволено мне будет здесь употребить неуместное, но привычное, слово) собственная внут-

¹⁵ Во избежание недоразумений следует сказать, что в этой статье мы, следуя святоотеческой терминологии, употребляем термины “природа” (φύσις) и “сущность” (οὐσία) как синонимичные.

¹⁶ Ср. Максим Исповедник: “Когда говорят, что невоипостазированной природы *нет*, говорят правильно...”. (ThPol 23, PG 91, 264A).

ренная “деятельностная” форма. И этот характер действия, согласно святоотеческому богословию, *определен природой (т.е. сущностью) действующего*. Разумеется, невозможно ухватить деятельностный характер энергии, не принимая в расчет действующего. Нет действия без действующего, а действующий (ἐνεργῶν) во всяком действии – это ипостась¹⁷ (в то время как исходный источник действия, τὸ ἐνεργητικόν, – природа). Но верно и обратное: действующий являет себя (в частности, свою природу) через свои энергии. Энергия и есть сама многообразная явление действующего.

Возвращаясь к понятию ипостаси, можно сказать, что она мыслится как некий единый исток *определенных* энергий: недаром Иоанн Дамаскин использует для обозначения связи действующего и действия глагол πηγάζω – *струить, испускать*. На языке византийской метафизики это положение дел описывается иногда как “движение природы в ипостаси”. При этом важно понимать, что многообразные энергии не суть ни “элементы” природы, ни ее акциденции или модификации, но “образ или способ существования” (τρόπος ὑπάρξεως, *Daseinsweise*) природы.

Кажется на первый взгляд, что подобное истолкование понятия ипостаси противоречит важнейшему положению святоотеческой традиции, уже упомянутому выше и состоящему в том, что энергии *природны*, а не *ипостасны*¹⁸, в том смысле, что они определены природой (сущностью), а не ипостасными идиомами¹⁹. Отсюда, как представляется, следует, что определенность энергий, поскольку она задана сущностью (природой), не позволяет различить ипостаси одной природы.

Но саму внутреннюю “определенность” можно понимать в разных смыслах. Не одно и то же, говорят отцы, действие как таковое (энергия как таковая) и *способ* действовать “как” действия. Это различие лежит в основании важнейших аргументов, выдвигаемых Максимом Исповедником в диспуте с Пирром²⁰. И хотя в этом тексте речь идет не о действии (энергии), а о воле, ясно, что воля *обнаруживает* себя только в соответствующем действии и различие воли как таковой (впрочем, уже определенной сущностью или природой волящего) и “как” воления должно проявляться в “как” соответствующего действия. Об этом говорят

¹⁷ De fide orthodox. 59. 9f.

¹⁸ См., например: Ibid. 58. 24.

¹⁹ “У чего сущность одна и та же, у того и энергия одна и та же, а у чего природы разнятся, у того [разнятся] и энергии” (Ibid. 37. 5ff.).

²⁰ Ср. PG 91, 294A: не одно и то же желать (“волить”, τὸ θέλειν) и желать некоторым определенным образом (πῶς θέλειν), как не одно и то же видеть (τὸ ὁρᾶν) и видеть так-то и так-то (πῶς ὁρᾶν).

примеры самого прп. Максима (“просто видеть” и “видеть так-то”), а Иоанн Дамаскин, воспроизводя эти примеры в *De fide orthodoxa*, явно утверждает, что обсуждаемое различие имеет силу не только для воли, но и для действий (энергий): “Желать же каким-либо (определенным) образом – принадлежность уже не природы, но нашей склонности $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$), – как и видеть так или иначе, хорошо или плохо... То же мы будем полагать и относительно энергий” (*De fide orthod.* 58. 32 сл.). Иначе эта дифференция полагается как различие между “внутренней формой” (мой термин!) энергии (просто *видеть*), выявляющей определенность природы ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$), и “способом ее употребления” ($\tau\rho\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ $\chi\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$)²¹. Поэтому, как мне представляется, можно, не вступая при этом в противоречие с важными положениями “византийской метафизики”, сказать, что действие *сущностным* образом определено природой, но получает дополнительные определения, связанные с ипостасью действующего (его склонностями, $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$, фактичностью его всякий раз заново избираемого способа жить²²). Именно ипостась определяет “как” действия в отличие от его простой “энергийной формы”. Чтобы положить это последнее различие *точнее*, необходим анализ структуры действия вообще, причем в “деятельностных” же терминах, что, безусловно, представляет собой самостоятельный предмет философского исследования.

Разумеется, представленный здесь очерк только намечает тему трудной работы по истолкованию и философскому освоению метафизики восточной патристики. На мой взгляд, эта задача – одна из интереснейших задач современной онтологии. Если на Западе творцы философии Нового времени постепенно и тщательно пере-говаривали язык высокой схоластики, если Хайдеггер заново предпринимает (причем в связи фундаментальной темой своего собственного философствования – онтологической дифференцией) подробный герменевтический анализ схоластической дистинкции сущности и существования в тварном сущем, то метафизика восточных отцов Церкви во многом остается за границами философской работы. Отчасти, причина тому – вполне объяснимый исторически, но, как мне представляется, ложный по существу, столь свойственный русской философии *страх* философской, а значит, – аналитической, герменевтической, критической – работы на этом поле. Боязнь безжалостного “циклопического ока Сократа” (Ницше) всегда сковывала русских мыслителей.

²¹ Puyh., PG 91, 308D. *De fide orthod.* 58. 35f.

²² Кирилл Александрийский определял $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ как $\tau\rho\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ $\zeta\omega\eta\varsigma$. См.: Puyh., PG 91, 308B.

Но в самом ли деле дискурс энергий помогает артикулировать искомую Хайдеггером глагольность бытия *Dasein*? Действительный вклад понятия энергии в систему понятий экзистенциальной аналитики *Dasein* (или, если угодно, – в герменевтический арсенал онтологии как феноменологии) должен быть продемонстрирован, чтобы моя гипотеза о плодотворности расширения “поля деструкции истории онтологии” не осталась голословной.

Пожалуй, пора раскрыть карты. Рукопись, отосланная Наторпу в 1922 г. в связи с попытками молодого приват-доцента Хайдеггера занять освободившееся место экстраординарного профессора в Марбурге или Гёттингене, представляет собой проект большой книги (планировалось, что она займет два тома издаваемого Гуссерлем ежегодника “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”), посвященной феноменологической интерпретации Аристотеля. Это сочинение так и не увидело свет; “вместо” него в восьмом томе “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*” было опубликовано “Бытие и время”, причем эта книга, в скрытой форме, сохранила основные результаты переосмысленной или деконструированной Аристотелевой философии. Но, увы, сама эта работа по истолкованию Аристотеля осталась скрытой. “Бытие и время” только надводная часть айсберга, его подводная часть – феноменологическая интерпретация Аристотеля, о которой мы можем судить по нашей рукописи 1922 г., марбургским лекциям зимнего семестра 1924/25 г. (GA 19) и некоторым другим текстам. И последнее: термин *Bewegtheit* (“подвижность”), определяющий фундаментальный онтологический характер “фактической жизни”, как выясняется позже, в той же рукописи в наброске интерпретации шестой книги “Никомаховой этики” “переводит” Аристотелев термин *ἐνέργεια*.

Как известно, Аристотель понимает энергию не только в широком смысле как *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* – в том смысле, который Хайдеггер передает при помощи выражения “*Am-Werke-sein*”, но и в строго техническом смысле – как *совершенное действие*. Обсуждению этого понятия посвящен знаменитый фрагмент *Metaph. IX, 6, 1048 b 18–35*. Совершенные действия или энергии характеризуются тем, что их цель им внутренне присуща: деятельность и то, ради чего она совершается, здесь неразличимы. Иными словами, цель уже исполнена самим фактом действия, но при этом деятельность продолжает оставаться деятельностью, исполненность цели не означает прекращение деятельности. Такое положение вещей Аристотель артикулирует при помощи сопоставления, сопологания двух грамматических форм одного и того же глагола – настоящего времени и перфекта, скрепленных

словечком ἄμα – “заодно”, “вместе”, “одновременно”: “Так, например, некто видит и заодно уже увидел, понимает и уразумел, а также усматривает умом и уже усмотрел. (...) Некто живет хорошо и заодно уже обрел хорошую жизнь, испытывает счастье и уже счастлив”. Только в таком, узком, смысле термин “энергия” становится синонимом термина “энтелехия”, это тождество смыслов выделяет такие действия или деятельности, для которых результат, *ergon*, есть не что иное, как сама деятельность. Важнейший пример энергии у Аристотеля – жизнь и проявления жизни (чувство, мысль, счастье...). “Эта деятельность в качестве своего результата обнаруживает только самое себя, так что при этом обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же: это – вибрирующая только в самой себе и не устремляющаяся ни к какому иному результату деятельность-действительность жизни”²³.

Dasein становится фундаментом фундаментальной онтологии по двум причинам. Во-первых, оно само – сущее и тем самым особое, “сингулярное” сущее, поскольку понимает *себя как сущее*, т.е. понимает себя в своем бытии (что не значит, как мы видели, “осуществляет рефлексию”). “В бытии этого сущего оно само относится к своему бытию” (SZ 41). Во-вторых, само это понимание (в широком смысле) представляет собой тот *способ*, каковым оно (Dasein) бытийствует. Для него “быть” значит “понимать”. Dasein тем самым понимая свое бытие, понимает свое понимание. Классическая формула самосознания – “мыслью значит мыслью себя мыслящим” – формально воспроизводится. Вот только “мыслью” – всего лишь специальный частный случай “понимаю”. По Хайдеггеру, как мы знаем, “понимаю” в своем *центральной* значении должно означать “забочусь о...”. В этом бытийном понимании обнаруживает себя само бытие Dasein, но при этом “обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же”. Эта “совершенная деятельность” специфически человеческой – понимающей себя (в том числе и в своем благом или злом уделе) – жизни должна быть названа энергией в терминологии Аристотеля. Она называется Grundbewegtheit в терминологии раннего Хайдеггера, т.е. ἐνέργεια πρῶτης в обратном переводе на греческий²⁴. Человеческая жизнь как “житие”, способное определить себя и понять себя в качестве благого или неблагого, человеческая жизнь и ее проявления и составляют, собственно, круг примеров Ари-

²³ Tugendhat E. TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg; München, 1968. S. 92f.

²⁴ Ср. Иоанн Дамаскин: “Надлежит знать, что сама жизнь есть энергия и при этом первая энергия живого существа (καὶ ἡ πρῶτη τοῦ ζῴου ἐνέργεια)...”.

стотеля в его разговоре об энергии как совершенной деятельности. Хайдеггер, следуя своей разработке понятия герменевтической ситуации, – а понятие герменевтической ситуации предполагает некую направляющую рассуждение глубинную интенцию, подлежащую герменевтическому “разгадыванию” и выявлению, – делает *онтологически* первым то, что для Аристотеля было *дидактически* важнейшим. Примеры Аристотеля, связанные с энергиями жизни, – для Хайдеггера симптом скрытых фундаментальных интенций европейской метафизики, которые надлежит явно артикулировать, возобновляя “борьбу гигантов за бытие, в фундаментальной онтологии”²⁵.

Философский язык неизмысливаем. Сказывание лишь тогда позволяет возникнуть вслушиванию, когда вырастает из долгой традиции проговаривания и выговаривания существенных смыслов. Одна из ветвей такой традиции (которая, кстати сказать, едва ли подпадает под общий диагноз Хайдеггера – “онтология наличного”) осталась не проговоренной заново, досталась нам в наследство как задача, один из фундаментальных “русских вопросов”. Эта линия берет начало в “Метафизике” Аристотеля, в обсуждении *энергийности* бытия в качестве одного из его смыслов, не сводимых ни к чему иному; она продолжается в святоотеческом богословии энергий (вобравшем в себя, помимо этого Аристотелева начала, стоические и неоплатонические мотивы). Этот ресурс философского языка, как представляется, позволяет точнее сказать-ся той глагольности бытия в его отличии от сущего, которая, на мой взгляд, не смогла сказаться на языке “Бытия и времени”. Но в то же время язык фундаментальной онтологии может стать катализатором и инструментом новой герменевтической работы в предметном поле “византийской метафизики”. В такой работе (понятой как *необходимое* условие) появляется надежда приблизиться к вожделенному предмету русской мысли – “тайне личного бытия”. Тут уж нужно принять решение: или благоговейно сохранять тайну как сокровенное (что значит, на мой взгляд, отказаться от попыток философствования и впасть в благочестивую риторику), или пытаться, елико возможно, ее раскрыть, или при-открыть, пользуясь великой миметической силой точного слова.

²⁵ О том, что Хайдеггер по-видимому преувеличивает “неосознанность”, “неот-рефлектированность” Аристотелевых предпосылок, соответствующего “предвзятия”, см. в блестящей книге Реми Брага: *Brague R. Aristote et la question du monde. Essais sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. P., 1988.

ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА:
ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И
МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ
О ПРОСТРАНСТВЕ
И ЛИНЕЙНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
В ИСКУССТВЕ РЕНЕССАНСА

Таня Штелер

Всякая теория живописи – это метафизика.

Мерло-Понти

Художник... должен и может изобразить
свое представление дома, а вовсе не самый
дом перенести на полотно.

Флоренский

Какая-то черта пространства ускользает
от наших попыток исследовать ее как бы
сверху

Мерло-Понти

Павел Флоренский пишет: “Принадлежность икон с сильным нарушением правил перспективы именно высоким мастерам... побуждает обдумать, *не наивно ли самое суждение о наивности икон*”. Хотя художники Ренессанса считали изображение по правилам перспективы более высоким видом искусства по сравнению со всеми предшествующими формами, сейчас становится все яснее, что техника линейной перспективы – всего лишь одна из художественных форм, стилей, языков и ее превосходство никоим образом не очевидно. И Павел Флоренский, и Морис Мерло-Понти утверждали, что эта техника отражает особое мирозерцание, а именно мирозерцание, присущее Новому времени, которое делает акцент на рациональности и научной точности. Генеалогический анализ перспективы показывает, что предшествующие формы нельзя считать более “низкими” по сравнению с более поздними, и это влечет дальнейшие следствия и для философии, и для истории искусства. В результате возникает картина мира, в которой различные измерения жизни связаны друг с другом и в которой история – не поступательное движение прогресса или упадка. Более того, этот анализ заставляет нас обращаться к “самим вещам”, а не принимать заранее научную точку зрения или некоторую особым образом обоснованную художественную концепцию.

Из текстов Флоренского и Мерло-Понти становится очевидно, что изучение перспективы представляет философский и даже специфически феноменологический интерес. Как бы то ни было, представляется возможным обосновать важность этой темы внутри классической гуссерлианской феноменологии, и первая часть доклада будет разрабатывать тему в этом ключе, но он сам по себе указывает на ее более широкое феноменологическое значение.

1. ВАЖНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ ПЕРСПЕКТИВЫ ДЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Восприятие всегда перспективно, мы никогда не можем видеть объект со всех сторон, это – одно из центральных положений Гуссерля. Живопись подчеркивает это существенное ограничение, сужая наши возможности еще больше, поскольку живописное изображение строго двумерно. Художники создали технику линейной перспективы, чтобы преодолеть это ограничение, придавая изображению некую глубину, как если бы мы могли войти внутрь открывающегося пространства. Тем не менее перспектива не способна безоговорочно удовлетворить этим ожиданиям, как покажет феноменология телесности.

Оказывается, что открытие этой новой техники отражает достижения науки Нового времени, которые Гуссерль очень тщательно анализирует в “Кризисе европейских наук”. Гуссерль занимается естественными науками, диагностируя кризис – кризис, относящийся не только к науке, но ко всей нашей жизни, поскольку наука определяет нашу жизнь в целом. Главный тезис Гуссерля состоит в том, что кризис науки вызван забвением двоякого рода: забвением жизненного мира (как естественного мира нашей жизни, в котором коренится всякая наша деятельность) и забвением наделенной ответственностью субъективности. Науки вовлекают нас в объективизм, который не может быть последовательно исполнен.

Особенность новоевропейского проекта математизации природы состоит в сосредоточенности на геометрических формах и других характеристиках, которые легко поддаются математическому выражению. Это – разработка идеи, впервые высказанной Галилеем. Она состоит в том, что в конечном итоге все в природе может быть математизировано, пусть и не прямо. В результате возникает второй мир, идеальный мир математических объектов, который приходит на смену “неточному” миру повседневной жизни. Гуссерль утверждает, что Галилей – “одновременно и от-

крывающий и скрывающий гений” [Crisis, 52]. Великие открытия и достижения новоевропейской науки нельзя отрицать. Тем не менее за них пришлось заплатить определенную цену: речь идет о только что упомянутом двойном забвении и последующем кризисе европейского человечества, который становится явным, поскольку наука не дает ответов на те вопросы, которые действительно затрагивают нас как человеческих существ [Crisis, 4].

Чтобы понять природу этого кризиса, Гуссерль обращается к истории, но так, что его метод отличается от обычных приемов историографа. Феноменология занимается не фактами, но началами и генеалогиями, или вопросом о том, каким образом те или иные идеи были “учреждены” (нем. *gestiftet*). Размышления об искусстве Возрождения и перспективной живописи, предпринятые Флоренским и Мерло-Понти, можно рассматривать как вклад в то же самое исследование. Эти авторы тоже изучают тот дух, что породил новую технику (живописи), и он оказывается тем общим духом, который направляет науку Нового времени. Более того, они спрашивают: что завоевано и что потеряно в ходе развития этой техники и что заставляет нас полагать, будто перспективная живопись более достоверна, чем другие формы живописи.

2. ИСКУССТВО ВОЗРОЖДЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВНАЯ ТЕХНИКА

Теперь мы рассмотрим основные результаты Флоренского и Мерло-Понти, касающиеся развития линейной перспективы. Хотя Флоренский и Мерло-Понти часто приходят к похожим заключениям относительно заслуг, недостатков и мотивов возникновения новой живописной техники, они скорее дополняют друг друга, чем повторяют. Главное различие между ними относится к исходной точке их метода. Для Мерло-Понти исследование перспективы возникает в контексте его феноменологии живого тела; интересы Флоренского лежат в области различия Божественного и человеческого.

Но прежде чем обратиться к подробностям, давайте посмотрим внимательнее на перспективную живопись, ее преимущества и недостатки, руководствуясь оценкой Мерло-Понти. Мерло-Понти ссылается на результаты Эрвина Пановски, связывая их со своей феноменологией живого тела. Мерло-Понти не порицает живопись Ренессанса, но скорее указывает на заслуги художников Возрождения, а именно их попытки “свободно экспериментировать” с пространством и глубиной, испытывая различ-

ные способы передать их на полотне [ЕМ, 135]. И хотя это свободное экспериментирование мотивировано тем же духом, что и новоевропейская наука, а именно попытками овладеть миром и подвергнуть его исследованию, а не позволить ему быть, как он есть, этот дух сам по себе не представляется проблематичным. Он становится сомнительным в той мере, в какой утрачивает чувство благоговения перед природой, тем более когда полагает, что некая окончательная истина о ней уже найдена. “Эта техника была ложной лишь постольку, поскольку она полагала, что достигла высшей точки в развитии живописи и ее истории, нашла раз и навсегда безошибочный способ письма” [ЕМ, 135]. Так и современная наука, напоминает нам Гуссерль, полагала, что нашла свободный от ошибок мир идей и форм, более достоверный, чем мир явлений.

Тем не менее, чтобы сохранить свою технику живописи, Ренессанс должен был пренебречь некоторыми оптическими и геометрическими законами. Естественная перспектива, “*perspectiva naturalis*”, была заменена искусственной перспективой – “*perspectiva artificialis*,” которая забывает о сферической природе зрительного поля или в геометрических терминах – о восьмой теореме Евклида. “Как показал Панофски, говоря о человеке эпохи Ренессанса, этот энтузиазм не был лишен некоторой недобросовестности” [ЕМ, 135], которая проявляется в указанной забывчивости. Здесь мы снова можем вспомнить о размышлениях Гуссерля по поводу математизации природы, в которой мы диагностируем забвение жизненного мира и в равной степени субъективности. Подобным же образом живопись Возрождения сосредоточивается только на объекте, стремясь поместить его в некое идеальное пространство, пренебрегая при этом живым субъектом, воспринимающим этот объект, субъектом, для которого объект имеет значение.

Когда Флоренский исследует недостатки перспективной техники, два главных положения, которые он выдвигает, совпадают с результатами, полученными Мерло-Понти. Во-первых, такая техника предполагала бы, что у нас – только один глаз [RP, 210, 262], и, во-вторых, она рассматривает зрителя как неподвижного, в то время как мы перемещаемся в пространстве, занимая различные положения по отношению к картине. Флоренский дает в наше распоряжение ключ, позволяющий понять природу этих двух предпосылок. Он спрашивает: где новая техника применялась в первую очередь? И оказывается, что впервые она использовалась при создании не картин, а театральных декораций. Это – существенное замечание, поскольку декорации прежде всего связаны не с искусством, но с иллюзией, и поскольку здесь зри-

тель и в самом деле занимает фиксированную позицию на своем месте, не перемещаясь в пространстве [RP, 213, 263]. Кроме того, зритель обычно располагается на значительном расстоянии от сцены, так что бинокулярное видение, возможное благодаря тому, что у нас два глаза, находящихся на определенном расстоянии друг от друга, здесь не проявляется столь уж явно.

Линейной перспективе соответствует подчеркивание в первую очередь формы, а не цвета. Цвет остается вторичным, он не должен нарушать сценарий правильного пространственного упорядочения. Цвет – куда более таинственное качество, чем форма и размер, он – вторичное качество или, в соответствии с предложенным Гуссерлем анализом математизации природы, – качество, которое может быть математизировано только опосредованно. Говоря словами Мерло-Понти, “именно ради цвета мы должны порвать с формой как зрелищем” [ЕМ, 141]. Цвет не позволяет нам оставаться просто зрителями, он показывает, насколько мы вовлечены в мир и дела мира, что мы не отделены от него явным промежутком.

Теперь мы обратимся к более подробной картине происходящего и исследуем понятие пространства, подразумеваемое перспективной живописью.

3. ИСКУССТВО, ПРОСТРАНСТВО И НАУКА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Перспективная живопись основана на определенном понятии пространства, совпадающем с представлением о пространстве, выработанным новоевропейской наукой, – пространстве как однородном и бесконечном, распространяющемся единообразно и неограниченно во всех направлениях. Флоренский указывает на то обстоятельство, что пространство нашего опыта, которое, вероятно, лучше называть *местом* или областью (немецкое: *Gegend*). Хайдеггер развивает впечатляющую феноменологию места и области в своей короткой работе “Искусство и пространство” (“Die Kunst und der Raum”), неоднородно, поскольку оно в разных точках обладает весьма различными свойствами, кроме того, оно “ограничено и конечно” [RP, 267]. Хотя на первый взгляд это последнее замечание может показаться удивительным, вскоре становится очевидно, что в пространстве повседневности на самом деле всегда имеются барьеры и границы. Оно разделено на регионы и территории, и даже помимо всяких социальных, политических границ и границ обитания биологических видов в нем имеются границы для моего телесного восприятия, а именно – граница моего поля зрения или горизонт.

Но перспективная живопись предполагает, что все положения в пространстве эквивалентны друг другу. Она достигает “перспективного единства” [RP, 228], единства, которое задает ориентацию мира относительно одной фокальной точки и предполагает в точности одну неподвижную позицию наблюдения. Эта унификация соответствует представлению Нового времени об универсальной математизируемости природы, которая должна схватить всё в ней наличное и дать количественное описание мира в его целостности.

Существенный вопрос – и для Флоренского, и для Мерло-Понти – касается мотивации перспективной живописи. Мерло-Понти описывает, в какой мере такая живопись соответствует новоевропейскому замыслу овладения природой, изучения ее, а не пребывания в ней. Научная мысль – это мысль, которая “бросает взгляд [на предмет] сверху”, она старается быть настолько объективной, что не может даже сосредоточиться на специфических чертах предмета, но скорее занимается “предметом вообще” [EM, 122]. Этот “объективизм” науки, который Мерло-Понти анализирует вкратце, а Гуссерль исследует более подробно в “Кризисе”, отражен в живописи Ренессанса.

В центральной части своего сочинения “Глаз и дух” Мерло-Понти предпринимает обсуждение Декартовой “Диоптрики” как образца специфически новоевропейских воззрений на проблему видения, нашедших свое отражение и в науке, и в искусстве. Картезианское изложение в этом сочинении мотивировано требованием “кристально ясного”, “недвусмысленного” подхода к видимому миру [EM, 130]. Чтобы добиться этого, Декарт моделирует зрение по образцу осязания, тем самым сводя мир к определенным характеристикам, относящимся к размеру и форме, которые могут быть математизированы. Как результат, цвет и другие вторичные качества становятся чем-то таким, чем можно пренебречь, а мир превращается в упорядоченный сценарий, лишенный “(Божественной) вездесущности” [EM, 131], лишенный тайны, плотности и глубины. Искусство Возрождения следует той же процедуре. Интересно все же заметить, что величайшими художниками Возрождения были те, кто, так или иначе, нарушал правила новой техники.

Ответ Флоренского на вопрос о мотивации на первый взгляд кажется существенно иным. Он диагностирует в качестве характеристики Нового времени скорее субъективизм, чем объективизм. Можем ли мы говорить о радикальном расхождении между Флоренским и Мерло-Понти? Нет, если мы рассмотрим этот субъективизм более пристально. В то время как Мерло-Понти исследует общий дух новоевропейского искусства и науки, Фло-

ренский спрашивает о фактическом возникновении перспективной живописи. Это фактическое возникновение, как было сказано выше, происходит в театре или на подмостках. Субъективизм в представлении соотносится с иллюзионизмом, декором и обманом чувств. Если предшествующие эпохи, и в особенности Средневековье (которое мы склонны считать более примитивным и отсталым), признавали и утверждали всякое бытие как “благо” [RP, 217], дух Нового времени стремится заменить реальность искусственным миром, а естественную перспективу искусственной, более точной.

Таким образом, нет надобности втягиваться в гегелевскую диалектику, чтобы понять, что субъективизм и объективизм выражают одну общую установку. Оба суть односторонние позиции, абстрагирующиеся от взаимной зависимости субъекта и объекта. Субъективизм недооценивает объект и создает свой собственный воображаемый мир (для Гегеля это – позиция “прекрасной души”, которая не желает, чтобы ее внутренний мир смешивался с реальным), объективизм недооценивает (ответственного и конституирующего значения) субъекта и, в конце концов, точно так же создает свой собственный мир, т.е. мир математических объектов. И тот и другой стремятся заместить реальность, вместо того чтобы подчиниться переплетению субъекта и объекта, которое и конституирует наш мир.

4. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ: ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Флоренский предоставляет доказательства тому, что перспективное искусство не было таким уж несомненным открытием эпохи Ренессанса, но скорее – техникой, получившей признание благодаря определенной мотивации и формированию новоевропейской картины мира. Предшествующие культуры, такие как египетская или древнегреческая, очевидно, располагали геометрическими познаниями, необходимыми для перспективной живописи, но не были заинтересованы в их использовании.

Флоренский показывает, как даже те художники, которые использовали новый метод, время от времени нарушали его правила, создавая два разных пространства с разными пространственными законами на одном и том же полотне (например, Джотто, Эль Греко, Рафаэль). Использование “обратной перспективы” – когда более далекое представлено как большее по размерам – позволяет помещать ангелов и святых в пространство, устроенное иначе, чем пространство человеческое. Живопись не нацеле-

на на то, чтобы создать точную копию, она старается постичь, как мир является нам, и оказывается, что святые явлены иначе, чем грешные человеческие существа.

Точка зрения, состоящая в том, что произведение искусства с точной перспективой, в согласии со всеми правилами, должно быть более достоверным, наивна, поскольку она основана на ошибочных предположениях относительно искусства. Она мыслит в качестве цели искусства создание точной копии мира, но такое предприятие было бы равно неосуществимым и поверхностным. Напротив, искусство стремится уловить наше представление о вещах, и оно обращается к нашему опыту мира. В нашем опыте объекты, находящиеся дальше, не обязаны быть менее важными, но, напротив, могут обладать все возрастающей значимостью (по мере удаления). (Феноменологическая рефлексия по поводу времени и пространства всегда различала время часов и феноменологическое время, геометрическое пространство и феноменологическое пространство. В феноменологическом пространстве мои очки могут быть дальше от меня, чем гора, которой я восхищаюсь, при условии, что я и вовсе на них не сосредоточиваюсь.) Это, в частности, становится очевидным в контексте религиозного откровения, которое прорывается сквозь геометрическое пространство.

Ошибочно рассматривать художников, которые до сих пор не используют метод линейной перспективы, как наивных, а тех, кто перестает его использовать, как больных или патологических (как Мерло-Понти замечает, говоря о сомнениях Сезанна в самом себе). Отклонения от законов перспективы не ущербны, а плодотворны. Те иконы, которые нарушают правила перспективы, кажутся куда более волнующими, в то время как те, что подчиняются этим правилам, представляются “бездушными” [RP, 202]. Флоренский говорит о необходимости “признания *превосходства* икон, перспективность нарушающих”. Речь не идет об общем правиле, состоящем в том, что неправильное всегда превосходит правильное, скорее мы можем утверждать, что новое развитие может на первый взгляд показаться отклоняющимся от нормы, но позже конституирует новое представление об оптимальном. Описание этого движения в терминах нормального, ненормального и оптимального опирается опять же на феноменологию Гуссерля, в частности на его манускрипты о нормальности, цитируемые и анализируемые в: *Steinbock Anthony J. Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995. Ch. 8–10.

Что же в точности оказывается утраченным при переходе к технике перспективной живописи? Флоренский и Мерло-Понти

единодушны по поводу трех измерений (этой утраты), но интерпретируют их по-разному в соответствии с присущей каждому расстановкой акцентов. Ее в случае Флоренского можно назвать богословской, а в случае Мерло-Понти – экзистенциальной. Эти три измерения таковы: а) движение; б) эмоции; в) тайна.

а) Движение утрачивается в искусстве Ренессанса не только по той причине, что наблюдатель предполагается пребывающим неподвижно в одном месте: здесь и сама живописная сцена статична и представляет собой совокупность правильно упорядоченных мест. Но, казалось бы, разве для живописи возможно схватить движение? Возможно, замечают Флоренский и Мерло-Понти, ссылаясь на один и тот же пример: бегущую лошадь (как она изображена, скажем, у Жерико, “Epsom Derby”). Движение может быть схвачено, как указывает Роден, если тело изображается в “таком положении, в котором оно никогда не может застыть” [ЕМ, 145], и это заставляет зрителя воображать движение, продолжающее дальнейшее развитие изображенного положения вещей.

б) Эмоции были приглушены или сведены на нет в искусстве Ренессанса, поскольку изображаемая сцена не обращена ко мне, не находится в согласии со мной. Зрителя уподобляют камере и хотят, чтобы он и реагировал подобно камере. Какие эмоциональные реакции утрачиваются? Для Флоренского – это в первую очередь *благодарность* как надлежащий ответ на бытие или творение. Мерло-Понти описывает в большей мере экзистенциальные ответы – наподобие влечения или отвращения, возбуждаемого предметами, которые соперничают за мое внимание. В искусстве Ренессанса такое “соперничество вещей” не может случиться, поскольку каждый объект находится на своем фиксированном месте, не соревнуясь с другими.

в) В перспективной живописи нет настоящего ощущения тайны, как указывают Флоренский и Мерло-Понти. Зритель удален, а не вовлечен, отстранен, а не задет. Действительно важные вопросы, которые искусство может поднять, остаются под спудом: Как случилось так, что мир явлен мне? Почему вообще есть нечто, а не ничто? Для Мерло-Понти эта загадка всплывает изнутри брутального мира, мира нечеловеческого, от которого человеческое житие полностью зависит и который поднимает голову в самый неожиданный момент. Для Флоренского бытие указывает на творение. Иконы, особенно те из них, в которых нарушается перспектива, отражают это таинство творения, вызывая благоговение.

Проблема перспективы превращает феноменологию из классической феноменологии восприятия в феноменологию, включа-

нощую в себя экзистенциальное и религиозное измерение опыта. Этот замысел начал осуществлять Гуссерль в “Кризисе”, а исследования Флоренского и Мерло-Понти представляют собой его бесценное продолжение. В результате возникает целостная картина жизни, в которой искусство и наука суть взаимосвязанные измерения, откликающиеся на исторически развивающиеся способы видеть мир.

Florensky P. Reverse Perspective // Beyond Vision: Essays on the Perception of Art. London, 2002.

Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston, 1970.

Merleau-Ponty M. Eye and Mind // Johnson G. The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Evanston, 1993.

МАЛЕВИЧ И ГУССЕРЛЬ: ПУНКТИР СУПРЕМАТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

А.А. Курбановский

1. К.С. Малевич (1878–1935) был и радикальным новатором живописи, и теоретиком, остро реагировавшим на *кризис* современной ему духовной жизни. В 1915 г. он писал: “Вся бывшая и современная живопись до супрематизма, скульптура, слово, музыка были закрепошены формой природы и ждут своего освобождения, чтобы говорить на своем собственном языке и *не зависеть от разума, смысла, логики, философии, психологии*, разных законов причинности и технических изменений жизни” [Соч., т. 1, с. 27]. Художник исходил из представления о крахе репрезентативных практик искусства – примерно как Э. Гуссерль (1859–1938) из понимания грозящей философии “гибели от скепсиса, иррационализма и мистицизма” [Кризис, с. 17]. Настроения неуверенности и кризиса выражены на рубеже XIX–XX вв. во многих теоретических областях (литература, религия, эстетика, философия, психоанализ). Это связывается с преодолением “позитивистской редукции идеи науки”, каковое обреталось в том числе с помощью опыта художественного творчества (тексты Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Хайдеггера); искусство понималось как важная сфера, куда проецировались актуальные разработки теоретической мысли. *Первая посылка*: при сопоставлении стилей/памятников

искусства с современными им интеллектуальными построениями можно выявить общую сущностную характеристику (*иконология* Э. Панофского, сформулированная между 1924 и 1939 гг.).

2. Малевич выступал как теоретик с 1913 г.: публиковал манифесты, статьи, брошюры. В его риторике и метафорах заметно влияние/переклички с текстами В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, М.О. Гершензона, Ф. Ницше, А. Бергсона, с переводами зарубежных теоретиков: манифестами футуристов, книгой А. Глеза и Ж. Метценже “О кубизме”. Принятое в современной науке понятие *интертекстуальности* – “наложение и пересечение семиотических практик” (Ю. Кристева) – позволяет поставить вопрос о родстве мышления Малевича современным ему философским проектам, подчас со сходной творческой генеалогией (*вторая посылка*).

3. В новейшей литературе установлена философская компетентность Малевича – его знакомство с трудами Платона, И. Канта, А. Шопенгауэра (Ф. Ингольд, Т. Андерсен); есть параллели с З. Фрейдом, А. Эйнштейном (Ф. Карл), М. Хайдеггером (Б. Гройс). Однако представляется, что супрематизм нужно соотносить прежде всего с феноменологическим проектом Э. Гуссерля. Как известно, существовало русское издание “Логических исследований” (пер. Э.А. Берштейна под ред. С.Л. Франка, 1909); принято считать, что “Явление и смысл” Г.Г. Шпета (1914) адекватно передает мысль Гуссерля; т.е. – его идеи/имя существовали в русском *текстуальном пространстве*. В России оказалось релевантно прежде всего движение трансцендентальной редукции: выделение базовых, конститутивных структур восприятия. Это и делает Малевич по отношению к *визуальному* восприятию: он выделяет структурообразующие элементы – квадрат, круг, первичные цвета, которые становятся для него формами самоконтроля сознания, критически тренированного на собственной логической работе, а значит, избавленного от ошибок и неопределенности – как эмпирики, так и эстетического опыта (традиции).

4. Модернистская живопись (кубизм, футуризм, супрематизм) строится на проблематизации положительных элементов репрезентации (сходства) и утверждении различий. Это подобно “семиологическому проекту” структурной лингвистики Ф. де Соссюра; также и Г.Г. Шпет писал: “Слово в своих формах, конечно, порождается предметом, но предмет не сковывает его железными обручами и не бросает в мир как бомбу, а в пределах предметных форм мы находим бесконечное богатство отношений значений – и коррелятивно – внутренних форм для этих значений” [Шпет, с. 43]. Малевич писал: “Разве цветок был бы прекраснее, если б не было рядом с ним другой формы и если б в нем самом не бы-

ло разновидности построения? Нет, не был бы. Красота и прекрасное вызываются потому, что природа состоит из *разнообразных знаков*” [Соч., т. 1, с. 155]. Художник осознал искусство как конвенциональную негативную систему, тематизирующую сам принцип *структурности* – таков созданный им “супрематизм как новый беспредметный реализм”.

5. Малевич объявил: “Новая сложность современного пути искусства, сознательного приведения к *научным геометрическим средствам*, стала необходимой ясностью в создании системы движения развития новых классических построений, интуитивных движений, связанных общим ходом мирового развития” (1919) [Соч., т. 1, с. 161]. Художник полагал, что его “супрематическая геометрия” являет квинтэссенцию чувственного опыта человека, замещая все потенциальное многообразие визуальных форм – редуцированными “знаками опознанной силы действия утилитарного совершенства наступающего конкретного мира”. Допустимо указать на высокую оценку, которую дал геометрии Гуссерль, записавший: “С помощью аксиом, т.е. первоначальных сущностных законов, *геометрия* оказывается в состоянии чисто дедуктивно выводить *все существующие в пространстве*, т.е. идеально возможные пространственные фигуры и все принадлежащие к ним сущностные отношения...” (1913) [Идеи I, с. 151]. Сравнивая геометрию как “материальную математику” – и феноменологию, “конкретно-эйдетическую дисциплину” – философ заключил, что феноменология может описать и определить в строгих понятиях родовую сущность восприятия, воспоминания, веления и т.д., но не индивидуальность, “эйдетическую единичность”. Здесь он близок *сверхиндивидуальной интенции* Малевича, утверждавшего: “...существо личности вводится в смысл общности единства, становясь рукоятью системы общего действа” (1921) [Соч., т. 1, с. 233].

6. Модернизм обнажает альтернативу репрезентации: 1) живопись, подчиняясь более акту созерцания, чем созерцаемому объекту, деградирует до “общих мест” впечатлений/визуальных эффектов – отказ от мимесиса и переход к чистой декоративности (орнамент, “принцип панно”, заложенный уже в позднем импрессионизме). Или же 2) искусство может сохранять связь с природой, замкнуться в рамках фотографической репродукции контуров и цветов, – отказ от любых претензий, кроме механической транскрипции видимого (натурализм). Выходом из этой альтернативы и является предлагаемый Малевичем супрематизм как творчество *чистой живописи*; это составляет известную параллель решению Гуссерля: “не претендовать ни на что кроме того, что мы способны довести до *ясного усмотрения*, по мере

сущности, в чистой имманентности *самого сознания*” [Идеи I, с. 130]. Можно сказать: в супрематизме исследуются условия возможности/невозможности живописи – как изучается (неопределенная) возможность “фактической науки трансцендентно редуцированных переживаний” в гуссерлианской феноменологии.

7. Гуссерль считал главной философской задачей феноменологии – выделить те структуры опыта и суждения, которые не могут быть подвергнуты сомнению, или поставлены под вопрос даже наиболее скептически настроенным разумом. Это аналогично сформулированной Малевичем *задаче супрематизма*: “конструкции плоскостей, свободных от взаимоотношений как цвета, так и формы” [Соч., т. 1, с. 121], т.е. чистых структурных – по сути, трансцендентальных – принципов/идей, определяемых как “сохранение знака” (Там же).

8. Гуссерль полагал, что единственным основанием познания могла быть позиция, которая ничего не принимает на веру: скрупулезно выискивает и “подвешивает” (или заключает в скобки) все субъективные идеи или допущения, поскольку те могут оказаться плодами заблуждения: “...Ничто не мешает нам *коррелятивно говорить о заключении в скобки* также и тогда, когда необходимо *полагать некую предметность* – все равно, какого региона или какой категории. В этом случае подразумевается, что *следует выключить любой относящийся к этой предметности тезис*, преобразовав таковой в его скобочную модификацию” [Идеи I, с. 72]. В первую очередь “выключается природный мир со всеми его вещами, живыми существами” – это напоминает отказ от репрезентации “зеленого мира мяса и кости” в супрематизме. По Малевичу, эмпирический опыт следует “очистить от лишнего” – “чтобы выразить самое сокровенное своего внутреннего познания, чтобы каждый возникший вопрос был *чистым по форме* ответом, поэтому всякая вещь есть не что иное, как ответ, а само совершенство – исправление ответа” [Соч., т. 1, с. 233].

9. То, что Гуссерль называл “феноменологической редукцией”, означало попытку отделить основные, конститутивные структуры восприятия от массы неопределенных, “обыденных” субъективных переживаний. Малевич: “Конструируется система во времени и пространстве, не завися ни от каких эстетических красот, переживаний, настроений, [и она] скорее является философской цветовой системой реализации новых достижений моих *представлений как познание*” [Соч., т. 1, с. 150]. Супрематические картины представляли “адекватное выражение *ясных данностей*”: белый фон – экран бессознательного, на который островками *сущностей* проецировались умозрительные геометрические формы. Гуссерль в “Начале геометрии” (1936) писал:

“Сначала от образов вещей отделяются плоскости – более или менее *гладкие*, более или менее *совершенные плоскости*; более или менее *грубые края* или в своем роде *ровные*, иными словами, более или менее *чистые линии*; ... из практических причин предпочитают *прямоугольные доски*, ограниченные плоскостями, прямыми, точками... Так в практике начинает играть роль *производство плоскостей* и их усовершенствование” [Гуссерль/Деррида, с. 241]. Супрематическая геометрия Малевича фактически осуществляет переход от эмпирики – к *апперцепции*; его живописная рефлексия заслужила сопоставление с феноменологической.

10. Важную роль у Гуссерля занимает трактовка отношений мысли и языка: феноменология полагает, что между самосознанием (*Selbstgegenwart*) и лингвистическим выражением существует глубокая связь. Малевич чрезвычайно внимательно относился к *языку* – и не доверял *слову*; он иллюстрировал поэтические книги, сам писал “заумные” стихи. “Все слова есть только отличительные знаки и только. Но если я слышу стон – я в нем не вижу и не слышу никакой определенной формы. Я принимаю боль, у которой свой язык – стон, и в стоне не слышу слова” [Соч., т. 1, с. 143]. Это напоминает введенное Гуссерлем различие между указательным (индикативным) и выразительным (экспрессивным) видами знака. Гуссерль и Малевич отдавали первенство экспрессивному знаку: только тот наделялся значением (*Bedeutung*) в гуссерлианском смысле, ибо он маркирован интенциональной силой, “оживляющей” язык. Ж. Деррида, позднее рассматривая лингвистические идеи Гуссерля, указывал: “...если из-за своего языка, через язык, истина страдает некоторой непрочностью, то ее закат будет, скорее, нисхождением внутрь языка, чем впадением в язык” [Гуссерль/Деррида, с. 116]. Нисхождение истины в живописную форму, по Малевичу, рождает “неузнаваемый вид”, где “тайна – творение знака, а *знак реальный вид* тайны, в котором постигаются таинства нового” [Соч., т. 1, с. 147].

11. Гуссерль упоминает классический памятник, гравюру Дюрера “Рыцарь, Смерть и Дьявол” (1513), вводя свою *трехступенчатую* концепцию образа. Философ выделяет: “вещь, гравюрный лист” (материальное облечение образа); “перцептивное сознание”, в котором “являются проведенные черными линиями и неокрашенные фигурки”; и – “отображающий образ-объект” – последний суть посредник, с помощью которого предметы, замысленные художником, обретают репрезентацию. “*Отображающий образ-объект* – он не пребывает перед нами *ни как сущий, ни как не-сущий*, ни в какой либо *иной модальности* пола-

гания, или же лучше сказать, он сознается как сущий, но только как как-бы-сущий в модификации нейтральности бытия” [Идеи I, с. 240]. Это близко к рассуждениям Малевича: “Как же назвать все последние проявления того *живописного тела* или организма, когда выявляются цвета одного ⟨цвета⟩ лично, независимо от соседства и ⟨цветов⟩, не имеющих никаких взаимоотношений между собою? Такое явление я назвал *Супрематизмом*, но не живописью. ⟨...⟩ ...Не нужно смешивать с живописью *идею ее*, которая приняла новую форму в Супрематизме. Отсюда можно заключить, что Супрематизм происходит от идеи, принявшей до него живописный вид, как новая конструктивная система *беспредметного начала*, которую возможно выделить как вполне самостоятельную систему и учение” [Соч., т. 5, с. 277–278]. Таким образом: *живопись* есть материальная практика (облечение идеи); *беспредметность* апеллирует к перцептивному сознанию; супрематическое же произведение (например, “Черный квадрат”) есть “как-бы-сущий”: отображающий образ-объект (*Bildobject*) совпадает с образом-сюжетом (*Bildsujet*). Квадрат исчерпывается своими представленными на картине свойствами, т.е. не противоречит действительности опыта.

12. Наконец, Гуссерль прибегает к *живописным метафорам*, анализируя “ноэтически-ноэматический слой Логоса”. «...Если только мы *подумали* или *высказали* “Это – белое” – вместе с тем возник новый слой, нераздельный с “подразумеваемым как таковым” чисто по мере восприятия» [Идеи I, с. 269]. Деррида, анализируя проблему метафоры в философском тексте, пишет: “...Метафора опасна и чужда, если касается *интуиции* (видения или контакта), *концепции* (схватывания, или должного присутствия означаемого), а также *сознания* (близости, или само-присутствия), но она – *в сродстве* с тем, чему она угрожает, необходима ему в той степени, в какой об-ход суть также при-ход, управляемый функцией сходства (*mimēsis* или *homoiōsis*), по закону подобия” [Margins, p. 270]. Поэтому не исключена возможность *сродства*, “пересечения семантических практик” феноменологии – с “редуцирующим” живописным, супрематическим дискурсом.

13. Согласно феноменологу М. Мерло-Понти, в эпоху Ренессанса живопись постулировала идеального субъекта, который помещался в вершину “визуальной пирамиды” (перспектива как математическая абстракция). Импрессионисты заменили абстрактного субъекта – *телесным*, находящимся у поверхности их картин: его сетчатка должна воспринимать оптические эффекты живописи. Динамика кубизма и футуризма атакует тело/сознание субъекта; супрематизм же Малевича разрушает “перспективный

клинообразный путь”, при этом заменяет телесное зрение – умозрением, *чистым созерцанием* “энергийных сил вещей” [Соч., т. 1, с. 180]. “Черный квадрат” – продукт абстрактного созерцания, умозрительная фигура, способная возникнуть в акте чистого сознания (как автора, так и зрителя). Вывод: живопись Малевича предполагает субъекта, но – субъекта трансцендентного.

14. Супрематическое “умозрение на плоскости” нужно понимать как сознательное *закрытие визуальности*; поэтому самым радикальным произведением Малевича следует считать серию “Белое на белом” (1918–1919): конец искусства, оно сменяется апокалипсической утопией. Далее: декларативный переход от живописи к преобразованию действительности, *жизнестроению* – черта, выделяемая исследователями (П. Бюргер, Х. Фостер) и в европейском авангарде. Специфика исторической ситуации в СССР вынудила Малевича в позднем творчестве ставить сугубо педагогические задачи; но объясняя ученикам, как “производятся” стили в искусстве, он тем самым подчеркивал конвенциональный характер *любой* репрезентации.

Малевич К.С. Собрание сочинений: В 5-и т. М.: Гилея, 1995–2004 (Соч., с указ. тома и стр.).

Гройс Б. Малевич и Хайдеггер // *Wiener Slawistischer Almanach*. 1982, N 9. S. 355–366.

Ингольд Ф.Ф. Искусство как “искусство”, искусство как “жизнь”. Десять параграфов об эстетике супрематизма Казимира Малевича // Собрание Ленца Шёнберг. Европейское движение в изобразительном искусстве... (Каталог выставки). Stuttgart: Edition Cantz, 1989.

Тупицын В. “Возбуждение и мысль”: тексты Малевича // *Искусствознание*. 2002. № 1. С. 445–461.

Andersen T. Preface // *Malevich K.S. The World as Non-Objectivity*. Unpublished Writings, 1922–1925. Trans. X. Glowacki-Prus; E.T. Little. Copenhagen: Borgen, 1976. Vol. III.

Karl F. Modern and Modernism: The Sovereignty of the Artist 1885–1925. N.Y.: Atheneum, 1988.

Milner J. Malevich and the Art of Geometry. New Haven; London: Yale University Press, 1996.

Simmons S. Kazimir Malevich’s *Black Square* and the Genesis of Suprematism, 1907–1915. N.Y., London: Garland Publishing, 1981.

Гуссерль Э. Логические исследования / Разреш. авт. пер. Э.А. Берштейн под ред. С.Л. Франка. Ч. I. Прологомены к чистой логике. СПб.: Образование, 1909.

Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида / Пер. М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996 (*Гуссерль/ Деррида*, с указ. стр.).

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А.В. Михайлова. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999 (Идеи I, с указ. стр.);

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. Д.В. Складнева. СПб.: “Владимир Даль”, 2004 (Кризис, с указ. стр.).

- Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля: Пер. с англ. и франц. СПб.: Алетейя, 1999.
- Хаардт А.* Образное сознание и эстетический опыт у Гуссерля // Логос. 1996. № 8. С. 69–77.
- Шнем Г.Г.* Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914.
- Шнем Г.Г.* Язык и смысл (окончание) // Логос. 1998. № 1. С. 9–52 (Шпет, с указ. стр.).
- Derrida J.* Margins of Philosophy (Form and Meaning: a Note on the Phenomenology of Language. P. 155–173; White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy. P. 207–271) / Trans. A. Bass Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1982 (Margins, с указ. стр.).
- Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'Invisible [suivi de notes de travail]. P.: Gallimard, 1964.

УМАСВАТИ И ЕГО “ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА”

Н.А.Железнова

Преимущественный интерес индологов, как отечественных¹, так и зарубежных, к Умасвати (дигамбарский вариант – Умасвами)² среди немалого количества джайнских авторов объясняется его местом и ролью в истории джайнизма. Без преувеличения можно утверждать, что фигура Умасвати уникальна в истории джайнской мысли, поскольку, во-первых, Умасвати был единственным наставником, кого причисляли к своим учителям и вписывали его в соответствующие духовные генеалогии и списки учителей – паттавали (*paṭṭāvalī*) – обе ветви джайнизма; во-вторых, основной трактат Умасвати “Таттвартха-адхигама-сутра” (далее – ТС) признавался авторитетным изложением джайнской доктрины как дигамбарскими, так и шветамбарскими мыслителями; и, в-третьих, ТС оказалась наиболее часто комментируемым сочинением во всей истории джайнской литературы. Поэтому существуют две версии жития Умасвати – дигамбарский и шветамбарский. Ниже мы рассмотрим оба варианта.

¹ Пионером в изучении ТС в отечественной индологии является А.А. Терентьев, посвятивший диссертацию на соискание степени кандидата исторических наук под названием «“Таттвартха-адхигама-сутра” как источник постканонического джайнизма» исследованию и комментированному переводу ТС на русский язык. Частично перевод ТС А.А. Терентьева опубликован в: *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс лекций. М., 1998.

² В дальнейшем в нашей работе мы будем использовать шветамбарский вариант имени автора ТС (за исключением особо оговоренных случаев) как наиболее часто употребляемое в исследовательской и джайнской литературе.

1.1. ИМЕНА И “ЖИТИЯ”.

1.1.1. ШВЕТАМБАРСКАЯ ВЕРСИЯ

Традиция шветамбаров основывается на тех данных, которые сообщаются в колофоне (*praśasti*) автокомментария к ТС под названием “Таттвартхасутра-свопаджнябхашья” (*Tattvārthasūtra-svopajñabhāṣya*, далее Тб), где рассказывается, что Умасвати (*Umāsvāti*) родился в деревне Ньягродхика. Отца будущего прославленного джайнского учителя звали Свати из рода Каубхишанинов, а мать – Ума из рода Ватса³. Поэтому имя родившемуся мальчику дали Умасвати, соединив имена его родителей. Как видно по именам, родители Умасвати принадлежали к брахманским кастам. Впоследствии автор XV в. Гунакарасури на этом основании сделает вывод о том, что Умасвати был обращенным в джайнизм шиваитом⁴.

Далее колофон сообщает, что наставником Умасвати в обучении (*vidyāguru*) и его духовным учителем (*guru*) был Шри Мула, носивший титул “вачакачарья” (*vācakācārya*) и бывший учеником Мундапады Махавачаки кшаманы. Наставником же, совершившим церемонию посвящения (*dikṣāguru*) стал Шри Гхошандин Кшамашрамана, именовавшийся “Вачака-мукхья” (*vācakamukhya*), титул которого указывал на то, что его носитель является знатоком 11 анг⁵. Про Гхошанандина было известно, что он ученик Шивасури. Самого же Умасвати впоследствии также именовали “вачакачарья” или просто “вачака”, что свидетельствовало о том, что Умасвати признавался глубоким знатоком джайнского писания – агам.

Ко времени составления автокомментария Умасвати, по общению прашасти, проживал в Кусумапуре и был монахом Уччанагари⁶ шакхи⁷.

³ Ссылки по: *Acārya Ūmāsvāti Vācaka. Prasamaratiprakarana*. L.D. Series 107 / Ed. and transl. by Y.S. Shastri. Ahmedabad, 1989. P. 46.

⁴ *Bhaktāmara-stotra*, 11. Comm. by *Guṇākaraśūri* / Ed. by *Muni Śrī Sukhsagar*. Pub.: *Jinadattsūri Jñāna*. Bhandar. Surat, 1991.

⁵ Анги (*aṅga*) – одна из наиболее древних частей шветамбарского канона.

⁶ Тхеравали (*Therāvālī*), второй раздел Кальпа-сутры шветамбарского канона, сообщает, что шакха Уччанагари являлась ответвлением Кодия (Колия) ганы (*Koḍiya, Koliya*), чрезвычайно популярной в Матхуре. Поскольку текст Кальпа-сутры датируется приблизительно III в. до н.э., то есть все основания полагать, что Уччанагари шакха существовала к этому периоду.

⁷ Шакха (*śakhā*) – ответвление монашеской большой общины-ганы. Н. Преми считает, что Умасвати, возможно, принадлежал к Япаня (*Yāpanīya*) сангхе. См: *Premi N. Jaina Sāhitya aur Itihāsa* (in Hindi). Bombay, 1956. P. 533ff.

1.1.2. ДИГАМБАРСКАЯ ВЕРСИЯ

Поскольку дигамбары не признают аутентичность автокомментария, то и все “сведения” о жизни Умасвати черпаются из иных, отличных от шветамбарской традиции, источников. Дигамбары в стремлении отстоять “своего” Умасвамина (*Umāsvāmin*) опираются на паттавали, список учителей, Сарасвати-гаччи⁸, в котором имя Умасвамина стоит шестым между именами учителей Кундакунды и Лохи⁹. Согласно одной из дигамбарских хронологических традиций, Умасвами наследует место “ачарьи”, т.е. главы общины, у своего непосредственного учителя и предшественника Кундакунды в 44 г. н.э.¹⁰, тогда как другая версия относит время жизнедеятельности Умасвамина к периоду спустя 714–798 лет после нирваны Махавиры, т.е. 135–219 г. н.э. Считается, что Умасвамин оставил мир в 19 лет, после 25-летнего подвижничества стал главой аскетов, ачарьей, каковым и оставался до самой смерти¹¹.

Кроме того, дигамбары полагают, что помимо имени “Умасвами(н)” у автора ТС было еще одно имя, унаследованное им от учителя (также его носившего) – Гридхрапичча (*Gr̥dhrapiccha*), или Гридхрапинчча (*Gr̥dhrapiñccha*)¹². При этом они ссылаются на надписи из Шравана Белголы, датируемые от 1115 до 1398 г. н.э., где говорится, что “Гридхрапичча” было другим именем Умасвати, автора ТС¹³. Некоторые из этих надписей свидетельствуют, что в те времена имя “Гридхрапичча” было достаточным для упоминания Умасвати. Существуют надписи, в которых имена “Умасвати” и “Гридхрапичча”¹⁴ идут сразу же после Кундакунды. Однако надпись 1433 г. гласит, что великий святой Умасвати принадлежал к линии Кундакунды и, будучи знатоком верования, он сжал всю джайнскую доктрину в сутры и, как святой, особо осторожный по отношению к живым существам, он передвигался на крыльях, поэтому стал известен среди мудрецов под именем “Гридхрапичча” (т.е. “Стремящееся крыло”)¹⁵. Необходи-

⁸ Гачча (*gaccha*) – одно из подразделений большой монашеской общины, делящейся на ганы, гаччи, гуммы, пхаддаги и кулы. Подробнее см.: *Deo S.B. History of Jaina Monachism. Poona, 1956. P. 337ff.*

⁹ *Hoernle. IA. XX, 1891. P. 391.*

¹⁰ *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978; Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. Delhi, 1964. P. 136.*

¹¹ *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra / Ed. by J.L. Jaini. Sacred books of Jainism. Arrah, 1920. Vol. 2. Introduction.*

¹² *Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957. P. 184.*

¹³ Е.С.П. 197. 117, 140, 64, 66, 254. Ссылка по *Kundakunda. Pravacanasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of *Amritacandra* and *Jayasena*. Bombay, 1935. P. IV–V.

¹⁴ *Desai P.B. Op. cit. P. 247.*

¹⁵ Е.С. VI, 258.

димо отметить, что слово “крыло” (*piccha*) в джайнской традиции входило во многие имена, например *Balākapiccha*, *Mayūrapiccha*; первое из этих имен принадлежало непосредственному ученику самого Умасвати.

Кроме того, в некоторых рукописях ТС в конце основного текста добавлена шлока, которая недвусмысленно говорит о том, что между Гридхрапичхой (в данном случае – Кундакундой) и Умасвати были отношения учитель–ученик:

«Восхваление создателю “Таттвартха-сутры”, наследовавшему Гридхрапичххе, господину ганы, избранному мудрецу, самообузданному Умасвами»¹⁶.

1.2. ВРЕМЯ УМАСВАТИ

Датировка текстов или определение времени жизнедеятельности того или иного учителя в истории индийской философской традиции представляет собой общеизвестную проблему для специалистов и в силу недостаточности наших знаний древнеиндийского материала в целом, и по причине недостатков общей методологии исследования самих письменных источников. Несмотря на то что ТС Умасвати неоднократно становилась предметом пристального внимания и скрупулезного изучения индологов, тем не менее проблема времени создания данного текста и, следовательно, жизни его автора далека от разрешения.

Традиционная датировка ТС 1–85 гг.¹⁷, а также выдвигаемые некоторыми исследователями джайнизма II–III вв.¹⁸, малоубедительна, ибо основывается на свидетельствах самих джайнов. Ряд исследователей, в частности Дж. Бронкхорст и К.К. Диксит, предлагают более широкий диапазон – между 150 и 350 гг.¹⁹

¹⁶ *tattvārtha sūtrakarttāra ḡdhrapicchopalakṣitam | bamīde gaṇīndra samīyātam uyāsvāmī muniśvaram* || Во второй строке содержится ошибка: вместо *uyāsvāmī* должно быть *umāsvāmī*.

¹⁷ *Vidyabhushan S.Ch.* A History of Indian Logic. Calcutta. P. 168.

¹⁸ *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification. Delhi, 1979. P. 81.; *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Delhi a.o., 1983. Vol. 2. P. 555. См. также: *Jaini J.L.* Introduction // *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*.

¹⁹ *Bronkhorst J.* On the Chronology of the *Tattvārtha* and Some Early Commentaries // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens*. Vienna, 1985. Bd. XXIX. P. 178; *Dixit K.K.* Jaina Ontology (L.D. Series 31). Ahmedabad, 1971. P. 5–8; Известный знаток джайнизма и переводчик сутр шветамбарского канона Г. Якоби вполне резонно полагал, что Умасвати не мог жить позднее VII в. (См. P. 288–289). Его датировку принял и Накамура – IV–VI вв. (См. P. 61). Глазенаш также придерживается периода IV–V вв. (См. *Glassenapp H. von.* Jainism: An Indian Religion of Salvation. Delhi, 2000. P. 126).

Р. Дж. Зюденбос и С. Охира²⁰, исходя из датировки комментария на ТС дигамбарского автора Пуджьяпады, относят ТС к концу V в., однако данное предположение представляется слишком уж радикальным²¹. Более или менее определенно можно лишь утверждать, что текст ТС был создан до V в., но вряд ли ранее III в.

Относительно утверждения дигамбарской традиции о том, что Умасвати является прямым учеником и преемником Кундакунды, то это не более чем пропагандистский ход, предпринятый дигамбарскими авторами в стремлении вписать имя Умасвати в свою духовную “генеалогию” и придать автору ТС статус большей ортодоксальности. Самая ранняя надпись, где говорится о том, что Умасвати принадлежал к Кундакунда-анвае, находится в Шравана Белголе (№ 47) и датируется 1047 г. эры Шака. Кроме того, ни ТС, ни тексты *Corpus Cundacundae*²² не обнаруживают никаких свидетельств в пользу того предположения, что их авторы знали сочинения друг друга. Наоборот, в ряде принципиальных моментов между ТС и трактатами Кундакунды существуют весьма значительные терминологические и содержательные расхождения²³. По всей видимости, Умасвати жил ранее предполагаемого автора *Corpus Cundacundae*.

1.3. СОЧИНЕНИЯ УМАСВАТИ. “ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА”

Как это часто случалось в истории джайнской, да и вообще всей индийской литературы, Умасвати традиция приписала обширное творческое наследие. Во всяком случае, один из джайнских авторов, Джинапрабха, в своем сочинении “Вивидхатиртхакальпа” (не ранее XIV в.) сообщает, что Умасвати жил в Паталипутре и написал не менее 500 сочинений.

Дигамбарская ветвь признает за Умасвати авторство только ТС, тогда как шветамбарская атрибутирует ему комментарий Тб, сочинение под названием “Прашамаратипракарана” и ряд других текстов.

²⁰ *Zydenbos R.J. Mokṣa in Jainism, According to Umāsvāti // Beitrage zur Sudasienforschung. Wiesbaden, 1983. Bd. 53. P. 9–12; Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya (L.D. Series 86). Ahmedabad, 1982.*

²¹ Это же мнение высказывает и В. Дж. Джонсон. См.: *Johnson W.J. Harmless souls (Karmic bondage and religious change in early Jainism with special references to Umāsvāti and Kundakunda). Delhi, 1995. P. 46.*

²² Данным термином мы обозначаем тексты, авторство которых приписывается дигамбарскому учителю Кундакунде. Подробнее см.: *Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005. С 41–43.*

²³ Там же.

Относительно создания текста ТС в джайнской литературе существует любопытная легенда, которая приводится как дигамбарскими, так и шветамбарскими авторами.

В Гуджарате (Саураштра) жил некий джайн-мирянин по имени Двайпаяка (или Двайпаяна). Он был весьма благочестивым человеком и хорошо разбирался в джайнском учении. Двайпаяке очень хотелось написать действительно великую джайнскую книгу, но мирские дела отвлекали его от осуществления этого намерения. Чтобы преодолеть всякие препятствия для совершения благого дела, Двайпаяка дал обет не принимать пищу каждый день до тех пор, пока он не напишет хотя бы одну строчку. И если в какой-то день он не напишет ни одной строки, то в этот день он не сможет поесть. В качестве темы для своей книги он выбрал освобождение (*mokṣa*).

Приступив к выполнению своего решения, Двайпаяка подумал и составил первую фразу: “*Путь Освобождения – [это] видение, знание, поведение*”²⁴. Опасаясь, что он забудет эту строчку, Двайпаяка нацарапал ее на подпирающем кровлю дома столбе. На следующий день Двайпаяка ушел из дома по какому-то делу, а в его отсутствие дом посетил садху, собиравший подаяние. Жена Двайпаяки, благочестивая женщина, приняла святого и угостила его. Садху увидел нацарапанную на столбе сутру. Задумавшись на мгновение, он добавил слово *saṃyag* – “правильные” к началу фразы, а затем покинул дом.

Когда Двайпаяка вернулся и заметил исправление, он спросил жену, кто это сделал. Жена не видела, что это сделал святой, но предположила, что фразу дополнил садху. Мирянин бросился сразу же искать почтенного садху, которому он оказался обязан столь бесценной поправкой. Двайпаяка, отыскав общину монахов на окраине селения, увидел главу общины, восседающего на освещенном месте. Он сразу же решил, что это и есть тот самый садху. Склонившись к стопам святого, благочестивый мирянин признался, что задуманное сочинение оказалось выше его скудного мирского разума, и попросил святого наставника облагодетельствовать его и весь мир составлением книги, первая сутра которого была поправлена садху таким промыслительным образом. Исполнившись сострадания, садху закончил книгу, получившую название “Таттвартха-адхигама-сутра”, т.е. “Сутра постижения категорий реальности”. Этим святым аскетом был никто иной, как Умасвами²⁵.

²⁴ *darśanaññānacārītrāṇi mokṣamārgaḥ.*

²⁵ История приводится по: *Jaini J.L. Introduction // Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra.*

Сутра Умасвати входит в третью часть дигамбарского канона под названием “Дравья-ануйога” (букв.: “исследование субстанции”), включающая в себя собственно философские тексты. Примечательно, что сама дигамбарская ветвь джайнизма возводит это сочинение к традиции несохранившихся (по мнению дигамбаров) шестой анги “Джнятадхарма-катхи” и второй пурвы “Аграяйнии”²⁶.

Относительно комментариев на ТС, существующих в обоих направлениях джайнизма, то самым ранним дигамбарским комментарием первоначально считалась “Гандхастимаха-бхашья” Самантабхадры (ок. V в.), состоявшая из 84 тыс. стихов. Вводная часть (*māṅgalacāraṇa*) этого трактата составила текст под названием “Аптамиманса”, или “Девагама-стотра”. По мнению историка джайнской литературы Х.Р. Кападия²⁷, существовал еще комментарий на ТС ученика Самантабхадры Шивакоти. Однако Мукхтар Джугалкишор убедительно показал, что у нас нет никаких оснований полагать, что это сочинение Самантабхадры является комментарием на ТС²⁸. Тем не менее существуют комментарии “Ашташати” Акаланки Бхатты (VIII в.) и “Аштасакхасри” Видьянанды (IX в.) на трактат “Аптамиманса” Самантабхадры.

Таким образом, первым исторически достоверным и доступным дигамбарским комментарием на сочинение Умасвати может считаться “Сарвартхасиддхи” (далее Сс) Пуджьяпады (первая половина V в.), чье сочинение выдержано в духе жесткой дигамбарской апологетики. По мысли Х.Р. Кападия²⁹, именно Пуджьяпада инициировал появление дигамбарской версии текста ТС.

Относительно ранними можно считать также комментарии на ТС “Таттвартхараджа-варттика”³⁰ Акаланки Бхатты и “Таттвартхашлока-варттика” Видьянанды. В целом же насчитывается более 30 дигамбарских комментариев к ТС³¹.

²⁶ Там же.

²⁷ Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jainas. Surat, 1941. P. 11, 46.

²⁸ См.: Svāmi Samanrabhadra // Ratnakaraṇarāvākācāra. MDJM, N 24. P. 212ff.

Ссылка по: Chatterjee A.K. Op. cit. P. 283.

²⁹ Kapadia H.R. Op. cit. P. 11.

³⁰ Впрочем, сочинение Акаланки следует рассматривать скорее как субкомментарий, поскольку автор разъясняет не столько сутры Умасвати, сколько пояснения к ним Пуджьяпады.

³¹ Помимо перечисленных выше сочинений Пуджьяпады, Акаланки и Видьянанды ТС комментировали Раджендрамаули (?), Прабхачандра (IX в.), Дивакарананди (?), Балачандра (XII в.), Йогендра (XIII в.), Шругтасагара (XIV в.?, причем дважды), Вибудхасена, Абхаянанди, Йогадева, Лакшмидева, Яшовиджая Ганин (XVII в.). К ним примыкает значительное число поздних комментаторов (XVIII–XIX вв.): Джаячандрарадж, Садасукхадасад, Фател, Панналал, Текачандрарадж, Джаянт, Шивачандрарадж, Девадас, Макаранда, Прабхачандрарадж, Бхактавар Ратанлал, Хиралал, Чхотейлал, Бидхичандрарадж. И можно со всей уверенностью предположить, что экзегетическая традиция ТС жива и по сей день.

Среди авторитетных по данному вопросу сочинений следует упомянуть также и трактат “Таттвартха-сара” Амритаचандры Сури (X в.), где сутры Умасвати искусно инкорпорированы в стихотворный текст Амритаचандры с соответствующими разъяснениями.

В шветамбарской традиции первым признается автокомментарий Умасвати, подлинность которого дигамбары отрицают. Среди наиболее ранних числятся комментарии “Таттванусаринитаттвартха-дипика” Сиддхасены Дивакары (до VII в.) и “Таттвартха-дипика”, или “Таттвартха-тика” Сиддхасены Ганина (VII–VIII вв.). Шветамбарская комментаторская традиция ТС включает в себя около 13 текстов³².

Таким образом, последующая дигамбарская традиция исходит из текста Пуджьяпады, а шветамбарская – из Тб. Ряд исследователей Умасвати (в частности Х. Кападия, а вслед за ним и А.А. Терентьев)³³, полагают, что версия Тб представляет собой более ранний вариант ТС, чем редакция Сс, и высказали предположение о том, что Пуджьяпада и Акаланка, по всей видимости, были знакомы с текстом Тб и даже учитывали его при комментировании ТС. Однако Дж. Бронкхорст и Р. Уильямс придерживаются той точки зрения, согласно которой сам текст ТС принадлежит дигамбарской традиции, а Тб предлагает шветамбарскую редакцию сутры Умасвати³⁴.

Разночтения между двумя версиями текста ТС детально анализируются в работе С. Охира³⁵. Здесь мы дадим лишь общую характеристику принципиальных теоретических расхождений, которые касаются, во-первых, количества сутр (Тб содержит 344 сутры, тогда как текст Пуджьяпады – 357) и, во-вторых, разночтения в ряде сутр. Большее количество сутр у Пуджьяпады достигается зачастую за счет дробления отдельных фраз и более подробного изложения джайнской “географии”: 42 сутры в Сс против 18 Тб. В ТС 4.19 Тб говорит о 12 небесах, а дигамбарская Сс – о 16. В пятой главе в сутре 39, где идет речь о том, что вре-

³² Помимо приведенных комментариев шветамбарская традиция содержит тексты Девагупты Сури (автор, писавший до Сиддхасены Ганина), Харибхадры и Яшодхары (XIII–XIV вв.), Яшовиджай (?), Малаягири (XII в.), и более поздних (XVIII–XIX вв.) Бхаскаранандина, Падмакирти, Камакирти, Чирантана, Тхакура Прасада. Так же, как и дигамбарские, шветамбарские учителя продолжают изучать и разъяснять сочинение Умасвати.

³³ *Kapadia H.R.* Op. cit. P. 11, 46; *Терентьев А.А.* “Таттвартха-адхигама-сутра” как источник постканонического джайнизма: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1991.

³⁴ *Bronkhorst J.* Op. cit. P. 172; *Williams R.* *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Srāvakācāras.* L., 1963. С. 2–3.

³⁵ *Ohira S.* Op. cit.

мя является субстанцией (*dravya*), т.е. обладает онтологическим статусом Тб дает чтение *kālaścetyeke* “и время, [по словам] некоторых”, поскольку шветамбары не признавали время субстанцией; тогда как Сс – только *kālaśca* “и время”, так как для дигамбарских мыслителей время является субстанцией. И, наконец, в главе восьмой сутра 25 Сс среди религиозных заслуг, или добродетелей (*punya*) не приводит присутствующие в Тб праведность (*samyaktva*), веселость (*hasya*), страстность (*rati*) и наличие тела мужчины (*puruṣaveda*).

1.4. НЕКОТОРЫЕ ИДЕИ И ПРОБЛЕМЫ ДЖАЙНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТС

Тот факт, что сочинение Умасвати представляет собой первый подлинно философский трактат в истории джайнской мысли и своеобразный компендиум доктрины последователей тиртханкаров, в настоящее время, пожалуй, уже ни у кого не вызывает сомнений. История джайнской философии в собственном смысле слова начинается именно с ТС. Поэтому этот текст вызывает особый интерес у индологов и историков джайнской философии. Он позволяет понять вектор развития представленной в шветамбарском каноне джайнской доктрины и наметить определенные вехи в этом процессе.

1.4.1. КАРМИЧЕСКАЯ СВЯЗАННОСТЬ ДУШИ И ЕЕ ПРИЧИНЫ ПО ТЕСТУ ТС

Одна из фундаментальных проблем джайнской метафизики, которая в той или иной степени затрагивается и обсуждается всеми джайнскими философами, заключается в попытке ответа на вопрос о том, каким образом у души возникает кармическая зависимость, как в принципе возможна связанность духовной субстанции с материальной.

Темы взаимодействия кармы и души обсуждается в ТС в шестой главе (сутры 1–5). Подход к решению данной проблемы, предложенный Умасвати, состоит в следующем. Деятельность (*yoga*) души это тройкая активность ума, речи и тела. Эта активность приводит к притоку (*āsrava*) кармической материи, причем благая, или благоприятно направленная, активность ведет к накоплению добродетелей и религиозных заслуг, тогда как не-благая активность выступает причиной накопления порочной кармы, проявляющейся в совершении дурных и неблагоприятных поступков. По мнению Пуджяпады, активность души есть вибрации, колебания точек занимаемого душой пространства, которые

и являются причиной проявления тройкой деятельности³⁶. Эти точки пространства, в свою очередь, стимулируют приток группы кармических частиц. В связи с этим исследователь джайнизма В. Дж. Джонсон замечает, что “строго говоря, материя только тогда становится кармой, когда прилипает к душе”³⁷. Поскольку душа в сансарном круговращении неизбежно проявляет активность, то кармическое вещество притягивается к атману подобно тому, как железо тянется к магниту. Причем все три вида активности души могут быть как благоприятно, так и неблагоприятно направленными, соответственно чему притекают и различные виды кармы. Таким образом, причины кармической связанности бывают благими или не-благими.

Кроме того, кармический приток в зависимости от того, лежат ли в основе действий души страсти или атман в своих поступках бесстрастен, приводит к накоплению длящейся, т.е. ведущей к новому перерождению, кармы или кармы преходящей, т.е. не имеющей такого эффекта и исчерпывающей силу своего действия еще в нынешнем существовании. Иными словами, активность-йога притягивает кармическую материю к душе, а страсти (*kaṣāya*) выступают причиной того, что эта материя связывает душу.

Рассуждения, которые приводятся в ТС, в целом воспроизводят идеи канонической литературы, в частности “Бхагавати”, “Сутракританги” и “Уттарадхьяна-сутры”³⁸. Однако Умасвати развивает данную тему дальше, и его новации в этом вопросе заключаются в следующем. *Во-первых*, он меняет последовательность тройкой активности: вместо “ума, речи и тела” дается определение йоги как “деятельности тела, речи и ума”. С. Охира объясняет это изменение автора ТС тем, что Умасвати, возможно, придавал большее значение действиям и поступкам³⁹. *Во-вторых*, определение притока кармической материи как тройкой активности впервые дается именно в ТС. И *в-третьих*, Умасвати выделяет два вида активности: благой, приводящей к накоплению добродетели, и не-благой, ведущей к пороку.

По мнению С. Охира, сам термин “йога” является нейтральной категорией, но Умасвати “вчитывает” в него “благое” и “не-благое” на основе действия или бездействия страстей соот-

³⁶ Ссылки на комм. Пуджьяпады даются по изданию: *Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi*. Madras, 1992. P. 167.

³⁷ *Johnson W.J.* Op. cit. P. 48.

³⁸ Параллели между ТС и сутрами шветамбарского канона даются на основе исследования С. Охира. Подробнее см.: *Ohira S.* Op. cit. P. 61.

³⁹ *Ibid.* P. 62.

ветственно⁴⁰. Но В. Дж. Джонсону рассуждения С. Охира представляются неверными, поскольку, с его точки зрения, именно Умасвати первым в истории джайнской мысли сделал понятие “йога” нейтральной категорией посредством учения о страстях⁴¹. Согласно раннеджайнской канонической трактовке, всякая активность ведет к притоку кармической материи и ео ipso к связанности. Следовательно, необходимо отказаться от любых видов деятельности. И только когда четко формулируется учение о страстях, основной постулат которого гласит о том, что связывающая сила поступков зависит от внутреннего состояния или отношения, становится возможным рассматривать йогу как связывающую или не связывающую душу.

Итак, с точки зрения автора ТС, действующей причиной связанности души кармической материей выступают страсти. Однако такая трактовка отличается от подхода, выраженного в более ранних канонических текстах, где утверждается, что насилие (*himśā*) по отношению к любой из бесчисленных душ, населяющих физический мир, есть связывающий порок *par excellence*. Автор ТС определяет насилие как “повреждение живого невнимательной активностью”. Пуджьяпада поясняет, что “невнимательность подразумевает страсти. Человек, движимый страстями, невнимателен. Деятельность такого человека и есть невнимательная активность”⁴². Сс проводит различие между активностью, результатом которой становится причинение вреда живым существам, и деятельностью, не омраченной страстями и, следовательно, не ведущей к насилию. Очевидно, что Пуджьяпада дает весьма тенденциозную интерпретацию термину *pramāda*, буквальное значение которого – “невнимательность, небрежность, неосторожность”. Это существительное образовано от корня *mad* + приставка *pra*, что значит “быть опьяненным”⁴³. В отличие от раннеканонического подхода к трактовке термина “невнимательность” дигамбарский комментарий делает особый акцент на внутреннем состоянии действующего субъекта, т.е. на страстях и их воздействии на сознание адепта. Правда, Пуджьяпа-

⁴⁰ Ibidem. Op. cit.

⁴¹ Johnson W.J. Op. cit. P. 49.

⁴² *pramādaḥ sakaṣāyatvaṁ tadvānātmapariṇāmaḥ pramattah pramattasya yogaḥ pramattayogaḥ*. Op. cit. Цит. по: Johnson W.J.

⁴³ В этом значении употребление термина *pramāda* сопоставимо с использованием аналогичного слова в “Йога-сутрах” (1,30), где “невнимательность” включается в список *citta-vikṣepa*, отвлекающих сознание факторов. См.: более подробно: Йога. Патанджали. Вьяса. Васубандху / Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002. P. 59.

да всего лишь развивает заложенную уже в сам текст сутры Умасвати идею: просто насилие (как это интерпретирует Сс), и даже убийство, еще не есть *himisā* и не связывает душу в качестве такового.

Эта же мысль выражена в пассаже, который приводит в Сс Пуджъяпада со ссылкой на “Правачана-сару” Кундакунды: “Когда у невнимательного в ходьбе пешком монаха под ногами гибнут маленькие насекомые, то в этом случае у него не возникает даже слабая связанность”⁴⁴. Как явствует из этих слов, невнимательность, т.е. ложное состояние сознания, выступает причиной возникновения кармической связанности, а не само деяние – причинение вреда. Пуджъяпада полностью разделяет мысль Кундакунды, говоря: “Именно в силу невнимательной активности будет наноситься вред даже без убийства живых существ”⁴⁵. Вывод, к которому в итоге приходит дигамбарский комментатор, состоит в том, что “невнимательный наносит вред самому себе (или своему собственному атману. – Н.Ж.), ибо [насилие, совершаемое ли в отношении] других живых существ или нет, нематериально”⁴⁶. Подобное рассуждение имеет силу аргумента только в том случае, если “насилие”, связывающая активность, понимается как деятельность, вызванная страстями. П.С. Джайни, ссылаясь на Сс, замечает, что “тончайшие формы страстей называются *sanjvalana* (“глеющие”). Они недостаточно сильны, чтобы препятствовать монаху вступить на путь, но они вызывают коварное состояние апатии или инерции (*pramāda*), отсутствие энергии в отношении действительно очищающих практик, предполагаемых путем”⁴⁷.

Таким образом, Пуджъяпада утверждает, что невнимательность и следствие этого, насилие, возникают тогда и постольку, когда и поскольку в деяния вовлечены страсти. Поэтому связанность может появиться лишь при наличии причиняющей вред живым существам активности, вызванной страстями. Вывод Пуджъяпады полностью согласуется с положением самой ТС (8,1), согласно которой: “Причины связанности – ложное видение, отсутствие самоконтроля, невнимательность, страсти, активность”⁴⁸. Однако в списке причин

⁴⁴ *uccālidamīhi pāde iriyāsamididassa niggaṃaṭṭhāne | āvādejja kulimigo marejja tajjogamāsejja || nahi tassa taṇṇimitto bamādho suhumovi desido samaye* || Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. P. 53. Приведенные выше слова встречаются только в одной из редакций “Правачана-сары”, в комментарии Джаясены (XII в.).

⁴⁵ *prāṇavyaparopaṇābhāve ‘pi pramattayogamātrād eva himiseṣyate.*

⁴⁶ *svayam evātmanā ‘tmānam hinastyātma pramādavān pūrvamī prāṇyantarānamī tu paścāt syād vā na vā vadhaḥ.*

⁴⁷ Jaini P.S. Op. cit. P. 120.

⁴⁸ *mīthyādarśanāvīratīpramādakaṣāyayogā bandhaḥetavaḥ.*

связанности страсти и невнимательность перечислены как независимые причины. Один из современных джайнских комментаторов, пандит Сукхлал, объясняет данное обстоятельство наличием в самой джайнской традиции нескольких списков причин: есть список пяти причин (как у Умасвати), четырех (за исключением невнимательности) или двух (страсти и активность)⁴⁹. Все существующие трактовки можно согласовать друг с другом, если понимать невнимательность в качестве одного из видов страстей или отсутствия самоконтроля, а также через рассмотрение ложного видения и отсутствие самоконтроля как подвиды страстей. Подобный подход оставляет в качестве подлинных причин связанности только страсти и активность – заключение, к которому в итоге и приходит Умасвати.

В некоторых канонических текстах (например, “Стхананга-сутре” 5.2.517 и “Самавая-сутре” 16)⁵⁰ пять причин связанности, приведенных в ТС (8,1), понимаются как “двери притока” (*āsravadvāras*). С. Охира в связи с этим обращает внимание на то, что “говоря теоретически, нет различия между *āsrava* и *bandha* в отношении их корневых причин, поскольку *bandha* – логическое следствие *āsrava*, вызванное теми же причинами”⁵¹. Но Умасвати принимает активность в качестве истока *āsrava* и затем выделяет приток длящихся карм и приток карм преходящих, помещая оставшиеся *āsravadvāras* в категорию “притока длящихся карм”. Отход от канонической интерпретации возникает в делении Умасвати активности на ту, которая производится под действием страстей и вовлекает в себя ложное видение, отсутствие самоконтроля и невнимательность, и ту, которая свободна от страстей, поскольку только один вид активности вызывает связанность. Так Умасвати разводит причины притока и связанности: тогда как оба вида активности (страстная и бесстрастная) вызывают приток кармической материи, связывает же только один вид. До Умасвати не существовало четко сформулированного представления о существовании кармического притока, который не приводит к связанности.

1.4.2. УЧЕНИЕ О СТРАСТЯХ

В ТС (8,9) четыре страсти включаются в список 28 вводящих в заблуждение карм, но они не упоминаются в данном перечислении в качестве особых причин кармической материи, втекающей в душу. Очевидно, Умасвати в этой сутре не предпринимает ника-

⁴⁹ *Umāsvāī. Tattvārtha Sūtra* / Ed. by Pt. Sukhlalji with his comm. and transl., with an intr. by K.K. Dixit (L.D. Series 44). Ahmedabad, 1974. С. 298f.

⁵⁰ Ссылка по: *Ohira S.* Op. cit. P. 62.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibid.* P. 62.

кой попытки согласовать первое объяснение со вторым. Четыре страсти используются в данном случае, как и в каноническом тексте “Уттарадхьяна-сутре” (33,10)⁵²:

“Два вида вводящей в заблуждение [относительно] поведения кармы таковы: заблуждение относительно страстей и [заблуждение относительно] квази-страстей”⁵³.

Согласно комментарию Сс карма, вводящая в заблуждение относительно поведения (*cāritra mohaniya karma*), ведет к появлению страстей и в то же время сама служит следствием действия страстей. Иными словами, страсти одновременно являются и причиной и результатом проявления *cāritra mohaniya* кармы. Однако даже в контексте позднейшего комментария ясно, что страсти в ТС понимаются как ведущие к связанности факторы только посредством недолжного поведения, т.е. насильственной в определенном смысле активности.

Как уже было сказано, активность, сопровождаемая страстями, ведет к притоку “длящихся карм” (*sāmparāyika karma*), т.е. того вида тончайшего вещества, который определяет последующее рождение. Это проход в иной мир (*sāmparāya*). Умасвати в ТС (6,5) подразделяет этот вид кармической материи на четыре подвиды в соответствии с пятью видами причин связанности. Так, приток кармы последующего рождения определяется действием: 5 индрий, 4 страстей, несоблюдением 5 великих обетов и 25 проступками. Соотношения этих факторов с причинами притока выстраиваются следующим образом: 1) 5 индрий соотносятся с невнимательностью (Тб объясняет индрии как *pañca pramattasyendriyāṇi*); 2) 4 страсти соответствуют напрямую страстям; 3) отсутствие самоконтроля – несоблюдение обетов; 4) проступки соотносятся с ложным видением (ложное видение составляет 24-й вид проступков). Пятая причина связанности, как было показано ранее, определяется предшествующими четырьмя (т.е. страстной активностью), и именно эта активность приводит к появлению длящихся карм. В связи с данной классификацией возникает вопрос: почему в список причин длящихся карм, соотносящихся с пятью причинами связанности, Умасвати вставляет ложное видение в перечисление 25 видов проступков, хотя оно выступает самостоятельной причиной притока кармического вещества?

Согласно С. Охира, термин *kriyā* в канонической литературе понимается в качестве одной из причин притока кармы, поэтому “Умасвати, должно быть, хотел акцентировать его перечисляя

⁵³ *cārittamoḥaṇam kammam duvīham tu viyāhiyam | kasāyamohaṇijjam tu nokasāyam taheva ya ||*

все двадцать пять (проступков. – Н.Ж.) на месте *mīthyātva*, которое всего лишь один из них”⁵⁴. Тем не менее сама С. Охира подчеркивает, что список проступков “составлялся самостоятельно в течение долгого агамического периода”⁵⁵, поэтому приведенное выше перечисление не является сугубым изобретением автора ТС. Но что пытается сделать Умасвати, так это согласовать свое собственное деление активности на страстную и бесстрастную с каноническим представлением.

1.4.3. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПСИХИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ ДУШИ В ТС

Согласно ТС (6,7), душа и не-душа связаны с усилием (*adhikaraṇa*), своеобразным фактором, а тем самым и причиной связанности. Или как определяет *adhikaraṇa* Пуджьяпада: *hīnsādyupakaraṇabhāva* “состояние воздействия насилия и прочего”. Комментируя приведенные строки сутры, Сукхлал поясняет, что “*jīva* и *ajīva* обе называются *adhikaraṇa*, т.е. средство, инструмент или орудие кармической связанности”⁵⁶. Из этого следует, что кармическая зависимость рассматривается в качестве активного фактора, который нуждается в *adhikaraṇa* для своего проявления. Однако связанность кармой актуализируется только в том случае, если душа ведет себя определенным образом (см. ТС 6,8), и именно в этом смысле душа выступает субъектом усилия⁵⁷. ТС (6,8–9) насчитывает 108 способов, посредством которых душа причиняет вред другим живым существам. Примечательным в данном случае является то, что здесь автор ТС не говорит о деяниях, свободных от страстей, наоборот, совершенно ясно, что речь идет о насильственных поступках, связанных с убийством или причинением вреда живым существам. Кармически связывающее действие – это насильственное деяние, вызванное страстями. Отсюда следует, что бесстрастное поведение, ненасильственное действие, не приводит к возникновению связанности. Сс поясняет на примере телесных намерений (*kāya samīranibha*), каким образом детерминируется насильственная активность: импульсивные действия тела, совершаемые самостоятельно (*krta*), посредством других (*kāṭīta*) или вследствие побуждения другими (*anumata*) из-за четырех страстей (гнева, гордыни, лживости и алчности). С точки зрения джайнской доктрины, к возникновению

⁵⁴ Ohira S. Op. cit. P. 62–63.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ *Umāsvātī. Tattvārtha Sūtra*. P. 239.

⁵⁷ Обычное словарное значение термина *adhikaraṇa* – “то, в чем нечто происходит”, “нечто, где что-то случается”.

кармической зависимости приводит не только само деяние, но и подготовка к нему и даже просто намерение совершить недолжный поступок. Поэтому тройное деление видов насилия можно рассматривать как логическое следствие и развитие идеи о том, что страсти являются инструментом связанности, так как страсть может проявлять себя в большей степени уже на стадии намерения или подготовки к деянию.

С. Охира обращает внимание на то, что материал 6-й главы ТС почерпнут автором из канонических текстов, где он разбросан по многим текстам, но выстроен в соответствии с планом, или схемой самого Умасвати⁵⁸. Деление усилий на связанные с душой и не-душой базируется на учении Умасвати о страстях. Иными словами, разделение связанности на два вида в зависимости от двух типов кармической материи (усваиваемой душой или нет) ведет к различению двух видов усилий: простого физического действия и мотивированного страстями поступка. И хотя оба деяния связывают душу кармой, тем не менее автор ТС делает акцент скорее на отношении к совершаемому действию, чем на самом действии. Подобный подход открывает дорогу позднейшим джайнским авторам, которые будут интересоваться преимущественно намерениями и отношением к поведению.

1.4.4. ПРИВЯЗАННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ О СТРАСТЯХ

В развитой концепции страстей, представленной в ТС, то, что ранее выступало единственным инструментом связанности (насильственная активность, мотивированная алчностью и привязанностью), теперь становится двумя: связанность вызывается страстями и насильственной деятельностью. В более ранних текстах шветамбарского канона привязанность (*parigraha*) или алчность (*lobha*) рассматриваются вместе с убийством (*ārambha*) как наихудшие формы поведения, и привязанность считается неотъемлемой чертой жизни домохозяина. Для авторов или составителей такого монашеского текста, как “Дасавейялия-сутта”, *parigraha* есть определяющая характеристика жизни всякого мирянина. Посему для домохозяев существует лишь очень слабая возможность чего-то иного, чем плохое рождение. Существование мирянина это привязанность и тем самым убийство просто потому, что он – домохозяин. Только монах или монахиня обладают потенциальной возможностью избавиться от привязанности и насилия и обрести освобождение. Однако в более поздней литературе благочестивый домо-

⁵⁸ *Ohira S.* Op. cit. P. 61–62.

хозяин рассматривается в той же самой сотериологической перспективе, что и монах, поскольку первый может принять частичные обеты (*anuvrata*), служащие ему (или ей) своеобразной подготовкой для последующего принятия “великих обетов” (*mahāvratā*) монаха⁵⁹. Так, частичный обет не-насилия, практикуемый только в отношении способных к движению душ (*trasa jiva*), не может считаться достаточным для спасения, но, тем не менее, он выступает ступенью лестницы духовного самосовершенствования, ведущей к освобождению. Соблюдающий частичные обеты может ожидать лучшего рождения. Такой духовный прогресс не подразумевался раннеканонической традицией, не принимавшей идеи благочестивого домохозяина, поскольку домохозяин *ex definitio* не может считаться благочестивым. Более того, согласно позднейшей джайнской интерпретации, привязанность (*parigraha*) определяется как пристрастие, или одержимость (*mūrcchā*)⁶⁰. В Сс *mūrcchā* определяется как “не отвращение от признаков приобретения и сохранения живых и неживых объектов, таких как коровы, быки, драгоценности, жемчужины, имущество и тому подобного, а также внутренних ограничений, таких как страсть и т.д.”⁶¹. И далее Пуджьяпада говорит, что одержимость есть «корень всех ошибок. У считающего: “Это – мое”, появляется [идея] защиты [своего]. Затем с необходимостью рождается насилие»⁶². Как пишет П.С. Джайни, термин “*parigraha* в дальнейшем становится синонимом четырех страстей (*kaṣāya*) и не-страстей (*no-kaṣāya*)...; они называются “внутренними обладаниями” и их ограничение (отказ от активности, которая генерирует их) составляет сущность *aparigrahavratā*”⁶³. Однако успешное следование этой форме ограничения невозможно, до тех пор пока адепт привязан к внешнему имуществу – земле, домам, золоту, серебру и т.д.⁶⁴ Поэтому домохозяин демонстрирует серьезность своих намерений и свою решимость идти до конца по Пути Освобождения принятием определенных ограничений в отношении того, чем он мог бы владеть, а также посредством отказа от чувства привязанности к тому, чем он уже факти-

⁵⁹ Jaini P.S. Op. cit. P. 160ff.

⁶⁰ См., например, ТС (7,17) а также трактат Амритачандры Сури “Пурушартхасиддхьяпа” (111 и далее) в нашем переводе ниже.

⁶¹ *bāhyānām gomahīṣamaṇimuktāphalādīnām cetanācetanānām ābhyanarāṇām ca rāgādīnām upadhinām samraṣaṇārjanasamiskārādilaṣaṇāvyaṅgīrtir mūrcchā*. Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. P. 74.

⁶² *tanmūlāḥ sarve doṣāḥ | mamedam iti sati samkalpe samrakṣaṇādayaḥ samjāyate | tatra ca himsā ‘vaśyambhāvinī |* Ibidem.

⁶³ Jaini P.S. Op. cit. P. 177.

⁶⁴ Ср. рассуждения о внешнем и внутреннем обладании с Амритачандрой Сури в “Пурушартхасиддхьяпае” (112–119).

чески владеет. Как отмечает П.С. Джайни, “принятием *aparigra-havrata* джайн-мирянин систематически ограничивает свою склонность следовать страстям; таким образом он защищает свою душу от увеличения кармического притока и закладывает основание для совершенной не-привязанности – пути монаха”⁶⁵.

В ранней теории кармы только одна цепочка событий с необходимостью вела к кармической связанности: привязанность или алчность (*lobha*) (включая другие страсти) вызывала насилие, которое, в свою очередь, приводило к притоку кармы. В интерпретации Умасвати связанность возникает двумя способами: во-первых, через активность, стимулирующую приток, и, во-вторых, посредством страстей, заставляющих душу “впитывать” кармическую материю. Таким образом, алчность (или привязанность) – страсть, включающая в себя все остальное, и обозначающая в некотором смысле образ жизни, трансформируется в более поздней трактовке в состояние сознания или отношение. От определяющей характеристики способа жизни, она становится определением *отношения* к жизни. Акцент переносится с внешних форм на внутреннее состояние, с социального аспекта на индивидуально-психологический. Поэтому и отказ от привязанности теперь понимается скорее в модусе внутренних ограничений. Отсюда вытекает изменение установки по отношению к мирской жизни: от жесткого утверждения о невозможности освобождения для домохозяев джайны, и в первую очередь Умасвати, переходят к компромиссному решению в виде правильного (т.е. спасительного) отношения к жизни. Можно владеть чем угодно и подобное обладание не приведет с необходимостью к притоку нового кармического вещества, если душа не привязана к объектам. Однако для монашествующих прежняя интерпретация не-привязанности как не-обладания сохраняет свою силу во всей строгости раннеканонического подхода. Необходимо отметить, что в дальнейшем более позднее истолкование мирской жизни как теоретически могущей привести к спасению все же не впишется полностью в раннюю трактовку. Так, например, ТС (9,6) чистота (*śauca*) понимается в качестве одной из высших добродетелей (*dharma*), практика которых входит в остановку притока кармы. Комментируя эту сутру, Пуджьяпада специально обращает внимание на то, что “чистота – [это] полная свобода от алчности”⁶⁶. Как было отмечено выше, с точки зрения наиболее ранних канонических текстов алчность, один из двух наихудших пороков, есть определяющая характеристика жизни домохозяина. И именно алчность

⁶⁵ Jaini P.S. Op. cit. P. 178.

⁶⁶ *prakarsaprāptalobhān nivr̥tīḥ śaucam.*

заставляет человека причинять вред живым существам. Отсутствие алчности означает отсутствие насильственной деятельности или даже самой возможности любых форм насилия. Оно является условием требуемой джайнской доктриной чистоты, и только монах или монахиня по определению могут практиковать подобную степень добродетели. Иначе говоря, *lobha* – загрязняющий, ведущий к насилию и вызывающий связанность пороков. Данный вывод основан на анализе ТС, где алчность выступает синонимом нечистоты, а свобода от *lobha* понимается в качестве *śauca*, причем автор сутры делает акцент на необходимости подавления страстей, которые приводят к притоку кармического вещества. Тем не менее ясно, что демаркационная линия, разделяющая чистоту и нечистоту, проходит между жизнью домохозяина-мирянина и монаха.

В. Дж. Джонсон высказал предположение, что трактовка понятия “чистота” в ТС имеет полемическую направленность против брахманского представления о чистоте и дхарме. Согласно его мнению, джайны дали новую интерпретацию термину *śauca* с целью показать, что подлинно чистыми являются только они, джайны, тогда как брахманы, поддавшись жадности, представляют собой антитезу чистоте, несмотря на их претензии на ритуально-религиозное и моральное превосходство. В том и другом случае нечистота ведет к дальнейшей кармической связанности, разница же заключается в том, как определяется “чистота”. Торжественные жертвоприношения (*śrauta yajñā*) брахманов основаны на насилии (*himsā*), следовательно, они не чисты. Насилие, тождественное нечистоте, вызывается алчностью, т.е. алчность есть результат жертвоприношений. А с аскетической точки зрения джайнов, брахманы, совершающие эти ритуалы, вдвойне нечисты, поскольку ведут жизнь домохозяев⁶⁷.

Поведение джайнских аскетов и в последующие века определялось ранними представлениями относительно условий, при которых происходит приток кармы. А сами условия рассматривались как результат психической активности. Если обычные миряне существовали в духовном пространстве между дополнительными и великими обетами, балансируя на грани тех и других, то аскет должен был придерживаться ригористической трактовки Пути Освобождения, не допускающей никаких послаблений и отступлений от чрезвычайно строгого сотериологического идеала. И эта базовая несовместимость двух религиозных путей лежала в основе попытки Умасвати пересмотреть раннеджайнскую концепцию спасения.

⁶⁷ Johnson W.J. Op. cit. P. 77.

Комментируя смешение ранних теоретических установок и новаций в джайнской доктрине, Э. Фраувальнер делает вывод о том, что это является результатом фундаментальной приверженности учению, провозглашенному Махавирой⁶⁸. Поскольку Джина традицией считается всеведущим, его учение, однажды провозвещенное, не может быть изменено, и этот факт “объясняет многие архаические черты, которые консервируют систему”⁶⁹. Поэтому, по мнению Э. Фраувальнера, в джайнской философии не остается никакой возможности для последовательного развития системы. При таких обстоятельствах нет ничего удивительного, считает австрийский индолог, в том, что “традиционно сделанная вручную догматика демонстрирует лакуны”⁷⁰, которые беспрепятственно заполняются фантастическими идеями. Иными словами, после Махавиры джайнская мысль была парализована необходимостью сохранения древнего наследия учения самого основателя в более сложных религиозных и философских обстоятельствах.

В общей оценке Э. Фраувальнера джайнской доктрины, безусловно, есть доля истины, однако, как совершенно верно отмечает В. Дж. Джонсон, приведенное выше заключение грешит некоторой несправедливостью в отношении джайнской мысли. По мнению В. Дж. Джонсона, ошибка Э. Фраувальнера заключается в отделении религиозной веры и метафизических спекуляций от религиозной практики, австрийский индолог рассматривает джайнизм скорее как философию, а не как религию⁷¹. В. Дж. Джонсон предлагает разделять два периода в формировании джайнского учения: “ранний джайнизм”, отождествляемый им со шветамбарским канонам, и “джайнизм Умасвати”, или “классический джайнизм”. Первый период характеризуется английским индологом исключительно как аскетический путь к освобождению, который формулируется приблизительно в то же время, что и неортодоксальные системы (в особенности буддизм), частично как реакция на брахманскую религию, но в случае джайнизма, возможно, по большей части как очищение более раннего архаического аскетизма⁷². “Джайнизм Умасвати” при-

⁶⁸ *Fraeuwallner E.* History of Indian Philosophy. Delhi, 1973. Vol. II. P. 213.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Johnson W.J.* *Op. cit.* P. 79.

⁷² В поддержку своего последнего тезиса В. Дж. Джонсон ссылается на мнения Бэшема и Р. Уильямса. См.: *Basham A.L.* History and Doctrine of the *Ājīvikas*. L., 1951; *Williams R.* *Op. cit.* С. 2–6.

надлежит более широкому социальному миру в том смысле, что представляет собой попытку систематизировать, насколько это возможно, доктрину Махавиры для всего джайнского сообщества и в первую очередь для мирской аудитории.

Тем не менее следует отметить, что и характеристика джайнизма, данная Э. Фраувальнером, в некоторой степени справедлива. Австрийский индолог прав в том, что джайнская система изначально более консервативна (по сравнению с буддизмом, например). Ибо в доктрине Махавиры уже на момент создания шветамбарского канона существовал ряд четко прописанных теоретических положений, игнорировать которые означало бы поставить себя вне рамок ортодоксии (что невозможно в том же буддизме) и стать еретиком. Но были и теоретические лакуны или невнятно сформулированные тезисы, которые оказались слабым звеном джайнской доктрины в полемике с различными оппонентами. Нам представляется, что развитие учения джайнов шло в первую очередь именно в этом направлении. Правда, при этом джайнские мыслители, влекомые логикой рассуждения, иногда подходили к самой черте ортодоксии и оказывались на грани ереси, как это произошло, например, с Кундакундой⁷³. Однако формулировок, ведущих к откровенной конфронтации с догматикой, джайнские мыслители, в том числе и Кундакунда, не давали, балансируя на тонкой грани между гетеродоксией и приверженностью учению Махавиры.

В то же время отчасти справедлива и оценка В. Дж. Джонсона, данная им позиции Э. Фраувальнера, поскольку при анализе того или иного учения необходимо учитывать, о каком уровне данной системы идет речь. Нам представляется, что в контексте данной полемики английского и австрийского индологов было бы уместным обратиться к выдвинутой петербургскими индологами В.И. Рудым и Е.П. Островской теории структурного полиморфизма, которую они использовали при анализе буддизма и синкретической школы ньяя-вайшешика. Они предложили разделять три уровня функционирования системы (в частности, буддизма): религиозной доктрины, психотехники (т.е. буддийской йоги) и собственно философии⁷⁴. Данная трехуровневая схема вполне применима и к джайнскому “материалу”, ибо в нем наличествует и религиозная докт-

⁷³ Более подробно см.: Железнова Н.А. Указ. соч.

⁷⁴ Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

рина, и совокупность особых йогических психотехнических практик, и метафизическая спекулятивная система. Безусловно, джайнская доктрина развивалась на протяжении веков, полемизируя с различными представителями ортодоксальных даршан и буддизма. Необходимость отстаивать свои собственные позиции по вопросу трактовки сущности духовной субстанции, состояния всеведения и т.д. вынуждала джайнских теоретиков тщательно продумывать постулаты теории Махавиры и давать им более четкие и взвешенные формулировки. Однако этот процесс характеризует развитие любой философско-религиозной системы в Индии. Выделение различных уровней функционирования какой-либо системы позволяет нам сконцентрировать внимание на том или ином аспекте традиции, более рельефно его выделить и описать в целях научного исследования. При этом не следует забывать, что в условиях реальной жизни самого сообщества той или иной традиции все эти искусственно вычленяемые уровни функционируют в неразрывном единстве.

При изучении ТС нельзя оставлять без внимания и то обстоятельство, что трактат Умасвати написан на санскрите, а не на пракрите – языке канона⁷⁵. Автор сутры, очевидно, предназначал это сочинение не только своим единомышленникам, но и потенциальным оппонентам, т.е. читателям, принадлежавшим к другим школам и направлениям индийской философии и полемизировавшим с джайнскими учителями по ряду принципиальных вопросов метафизики. Начиная с Умасвати, джайнская философская традиция выходит на широкую историческую арену борьбы различных школ индийской философии за влияние на умы мыслящих и сердца верующих.

⁷⁵ Впрочем, на различных пракритах писали такие джайнские (в первую очередь дигамбарские) авторы, как Кундакунда и Немичандра Сиддханта Чакравартин.

“ЗАПОВЕДИ БОДХИСАТТВЫ”
И БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА
В УЧЕНИИ САЙТЁ:
(к публикации трактата “Кэнкай-рон”)

Н.Н. Трубникова¹

Сайтё:² (Дэнгё:-дайси, 767–822) принадлежит к числу крупнейших буддийских мыслителей Японии. В исследованиях по истории философских традиций и религий Востока ему неизменно уделяется место как основателю школы Тэндай, много сделавшему и для развития учения, и для становления японской буддийской общины³. Однако из его сочинений до сих пор на русский язык переведено только “Обращение к будде с желаниями” (“Гаммон”, 785 г., см.: [Буддизм, 433–435], перевод А.Н. Игнатовича). Я предлагаю вниманию читателей сокращенный перевод еще одного труда Сайтё: – трактата под названием “Рассуждение, проясняющее заповеди” (“Кэнкай-рон”, 820 г.).

В истории японской мысли этот памятник играет важную роль. В нем впервые заявлена и обоснована точка зрения на буддийскую общину как на сообщество, объединяющее всех жителей страны. При этом каждый из общинников, будь то монах или мирянин, для Сайтё: – не просто слушатель проповеди, предмет спасительного, освобождающего воздействия будды⁴. Он – еще и изначально-просветленное существо, источник освобождения для всех других и для самого себя. Задача обустройства общины и руководства ею возлагается на “общинников-бодхисаттв” (яп. *босацусо:*) – тех, кто уже сознает свою внутреннюю просветленность и может пробудить в других такое же осознание. Могущество бодхисаттв, в свою очередь, определяется тем, каким заповедям они следуют.

В Японии VIII–IX вв. буддийская община считалась особого рода государственным учреждением, подотчетным светскому Надзорному управлению (*Гэмбарё:*) в составе Палаты знати и церемоний (*Дзибусё:*), см. [Тайхорё, 65–73]. Монашество понималось как

¹ Работа выполнена при поддержке РФНФ. Проект № 05-03-03350а.

² Двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного.

³ Из отечественных исследователей буддизма учение Сайтё наиболее подробно разобрали А.Н. Игнатович (см.: [Игнатович 1987] и [Буддизм]), а также А.А. Накорчевский [Накорчевский]. Ср. также [Гронер 1984].

⁴ Здесь и далее “Будда” с прописной буквы пишется только в тех случаях, когда речь идет об “историческом” Будде Шакьямуни. Во всех остальных контекстах “будда” пишется со строчной буквы.

казенная служба по “защите государства” (яп. *сюго кокка*) от различных природных и общественных бедствий путем чтения сутр и совершения обрядов. Первоначально светская власть опиралась на буддизм как на учение, обращенное ко всем людям вне зависимости от их родовой принадлежности и могущее служить противовесом местным культам божеств *ками* в ходе утверждения единой государственной обрядности – почитания богини Солнца Аматэрасу и ее потомков, правящего рода японских государей. К концу VIII в. буддийская община добилась немалого влияния, так что решение государя Камму (годы правления 781–806) перенести столицу из города Нара сначала в Нагаока, а потом в Хэйан (нынешний Киото) часто объясняют желанием ослабить зависимость государя и его двора от храмов Нара⁵. Впрочем, это не означало отказа от поддержки буддийской общины: в 805 г., незадолго до смерти, Камму дал разрешение на создание новой буддийской школы Тэндай. Это была школа до сих пор не принятого в Японии типа – “горная” (в отличие от “столичных” школ Нара), построенная по образцу китайской Тяньтай, “Школы с горы Небесной Опоры”. Основателем и первым главой школы Тэндай стал Сайтё; к тому времени уже известный монах, знаток “Лотосовой сутры” и трудов Чжии, составлявших основу учения Тяньтай⁶. Недавно вернувшийся из краткой поездки в Китай, Сайтё: был призван для совершения обрядов, чтобы исцелить тяжело больного государя. И хотя Камму вскоре умер, новая школа, основанная на горе Хиэй (в местах, откуда родом был Сайтё: и где он в юности искал уединения для медитации и подвижничества), стала первым из признанных государством “горных” храмовых объединений в Японии.

Правда, школа Тэндай не была точным воспроизведением Тяньтай. По Сайтё:, ее учение должно было состоять из четырех частей:

1) “совершенное” (яп. *эн*) – проповедь “Лотосовой сутры”, труды Чжии и других мыслителей Тяньтай;

2) “тайное” (яп. *мицу*) – учения и обрядовые наставления “Алмазной Колесницы”, ваджраяны;

3) “погружение” (яп. *дзэн*) – теория и практика медитации;

4) “заповеди” (яп. *кай*) – правила, по которым живет буддийская община, и их толкование.

Как отмечает Хадзама Дзико:, Сайтё: при этом исходил из той установки, что “все учения будды в конечном счете не проти-

⁵ См.: обзор мнений по этому вопросу: [Тоби].

⁶ Изложение жизнеописания Сайтё: см.: [Буддизм, 87–92, 129–132; Накорчевский, 239–286].

воречат друг другу и могут быть сведены в единую, всеобъемлющую и совершенную систему” [Хадзама, 101]. Не касаясь трех других составляющих учения Тэндай, я скажу несколько слов о “заповедях”.

Деятельность японской буддийской общины, какой ее застал Сайтё:, содержала в себе существенное противоречие. С одной стороны, перед государем и государством монахи несли обязанности по “защите страны”, т.е. должны были заботиться прежде всего о “пользе других”, как то подобает бодхисаттвам – существам, которые могли бы достичь освобождения, нирваны, но остаются в здешнем мире сансары, помогая освободиться всем его обитателям. С другой стороны, общинный устав (яп. *рицу*, санскр. *виная*) ставил перед монахами другие цели и предъявлял требования, плохо совместимые со службой пусть и особым, но все же государственным чиновникам. Хотя большинство “столичных” школ Нара относили свои учения к “Великой Колеснице”, махаяне, а не к “Малой”, хинаяне⁷, в области устава они придерживались старых правил “Четырехчастного” и “Пятичастного” уставов (яп. “Сибун-рицу”, “Гобун-рицу”). Заповеди, представленные в этих текстах, числом в 250 для монахов и 348 для монахинь, возводились ко временам Будды Шакьямуни. Они должны были вести к освобождению от мира страданий, т.е. к состоянию архата (яп. *ракан*), не предполагающему какой-либо связи с другими людьми или с государством. А коль скоро архат понимается как тот, “кто более не нуждается в религиозном обучении” (см.: [Введение в буддизм, 195 слл.]), то он не испытывает нужды и в самой буддийской общине. Сам “выход из дому” (принятие монашества) по уставу все еще полагалось рассматривать как разрыв отношений с семьей, родом и мирской властью, и в пределе – как прекращение вообще всяческих связей. Таким образом, требования, предъявляемые к общине извне и изнутри, явно не стыковались друг с другом⁸.

⁷ В этой публикации я применяю понятие “хинаяна” для обозначения не раннего буддийского учения как такового, а того образа до-махаянского учения, который выстраивается у Сайтё: и других японских авторов.

⁸ Буддийские подвижники, прославившиеся в народе в эпоху Нара (Гё:ги и др.), почитались при жизни как бодхисаттвы, но часто преследовались властями – и мирскими, и храмовыми. Ср.: [Накорчевский, 158–163]. Показателен в этом смысле и текст современника Сайтё:, Ку:кай (774–835), “Три учения указывают и направляют” (“Санго: сиики”, 797 г.). В нем буддийский монах предстает как особа, чей образ жизни вызывает неприятие и у конфуцианцев – последователей “государственников”, и в то же время у даосов – настоящих сторонников “недеяния”. См.: [Три учения].

Между тем в Китае уже несколько столетий был известен текст, предлагающий совсем иное понимание заповедей, нежели то, что было принято в раннем буддизме. Этот источник носит название “Глава десятая “Сутры о сетях Брахмы”, проповеданная буддой Вайрочаной, о заповедях и о ступенях сердца бодхисаттвы” (яп. “Боммо:-кё: Русяна буссэцу босацу синдзи кай-хин дайджю:”), или, кратко, “Сутра о сетях Брахмы” (яп. “Боммо:-кё:”, ТСД 24, № 1484)⁹. Текст принадлежит не к “корзине уставов”, а к “корзине сутр” и примыкает к “сутрам о заповедях” (яп. *кай-кё:*)¹⁰. В нем от лица будды Вайрочаны изложены “заповеди бодхисаттвы” (яп. *босацу-кай*). Их заметно меньше, чем заповедей ранних уставов: всего десять “трудных” и сорок восемь “легких”. Обращены они ко всей общине – без разделения на мужчин и женщин, монахов и мирян, людей и иных живых существ. При этом “заповеди бодхисаттвы” отчасти расходятся с ранними заповедями.

Десять “трудных” заповедей предписывают: 1) не убивать; 2) не воровать; 3) не распутничать; 4) не лгать; 5) не торговать опьяняющими напитками¹¹; 6) не злословить; 7) не лицемерить; 8) не поддаваться алчности; 9) не гневаться; 10) не клеветать на “Три Сокровища”: будду, его учение и общину. Список сорока восьми “легких” заповедей включает предписания более узкой направленности; в “Рассуждении...” Сайтё: цитирует некоторые из них, относящиеся к общинному гостеприимству, к распределению милостыни и др.

В “Сутре о сетях Брахмы” подчеркивается, что заповеди может принять кто угодно – от государя страны и его ближних са-

⁹ Никаких других глав сутры кроме этой, “десятой”, в китайском каноне нет. Возможно, она вообще не имела санскритского прототипа, а относится к числу так называемых буддийских “апокрифов” ср.: [Хайнеманн], [Гронер 1990].

¹⁰ К этой группе также относятся “Проповеданная буддой для Кашьяпы сутра о заповедях-запретах” (яп. “Буссэцу Касё: кинкай-кё:”, ТСД 24, № 1469); “Проповеданная буддой сутра о внутренних заповедях бодхисаттв” (яп. “Буссэцу босацу найкай-кё:”, ТСД 24, № 1487); “Сутра об ожерелье бодхисаттвы” (яп. “Босацу ё:раку-кё:”, ТСД 24, № 1485) и др. [Хайнеманн, 108–109].

¹¹ Требование не вкушать подобных зелий самому и не угощать ими других содержится во 2-й “легкой” заповеди. Здесь “заповеди бодхисаттвы” отличаются от ранних заповедей, где к числу главных пяти запретов относятся запреты на убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь и прием (а не сбыт) опьяняющих веществ. Таким образом, распространение зелий, дурманящих сознание, среди широкого круга лиц (например, посетителей питейного заведения) в “Сутре о сетях Брахмы” считается более тяжким проступком, чем отравление ими самого себя и своих знакомых. Это соответствует махаянской установке на “пользу для других” (и “вред для других”) как на нечто более важное, чем собственная польза и вред.

новников и вплоть до рабов, евнухов и прочих лиц, кому по раннему буддийскому уставу был закрыт доступ в общину. В тот же круг сутра включает и животных, и всевозможные божества. Всё множество живых существ именуется “детьми будды” (яп. *бусси*) – и такая “общность происхождения” считается чем-то намного более сильным, нежели любые телесные, общественные и прочие различия. “Выход из дому” толкуется не как отречение от всего мирского, но, напротив, как решимость заботиться обо всех страдающих существах – скорее это не уход от мира, а выход в мир. В этом смысле “заповеди” сближаются с “обетами” (яп. *ган, сэйган*) – клятвами бодхисаттвы трудиться на благо всех существ (хотя вообще “заповеди” как требования запретительной направленности противопоставляются “обетам” как предписаниям с определенным положительным содержанием¹²). Соблюдение “заповедей бодхисаттвы” вполне совместимо с мирской жизнью, часть “легких” заповедей и рассчитана преимущественно на мирян (такова, например, первая “легкая” заповедь – не приступать к исполнению обязанностей правителя, крупного сановника или чиновника, прежде чем примешь “заповеди бодхисаттвы”).

Формулировки “трудных” заповедей построены по одной и той же схеме, которую можно показать на примере первой заповеди: «Если дитя будды само убивает, наставлением побуждает людей к убийству, убивает с помощью “уловки”, хвалит и перевозит убийство, а видя его свершившимся, преклоняется перед ним и радуется ему, или даже проклинает, но убивает, – то да будут во всем этом причина убийства, последствия убийства, закон убийства, деяние убийства! Это касается всех, обладающих жизнью: нельзя допускать убийства! А бодхисаттвы должны полностью пробуждать постоянно-присущее сострадательное и милостивое сердце, сердце, [соблюдающее] порядок почитания, применяя “уловки”, спасать и защищать всю толпу живых существ. Противное этому – убийство живого, [совершаемое] с самодовольным сердцем, с радостным сердцем, – грубое нарушение *пратимокши* бодхисаттв» [БС, 219]. Можно заметить, что “убийство” здесь понимается очень широко, включает в себя и любые подстрекательские действия, и всякое одобрение насилия и т.д. Однако для бодхисаттвы недостаточно просто избегать всех этих

¹² “Четыре обета бодхисаттвы” таковы: 1) «Переправить на “тот берег“ [= к просветлению] толпу рожденных существ, пусть их число и беспредельно»; 2) “Прекратить заблуждения и страдания, пусть они и безграничны”; 3) «Изучить “врата Закона” [= учение будды], пусть они и неисчерпаемы»; 4) “Пройти Путь будды, пусть он и непревзойден”. О различии между “заповедями” и “обетами” см.: [Трубникова 2005].

деяний – необходимо еще и трудиться ради спасения всех живых существ от грозящей им насильственной смерти, и такая деятельность тоже входит в понятие “пратимокши” – буддийской общинной дисциплины.

Трактовка этого понятия опирается на те китайские переводы и толкования канонических текстов, где “пратимокша” понимается как “особое”, “отдельное” (*прати-*) “освобождение” (*-мокша*). Перед нами тот случай, когда, с точки зрения дальневосточных махаянских мыслителей, путь и цель пути совпадают. Соблюдение определенных правил, необходимое по причине несовершенства живого существа и трудности условий его жизни в мире страстей и желаний, оказывается тождественным конечному избавлению от пороков и от страданий, ибо “сансара есть нирвана”. Обсуждая вопрос о своеобразии заповедей “Сутры о сетях Брахмы”, Сирато Вака указывает, что они определяются как “чистые”, т.е. “основанные на человеческой природе как изначально просветленной”, и потому отождествляются с “природой будды” [Сирато, 115–117]¹³. А коль скоро просветление в сутре толкуется не как получаемое извне, но как изначально присущее каждому существу, – то принятие заповедей мыслится не как первый шаг на долгом пути подвижничества, но как решающий и достаточный шаг для осознания себя бодхисаттвой¹⁴. Следовательно, задача донести эти заповеди до других оказывается не менее, а даже более важной, чем задача соблюдать их самому. В сутре будда Вайрочана говорит: “Если принять заповеди будды [они же “заповеди бодхисаттвы”], но не возглашать их – то тот [кто так поступает,] не бодхисаттва, не дитя будды” [БС, 218–219].

“Возглашение” (яп. *дзю:* или *сё:*) означает повсеместное распространение заповедей и побуждение как можно большего числа существ к их принятию. Этой цели служил, в частности, особый обряд – так называемое “покаяние” (яп. *фусацу*, санскр. *упавасатха*). Оно заключалось в том, что два раза в месяц, в но-

¹³ Тот же исследователь отмечает место в сочинении Сайтё: “Толкование к “Сутре о бесчисленных значениях”” (“Мурё:ги-кё:”): “Те, кто уже проявил [свою изначально просветленность] называются “буддами”, те, в ком она еще не проявилась, зовутся “живыми существами”, а тот, в ком она проявляется отчасти, именуется “бодхисаттвой”” [Сирато, 120].

¹⁴ Согласно толкованию китайского буддийского наставника Минхуана (VIII в.), принятие заповедей – “это одновременно и причина и плод, ибо природа будды пребывает постоянной, а обет и труд будды [по спасению всех существ] никогда не прекращаются... Ибо сущность Закона-Дхармы всеобща, а потому следует знать: природа его недвойственна – [она одна и та же] и при полном завершении подвижничества, и при начале подвижничества” (цит. по: [Сирато, 123]).

волуние и в полнолуние, община собиралась, кто-то из ее членов вслух читал текст заповедей, а затем все общинники рассказывали друг другу о том, как им в прошедшие полмесяца удавалось соблюдать эти заповеди, кто которую из заповедей нарушил и т.д. Считается, что в Японии такой обряд впервые провел в 729 г. монах Ро:бэн (689–773), один из деятельных участников возведения крупнейшего в Японии храма То:дайдзи [БДД, 834]. Подобный обряд существовал в буддизме издавна и в различных версиях. Но если для приверженцев раннего устава основное значение обряда *фусацу* состояло в разборе проступков общинников, то для сторонников махаяны наибольший вес приобрело произнесение самого текста заповедей. Таким образом, этот обряд сближался с другими ритуалами, основанными на чтении сутр, и потому ему могли приписывать уже не только воспитательную, но и непосредственно чудотворную силу. Соответственно в качестве покровителя и почитаемого “руководителя” такого обряда выступал не ученик Будды Шакьямуни по имени Пиндола (яп. Биндзурю), известный по преданиям как лучший знаток устава, а бодхисаттва Манджушри (яп. Мондзю)¹⁵.

При том, сколь важным в “Сутре о сетях Брахмы” считался сам факт принятия заповедей – более важным, чем их соблюдение, особое значение приобретал обряд “вручения” заповедей, их передачи от наставника к ученику. Он также частично восходил к обычаю ранней буддийской общины, но имел и отличительные черты. Согласно 41-й “легкой” заповеди, для “вручения заповедей” нужны были три наставника: в учении, собственно в заповедях и в обряде. Соискателя спрашивали, не совершал ли он семи тяжчайших преступлений (покушение на жизнь будды, убийство отца, матери, одного из трех наставников или мудреца, ср.: [Гро-нер 1990, 271]); если совершал, то заповеди не “вручались”. Если он сделал нечто противоречащее десяти “трудным” заповедям, он должен был предаться раскаянию. Ему надлежало днем и ночью повторять “десять трудных и сорок восемь легких заповедей” перед изваянием будды (длиться это могло от семи дней до одного года), пока сам будда не явился бы ему воочию; тем самым его преступление считалось бы исчерпанным. При проступках против “сорока восьми легких заповедей” достаточно было признания в этих проступках перед монахами. Наставники, “вручающие заповеди”, должны были в совершенстве понимать сутры и заповеди и их применение и никогда не проводить ритуал посвящения исходя из мнимого знания, ради славы или выгоды.

¹⁵ Вопрос о “руководителе” обряда *фусацу* Сайтё: обсуждает в сочинении под названием “Правила в четырех статьях” (“Сидзё:-сики”), ср.: ниже.

По 23-й заповеди, тот, кто стремился принять заповеди и соби-
рался пройти посвящение в них без участия наставника, должен
был в течение семи дней предаваться покаянию перед изваянием
будды. Если при этом ему наконец удавалось воочию увидеть
будду, то его можно было считать принявшим заповеди. Если же
нет, то ему следовало каяться еще 14, 21, 28 дней и т.д., вплоть до
срока в один год. Если будда так и не представал его взору, “при-
нятие заповедей” считалось не состоявшимся. Пытаться принять
заповеди самостоятельно разрешалось только в том случае, если
в округе на расстоянии в тысячу *ри*¹⁶ нет ни одного наставника,
способного их “вручить”. Наставникам запрещалось отказывать
ученику, ищущему посвящения, из соображений высокомерия
либо пренебрежения [Хайнеманн, 117, 120].

* * *

Вопрос о “заповедях бодхисаттвы” Сайтё: ставил не только в
теоретическом, но и в практическом смысле. Дело в том, что
хотя школа Тэндай и существовала с 805 г., но правом прини-
мать кого-либо в монахи она не обладала: проведение монаше-
ских посвящений находилось в исключительном ведении школ
Нара. Заповеди, которые при этом принимал будущий монах,
по-прежнему соответствовали “Четырехчастному” и “Пятича-
стному” уставам. Борьба против этого обыкновения заняла у
Сайтё: много лет, ход ее подробно разобран в исследованиях
[Буддизм] и [Накорчевский], а также [Мацунага]. В 819–820 гг.
Сайтё: направил к государю Сага (годы правления 809–823) не-
сколько записок, где доказывал, что ученики школы Тэндай
должны принимать посвящение отдельно, независимо от мона-
хов из Нара. Кратко эти записки обозначаются как “Правила в
восьми статьях” (“Хатидзё:-сики”), “Правила в шести статьях”
 (“Рокудзё:-сики”) и “Правила в четырех статьях” (“Сидзё:-си-
ки”). Государь не принял какого-либо решения по запросам
Сайтё:, а вместо этого отослал текст “Правил...” на обсуждение
монахам в Нара. Они выдвинули против доводов Сайтё: ряд
возражений. Считается, что ответная записка монахов ко дво-
ру, содержащая 28 пунктов, была подготовлена наставником по
имени Кэйдзин из храма То:дайдзи [Мацунага, 149]. Разверну-
тым ответом на эти возражения стало “Рассуждение, проясня-
ющее заповеди”.

Вообще тема “заповедей” представлена в нескольких сочине-
ниях Сайтё:. Кроме “Кэнкай-рон” к ним также относятся:

¹⁶ 1 *ри* (кит. *ли*) = 3927 м.

1) “О смысле принятия заповедей бодхисаттвы” (“Дзю: босацукай-ги”), руководство по проведению обряда “вручения заповедей”;

2) “Правила для учеников горных домов” (“Сангэ гакусе: сики”), содержащие программу обучения монахов разным разделам учения, в том числе и заповедям; в него вошли три записки, поданные Сайтё: к императорскому двору в 819–820 гг. (“Правила” в шести, восьми и четырех статьях»);

3) «Толкование к “Сутре о бесчисленных значениях”», см. выше, прим. 13.

Сирато Вака добавляет к этому списку еще один источник: “Запись о передаче и распространении заповедей Единого Сердца” (“Дэндзюцу иссинкай-мон”), составленную учеником Сайтё: по имени Ко:дзё: (779–858). В эту “Запись...” входит текст последнего письма Сайтё:, которое Ко:дзё: читал при государевом дворе вскоре после смерти своего учителя. Разрешение на создание собственного “помоста для заповедей” и на независимое от Нара проведение монашеских посвящений школа Тэндай получила через семь дней после смерти своего основателя, в шестой луне 822 г.

У Сайтё: трактовка “заповедей” не сводится к одной только “Сутре о сетях Брахмы”. Проводится различие трех видов “чистых заповедей” (яп. *сандзю дзё:кай*), основанное на “Сутре об ожерелье бодхисаттв” [*Хайнеманн*, 122–123]. П. Гронер [Гронер 1990, 276] указывает, что эти три категории первоначально описывали три стороны одних и тех же заповедей, а позже стали пониматься как три уровня иерархии, по которым распределяются заповеди. Первый – “заповеди, принимаемые как устав и распорядок” (яп. *сё: рицуги кай*) – это пятьдесят восемь заповедей “Боммо:-кё:”. Второй – “заповеди, принимаемые как добрый Закон” (яп. *сё: дзэмбо: кай*) – охватывает всевозможные добрые дела, совершаемые таким образом, что через них бодхисаттва достигает и “собственной пользы”. К их числу относятся различные способы сосредоточения (*самадхи*, яп. *саммай*) и достижения мудрости (*пруджня*, яп. *ханнья*). Третий вид – “заповеди, принимаемые ради живых существ” (яп. *сё: сюдзё: кай*) – включает в себя то, что обычно в махаянских школах понимают по ступеням совершенствования бодхисаттвы. Он также предполагает любовную заботу обо всех существах, “жизнь во имя других и самопожертвование на благо общества” [*Хадзама*, 107]. Таким образом, понятие “заповедей” оказывается более общим, под него подводятся различные другие классификации тех действий, которые должен совершить бодхисаттва на пути своего подвижничества, и тех качеств, которыми он должен овладеть. И хотя “Рассуждение, проясняющее заповеди”, посвящено в основном за-

поведям, понятым как “устав и распорядок”, на деле круг вопросов, обсуждаемых в трактате, заметно шире. Это и различие “Великой и Малой Колесниц”, и особенности устройства “общины бодхисаттв”, и проблема “полного” либо “частичного” соответствия того или иного общинника званию бодхисаттвы, и задачи бодхисаттв по “защите страны”, и многое другое. Выборка отрывков, представленная в этой публикации, позволяет, на мой взгляд, проследить за ходом мысли Сайтё:, и при этом ограничиться не слишком большим объемом примечаний.

Наряду с “Сутрой о сетях Брахмы” трактат “Кэнкай-рон” опирается и на другие источники. Первое место среди них принадлежит, разумеется, “Сутре о цветке лотоса чудесной Дхармы” (яп. “Мё:хо: рэнгэ-кё:” см.: [Лотосовая сутра]) – главному тексту школы Тэндай и одному из важнейших памятников буддийской традиции в целом. Завершая это краткое предисловие, мне хотелось бы сказать: новые переводы сочинений Сайтё:, как и многие другие исследования по истории японской мысли в нашей стране, стали возможными только после того, как “Лотосовая сутра” появилась в русском переводе и с подробнейшим комментарием Александра Николаевича Игнатовича (1947–2001). Я с благодарностью посвящаю эту работу памяти моего учителя.

* * *

Перевод выполнен по изданию: Буккё сэйтэн (Священные тексты буддизма). Токио, 1974. С. 379–398.

ИЗ “РАССУЖДЕНИЯ, ПРОЯСНЯЮЩЕГО ЗАПОВЕДИ” (“КЭНКАЙ-РОН”, 820 г.)

Сайтё:

[379]¹ 1. Склоняю голову² – перед землями мирного сияния на десяти сторонах³, где постоянно пребывают будды в трех телах⁴, те, о ком свидетельствуют изнутри⁵; перед землями, где верно воздаяние, где [действительны] “уловки”, где [все] селятся наравне [друг с другом]; перед Великим Сострадательным, Указующим Явно, почитаемым Великим Солнечным [буддой]⁶.

Склоняю голову – перед природой истинной таковости⁷ на десяти сторонах, перед истинно-верным учением Единой Колесницы Чудесного Закона-Дхармы⁸, перед четырьмя учениями⁹, пе-

ред “пятью вкусами”¹⁰, перед равенством “хитроумного” и “истинного”¹¹, перед всеми сутрами из восьмидесяти тысяч хранилищ Закона¹².

Склоняю голову – перед внутренними родичами-близкими¹³ на десяти сторонах, перед теми, кто велик в мудрости, велик в сострадании, велик в сосредоточении-*самадхи*, перед нашей согласной общиной, той, что [постигает] истину Первого Значения¹⁴, перед всеми бодхисаттвами – теми, кто стоит внизу ступеней, и теми, кто стоит на ступенях¹⁵.

Ищу прибежища у Вайрочаны, у опоры и хранилища, у тысяч цветов [лотоса], у сотен раз по десяти тысяч десятков тысяч почитаемых [будд] Шакьямуни¹⁶. Ищу прибежища у единственно-верных заповедей “природы будды” – у десяти трудных и сорока восьми легких заповедей¹⁷.

Ищу прибежища у матери Так Пришедших, восседающей вверху¹⁸, и у великого бодхисаттвы Манджушри¹⁹. Ищу прибежища у “чудесного моря” – у сыновей царя и у других, у всех бодхисаттв, двадцати и более²⁰.

[380] Ищу прибежища у Южных гор, у Небесной Опоры и у других²¹, у собрания всех мудрецов, учителей, передававших заповеди. Сейчас я стану излагать и разъяснять заповеди Единой Колесницы²², и да будут они на пользу и на радость всем, имеющим чувства!

Чтобы распространить совершенные заповеди²³, я составляю это рассуждение. Почтительно желаю: пусть Три Глубоких Сокровища, пребывающие постоянно, защитят [мой труд] тайно, защитят явно, прекратят помехи и трудности! Передавая заповеди, защищая страну, пусть исчерпаю [я] будущие годы [моей] жизни!

Пусть [эти заповеди] охранят от недолжного две [разновидности] рожденных и смертных²⁴, и всех, имеющих чувства, прекратят дурное, защитят зародыш будды²⁵, просветлят-раскроют в Едином Сердце²⁶ его корень – природу Закона-Дхармы, пусть побудят [всех живущих] самих принять радость Закона, возликовать в мирном сиянии!

Почтительно вопрошаю: благородный муж, мирянин-семьянин, своим величием не тешится²⁷ – что же сказать об этом *шрамане*²⁸? Почему бы не обсуждать его недостатков? О, если бы, защищая тайну, я пожелал молчать, я полностью погубил бы совершенные заповеди! А если бы повлекся за нынешним веком и дал волю словам, то трудно мне было бы исчерпать то, что есть, и то, чего нет. Тут и составил я рассуждение, проясняющее заповеди, последовав за Государем, Расширяющим Человечность²⁹. Почтительно желаю: пусть ясный Государь счастливо сияет во дворцовых пределах!³⁰

2. В “Правилах... горных домов”³¹ говорится: “Первое. Всего буддийских храмов бывает три [вида]...”

Общинное собрание докладывало Государю³²: “Есть ли сейчас в каком-либо месте названные три [вида] храмов?”

Рассуждая, говорю: эти три [вида] храмов вдали есть в пяти [областях] Индии³³, посередине – в великом государстве Тан [= в Китае], а вблизи должны быть здесь [= в Японии]. Это обители учеников Малой Колесницы, учеников Великой Колесницы и тех, кто изучает вместе и Малую, и Великую Колесницы; такие [три вида] обителей и называют “храмами”. Этой записи не отвергают, но поставим вопрос – на каком основании? Если прилежно исследовать³⁴ “Предания о Западном крае” *трипитаки* Сюаньцзана³⁵, [то там сказано, что] есть страны с тремя [разновидностями] учеников³⁶. [...]. Если же дальше прилежно исследовать, то у *трипитаки* Ицзина в первой части “Внутреннего предания о Законе, пришедшем из-за Южного моря”³⁷ говорится: “Великая Колесница и Малая Колесница – разграничение между ними не установлено. Пределы Северных Небесных [гор] и Южных Морей³⁸ полностью [принадлежат к] Малой Колеснице, а Божественные Области и Красные Уделы³⁹ умом своим привержены Великой Колеснице. Прочие страны⁴⁰ осваивают вперемишу и Великую, и Малую Колесницы”. [381] Следует ясно понять⁴¹: две Колесницы, Малая и Великая, изучаются вместе, на что всецело опираются “Записки о Западном крае”, а раздельное следование Великой и Малой Колесницам возникает в “Предании... Южного моря”. Таким образом, те три разновидности храмов, о которых сейчас докладывает общинное собрание, – [спрашивать], где ныне имеются такие храмы, означает не исследовать до сих пор ни того ни другого предания.

3. Указываю и раскрываю ясные основания⁴² того, что в Великой Стране Солнечного Корня⁴³ раньше появились храмы Великой Колесницы, а позднее – храмы совместного освоения [обеих Колесниц]. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: “В нашей Стране Солнечного Корня прежде не было таких храмов”.

Рассуждая, говорю: с тех пор, как Высокие Дворцы [= японские государи] начали воздвигать храмы, прошло более двухсот лет⁴⁴; обители⁴⁵ стали весьма многочисленны. Но отчего же не быть здесь ни одному храму из трех [разновидностей]? Далее, учитель Глубокого Устава из Великого Восточного храма⁴⁶, рассуждая, говорит, что храмы, обращенные единственно к Великой Колеснице, здесь также имелись, и называет обители с сорока девятью [палатами]⁴⁷ и им подобные – [храмы] с правильной общи-

ной и изначальным подвижничеством. А еще – что общинные учителя, передающие заповеди, стали опираться на сохранившиеся до сих пор толкования великих учителей, [согласно которым те,] кто принимает заповеди “особого освобождения”⁴⁸, [признаваемые] всеми “слушателями голоса”⁴⁹, становятся бодхисаттвами [и вместе с тем] монахами-*бхикшу*⁵⁰; и что с тех пор не стало храмов, обращенных единственно к Великой Колеснице⁵¹. Следует точно понять: более раннее именование – “храмы, обращенные единственно к Великой Колеснице”, более позднее название – “храмы, где совместно изучаются и Великая, и Малая Колесницы”. Если определять храмы по “способностям”⁵² [их обитателей], то не останется таких, которые не отличались бы друг от друга. Бодхисаттвы с двумя “способностями” – “хранилища” и “следования” – полностью должны принимать заповеди, распорядок и устав Малой Колесницы, а бодхисаттвы с двумя [другими] “способностями” – “особыми” и “совершенными” – полностью должны принимать заповеди, распорядок и устав Великой Колесницы. Сейчас общинное собрание докладывает Государю, что таких храмов раньше не было, – но тут оно в своих рассуждениях снова расходится с учителем Глубокого Устава.

4. Указываю и раскрываю ясные основания [того, что] бодхисаттвы внешне предстают в облике “слушателей голоса” ради принесения “пользы другим”⁵³. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: “Заповеди “слушателей голоса” и им подобные состоят из многих частей и [служат к] “собственной пользе”. Распорядки и уставы⁵⁴ бодхисаттв прибавляют к этому еще и “пользу для других”. Так, о них [= о бодхисаттвах] говорят, что ради “пользы для других” они временно принимают распорядок и устав Малой Колесницы, а уже указания учения [у них] другие. Говорить и рассуждать [так] недостаточно”.

Рассуждая, говорю: заповеди “слушателей голоса” в случае [самих] “слушателей голоса” несут “пользу для себя”, а в случае бодхисаттв они несут “пользу для других”. Распорядок и устав бодхисаттв полностью содержат “пользу для себя”. [382] Ибо посредством “пользы для других” они [= бодхисаттвы] как раз и достигают “собственной пользы”. Следует точно понять: они не желают “малого плода”⁵⁵, а потому принятие ими [заповедей Малой Колесницы] называют “временным”. Когда коротко говорят об учении Малой Колесницы, то похоже, что по учению она отличается [от Великой Колесницы], но когда так же коротко говорят о принятии [заповедей] бодхисаттвами, то по облику оно кажется полностью не отличным [от принятия заповедей “слуша-

телями голоса”]. Если же все-таки попытаться различить по облику, то рассуждение глав общины⁵⁶, приведенное выше, будет опрокинуто. Если прилежно исследовать, то в четвертом свитке “Сутры о цветке лотоса чудесной Дхармы” говорится:

“Зная, что [живые] существа
Радуются малой Дхарме
И страшатся великой мудрости,
Бодхисаттвы предстают [перед ними
В обликах] “слушающих голос”
И “просветлившихся [через постижение] причин”.
С помощью бесчисленных “уловок”
[Они] обращают разных живых существ.
Говоря [о себе], что они – “слушающие голос”
И находятся очень далеко от Пути Будды,
[Бодхисаттвы] спасают неисчислимых [живых] существ
И всех побуждают обрести [Путь].
Даже [те, кто имеет] мелкие желания и ленив,
Постепенно становятся буддами.
[Сыны Будды,] скрывая [свои] деяния бодхисаттв,
Появляются [в облике] “слушающих голос”
И, хотя [показывают живым существам,]
Что [сами] имеют мелкие желания
И ненавидят [вращение] по жизням и смертям,
На деле сами очищают землю будды.
[Они] показывают [живым] существам,
Что [будто бы] отравлены “тремя ядами”,
А также выявляют “знаки” [своих] ложных взглядов.
Вот так мои ученики с помощью “уловок”
Переправляют живых существ [на тот берег]”⁵⁷.

Следует ясно понять: бодхисаттвы, обращаясь [ко всем живым существам], становятся “слушателями голоса”. Так они с помощью силы “уловок” преобразуют толпу живых существ. [...]

5. В “Правилах... горной школы” говорится: “Первое. Всего буддийских заповедей бывает две [разновидности]. Одни – это великие общинные заповеди Великой Колесницы. Они включают в себя десять трудных и сорок восемь легких заповедей, а потому это великие общинные заповеди. Другие – это великие общинные заповеди Малой Колесницы. Они включают в себя двести пятьдесят заповедей⁵⁸, и потому это великие общинные заповеди”.

Общинное собрание докладывало Государю, говоря: “Сейчас о десяти трудных и сорока восьми легких заповедях говорят, что они суть великие общинные заповеди Великой Колесницы. Но какое место из проповедей в сутрах [обосновывает] это?”

Рассуждая, говорю: то, что десять трудных и сорок восемь легких заповедей суть великие общинные заповеди Великой Колесницы, проповедано в “Сутре о сетях Брахмы”. Поэтому учи-

тель из Небесного Дворца⁵⁹ говорит: «Если опереться на великую основу “Сетей Брахмы”, то всецело подвигнешь [в путь] великое сердце, примешь заповеди бодхисаттвы – и тут же должен будешь назваться “бодхисаттвой, вышедшим из дому”⁶⁰». Следует ясно понять: десять трудных и сорок восемь легких заповедей – это великие общинные заповеди, “выводящие из дому”⁶¹.

[...]

7. Указываю и раскрываю ясные основания для заповедей “особого освобождения” [в] заповедях будды. [...]

Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: «Вся толпа живых существ на этой ступени – непросветленные, безумные и помраченные люди – для них я, коренной будда Вайрочана, исходя изнутри моей сердцевиной ступени, исходя изнутри моего изначального сердца, отправившегося [в Путь]⁶², проповедую единые заповеди – постоянно возглашаемые, сияющие, ясные, алмазные⁶³, драгоценные заповеди. Они – корень и исток всех будд, корень и исток всех бодхисаттв, в них – зерно природы будды⁶⁴. Вся толпа живых существ – любое из них имеет природу будды. Всякая мысль, сознание, плоть и сердце, будь то в чувствах или же в сердцевине – всё это входит внутрь заповедей природы будды⁶⁵. Точно-точно и постоянно всё это имеет причину – а потому точно-точно и постоянно это есть тело, в котором пребывает Закон-Дхарма. Так десять [правил] *пратимокши*⁶⁶ выходят в мир. Заповеди Закона таковы, что все живые существа в трех мирах⁶⁷ должны их принять и держать, увенчать себя ими. Сейчас я, по истине, должен ради этой великой толпы последовательно проповедать главу о заповедях десяти “неисчерпаемых хранилищ”⁶⁸. Это заповеди для всей толпы живых существ, в них корень, исток, самосущность и чистота». Следует ясно понять: “заповеди особого освобождения Великой Колесницы” – это предельный почитаемый [будда, пребывающий в] заповедях. Говорится также: “Все, кто имеет сердце, должны полностью обрести заповеди будды. Если толпа живых существ принимает заповеди будды, то тем самым она восходит на ступень всех будд, по уровню точно достигает великого просветления, поистине, становится толпой детей всех будд⁶⁹”. [384] Следует ясно понять: это не то же самое, как когда бодхисаттвы [со способностями] “хранилища” и “следования” усваивают распорядок и устав Малой Колесницы⁷⁰. Говорится также: «Будда, обратясь ко всем бодхисаттвам, молвил: “Теперь я в каждое полулуние сам буду возглашать заповеди Закона-Дхармы всех будд”». Следует ясно понять: эти заповеди

суть те, которые возглашаются всеми бодхисаттвами, чье сердце отправилось [в Путь], а также бодхисаттвами в десяти “пребываниях”, в десяти “деяниях”, в десяти “рвениях”, на десяти ступенях⁷¹ – все эти бодхисаттвы тоже возглашают [заповеди]. Говорится также: “Поэтому я выпускаю из уст сияние заповедей, не такое, что имеет последствия и не имеет причины. Потому и есть – сияние. Сияние не синее, не желтое, не красное, не белое и не черное, оно не имеет цвета⁷² и не имеет сердцевины, оно не есть и не не-есть, для него нет закона причины и плода [= закона кармы]. Будучи корнем и истоком для всех будд, оно – корень корней⁷³ для прохождения Пути бодхисаттвы. Поэтому оно и есть корень корней для всех детей будды из великой толпы”. Следует ясно понять: “сияние заповедей”, о котором проповедуют “Сети Брахмы”, – это не то же самое, что сияние заповедей “следования” и “хранилища”. Еще говорится: «Будда, обратясь ко всем детям будды, молвил: “Есть десять трудных [правил] *прати-мокши*. Если кто-то примет заповеди бодхисаттвы, но не будет возглашать эти заповеди, то он – не бодхисаттва. Он не дитя из рода будды – [ведь] и я точно так же возглашаю [эти заповеди]. Все бодхисаттвы уже изучили [их], все бодхисаттвы должны полностью изучить [их], все бодхисаттвы сейчас изучают [их]»». Эти десять трудных заповедей, хотя они издавна передавались и вручались, все же были лишь именами, а смысл их до сих пор не передан – и можно понять, почему. Вот почему: до сих пор их совершенный смысл не понят; а еще потому, что до сих пор соблюдается распорядок Малой [Колесницы].

8. Указываю и раскрываю ясные основания [того, что те, кто] не входит в число монахов-*бхикшу*, “слушающих голос”, составляют отдельную общину бодхисаттв, “вышедших из дому” [ради] Великой Колесницы⁷⁴. [...]

Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “Вы, дети будды, сами вслух проповедуйте о преодолении проступков – для бодхисаттв, “вышедших из дому”, для бодхисаттв, “оставшихся дома”, для монахов-*бхикшу* и монахинь-*бхикшуни*”. Следует ясно понять: те, кто не входит в число монахов-*бхикшу* и монахинь-*бхикшуни*, составляют отдельную общину бодхисаттв, “вышедших из дому”.

[385] 9. Указываю и раскрываю ясные основания [того, как] в “Сутре о сетях Брахмы” отвергается Малая Колесница. [...]

Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “Однако бодхисаттвы, если они слышат, как дурные люди “внешних путей” [= небуддийских учений] или дурные

люди “двух колесниц”⁷⁵ внутри Закона будды проповедуют то, что противно Закону или противно Уставу, – то они постоянно порождают сострадательное сердце, наставляют-обращают это сонмище дурных людей, побуждают их породить [в самих себе] добрую верность Великой Колеснице”⁷⁶. Следует ясно понять: заповеди, распорядки и уставы у двух Колесниц не совпадают. Говорится также: Если вы, дети будды, отвернетесь от сутр и уставов Великой Колесницы, пребывающей постоянно, сердцевинной, и будете говорить то, что не есть проповедь будды, но примете дурные воззрения “внешних путей” и “двух колесниц”, все запретительные заповеди, сутры и уставы ложных воззрений, и станете придерживаться их – то совершите преступление, вызывающее “легкое” загрязнение»⁷⁷. Следует ясно понять: запретительные заповеди “двух колесниц”, сутры, уставы и прочее – хотя их и называют “правильными воззрениями”, когда по ним Малую Колесницу отличают [от “внешних путей”], но когда кто-либо стремится именно к этим заповедям будды, то их называют “сутрами и уставами ложных воззрений”. Говорится также: «Итак, бодхисаттвы из-за дурного сердца, из-за гневного сердца по прихоти учат заповедям, сутрам, уставам и рассуждениям “слушателей голоса”, [относящимся к] “двум колесницам”». Следует ясно понять: заповеди будды из “Сутры о сетях Брахмы” не тождественны [заповедям] “слушателей голоса”. Говорится также: «Коль скоро Закон Великой Колесницы, ее сутры и уставы [содержат] правильное воззрение, правильную природу, правильное Тело Закона, то если вы, дети будды, не можете упражняться в его освоении, не стремитесь к его изучению, но отбрасываете “семь сокровищ”⁷⁸ и вместо них изучаете мирские сочинения “внешних путей” и “двух колесниц”, [следующих] ложным воззрениям, все писания *абхидхармы* и “смешанных рассуждений”⁷⁹, – то вы отсекаете эту природу будды. Таковы причины и последствия при следовании по Пути. Это не есть подвижничество на Пути бодхисаттв. Если такое происходит, то совершается преступление, вызывающее “легкое” загрязнение»⁸⁰. Следует ясно понять: заповеди будды из “Сетей Брахмы” не допускают изучения и освоения сутр, уставов и рассуждений *абхидхармы* Малой Колесницы. Говорится также: «Если хотя бы одной мыслью подвигнете сердце к “двум колесницам” и “внешним путям”, то совершите преступление, вызывающее “легкое” загрязнение”. Следует ясно понять: нельзя допускать сердце к “двум колесницам” даже в единственной мысли. Что уж говорить о том, когда принимают распорядок, уставы и заповеди Малой Колесницы, днем и ночью возглашают [их] и размышляют [о них]! Следует ясно

понять: община бодхисаттв, о которой проповедуют “Сети Брахмы”, не исполняет распорядка и устава Малой Колесницы “слушателей голоса”».

[...]

[386] 11. Указываю и раскрываю ясные основания для последовательного принятия [заповедей] и частичного [их] удержания. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: «Десять трудных и сорок восемь легких заповедей, проповеданных в “Сутре о сетях Брахмы”, последовательно принимаются и “вышедшими из дому”, и “оставшимися дома”, и даже рабами и животными. [387]. Если принять эти заповеди – значит войти в “великую общину”, тогда и рабы и все прочие тоже становятся “великими общинниками”».

Рассуждая, говорю: “рабам” и тем, кто [назван] выше, предписано надевать “темные одежды” [= монашеское платье], а о “животных” и тех, кто [назван] ниже⁸¹, не говорится, что они носят одежду. Если бы принятие этих заповедей определялось как “последовательное принятие”⁸², то [получалось бы, что] животные и прочие тоже должны облачиться в одежды. Но это не так, да и как могло бы быть так? Поэтому нужно точно понять: хотя “вышедшие из дома” и “остающиеся дома” последовательно принимают заповеди, однако [обычно] “общинники” и “не общинники” различаются. Как в целом, так и в частностях они не равны. Когда раб “выходит из дома”, то если он принял заповеди раньше, то он садится впереди [тех, кто принял заповеди позже], но муж из знатного рода, даже если он принял заповеди позже, все равно садится впереди [раба]. Раб и знатный муж – эти разряды [людей] различаются. Их не ставят в один ряд. Подробнее об этом проповедовано дальше. Но если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: «Все вы, дети будды, должны садиться по порядку согласно Закону. Тот, кто раньше принял заповеди, садится впереди, тот, кто позже принял заповеди, садится позади. Старик или молодой – не важно. Будь то монах-*бхикишу*, монахиня-*бхикишуни*, почтенный человек, государь страны, сын государя, или же евнух или раб – всякий раз тот, кто принял заповеди раньше, садится впереди, а тот, кто позже принял заповеди, должен по порядку садиться позади»⁸³. Следует ясно понять: если рабы и прочие из тех, кто может принять заповеди, “выходят из дому” и подвижничают на Пути, опираясь на заповеди бодхисаттвы, то всех их называют “общинниками”. Когда приглашают общинников по порядку, должен быть указан чин общинни-

ка. Если в это время кто-то еще не “вышел из дому” и следует тому чину, который он имел до “выхода из дому”, то ему не следует смешиваться с другими. Так принявшие заповеди ранее и принявшие их позднее четко разделяются на два разряда. Поэтому в “Записках о смысле [учения школы] Небесной Опоры”⁸⁴ говорится: «Среди [идуших по] Пути и мирян выделяется девять толп. Первая – монахи-бхикшу, вторая – монахини-бхикшунни, третья – общинницы “шести законов”⁸⁵, четвертая – *шраманеры*, пятая – *шраманерики*⁸⁶, шестая – “вышедшие из дому” [мужчины], седьмая – “вышедшие из дому” женщины, восьмая – миряне-упасаки, девятая – мирянки-упасики. Есть порядок чинов для этих девяти толп, [между собой] они не смешиваются. Это – согласно тому, что проповедано в разделе Устава». В “Толковании...” учителя Минхуана⁸⁷ из [школы] Небесной Опоры сказано: [388] «Вначале говорится о порядке чинов. Если малое находится впереди, а великое позади, тогда и то и другое раскрывается вместе. Если великое поместить впереди, а малое позади, то великое будет именно великим, а малое будет именно малым. Точно так же и “вышедшие из дому” делятся на эти две части: на великих и малых. Также надлежит хорошо соблюдать порядок времени и места. Монахи-бхикшу и другие не равны друг другу. Если это “вышедшие из дома”, а именно, внутренние две толпы [= монахи и монахини], то сами они делятся на “ранних” и “поздних”. Поэтому даже если дитя государя “выходит из дому”, то говорят, что оно приравнивается к разряду простолюдинов. Если же оно “остается дома”, то хотя оно и принадлежит к внешним двум толпам [= мирянам и мирянкам], все же для него есть свой порядок чинов. Мужчины и женщины из государева дома, если они “остаются дома”, также таковы. Не отделяются – однако различаются, поистине именно так, но это – для мирян. Согласно заповедям, о мужчинах и женщинах не говорится, что они сидят попеременно». Следует ясно понять: пять толп⁸⁸ “вышедших из дома” все именуется “общиной”. Ибо, согласно записи в сутре, только животные не включаются в порядок рассаживания по чинам.

[...]

[389] 13. Указываю и раскрываю ясные основания для заповедей “особого освобождения” Великой Колесницы. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: «Вообще имя “великой общины” – это имя получают только согласно “особому освобождению”».

Рассуждая, говорю: хотя “особое освобождение” у Малой Колесницы и “особое освобождение” у Великой Колесницы по име-

ни одинаковы, однако их смысл так же разительно отличается, как Небо от Земли. [...] Следует точно понять: у Великой Колесницы тоже есть заповеди “особого освобождения”. Почему же имя “великой общины” не дается бодхисаттвам? Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: “Да услышите вы ясно: я сейчас возглашу заповеди из того хранилища, что пребывает в сердцевине Закона будды, [я возглашу] *пратимокшу*”. Говорится также: “Я уже кратко проповедовал *пратимокшу*”. Говорится также: “Все люди, учащиеся добродетели, – вот вам десять [правил] *пратимокши* бодхисаттв”. Говорится также: «Будда, обратясь ко всем бодхисаттвам, молвил: “Я уже завершил проповедь десяти [правил] *пратимокши*”». Говорится также: “Вы в едином сердце должны полностью изучить *пратимокшу*, с весельем и радостью почитать и исполнять ее”. Следует ясно понять: десять “трудных” заповедей бодхисаттв называются “заповедями особого освобождения”. И раз уж говорят о “заповедях особого освобождения”, то почему не говорить об “общине”? Если бы говорили об этом, не называя “общиной”, то при таком установлении утратили бы [смысл] собственной речи и различие обликов. “*Пратимокшиа*” – это санскритское слово. В языке Тан [= в китайском] в измененном переводе звучит как “особое освобождение”. Бодхисаттвы, “вышедшие из дома”, должны именоваться “общиной”.

14. Указываю и раскрываю ясные основания для именованя Великой и Малой [Колесниц] “двумя общинами”.

[390] Общинное собрание докладывало Государю: «У Будды Шакьямуни не было общины бодхисаттв. Поэтому Манджушри и другие, все великие бодхисаттвы, входили в [число] “слушателей голоса” и рассаживались по [их] порядку чинов. Поэтому не должно быть двух общин у Великой и Малой Колесниц».

Рассуждая, говорю: то, что у Будды Шакьямуни не было общины бодхисаттв, проповедуют только [приверженцы] Малой Колесницы, упрощенно [толкую] Будду как превращающего⁸⁹. Также и когда говорится, что все великие бодхисаттвы, Манджушри и другие, входили в [число] “слушателей голоса” и рассаживались по [их] порядку чинов, – то они причисляются к “слушателям голоса” и рассаживаются так по причине “умерения блеска”⁹⁰. Но не сказано, что Манджушри изучал заповеди Малой Колесницы. Поэтому в “Трактате о великой мудрости-переправе” говорится: «Бодхисаттва, обетую, сказал: “Когда я однажды буду проповедовать Закон, то тем самым да воссяду на высшем месте и получу [чин] архата. Я полностью должен стать общинником при поддержке бодхисаттв-махасаттв [числом в] неизмеримые *асамкхейя*”⁹¹. [...] Посредст-

вом этого обета, приносимого ради бодхисаттв, да станут все будды общиной при помощи многих “слушателей голоса”. Нет отдельной общины бодхисаттв. Майтрейя, бодхисаттва Манджушри и другие, подобные им, – поскольку у Будды Шакьямуни нет отдельной общины бодхисаттв, то они входят в общину “слушателей голоса” и рассказываются по [тамошнему] порядку чинов”. Следует точно понять: когда упрощают, [говоря,] что у Шакья[муни] в Малой [Колеснице] нет отдельной общины бодхисаттв, то тем самым имеют в виду смысл “хранилища” и “следования”. Поэтому в заключительном свитке “Следования старине” учителя Тхэхэна⁹² говорится: «Согласно сказанному в “Трактате о мудрости-переправе”, внутри Закона-Дхармы Шакьямуни нет отдельной общины бодхисаттв, поэтому Манджушри, Майтрейя и другие входят в толпу “слушателей голоса” и рассказываются по порядку чинов; этим проясняется то, как в нынешнем теле начать “выходить из дома”. В это время “проявляется облик”⁹³ – по причине допущения в нашу толпу. Ибо если следовать верному порядку чинов по заповедям Манджушри, то [эти бодхисаттвы] уже миновали три великие кальпы⁹⁴ и вовсе не должны были бы сидеть в ряду остальных. Также тот, кто стремится к повсеместному обучению⁹⁵, не входит в толпу “слушателей голоса”. Если бы он принимал “слушанье голоса”, то был бы подобен Пурне⁹⁶. Ибо тот был из толпы “слушателей голоса” и не был бодхисаттвой». Следует ясно понять: бодхисаттвы, [свершающие] дело долгого подвижничества, самосущны, [их облики] указаны и проявлены, а потому [они] входят внутрь общины “слушателей голоса” и рассказываются по [тамошнему] порядку чинов. Сейчас упрощают, [говоря] о бодхисаттвах Единой Колесницы. [391] Почему же не может быть отдельной общины бодхисаттв? Следовательно, должно быть две общины: у Великой и у Малой Колесниц. В “Трактате о мудрости-переправе” еще говорится: “Есть будда, он проповедует Закон-Дхарму ради Единой Колесницы, и разумеется, стараниями бодхисаттв образуется община”. Следует ясно понять: кроме тех “слушателей голоса” есть и особая община бодхисаттв. Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: “Дети будды! Рассмотрим тот [случай], когда вы прежде поселились и живете среди общинной братии, а после гостями-бодхисаттвами приходят монахи-*бхикиу* – в жилища общинной братии, во дворцы и на посады, в жилище государя страны, и даже в места летнего сидения и мирного обитания⁹⁷, равно как и на великие собрания. Общинники, поселившиеся раньше, принимают прибывших и провожают отбывающих”⁹⁸. Еще говорится: «Если “сандаловая”⁹⁹ [община] странствует и вы приглашаете прибывшую толпу общинников, то вы должны позаботиться о том, чтобы гостям-

общинникам было уделено надобное им пропитание. Гостеприимец общинной братии должен полностью по порядку чинов встретить гостей-общинников и побудить их принять его приглашение. Однако если какой-то общинник принимает приглашение в одиночку, [отдельно] от тех, кто поселился здесь ранее, или если гостей-общинников не обустроивают – то пусть гостеприимец обретет неизмеримое преступление»¹⁰⁰. Сказано также: “Дети будды! Вместе [или] по отдельности принимая какое-либо приглашение, не допускайте, чтобы надобное пропитание пошло только вам самим. В этих случаях надобное пропитание принадлежит общинам на десяти сторонах. А если так, то принять приглашение отдельно – значит отнять имущество у общин на десяти сторонах и присвоить себе”¹⁰¹. Говорится также: «Дети будды! Бодхисаттвы, “вышедшие из дома”, и бодхисаттвы, “оставшиеся дома”, при всяком странствии “сандаловой” [общины], когда общинников приглашают принять чье-то гостеприимство и выражают такое пожелание, должны полностью входить в общинную братию и просить людей, знающих дело: “Сейчас желаю я высказать просьбу о приглашении общинников...”. Знающий дело в ответ говорит: “Кто приглашает по порядку чинов, тот и получает мудрых и разумных общинников с десяти сторон”. Таким образом, когда миряне приглашают отдельно пятьсот архатов и бодхисаттв-общинников, это не подобно [приглашению] общинника-глупца, одиночки в общинном чине. Если общинника приглашают отдельно, то это закон “внешних путей”. Для семи будд¹⁰² нет закона отдельного приглашения. Это не есть следование по пути почтительности. Если же такое случается, и общинника приглашают отдельно, то совершается преступление, вызывающее “легкое” загрязнение»¹⁰³. Говорится также: «Дети будды! Вы постоянно должны обучать и преобразовывать все живые существа, устраиваться с общинными братьями в горах и лесах, в садах и на полях, и всюду там возводить *пагоды* будды. В мирных обиталищах, зимних и летних, на местах для сидячего сосредоточения, во всех местах на пути подвижничества все вы полностью должны устанавливать это»¹⁰⁴. [392] Следует точно понять: во всех отрывках, приведенных выше, имеются в виду только общинники-бодхисаттвы. Как же может не быть бодхисаттв-общинников?

15. Указываю и раскрываю ясные основания для того, что бодхисаттвы выбривают волосы и [проходят] Путь упражнения как “вышедшие из дома”. [...]

В “Сутре об отважном государе всех дхарм”¹⁰⁵, переведенной Дхармамитрой, говорится: «Почитаемый в Мирах! Если есть человек, который отправляет в путь сердце, [преданное] Великой

Колеснице, и стремится ко всей полноте мудрости, то пусть он выбреет волосы и упражняется на Пути, “выйдя из дому”». Следует точно понять: “вышедшие из дому” [приверженцы] Великой Колесницы выбривают волосы. Также в первой главе “Сутры о цветке Закона-Дхармы” говорится:

Манджушри!
Я вижу царей, которые направляются к будде
И вопрошают о непревзойденном Пути,
Оставив [свой] прекрасные земли,
Дворцы, сановников, наложниц,
Обрив головы и надев одежду Дхармы¹⁰⁶.

Следует точно понять: они обривают волосы и надевают одежду Закона-Дхармы ради наивысшего Пути. Разве в чем-то они выходят из дома ради Малой Колесницы? Говорится также: «Эти сыновья-цари, услышав, что [их] отец “вышел из дома” и обрел ануттара-самьяк-самбодхи, отбросили [свой] царский сан и, следуя [за отцом], также “вышли из дома” и пробудили [в себе] намерение следовать Великой Колеснице»¹⁰⁷. Говорится также: «В это время шестнадцать царевичей – все юные – “вышли из дома” и стали шраманерами»¹⁰⁸. Говорится также: «Когда [тот будда] проповедовал эту Сутру, все шестнадцать бодхисаттв-шраманер верили и воспринимали»¹⁰⁹. Говорится также: «В это время шестнадцать бодхисаттв-шраманер...»¹¹⁰. Говорится также: «...и обратился ко всем [присутствовавшим] на великом собрании: “Эти шестнадцать бодхисаттв-шраманер...”»¹¹¹. Следует точно понять: уж если есть бодхисаттвы-шраманеры, то как же не быть общине бодхисаттв? В толковании учителя Чжичжоу¹¹² к “Сутре о сетях Брахмы” говорится: «Если смысл [выражения] “вышедшие из дому [приверженцы] Великой Колесницы” отнести ко всем детям начальствующих людей, имеющим “чистое имя”, то пусть ты только отправишь [в Путь] несравненное сердце просветления-*бодхи*¹¹³ – это и будет “выход из дома”, это как раз и будет подобно тому, что называют “совершенством”. В “Сутре о величии цветка” дети с добрым достатком отправляют [в Путь] сердце просветления-*бодхи*, повсюду почтительно [посещают] места доброго знания и размышления числом в сто десять, подвижничая как бодхисаттвы-подвижники, стремятся ко вратам Закона-Дхармы, равно восхваляют бодхисаттву Манджушри и бодхисаттву Майтрейю; вы можете порадеть о Трех Сокровищах и осуществить несравненный Закон всех будд – таков истинный “выход из дому”, таково истинное совершенство – согласно сказанному. [393] Этот “выход из дому” [ради] Великой Колесницы делает совершенным смысл “природы и облика”, а смысл “обритой головы” и “окращенной одежды” тоже равен этому. А именно,

“облик” – это то, что [выявляется] посредством сердца просветления-*бодхи*, а “природа” – посредством всецелого подвижничества Закона. Поэтому, именуя низвержение закона заблуждений и страданий на пяти ступенях-состояниях¹¹⁴, говорят: “выход из дому”». Следует ясно понять: есть “выход из дому” [ради] Великой Колесницы.

16. Указываю и раскрываю ясные основания того, что бодхисаттвы-общинники облачаются в [монашеские] одеяния¹¹⁵. [...]

Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “О днях покаяния-*упавасатхи*”¹¹⁶: новообученные бодхисаттвы пусть в каждое полулуние постоянно совершают покаяние-*упосадху* и возглашают десять трудных и сорок восемь легких заповедей. Если [пришло] время для возглашения заповедей – то они должны полностью возглашать их перед всевозможными изображениями будд и бодхисаттв. Когда один человек совершает покаяние-*упосадху*, то пусть и возглашает один человек. Если двое, трое и так до сотен и тысяч людей – все равно пусть возглашает один человек. Возглашающий пусть сидит наверху, а слушающие пусть сидят внизу. Все-все пусть надевают облачения по девяти статьям, по семи статьям и по пяти статьям”¹¹⁷. Следует точно понять: эти общинники-бодхисаттвы непременно облачаются в [монашеские] одеяния. Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: «Будда молвил: “О, дети будды! Во время, когда ради людей вы даруете заповеди, не допускайте отбора! Всех без исключения – государя страны, детей государя, великих сановников, сто чиновников, монахов-*бхику*, монахинь-*бхикуни*, преданных мужей, преданных жен, распутных мужей, распутных жен, восемнадцать [божеств] неба Брахмы, шесть небожителей [мира] желаний, не имеющих корней¹¹⁸, имеющих два корня¹¹⁹, евнухов, рабов, всех божеств и демонов – вы должны побудить к принятию заповедей. Облачение, надеваемое в те места, где [ведется] полное обучение и “одевается” тело, вы должны делать таким, чтобы по облику оно соответствовало Пути и у всех имело “разделенный” цвет. Да окрасите вы у всех у них их плоть в синий, желтый, красный, черный, лиловый цвета! Полностью окрасившие одежды, они, пусть даже и не достигшие совершенства, все без изъятия “разделят” свой цвет! Облачение для тех мест, где преобразуется тело, да сделаете вы для них всецелым окрашиванием их плоти! Если внутри всей страны-державы одежда, которую надевают тамошние люди, такова, что все монахи-*бхику* точно выделяются по цвету одежды в этой стране, то они должны побуждать к тому, чтобы одежда их отличалась от мирской одежды»¹²⁰. Следует ясно

понять: монах-*бхикшу*, “вышедший из дому” [путем] принятия десяти трудных и сорока восьми легких заповедей, [394] непременно облачается в [монашеские] одеяние. Но пусть община “слушателей голоса” [тоже] временно совершает бритье головы и облачение в [монашеские] одежды.

[...]

[395] 18. Указываю и раскрываю ясные основания того, что глупцы и мудрецы великих дарований, следуя разделению, изучают великие заповеди тысячи будд и упражняются по ним. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: “Таким образом, заповеди бодхисаттвы, будучи тонкими, трудны для удержания, и даже те, кто мудр, живут, допуская ошибки и промахи. То, в чем упражняются глупцы, – всего лишь подобие подвижничества. Кто же на высшем уровне подобающим образом смог бы удержать эти заповеди?”.

Рассуждая, говорю: вода великого моря не убывает, если из него попьет мошка. Заповеди бодхисаттвы – как же от них убудет из-за евнухов? Поэтому и [бодхисаттвы на] десяти ступенях и далее – даже и они ошибаются и совершают промахи. Животные и выше – удерживают заповеди частично. Сейчас притягивают мудрых людей, насильно отбрасывают глупцов. Ныне эти совершенные заповеди только устраняют “семь противодействий”¹²¹, и вся толпа живых существ сама получает заповеди. Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “О, дети будды, да услышите вы ясно! Если тот, кто хочет принять заповеди будды – будь это государь страны, сын государя, один из ста чиновников, из великих сановников, монах-*бхикшу*, монахиня-*бхикшуни*, один из восемнадцати [богов] неба Брахмы или из шести небожителей [мира] желаний, или из многочисленного народа, из евнухов, распутных мужей, распутных жен, из невольников, из невольниц, из “восьми частей”¹²², из божеств и демонов, из алмазных божеств, из животных и даже из превращенных людей¹²³ – если только они поймут речь учителя Закона, то полностью обретут принятие заповедей. Всех их тогда назовут наичистейшими существами”. Следует ясно понять: заповеди будды из “Сетей Брахмы” принимаются сообразно глупости или мудрости. Как же, указывая на высший уровень, не допускать низшего уровня? Если не допускать глупцов, то, пожалуй, глубоко извратишь указания сутр. Разве кто-то из обладающих мудростью не терзается состраданием? Еще в сутре говорится: “Вы, дети будды, в то время, когда желаете подняться на уровень правителя страны, когда принимаете чин государя – вращателя колеса¹²⁴,

когда принимаете чин [одного из] ста чиновников, прежде должны полностью принять заповеди бодхисаттвы. Все множество демонов и божеств спасут и защитят тело государя, тела ста чиновников, все будды возрадуются и будут довольны”¹²⁵. Наше собрание общинников, все умудренные мужи – на основании чего [396] они берут малые правила и уничтожают заповеди десяти тысяч добрых дел? Вредят они сами себе, вредят также и другим. Почему же они не боятся будущего воздаяния? [...]

19. Указываю и раскрываю ясные основания того, что бодхисаттвы с “временными именами”¹²⁶ предотвращают бедствия и защищают страну. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: «Таким образом, в завершении “Правил”¹²⁷ говорится: “Если при будущем конце мира в пору великих бедствий не будет общины бодхисаттв, то – увы! – будут обретены мрак и погибель. Сокровище государства, польза государства – если это не бодхисаттва, тогда кто же?!” Тот, кто на Пути будды именуется бодхисаттвой, если это истинный бодхисаттва, должен соответствовать этому имени; но множество их “временных имен” этому слову не соответствует. Коль скоро это так, то, подходя [такими] к нынешнему времени, при конце мира они [=бодхисаттвы] не предотвратят иссыхания вод, не спасут от мук голода, прекращающих всякую радость. В городах и на посадах, где мы живем, бедствия-несчастья густы и обильны, в селах и деревнях, где мы обитаем, смерти и гибели немалочисленны, и из-за этого мы обретаем знание: истинных бодхисаттв сейчас нет. Слово и дела уже разошлись по облику. Увы, нет веры обманным речам!»

Рассуждая, говорю: [бодхисаттвы] в десяти “пребываниях”, на десяти ступенях – частично-истинные бодхисаттвы, обладающие “подобием облика” и далее – все носят “временные имена”. Предрешенные бедствия “пяти замутнений”¹²⁸ не могут прекратить даже все будды. [...] Начальный предел этой кальпы, где мы обитаем, вместе и основателен-правилен, и спокоен, а при приближении к замутнению мира возникают бедствия, тяготы и борьба. Поэтому Шакьямуни, Государь Закона-Дхармы, завещал мудрость-*праджню* ста государям [...]. Поистине, следует знать: устранение тягот и защита государства – мудрость-*праджня* для этого особенно ценится; накопление счастья и прекращение бедствий – ничто не сравнится здесь с “продвижением к сути”¹²⁹. Что поистине следует делать – так это устанавливать-помещать мудрость-*праджню*, имеющую сто частей¹³⁰, в горных обителях, поселять на дальних вершинах бодхисаттв [из] ста общин; тем самым для государства будут созданы крепости и замки, и тем самым для государства бу-

дут подготовлены добрые полководцы. [...] [397] Те, кто удерживает мысль и [произносит] “истинные слова”¹³¹, ради государства возглашают и памятуя; те, кто возглашает сутры и обладает мудростью, постоянно ради государства вращают-читают сутры. При этом забывают о голоде и радуются горам, терпят холод и селятся в ущельях, двенадцать лет копят силу “продвижения к сути”, много раз по девяносто дней¹³² совершенствуют доблесть видения и подвижничества. Но до тех пор, пока не освоят всего этого, – разве избавят злой мир от “семи тягот”¹³³, разве устранят из государства “три несчастья”¹³⁴? Хотя и от уже совершившихся несчастий трудно оправиться и освободиться – но будущие бедствия, когда они последуют, непременно будут предотвращены. Разве не следует поощрять-одобряя этого?

[...]

21. Шесть собраний, последователи Шакьямуни¹³⁵, по причине защиты Закона пребывают во внутреннем сострадании и жалости, но выявляют гневную речь¹³⁶. [...] [398] Врата Закона [= буддийские учения], следующие “способностям” [слушателей], – едины; хотя различаются три [“колесницы”]¹³⁷, драгоценное учение, следующее Закону-Дхарме, не различно. При Чистых Воззрениях¹³⁸ Великой Тан восхвалялись “три колесницы”; при Великой Чжоу¹³⁹ и позже процветала Единая Колесница. Установление “истинных слов” началось с Раскрытием Начала¹⁴⁰, Манджушри как “сидящий наверху” был установлен при Великом Исчислении¹⁴¹. Совершенное учение Небесной Опоры появилось при Чистом Истоке¹⁴², оно расстилается-поднимается, обращенное к морю¹⁴³, передает совершенные заповеди. В Великой Стране Солнечного Корня до сих пор нет совершенного учения. Почему же она еще не завершила переправы к корневой природе Единой Колесницы?! Государь Камму¹⁴⁴, скорбя и сожалея об этом, в годы Распространения Исчислений¹⁴⁵ ниспослал дождь единого и совершенного Закона. Источник Закона-Дхармы совершенного учения раскрывается на ступени сердца, обретается возможность видеть “воду”¹⁴⁶ живых существ с совершенными “способностями”. Но хотя “выход из дому” [ради] Единой Колесницы год от года расширяется, тайное обучение совершенному учению до сих пор не завершено. Хотя двойное обучение дает всходы, до сих пор нет обучения заповедям [...]. Высказываю желание: пусть шесть собраний¹⁴⁷, последователи Шакьямуни, шестикратно согласившись между собой и с другими, прекратят споры и рассуждения, следуя “способностям”, проповедуя Закон, принесут пользу множеству живых существ и все вместе вступят в море истинной таковости, обладающее Единым вкусом¹⁴⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цифры в квадратных скобках – номера страниц по изданию [Буккё: сэйтэн].
- ² Введение к трактату начинается с выражения почтения “Трем Сокровищам” – будде, учению (дхарме) и общине (сангхе). Сайтё: здесь обозначает свое понимание этих трех основ буддизма.
- ³ “Земли” (яп. *до*) здесь – различные состояния, в которых пребывают существа, по-разному идущие к просветлению. Таких “земель” различается четыре вида [НМ, 309]. В “земле постоянного мирного сияния” пребывает будда, “земле верного воздаяния” соответствуют бодхисаттвы, последователи махаяны. На “земле уловков” пребывают “слушатели голоса” и “постигающие связь причин”, т.е. две разновидности последователей хинаяны – шраваки и пратьекабудды. “Земля, где селятся наравне” (глупцы с мудрецами), соотносится с небуддийскими учениями. Эти “земли” не занимают какого-либо участка в мироздании, но пребывают повсюду, на “десяти сторонах” (имеются в виду основные и промежуточные стороны света, верх и низ). По сути своей все “земли” не отличны друг от друга, т.е. все существа в равной мере обладают “природой будды” (яп. *буссё*), все “изначально просветлены” (яп. *хонкаку*).
- ⁴ “Три тела будды” – вселенское “тело Закона-Дхармы” (яп. *хоссин*, санскр. *дхармакая*), земное “превращенное тело” (яп. *касин* или *кэсин*, санскр. *нирманакая*), а также промежуточное между этими двумя “тело соответствия”, оно же “тело блаженства” (яп. *о:син*, санскр. *самбхогакая*). Обычно с “телом Закона” соотносят будду Махавайрочану, с “превращенным” – “исторического” будду Шакьямуни, а с “телом соответствия” – таких будд, как Амитабха и др. Заметим, что здесь Сайтё: говорит обо всех трех телах как о “пребывающих постоянно”. Это соответствует проповеди “Лотосовой сутры” о Шакьямуни как о вечном, вневременном будде. Ср. в “Сутре о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость”, примыкающей к “Лотосовой сутре”: “Будду Шакьямуни называют Вайрочаной, Проникающим Повсюду” [Лотосовая сутра, 311].
- ⁵ “Свидетельство изнутри” (яп. *найсё*:) – обозначение махаянского понимания итога буддийского Пути. Согласно ему, просветление (оно же “становление буддой”) не обретается вовне, но изначально присутствует в каждом живом существе как его внутренняя природа, которую надо лишь выявить и “засвидетельствовать”.
- ⁶ “Великий Солнечный” (яп. *Дайнити*) – будда Махавайрочана, именно он в “Рассуждении...” Сайтё: выступает как основной почитаемый будда. Обратим внимание на то, что о нем говорится не только как о “Великом Сострадательном”, но и как об “Указующим Явно” (яп. *дзигэн*) – хотя обычно при противопоставлении “явного” (яп. *кэн* или *гэн*) и “тайного” (яп. *мицу*) буддийских учений и обрядов почитание Махавайрочаны соотносится с “тайным” (а с “явным” – почитание Шакьямуни).
- ⁷ “Истинная таковость” (яп. *синнё*, санскр. *татхата*) – важнейшее понятие для обозначения внутренней просветленной природы живого существа: о ней невозможно сказать, какова она, но можно лишь указать, что она “поистине такова, как есть”. Примечательно, что величание буддийского Учения, Дхармы, начинается именно с “истинной таковости” (истины как таковой, невыразимой словами), а потом уже упоминаются учения и тексты.
- ⁸ Дхарма (яп. *хо*: “Закон”, “учение”) будды в “Рассуждении...” у Сайтё: соотносится с Единой Колесницей (яп. *итидзё*:, санскр. *экаяна*, см. ниже, примеч. 22), и с “Чудесным Законом”, т.е. с учением “Лотосовой сутры” (ее полное название – “Сутра о цветке лотоса Чудесной Дхармы”).

- ⁹ “Четыре учения” – четыре главных составляющих учения школы Тэндай в понимании Сайтё: (см. предисловие к публикации). По другой схеме [НМ, 309], “четыре учения” – это 1) “учение трех хранилищ”, хинаянское; 2) “последовательное учение” (яп. *цу:кё:*), относящееся одновременно и к хинаяне, и к махаяне; 3) махаянское учение; 4) высшее, “совершенное” учение школы Тэндай (яп. *энкё:*).
- ¹⁰ Имеется в виду известное в буддийской словесности сравнение разных учений с различными яствами, приготовленными из одного и того же вещества – молока. Из “пяти вкусов” – свежего и кислого молока, сливок свежих и сливок кислых, а также “жертвенного масла” (яп. *дайго*, санскр. *ghṛa*) последний вкус наиболее совершенен, с ним обычно буддийские авторы сравнивают собственное учение.
- ¹¹ Под “хитроумным” (яп. *гон*) имеются в виду проповеди, ведомые буддой не напрямую, а с помощью “уловок” (таковы, с точки зрения сторонников махаяны, хинаянские учения), а под “истинным” – учение, изложенное непосредственно, т.е. проповедь “Лотосовой сутры” [НМ, 310].
- ¹² “Восемьдесят тысяч” – почтительное обозначение исключительно большого числа текстов, которыми располагает буддийское учение.
- ¹³ Речь идет о буддийской общине. Вообще различие “внешних” и “внутренних” родичей Будды Шакаямуни восходит к “Трактату о великой мудрости-переправе” (яп. “Дайтидо-рон”, санскр. “Маха-праджня-парамита-шастра”, приписывается Нагарджуне). К “внутренним” родичам относятся возница Шакаямуни по имени Чандака и другие лица из его ближайшего окружения, а к “внешним” – ученики, такие как Кашьяпа, Шарипутра и др., а также бодхисаттвы Майтрея, Манджушри и др. [БДД, 257]. У Сайтё: “внутренние родичи” – это бодхисаттвы (ср. ниже).
- ¹⁴ “Истина Первого Значения” (яп. *дайитугу-май*), в отличие от “мирской истины” (яп. *дзоку-май*) – высшая, безусловная истина. Различение этих “двух истин” было воспринято школой Тяньтай (Тэндай) от школы Саньлунь (Санрон), продолжающей традиции махаянского “учения о пустоте” (санскр. *шуньявада*). А.Н. Игнатович так поясняет различие между двумя истинами: «...на уровне “мирской истины” адепту преподносится так называемое уловочное знание (яп. *хо:бэнти*): у “вступившего на Путь” возникают сомнения в правильности обыденного взгляда на окружающий мир, однако “мирская истина” эти сомнения не рассеивает. При усвоении “абсолютной истины” (она же “истина Первого Значения”. – *Н.Т.*) открывается невозможность выяснения сущностных признаков как единичного, так и целого, т.е. адепт знакомится с учением о “пустоте”» [Буддизм, 59]. Вместе с тем “истина Первого Значения” служит только предпосылкой достижения просветления, а не приводит к нему непосредственно.
- ¹⁵ В качестве буддийской общины Сайтё: почитает сообщество бодхисаттв. Далее в “Рассуждении...” главной темой будет обоснование этой точки зрения. Под “ступенями” здесь имеются в виду десять уровней совершенствования бодхисаттвы, о них подробнее см.: [Игнатович 1986].
- ¹⁶ За формулой почитания “Трех Сокровищ” следует формула “поиска прибежища”. Здесь Сайтё: более определенно выражает то, какого будду он чтит, какому учению следует и в какую общину входит. Будда в первой части формулы “прибежища” – снова Махавайрочана, на сей раз его имя приводится не в переводе (Великий Солнечный), а в иероглифической транскрипции (яп. *Русяна*, соотв. санскр. *Вайрочана*). Ко:дзё: в “Записи...” (см. предисловие к публикации) поясняет разницу между этими двумя вариантами одного и того же имени будды: Махавайрочана – это “тело закона собственного принятия-

применения”, а Вайрочана – “тело закона внешнего принятия-применения” [Сирато, 121–122]. Различение этих двух сторон “тела Закона” характерно для “тайного учения” (*миккё*:), ср. [Трубникова 2000, 32–38]. Кроме того, “будда” для Сайтё: – это еще и огромное число (10¹⁰) будд в “превращенных” телах (здесь они названы “буддами Шакьямуни”). Отмечая “тайный”, “эзотерический” характер введения к “Кэнкай-рон”, Сирато Вака подчеркивает, что он необходим для указания на заповеди как совпадающие с “природой будды” [Сирато, 122].

- 17 Обратим внимание, что “заповеди” (яп. *кай*), главная тема “Рассуждения...”, соответствуют не “учению”, как можно было бы ожидать, а “будде”, коль скоро они соотносятся с “природой будды” (яп. *буссё*:).
- 18 “Матерью Так Пришедших (татхагат)” или же “Матерью будд” величают “Мудрость, переправляющую на тот берег” (иначе – “Запредельную Мудрость”), т.е. “Праджня-парамиту”, совокупность основополагающих махаянских теорий, олицетворенную бодхисаттвой с таким же именем.
- 19 Бодхисаттва Манджуши для школы Тэндай выступает в качестве главного покровителя и руководителя обряда, в частности “покаяния” (яп. *фусацу*, санскр. *упавасатха*, см. предисловие к публикации).
- 20 Кроме бодхисаттв Манджуши и Маха-Праджня-парамиты учение будды олицетворяют и другие бодхисаттвы. Всё их бесчисленное множество обозначается как “чудесное море”. О “сыновьях царя” (шестнадцати бодхисаттвах, чья история рассказана в “Лотосовой сутре”) см. ниже.
- 21 “Южные горы” – обозначение буддийских школ. “Небесная Опора” (кит. Тяньтай) – знаменитая гора в Китае, по которой получила свое название школа Тяньтай (Тэндай).
- 22 “Единая Колесница” (яп. *итидзё*:, санскр. *экаяна*), также “Одна Колесница” – обозначение для учения “Лотосовой сутры”, объединяющего в себе “колесницы” шравак, пратьекабудд и бодхисаттв. Ср. в “Лотосовой сутре” в главе II, “Уловки”:

В землях будд десяти сторон [света]
Есть Дхарма только Одной Колесницы.
Нет [нигде] ни двух, ни трех [Колесниц],
Кроме как в проповедях будд с помощью “уловок”,
[Так как будды] ведут за собой живых существ
С помощью временных имен.
Будды выходят в мир лишь для того,
Чтобы проповедовать о знании и мудрости Будды.
И только это Одно Дело истинно... [Лотосовая сутра, 106].

- 23 “Совершенные” заповеди” (яп. *энкай*) – заповеди, соотносимые с “совершенным учением” (яп. *энкё*:).
- 24 “Две разновидности рожденных и смертных” – те, кто считает закон кармы непреодолимым, и не верит в возможность вырваться из круговорота рождений и смертей, и те, кто знает, что такая возможность есть, и стремится преодолеть рождение и смерть [НМ, 310]. Речь идет о тех, кто еще не осознал буддийского учения об освобождении, и тех, кто уже понял или стремится понять его.
- 25 “Зародыш будды” (яп. *буссю*) – еще одно обозначение внутренней просветленной природы живого существа, соответствует санскритскому “татхагата-гарбха”.
- 26 “Единое сердце” (яп. *иссин*) – обозначение для человеческого сознания как вмещающего в себя весь мир, тождественного будде в “теле Закона”, и в то же время – единичного, погруженного в мирской круговорот. Подчеркивает-

- ся, что это “одно и то же сердце”, т.е. на уровне сознания между заблуждением и просветлением тоже нет различия [БДД, 42].
- 27 Отсылка к конфуцианскому учению о “благородном муже” (кит. *цзюньцзы*). Ср. в “Беседах и суждениях” Конфуция (XX, 2): “Благородный муж... величав, но не высокомерен” [Переломов, 449]. Сопоставление бодхисаттвы с “благородным мужем” вообще важно для Сайтё:. Ср. в “Правилах в четырех статьях”: «На буддийском пути их величают “бодхисаттвами”, на мирском пути обозначают как “благородных мужей”»; и те и другие – “сокровища государства” [БС, 379].
- 28 Яп. *сямон*, санскр. *шрамана* – обозначение буддийского монаха. Сайтё: указывает: подобно “благородным мужам” древности, монахи должны перестать благодушествовать и решиться на обсуждение достоинств и недостатков своей общины.
- 29 Речь идет об императоре Сага. Его годы правления (809–823) носили девиз *Ко:нин*, “Расширение Человечности”.
- 30 Здесь перед нами – формула посвящения, аналогичная той, что встречается в “записях об обетах” (яп. *гаммон*). Таким образом, “Рассуждение...” Сайтё: должно стать исполнением обета, принесенного ради “защиты страны” и ради блага государя.
- 31 Речь идет о школе Тэндай, “горной” – в отличие от “столичных” школ Нара. Сайтё: ссылается на свое сочинение “Правила для учеников горной школы” (“Сангэ гакусё:-сики”), куда вошли “Правила...” в шести, восьми и четырех статьях.
- 32 Яп. *со:го: со:-ситэ иваку*. Этими словами вводятся цитаты из записки монаха Кэйдзин ко двору, содержавшей возражения на предложения Сайтё: (см. предисловие к публикации). Далее Сайтё: дает опровержение этих возражений, вводимое словами “рассуждая, говорю” (яп. *рон-дзитэ иваку*).
- 33 “Пять областей Индии” – выражение, принятое у китайских путешественников к индийским буддийским святыням.
- 34 Яп. *цзусимитэ андзуру-ни*. Этой формулой Сайтё: вводит цитаты из канонических буддийских сочинений.
- 35 Кит. “Сиюй-чжуань”, также “Сиюй-цзи”, “Записки о западном крае”, сочинение Сюаньцзана (ок. 600–664), выдающегося китайского переводчика и толкователя буддийских книг, совершившего знаменитое паломничество в Индию с 627 (или 629) по 645 гг. Как и другие монахи, прославившиеся своими переводами канонических текстов, Сюаньцзан носит почетное звание “трипитака” (кит. *саньцзан*, яп. *сандзо:*), букв. “три хранилища” (имеются в виду три собрания буддийских текстов – уставы, сутры и трактаты).
- 36 “Три разновидности учеников” – те, кто изучает только хинаяну, только махаяну, или и то и другое сразу.
- 37 Кит. “Наньхай цзыгуй нэй фа-чжуань”, сочинение Ицзина (635–713), также знаменитого переводчика и паломника. Его путешествие в Индию относится к 671–695 гг.
- 38 Схема Ицзина учитывает области в Индии близ Гималаев, где в его время существовали центры изучения хинаянских доктрин, а также острова в Индийском Океане (прежде всего Шри-Ланку).
- 39 “Божественные Области и Красные Уделы”, кит. “Шэньчжоу чисянь” – обозначение Китая.
- 40 По схеме Ицзина, другие страны буддийского мира (кроме дальнего севера и юга, а также Китая, находящегося в центре) занимают промежуточное положение не только в географическом смысле, но и в доктринальном – в них представлены и махаяна, и хинаяна. Разумеется, такая схема носит в большей степени умозрительный, нежели реальный характер.

- 41 Яп. *акирака-ни сиру-бэси*. Этими словами Сайтё: вводит свои пояснения к цитируемому отрывкам.
- 42 Яп. *мэйкё-о кайдзи-су*. Так Сайтё: вводит отдельные вопросы, подлежащие обсуждению в трактате. “Ясные основания” (*мэйкё*) – это цитаты из канонических сочинений; составитель “Рассуждения...” их “указывает” (*дзи*), т.е. приводит дословно, и “раскрывает” (*кай*), т.е. комментирует.
- 43 Яп. *Дай Нихон-коку*. Считается, что в “Рассуждении...” Сайтё: это сочетание четырех иероглифов (“Великая Страна Солнечного Корня”) впервые приводится в качестве обозначения Японии как страны и как государства, ср.: [Буддизм, 125]. Заметим, что в контексте введения к трактату то же самое сочетание легко понять как “Коренная Страна Великого Солнечного [будды]”, и тогда Япония предстает уже как исконная земля будды Махавайрочаны.
- 44 Появление первых буддийских храмов в Японии по традиции относят ко второй половине VI в. Ср.: [Нихон сёки II, 53, 77, 83]. Первоначально их воздвигали приближенные государей, а затем и сами императоры.
- 45 Яп. *гаран*, санскр. *сангхарам* – исходно так назывались места монашеских собраний, в том числе сады и др. В Японии это стало одним из обозначений буддийского храма.
- 46 Яп. Дзинрицу, кит. Шэньлой. Храм То:дайдзи в Нара, в то время – крупнейший буддийский центр Японии.
- 47 “Обитель с сорока девятью палатами” – тип буддийского храма, характерный для Японии периодов Нара и Хэйан. По четырем углам храмового зала находилось по двенадцать “палат” для почитания “сокровищ” (яп. *хо:*, санскр. *мани*), и еще одно “сокровище” располагалось в центре [БДД, 384].
- 48 “Особое освобождение” (яп. *бэцу гэдэцу*) – аналог санскритского термина “праติมокша” (“*прати*” – “перед, против”, “*мокиш*” – “освобождение”).
- 49 “Слушатели голоса” (*сё:мон*) – обозначение одной из двух разновидностей последователей хинаяны, соответствует санскр. *шравака*. Это те, кто проходит Путь под руководством наставника, в отличие от “просветляющихся через постижение причин” (яп. *энкаку*, санскр. *пратьекабудда*), которые совершенствуются самостоятельно.
- 50 Яп. *бику*, санскр. *бхикшу*, буддийский монах, прошедший полное посвящение. Обычно считается синонимом яп. *со:*. Этим же иероглифом, иногда в сочетании *со:за*, передается санскр. *сангха*, “община”. При переводе трактата Сайтё: я считаю необходимым подчеркнуть значение *со:* как “общинника” (коль скоро община объединяет и мирян, и монахов), а слово “монах” использую только там, где речь идет о *бхикшу*. Соответственно сочетание *босаусо:* я передаю как “бодхисаттва-общинник”, а не “бодхисаттва-монах” (ср.: [Игнатович 1987])
- 51 Таким образом, из этих “толкований” следует, что все монахи должны принимать хинаянский устав, и что благодаря этому они становятся не просто “бхикшу”, но еще и “бодхисаттвами”, т.е. исполняют требования и хинаяны, и махаяны.
- 52 Яп. *ки*. Имеются в виду задатки, различные у разных людей, в отличие от “коренных свойств”, яп. *кон*, которые есть у всех людей, т.е. от пяти чувств и ума. Далее различаются четыре вида “способностей”: способности “хранилища” (яп. *дзо:*), “следования” (яп. *цу:*), а также “особые” (яп. *бэцу*) и “совершенные” (яп. *эн*). Все четыре вида способностей присущи бодхисаттвам, но первые два характерны для последователей обеих “колесниц”, а третий и четвертый таковы, что при них исполнять требования хинаяны уже не нужно.
- 53 Противопоставление хинаянского и махаянского путей подвижничества строится на важном различии: если шраваки и пратьекабудды стремятся к “соб-

- ственной пользе” (ищут освобождения для себя), то главная цель бодхисаттв – “польза для других”, освобождение всех живых существ.
- 54 “Распорядок и устав” (яп. *рицуги*) – обозначение правил, которым следуют общинники, в том числе заповедей винаи (яп. *рицу*) и установлений, принятых в том или ином храме, стране и т.п. (яп. *ги*).
- 55 То есть собственного освобождения, “малого” в сравнении со всеобщим освобождением.
- 56 Яп. *вадзэ*:, также *осэ*:, санскр. *упадхьяя* – 1) наставник, передающий ученику буддийские заповеди, совершающий обряд посвящения; 2) почтительное именование любого буддийского монаха. Здесь идет речь о монахах из Нара – именно им принадлежало право посвящать новичков в монахи, “вручать заповеди”.
- 57 [Лотосовая сутра, 180–181]. В этом отрывке разъясняется одно из главных значений понятия “уловки” (яп. *хо:бэн*). Применяя “уловку”, бодхисаттвы принимают облик последователей хинаяны, чтобы привести к освобождению всех тех, кто еще не готов воспринять махаянское учение как оно есть. “Три яда” – неведение, жажда жизни и гнев. Бодхисаттвы делают вид, что поражены этими тремя пороками, хотя на самом деле свободны от них.
- 58 Речь идет о правилах, изложенных в “Четырехчастном” и “Пятичастном” уставах (см. предисловие к публикации).
- 59 Яп. Тэнгу:, кит. Тяньгун.
- 60 “Выход из дому” (яп. *сюцукэ*) – обозначение вступления в монахи. Все последователи буддизма делятся на “вышедших из дому” и “оставшихся дома” (яп. *дзайкэ*), т.е. мирян.
- 61 Принятие пятидесяти восьми заповедей “Сутры о сетях Брахмы” означает “выход из дома”, хотя по содержанию эти заповеди обращены и к монахам, и к мирянам (в частности, к правителям государства, чиновникам и др).
- 62 “Отправиться [в Путь]” (яп. *хацу*) – начать подвижнические труды бодхисаттвы. Примечательно, что действие это совершает и сам будда в “теле Закона”.
- 63 То есть несокрушимые подобно алмазу.
- 64 Здесь можно видеть, на каком основании Сайтё: во вступлении к трактату, в своей формуле “поиска прибежища” относит заповеди не к “учению”, но собственно к “будде”. Согласно приведенной цитате, заповеди отождествляются с “зародышем будды” в живом существе, а значит, их “возглашение” приравнивается к “свидетельствованию” об изначальной просветленности каждого живого существа. Заметим еще раз, что “возглашению” заповедей приписывается никак не меньшая ценность, чем их соблюдению.
- 65 Заповеди всесторонне описывают природу живого существа, включая его чувства и сознание: из списка заповедей следует, каким может быть это существо – совершенным, полностью подобным будде.
- 66 Яп. *харадаймокуся*, иероглифическая транскрипция санскр. *пратимокша*.
- 67 “Три мира” (яп. *сандзэ*) – прошлое, настоящее и будущее, или же три уровня буддийского мироздания: “мир желаний”, “мир плоти” и “мир без плоти”.
- 68 “Десять хранилищ” (яп. *дзю:дзо:*) – в “Сутре о величии цветка” (яп. “Кэгонкё:”, санскр. “Аватамсака-сутра”) десять совершенных свойств (или деяний), которым научаются бодхисаттвы в ходе своего подвижничества. Это 1) “верность” (яп. *син*); 2) “заповеди” (яп. *кай*); 3) “стыд” (яп. *дзан*); 4) “стеснение” (яп. *ки*); 5) “слушание” (яп. *бун*); 6) “подавание” (яп. *сэ*); 7) “разумение” (яп. *кэй*); 8) “правильная мысль” (яп. *эйнэн*); 9) “удержание” (яп. *дзи*); “различение” (яп. *бэн*) [БДД, 442].
- 69 “Дитя будды” (яп. *бусси*, санскр. *буддха-путра*): 1) вообще в буддийском обиходе – приверженец учения Просветленного; 2) в махаяне – бодхисаттва. Вы-

ражение “природа будды” (яп. *буссё*:) предполагает, что все существа относятся к “роду” будды, т.е. могут быть названы его детьми. Ср.: [Хайнеманн, 128–129].

- 70 Различие в том, что принятие заповедей хинаяны рассматривается ее последователями как отправная точка (поскольку заповеди еще необходимо исполнять), тогда как в случае махаянских заповедей само их принятие считается полным осуществлением цели. Здесь действует принцип “заблуждение и просветление суть одно”: осознать свои уже совершённые или возможные злые деяния, описанные в заповедях, означает вместе с тем постигнуть и свое совершенство (как существа, могущего освободиться от этих зол).
- 71 Перечислены основные уровни совершенствования бодхисаттв, всего их различается пятьдесят два: 1) десять ступеней “веры”, первая из которых – “отправка в Путь”; 2) десять “пребываний”; 3) десять “деяний”; 4) десять “ревний”; 5) десять ступеней, а также “итог Пути” и, наконец, “чудесное просветление”, когда бодхисаттва становится буддой. Ср.: [Лотосова сутра, 468].
- 72 Яп. *сикхиуро*, соответствует санскр. *рупа*. Понятие это многозначно, возможные его аналоги – “цвет”, “плоть”, “форма”. Ср.: [Трубникова 2000, 282–284].
- 73 Яп. *компон*. В этом сочетании *пон* (*хон*) – “корень”, “основа”, а *кон* – “корни”, шесть свойств, присущих каждому существу, т.е. пять чувств и ум. Чувственным “корням” ставятся в соответствие пять первоначал (земля, вода, огонь, ветер, пространство) и пять цветов (желтый, черный, красный, белый, синий).
- 74 Для Сайтё: важнейшее утверждение – то, что бодхисаттвы составляют общину в существенно ином смысле, чем те “монахи и монахини”, о которых ведут речь представители школ Нара. В “общину бодхисаттв” входят, как мы видим, не только те, кто “вышел из дома”, но и “оставшиеся дома”, миряне – если только они принимают и возлагают заповеди, стремясь к “собственной пользе” через “пользу для других”.
- 75 Выражение “две колесницы” у Сайтё: и в цитируемых им источниках употребляется в двух разных значениях: 1) “колесницы” шравак и пратьекабудд (в этом случае слово “колесница” я пишу со строчной буквы) и 2) хинаяна и махаяна (здесь “Колесница” я пишу с прописной буквы).
- 76 10-я “трудная” заповедь.
- 77 15-я “легкая” заповедь.
- 78 “Семь сокровищ” (яп. *сиппо*:) – семь атрибутов добродетельного буддийского государя: 1) колесо Закона-Дхармы; 2) слон; 3) конь; 4) жемчужина исполнения желаний; 5) супруга; 6) казначей; 7) полководец [Лотосова сутра, 506].
- 79 Речь идет о третьей из “корзин” буддийского канона, “корзине трактатов” (санскр. “Абхидхарма-питака”) и о “смешанных трактатах”, также содержащих толкования к различным разделам учения, изложенного в сутрах.
- 80 8-я “легкая” заповедь.
- 81 Имеется в виду список существ, которым будда в “Сутре о сетях Брахмы” предписывает передавать заповеди. См. порядок их перечисления ниже.
- 82 То есть если бы заповеди принимались все по порядку, включая правила относительно одежды и внешнего вида монаха.
- 83 38-я “легкая” заповедь.
- 84 Яп. “Гэндай гики”.
- 85 Особая группа послушниц, выделяемая согласно хинаянским уставам, санскр. *шикшамана*. В дополнение к пяти основным заповедям (не убивать, не красть, не распутничать, не лгать, не принимать опьяняющих веществ) эти послушницы блюдут еще и шестую заповедь: не вкушать пищи в неурочное время.
- 86 “Шраманера”, “шраманерика” (яп. *сями, сямини*) – соответственно послушник и послушница в буддийской общине, те, кто приступил к освоению заповедей, но еще полностью не принял их.

- 87 Полное название этого сочинения – “Толкование заповедей бодхисаттвы [школы] Небесной Опоры”, кит. “Тяньтай пуса чжи-шу”, яп. “Тэндай босацу кай-сё:” ок. 777 г.
- 88 Те же “девять толп” (ср. выше), если женщин и мужчин каждого разряда (монахов и монахинь и т.п.) считать за одну “толпу”.
- 89 Яп. *но:кэ*. Выражение “превращенное тело” (яп. *кэсин*) будды может толковаться и как “тело превращения”, “тело обращения” – поскольку Будда Шакьямуни “превращает”, преобразует своих слушателей проповедью.
- 90 Отсылка к Лао-цзы (“Книга о Дао и Дэ”, , 4): “Умерить его [=Дао .– Н.Т.] блеск, уподобить его пылинке” [ДКФ, 116]. Ср. “Умерь свой свет и уподобься пыли” [Торчинов 1999, 229]. “Уловка” бодхисаттв здесь соотносится с даосским заветом следовать насущному положению вещей, а не каким-либо заранее принятым правилам.
- 91 Асамххейя – 10⁵² или просто неизмеримо большое число. “Бодхисаттвы-махасаттвы” – бодхисаттвы, достаточно далеко продвинувшиеся по пути совершенствования [Лотосовая сутра, 469].
- 92 Тхэхён (VIII в.) – буддийский мыслитель из корейского государства Силла, автор текста под названием «Записки к “Сутре о сетях Брахмы”, следующие старине», “Помман-кён-кочок-ки”, яп. “Боммокё: косяку-ки”) [Хайнеманн, 112].
- 93 “Проявление облика” (яп. *со:гэн*) – принятие обличия, требуемого по буддийскому уставу (включая бритье головы, облачение в монашескую одежду и т.п.), а также появление всех других внешних признаков того, что подвижник встал на буддийский Путь.
- 94 То есть совершенствовались в течение неизмеримо долгого времени.
- 95 То есть к тому, чтобы наставлять все живые существа.
- 96 Яп. *Фуруна*. Речь идет об одном из десяти ближайших учеников Будды Шакьямуни, человеке по имени Пурна Майтраянипутра. Он вступил в буддийскую общину вместе со своей матерью Майтраяни и прославился как лучший толкователь Дхармы. См. [Лотосовая сутра, 179].
- 97 То есть в места монашеского уединения.
- 98 6-я “легкая” заповедь.
- 99 “Сандал”, “сандаловый” в Китае – обозначение всего, что относится к буддийскому обиходу (храмов, утвари и т.п.).
- 100 26-я “легкая” заповедь.
- 101 28-я “легкая” заповедь.
- 102 “Семь будд” – будды семи мировых эпох, включая шесть прошедших и нынешнюю. Их имена – Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччанда, Канакамуни, Кашьяпа, Шакьямуни [Лотосовая сутра, 506].
- 103 27-я “легкая” заповедь.
- 104 39-я “легкая” заповедь.
- 105 Яп. “Сёхо: ю:о:-кё:”.
- 106 [Лотосовая сутра, 87].
- 107 [Лотосовая сутра, 91]. “Ануггара-самьяк-самбодхи” – “полное и совершенное просветление” [Лотосовая сутра, 467].
- 108 [Лотосовая сутра, 171].
- 109 Там же.
- 110 Там же, 172.
- 111 Там же.
- 112 Чжичжоу (668–723) – китайский буддийский мыслитель, автор «Основного толкования к заповедям бодхисаттвы по “Сутре о сетях Брахмы”» (кит. “Фаньван-цзин пуса чжи-бэньшу”, яп. “Боммо:-кё: босацу кай-хондзё:”).

- 113 “Сердце просветления-*бодхи*” (яп. *бодайсин*, санскр. *бодхичитта*) – еще одно понятие для обозначения внутренней, сердцевинной природы каждого живого существа, несущей в себе “бодхи” – просветление будды.
- 114 Вероятно, имеются в виду пять этапов, на которые делится путь совершенствования бодхисаттвы (ср. выше, прим. 71).
- 115 Яп. *кэса*, санскр. *кашайя*, одежда, надеваемая монахами при совершении обрядов [БДД, 241].
- 116 Яп. *фусацу*, см предисловие к публикации.
- 117 46-я “легкая” заповедь. Речь идет об одеяниях: 1) в девять слоев для представления ко двору и иных особо торжественных случаев; 2) в семь слоев, что составляет обычную одежду монаха вне храма; 3) в пять слоев, такова одежда для работы в храме и для медитации.
- 118 То есть бесполох существ.
- 119 То есть двуполох существ.
- 120 40-я “легкая” заповедь.
- 121 “Семь противодействий” (яп. *ситигяку*) – семь несовершенств живого существа, мешающих ему идти по Пути будды: 1) неприятие Закона будды; 2) несоблюдение обетов; 3) нежелание внимать учению; 4) непризнание своих преступлений и заблуждений; 5) оценка чужих заблуждений как более тяжких, чем твои собственные; 6) страсти и привязанности; 7) глупость (ср.: [Лотосовая сутра, 506], “семь святых качеств”, которым противоположны “семь противодействий”).
- 122 Имеются в виду восемь разновидностей чудесных существ, упоминаемых в буддийских текстах: 1) божества (санскр. *дэва*); 2) наги, существа с человеческой головой и змеиным телом; 3) людоеды-якши; 4) небесные музыканты – гандхарвы; 5) воинственные асуры; 6) птицеподобные гаруды; 7) киннары, существа с конской головой и телом человека (или с человеческой головой и телом птицы); 8) махораги, существа с телом человека и головой змеи.
- 123 Речь идет о существах, родившихся в человеческом теле, но уже при этой жизни утративших его и получивших какое-либо другое тело, или о тех, кто лишь выглядит как человек, но рожден не из материнской утробы, а чудесным путем [Лотосовая сутра, 303, 461].
- 124 Речь идет о чакравартине, добродетельном государе, приверженном буддийскому Пути. См.: [Игнатович, 147–149].
- 125 1-я “легкая” заповедь.
- 126 Под “временными именами” здесь имеются в виду те, кто лишь называет себя бодхисаттвами, однако, с точки зрения монахов из Нара, не имеют права на такое именование. Ср. у Ку:кай в “Трех учениях...” прозвище монаха, живущего вне храма, – “нищий с временным именем” [Три учения].
- 127 Имеется в виду текст Сайтё: “Правила в четырёх статьях” (“Сидзё:сики”), на который отвечает “общинное собрание”.
- 128 “Пять замутнений” (яп. *годзёку*) – 1) “замутнение кальпы” (яп. *го:дзёку*); 2) “замутнение взгляда” (яп. *кэндзёку*); 3) “замутнение, происходящее от заблуждений и страстей” (яп. *бонно:дзёку*); 4) “заблуждение всех живых существ” (яп. *сюдзё:дзёку*); 5) “заблуждение жизни” (яп. *мё:дзёку*) [Буддизм, 435]. Согласно комментарий в [НМ, 307], под “замутнением кальпы” понимаются войны, голод и иные общественные потрясения. “Замутнение взгляда” – это порча умов, “замутнение от заблуждений и страстей” сказывается в усилении людских страстей и желаний. “Замутнение всех живых существ” означает ухудшение “тела” и “сердца” (уменьшение размеров тела, ослабление зрения, слуха и т.п.); а “замутнение жизни” – постепенное сокращение

- жизненного срока (от восьмидесяти тысяч лет – до десяти лет). Классическое описание этих бедствий, наступающих при конце каждого из миров, восходит к трактату Васубандху “Абхидхармакоша” (“Энциклопедия Абхидхармы”). См. [Абхидхармакоша, 194–196].
- 129 “Продвижение к сути” (яп. *сё:дзин* или *сэйдзин*, санскр. *вирья*) – название одной из шести “парамит”, уровней совершенствования бодхисаттвы.
- 130 “Праджня” (яп. *ханья*) – мудрость будды, ее величают “имеющей сто частей”, то есть всеобъемлющей.
- 131 “Истинные слова” (яп. *сингон*) – мантры, формулы, звучащие в буддийских обрядах, которым приписывается не какое-либо словесное значение, но непосредственная чудотворная действенность.
- 132 В течение такого срока продолжался ежегодный обряд чтения сутр.
- 133 “Семь тягот” – см. выше, примеч. 121.
- 134 “Три несчастья” (яп. *сансай*) – “Различаются три великих и три малых несчастья. Первые – это пожар, наводнение и ветряная буря, в которых погибают весь мир и населяющие его существа. Малые несчастья – нападение вооруженных врагов, эпидемии и голод, в результате которых гибнут люди” [Буддизм, 435]. Речь идет о бедствиях, которыми заканчивается существование мира. См.: [Абхидхармакоша, 195–197], пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого: “Конец калпы – по причине оружия и болезней, а также голода” (= “три малых несчастья”. – *Н.Т.*). Там же: “Существует три [вида] разрушений: огнем, водой и ветром” (= “три великих несчастья”. – *Н.Т.*).
- 135 Речь идет о шести школах Нара. “Последователями” Шакьямуни (яп. *гунсяку*, кит. *цуньши*) в Китае и Японии называли буддийских монахов, для Сайтё: это приверженцы “старых” школ.
- 136 То есть Сайтё: не отказывает своим противникам в буддийской добродетели “сострадания”, но замечает, что наружно они поддаются гневу.
- 137 “Колесницы” шравак, пратьекабудд и бодхисаттв.
- 138 Кит. *Чжэньгуань*, название годов правления 627–649 (Китай, династия Тан).
- 139 Кит. *Дачжоу* – название “незаконной” династии, существовавшей в Китае в 690–707 гг. Ее основательница, государыня У Чжао, знаменита как ревностная покровительница буддистов.
- 140 Кит. *Кайюань*, название годов правления 713–741.
- 141 Кит. *Дали*, название годов правления 766–779 (династия Тан).
- 142 Кит. *Чжэньюань*, название годов правления 785–805 (династия Тан).
- 143 То есть ко всему миру, подобному великому морю.
- 144 Японский император, правил в 781–806 гг., отец императора Сага. При Камму Сайтё: получил разрешение основать на горе Хиэй школу Тэндай. Благочестивое деяние государя Камму сравнивается с ниспосланием благодатного дождя, образ отсылает к “Лотосовой сутре” [Лотосовая сутра, 149]. “Единое и совершенное учение” – учение Тэндай.
- 145 Яп. *Энряку*, название годов правления 787–806.
- 146 В “тайном” учении присутствие будды в различных живых существах поясняется сравнением с тем, как в воде (разных водоемов) отражается одно и то же солнце. Ср.: [Трубникова 2000, 137].
- 147 Шесть школ Нара.
- 148 Известное буддийское сравнение: как море повсюду имеет один и тот же соленый вкус, так мир всюду имеет вкус просветления.

ЛИТЕРАТУРА

- Абхидхармакоша – *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскрита, введ., коммента. и ист.-го.-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб, 1994.
- БДД – Буккё: дай дзитэн (Буддизм. Большой толковый словарь) / Под ред. Фурута Сёкин. Токио, 1988.
- Буддизм – Буддизм в Японии. М., 1993.
- БС – Буккё: сэйтэн (Священные тексты буддизма). Токио, 1974.
- Введение в буддизм – Введение в буддизм / Ред.-сост. В.И. Рудой. СПб., 1999.
- Гронер 1984 – *Groner P. Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*. Berkeley, 1984.
- Гронер 1990 – *Groner P. The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsū jubosatsukai kōshaku* // *Chinese Buddhist Aposography* / Ed by R.E. Buswell. Honolulu, 1990. P. 251–290.
- ДКФ – Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
- Игнатович 1986 – *Игнатович А.Н.* Десять ступеней бодхисатвы (на материале сутры “Цзиньгуанмин-цзюйшэ-ванцин”) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 69–90.
- Игнатович 1987 – *Игнатович А.Н.* Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 146–179.
- Лотосовая сутра – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд. подгот. А.Н. Игнатович. М., 1998.
- Мацунага 1971 – *Matsunaga A. and D.* Foundation of Japanese Buddhism. Vol. I. The Aristocratic Age. Tokyo, 1987.
- Накорчевский – *Накорчевский А.А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб., 2004.
- Нихон сёки – Нихон сёки: Анналы Японии / Пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. I. Свитки I–XVI. СПб., 1997. Т. II. Свитки XVII–XXX. СПб., 1997.
- НМ – *Сайтё*: Гаммон. *Ку:кай*. Санго: сиики. Бункё: хифу; рон / Изд. подгот. Тамура Косукэ (Сайтё:) и Фукунага Мицудзи (Кукай). Сер. Нихон-но мэйтё: (Памятники японской словесности). Токио, 1977.
- Переломов – *Переломов Л.С.* Конфуций. “Лунь юй”: Исслед., пер. с кит. и коммент. М., 1998.
- Супато – *Shirato Waka. Inherent Enlightenment (hongaku shisō) and Saichō's Acceptance of the Bodhisattva Precepts* // *Japanese Journal of Religious Studies*. Tokyo, 1987. Vol. 14/2–3. P. 113–127.
- СКД – Синсю: канва дайджитэн (Новый большой словарь китайских и японских иероглифов). Токио, 1940.
- Тайхорё – Свод законов “Тайхорё”. 702–718 гг. I–XV законы / Вступ. ст., пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. М., 1985.
- Тоби – *Toby R.P.* Why Leave Nara? Kammu and the Transfer of the Capital // *Monumenta Nipponica*. Vol. 40, N 3 (autumn 1985). P. 331–347.
- Торчинов 1999 – *Торчинов Е.А.* Даосизм. “Дао-Дэ цзин” / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1999.
- Три учения – *Ку:кай (Ко:бо:-дайси)*. Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / Пер. со старояп., коммент. и исслед. Н.Н. Трубниковой. М., 2005.
- Трубникова 2000 – *Трубникова Н.Н.* “Различение учений” в японском буддизме IX в.: *Кукай [Кобо-Дайси]* о различиях между тайными и явными учениями. М., 2000.

Трубникова 2005 – Трубникова Н.Н. “Пусть у мертвых и живых счастье уравняется”: К истории буддийских обетов и буддийской словесности в Японии // *Религиоведение. Научно-теоретический журнал.* М.; Благовещенск, 2005. № 3. С. 16–38.

ТСД – Тайсё: синсю: дайдзо:кё: (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:) Т. 1–100. Т., 1960–1977.

Хадзама – Hazama Jikō. The Characteristics of Japanese Tendai // *Japanese Journal of Religious Studies.* Tokyo, 1987. Vol. 14/2–3. P. 101–112.

Хайнеманн – Heinemann R.K. Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahāyāna. Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dōgen. Wiesbaden, 1979.

Перевод со старояпонского и примечания Н.Н. Трубниковой

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В 2004–2005 гг.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ ВОПРОСЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

- Борисов И.И., Малащенко Ю.Н.* Очерки истории научно-теоретических концепций: Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения. Становление клас. естествознания: Учеб. пособие. – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2004. – 277 с.
- Вильданов У.С.* Феномен мыслителя: (От разума к мудрости) / Башк. гос. ун-т. – Уфа, 2004. – 248 с. – Библиогр.: с. 233–247.
- Гусев Д.А., Рябов П.Ф.* Великие философы. – М.: АСТ: Астрель: Транзит-книга, 2005. – 462 с. – (Великие философы).
- Исаев А.А.* Апория преемственности: История философии. – М.: РГГУ, 2005. – 479 с.
- Историко-философский ежегодник, 2005 / РАН. Ин-т философии: Редкол.: Н.В. Мотрошилова (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 2004. – 421 с. – Библиогр.: с. 401–416.
- Левин Г.Д.* Проблема универсалий: Современный взгляд / РАН. Ин-т философии. – М.: Канон, 2005. – 223 с.
- Мотрошилова Н.В.* Работы разных лет: Избр. статьи и эссе. – М.: Феноменология. Герменевтика, 2005. – 576 с.
- Оруджев З.М.* Способ мышления эпохи: Философия прошлого. – М.: УРСС, 2004. – 399 с.
- Соколов В.В.* Историческое введение в философию: История философии по эпохам и пробл.: Учеб. для студ. МГУ им. М.В. Ломоносова. – М.: Акад. проект, 2004. – 911 с. – (Клас. унив. учеб.). – Библиогр.: с. 870–895. Указ. имен: с. 896–904.
- Стерледев Р.К.* Эзотерический антропокосмизм: Философский анализ. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. – 349 с. – Библиогр.: с. 321–348.
- Философия и история философии: Актуальные проблемы: К 90-летию Т.И. Ойзермана / РАН. Ин-т философии. – М.: Канон+, 2004. – 576 с. – Библиогр.: с. 568–573.
- История философии / Ин-т философии РАН / Под ред. А.М. Руткевича (отв. ред.) и др. М., 2004. – 249 с.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Аверинцев С.С.* Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 479 с. – (Academia). – Библиогр.: с. 466–478.
- Аристотель / Сост. и авт. предисл. Г.Б. Корнетов. – М.: Изд. дом Ш. Амонашвили: Моск. гор. пед. ун-т, 2004. – 224 с. – (Антология гуманной педагогики). – Библиогр.: с. 223.

- Водолазов Г.Г.* Наш современник Сократ // *Обществ. науки и современность.* М., 2005. – № 5. – С. 109–117; № 6. – С. 128–134.
- Гайденко П.П.* Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей // *Философия и история философии.* – М.: Канон+, 2004. – С. 285–302.
- Звиричев В.Т.* Философия древнего мира и средних веков: Учеб. пособие для высш. шк. – М.: Акад. проект, 2004. – 415 с. – (Gaudeamus). – Библиогр.: с. 413.
- Зеньковский В.В.* Апологетика / Протоиер. В. Зеньковский. – М.: Лепта-пресс, 2004. – 542 с. – (Испытание мудростью: Религ. – филос. сер. Вып. 16). – Библиогр.: с. 535–540 и в примеч.
- Зубов В.П.* Избранные труды по истории философии и эстетики, 1917–1930 / Моск. архит. ин-т. – М.: Индрик, 2004. – 447 с., [8] л. ил. – Библиогр. в примеч.
- Кенисарин А.М., Нысанбаев А.Н.* Становление историко-философских идей в учениях Аристотеля и аль-Фараби // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 7. – С. 136–145.
- Кессиди Ф.Х.* Философия истории Фукидида и современность // Там же. – № 7. – С. 123–135.
- Краснопольская А.П.* Софистика и софисты // *Человек.* – М., 2004. – № 5. – С. 67–78.
- Лазаренко В.И.* Онтологическая основа благополучия совершенного государства Платона // *Этическая мысль.* – М., 2004. – Вып. 5. – С. 120–127.
- Никулин Л.В.* Метафизика и этика: Сравн.-крит. анализ основоположений теорет. и практ. философии античности и Нового времени. – М.: Греко-латин. кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. – 238 с.
- Паришин А.Н.* Средневековая космология и проблема времени // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 12. – С. 70–89.
- Петров В.В.* Учение о первоначальных причинах и библейская экзегеза в Перифусеон П, 545В-562В Иоанна Скота // *Историко-философский ежегодник,* 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 33–39.
- Розин В.М.* Предпосылки и особенности античной культуры / РАН. Ин-т философии. – М., 2004. – 297 с. – Библиогр.: с. 291–295.
- Россиус А.А.* Учение о гомоцентрических сферах в разных античных его вариантах по Симпликию // *Историко-философский ежегодник,* 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 5–10.
- Саврей В.Я.* Гнозис Александрийской школы // *Филос. науки.* – М., 2005. – № 7. С. 83–98; № 8. – С. 100–114.
- Черниговский В.Б.* Учение Порфирия об уме, душе и теле // *Человек.* – М., 2004. – № 6. – С. 53–58.
- Чумакова Т.В.* Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Там же. – М., 2005. – № 2. – С. 58–69.
- Шишков А.М.* Фом Брадвардин, богослов и ученый первой половины V в. // *Вопр. философии.* – № 5. – С. 145–149.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

- Александров А.А.* Проблема человека в философии Гегеля // *Философские исследования.* – М., 2004. – № 3. – С. 187–198.
- Антонова Т.В.* Проблема свободы в философских учениях эпохи Возрождения // *Социально-гуманитарные знания.* – М., 2005. – № 1. – С. 331–337.
- Васильев В.А.* Г. Гегель о благе и воспитании добродетели // Там же. – М., 2005. № 1. – С. 181–196; № 2. – С. 173–188.

- Васильев В.А.* Г. Лейбниц о добре, зле и добродетели // Там же. – М., 2005. – № 3. – С. 260–274.
- Васильев В.В.* Трансцендентализм Канта и вольфианская психология // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 238–249.
- Вдовина Г.В.* Франциско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Там же. – С. 68–98.
- Вдовина Г.В.* Суарес против Гуссерля: об интенциональной структуре понятий в средневековой и ренессансной схоластике // Вопр. философии. – М., 2005. – № 10. – С. 151–166.
- Гайденко П.П.* Проблема времени у Исаака Ньютона // Эпистемология и философия науки. – М., 2005. – Т. 4, № 2. – С. 137–149.
- Гачев Г.Д.* Осень с Кантом: Образность в “Критике чистого разума”. – М., 2004. – 329 с.: ил.
- Гильманов В.Х.* “Крестовые походы” И.Г. Гамана против Просвещения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2005. – № 3. – С. 14–26.
- Глой К.* Понятие самосознания у Канта и Юма // Эпистемология и философия науки. – М., 2005. – Т. 5, № 3. – С. 12–26.
- Гуманистическая мысль итальянского Возрождения: Пер. с лат. и с ит. яз. XVI в. / РАН. Науч. совет “История мировой культуры”. Комис. по культуре Возрождения; Сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л.М. Брагина. – М.: Наука, 2004. – 357 с. (Культура Возрождения). – Библиогр.: с. 343–352.
- Длугач Т.Б.* Кант об основании свободы в “Критике способности суждения” // Философия и история философии. – М.: Канон+, 2004. – С. 303–318.
- Долгов К.М.* Иммануил Кант: Критика вкуса и эстетическая критериология // Вопр. философии. – М., 2005. – № 8. – С. 42–52.
- Ерохин А.К.* наброски к программе преобразования университетов в философии образования Томаса Гоббса // Философские исследования. – М., 2003. – № 2. – С. 119–132.
- Жучков В.А.* Еще раз о вещах в себе и ноуменах: (Опыт полемики тридцать лет спустя) // Философия и история философии. – М.: Канон+, 2004. – С. 332–347.
- Жучков В.А.* О “коперниканском повороте” Канта и некоторых предрассудках кантоведения // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 227–237.
- Закамулин А.И.* И. Кант и проблема соотношения чувственности и чистого разума // Социально-гуманитарные знания. – М., 2005. – № 5. – С. 270–282.
- Измайлов Г.В.* Лейбниц и Беркли: Опыт обоснования реальности внешнего мира // Там же. – М., 2004. – № 4. – С. 199–215.
- Измайлов Г.В.* Лейбниц и Гегель: Понятие субстанции как субъекта // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 168–186.
- Каган М.И.* Марбургская школа // Каган М.И. О ходе истории. – М., 2004. – С. 33–152.
- Кауфман И.С.* Философия Спинозы в России. Первая часть, 1774–1884 // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 312–344.
- Кротов А.А.* Антропология Мальбранша // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2004. – № 4. – С. 25–34.
- Круглов Н.А.* Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 279–295.
- Куценко Н.А.* Идеи этики категорического императива в российской профессиональной философии первой трети XIX в. // Там же. – С. 296–303.
- Лекторский В.А.* Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопр. философии. – М., 2005. – № 8. – С. 11–21.

- Майданский А.Д.* Principium coexistentiae, или История одного сновидения магистра Иммануила Канта // Там же. № 10. – С. 167–174.
- Мареев С.И.* О деятельности природы воображения в немецкой философской классике // Там же. – № 7. – С. 146–158.
- Марксизм и его история: Социальная философия и философия истории. Философия права // Философия и история философии. – М.: Канон +, 2004. – С. 178–284.
- Матяш Т.П.* Диалектика Гегеля: Религиозный контекст // Социально-гуманитарные знания. – М., 2005. – № 4. – С. 133–144.
- Мионов В.Н.* Философия истории Фридриха Ницше // Вопр. философии. – М., 2005. – № 11. – С. 163–175.
- Михайлов К.А.* Антропоцентризм современной космологии: кантианские мотивы // Человек в современных философских концепциях. Волгоград: Принт, 2004. – Т. 1. – С. 185–190.
- Михайлов Ф.Т.* Kant versus modern psychology // Вопр. философии. – М., 2005. – № 8. – С. 22–41.
- Мотрошилова Н.В.* И. Кант: между “явлением” (Erscheinung) и “феноменом” // Философия и история философии. – М.: Канон +, 2004. – С. 319–331.
- Мотрошилова Н.В.* Парадоксы свободы в философии Канта: актуальное значение // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 196–208.
- Мочкин А.Н.* Фридрих Ницше: (Интеллектуал. биогр.) / РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 246 с.
- Очерки истории западноевропейского либерализма: (XVII–XIX вв.) / РАН. Ин-т философии; Общ. ред. АА. Кара-Мурзы. – М., 2004. – 226 с.
- Павленко А.Н.* Теорема о “затылке”: (К вопросу об истоке и границах новоевропейского скептицизма) // Вопр. философии. – М., 2005. – № 2. – С. 116–129.
- Резвых П.В.* Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 250–278.
- Рокмор Т.* Кант о репрезентационизме и конструктивизме // Эпистемология и философия науки. – М., 2005. – Т. 3, № 1. – С. 35–46.
- Рокмор Т.* Коперниканский переворот Канта и его значение для теории познания // Философия и история философии. – М.: Канон +, 2004. – С. 408–417.
- Разин А.В.* Кант и нравственная свобода // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – М., 2006. – № 2. – С. 52–70.
- Славин Б.Ф.* О социальном идеале Маркса. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 124 с. – (Размышление о марксизме).
- Смирнов А.Ю.* Свобода слова по-французски: Либеральные движения в эпоху реставрации // Ст. 1–2 // Знание. Понимание. Умение. – М., 2005. – № 1. – С. 152–157.
- Соловьев Э.Ю.* И. Кант: Этический вызов на вызов эпохи секуляризации // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.; Наука, 2005. – С. 209–226.
- Соловьев Э.Ю.* Провидение против фатума // Философия и история философии. – М.: Канон+, 2004. – С. 382–396.
- Таньшина Н.П.* Социальная философия французского классического либерализма: (Первая половина XIX в.) // Философские исследования. – М., 2004. – № 3/4. – С. 216–232.
- Тарасов Б.Н.* “Мыслящий тростник”: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. – М.: Яз. слав. культуры, 2004. – 895 с.: Ил. – (Studia philologica). – Библиогр.: с. 869–872 и в примеч. Указ. имен: с. 873–895.

- Феномен консерватизма в западноевропейской истории XVIII–XX вв. // Консерватизм в России и мире. – Воронеж, 2004. – Ч. 3, разд. 4. – С. 9–121.
- Хинске Н.* Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 2. – С. 144–157.
- Хинске Н.* Позднее нетерпение Канта: Послесловие к “Пролегоменам” // *Философия и история философии.* – М.: Канон+, 2004. – С. 397–407.
- Хоружий С.С.* Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры До-Кантова человека. 2. Кантовы антропотопики // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 1. – С. 52–63; № 2. – С. 72–102.
- Чесноков Г.Д.* Людвиг Фейербах и его место в истории мировой философской мысли // *Социально-гуманитарные знания.* – М., 2005. – № 1. – С. 90–107.
- Шевченко В.В.* Человек Кампанеллы // *Человек.* – М., 2004. – № 5. – С. 47–58.
- Шугуров М.В.* Картезианское сомнение: метаморфозы потерянного Я // *Эпистемология и философия науки.* – М., 2005. – Т. 5, № 3. – С. 83–103.
- Якоб В.* Принцип и история (Шеллинг) // *Философия и история философии.* – М.: Канон+, 2004. – С. 418–433.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

- Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. – М.: Кругъ, 2005. – 544 с. каф. истории отеч. философии РГГУ. О-во историков рус. философии им. В.В. Зеньковского. Ин-т философии РАН.
- Аванесова Г.А., Вахраниева П.Е.* Духовный проект Н. Бердяева: (Опыт системного подхода к наследию) // *Вести. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия.* – М., 2005. – № 4. – С. 37–57.
- Амелина Е.М.* Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. – Калуга, 2004. – 334 с. – Библиогр.: с. 306–334.
- Антонов Е.А.* Антропоцентризм Николая Страхова // *Человек.* – М., 2005. – № 4. – С. 71–78.
- Арсланов В.Г.* Критика “нечистого разума”: (Филос. публицистика М. Лифшица) // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 7. – С. 107–122.
- Артёмьева Т.В.* Философия не умственная, а сердечная и чувствительная // *Там же.* – № 1. – С. 101–108. А.М. Белосельский-Белозерский.
- Барышков В.П.* Становление теории ценностей в русской философии // *Барышков В.П. Аксиология личностного бытия.* – М.: Логос, 2005. – Гл. 1. – С. 13–55.
- Бибылин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2004. – 415 с. – (Bibliotheca Ignatiana: Богословие, духовность, наука).
- Бирюков Б.В., Верстин И.С.* Идеологические события сороковых годов прошлого столетия и проблема русского национального сознания: (Постановление ЦК ВКП (б) по 3 тому “Истории философии” и “философская дискуссия” 1947 г.: Роль Зиновия Яковлевича Белецкого) // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия.* – М., 2005. – № 3. – С. 69–91.
- Бузалин А.В., Колгаков А.И.* Социальная философия постсоветского марксизма в России: Ответы и вызовы XXI в. // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 9. – С. 3–25.
- Васильев Б.В.* Идея общественного прогресса в философии русского неолиберализма // *Социально-гуманитарные знания.* – М., 2005. – № 2. – С. 242–255.
- Ватин И.В.* Идея бессмертия в русской религиозной философии // *Там же.* – № 4. – С. 181–197.

- Вахранеева П.Е.* Н. Бердяев и его философия человеческого достоинства // Там же. – № 3. – С. 275–289.
- Вахранеева Т.Е.* Философия красоты К. Леонтьева // Там же. – № 5. – С. 258–269.
- Вишев И.В.* Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. – М.: Акад. проект, 2005. – 432 с. – (Окна и зеркала).
- Волкова Е.М.* Эстетико-семиотический мир Ю.М. Лотмана // Вопр. философии. – М., 2004. – № 11. – С. 116–129.
- Галахтин М.Г.* История трагедии и трагедия истории: (Историография Георгия Федотова) // Филос. науки. – М., 2005. – № 9. – С. 48–55.
- Гачева А.Г.* Неизвестные страницы евразийства конца 1920–1930-х годов: К. Чхеидзе и его концепция “совершенной идеократии” // Вопр. философии. – М., 2005. – № 9. – С. 147–167.
- Геворкян А.Р.* Историческая концепция византизма // Филос. науки. – М., 2004. – № 12. – С. 88–100.
- Донгий Т.П.* Религиозно-философские представления о бытии в истории русской мысли: (Учеб. пособие) / Смол. гос. пед. ун-т. – Смоленск, 2004. – 246 с. – Библиогр. в примеч.
- Емельянов В.А.* “Другая литература” В. Розанова: (В поисках иных духов, созерцаний) / Астрах. гос. ун-т. – Астрахань, 2004. – 161 с.
- Ермишин О.Т.* Русская историко-философская мысль: (Конец XIX – первая треть XX в.) Акад. гуманитар. исслед. – М.: Гуманитарий, 2004. – 159 с.
- Ермишин О.Т.* В.Ф. Эрн в религиозно-философских обществах // Вопр. философии. – М., 2005. – № 7. – С. 91–94.
- Ерыгин А.Н.* Христианский мир в русском цивилизационно-историческом самосознании // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. – М., 2004. – С. 107–125.
- Жуков В.Н.* О некоторых особенностях русской философии // Филос. науки. – М., 2004. – № 12. – С. 101–122.
- Жуков В.Н.* Философия права Т.И. Новгородцева. – М., 2004. – 134 с. – Библиогр.: с. 117–134.
- Захаров А.А.* Юрий Александрович Петров: Основные идеи последнего периода философского творчества // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2005. – № 5. – С. 49–78.
- Зимакова Е.В.* Образ человека в православной традиции и русской религиозной философии // Человек. – М., 2005. – № 4. – С. 99–113.
- Зюев Н.Ф.* Питирим Сорокин: “собрание” человека // Там же. – М., 2004. – № 5. – С. 100–105.
- История русской философии / Авт.: Б. Емельянов, К.Н. Любутин, В.М. Русаков и др. – М.: Акад. проект, 2005. – 735 с.*
- Катъшевцева Е.В.* Философская антропология А. Зиновьева о самоценности человека // Социально-гуманитарные знания. – М., 2005. – № 2. – С. 272–284.
- Киротен Э.* Реальность софийного измерения (С. Булгаков) // Человек. – М., 2005. – № 1. – С. 101–110.
- Киселев А.Ф.* Страна грез Георгия Федотова. – М.: Логос, 2004. – 322 с
- Клемашев И.С.* Ф. Достоевский и А. Эйнштейн. – М.: ЦНИИАтоминформ, 2004. – 163 с., портр.
- Коваль Е.И., Назукина М.В.* От Монархической идеи к консервативной: Ф.Р. Шатобриан и развитие русской политической мысли в первой половине XIX в. // Полис. – М., 2005. – № 5. – С. 92–101.

- Кржевов В.С.* Социально-политическая концепция евразийства и проблема поиска надежных основ интеграции общества // Вести. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2005. – № 4. – С. 76–111.
- Крылов Д.А.* Идея Софии, “религиозное дело” Владимира Соловьева и символизм Андрея Белого // Там же. – № 5. – С. 3–19.
- Кудрин В.Б.* Учение А.Ф. Лосева о гилетическом числе // Вопр. философии. – М., 2005. – № 8. – С. 168–175.
- Кудряцев В.Т., Уразалиева Г.К.* В.В. Давыдов: Творение “нового всеобщего” // Там же. – № 9. – С. 45–60.
- Кузнецова И.Д.* Профессор Ковалевский в Московском университете: (По материалам личных воспоминаний М.М. Ковалевского и его современников) // Вести. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2005. – № 3. – С. 61–68.
- Куряцев В.Л.* Лев Шестов и мировая философия // Вопр. философии. – М., 2004. – № 12. – С. 109–122.
- Куценко Н.А.* Формирование “киевской школы теизма” в первой половине XIX в. // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. – М., 2004. – С. 336–346.
- Лазарев В.С.* Связь логики и психологии в деятельной теории мышления В.В. Давыдова // Вопр. философии. – М., 2005. – № 9. – С. 71–82.
- Ласинкас П.* Лев Платонович Карсавин и Литва (1928–1949) // Там же. – № 8. – С. 145–167.
- Легова Е.С.* Диалог в творчестве Ф.М. Достоевского как проблема философии М.М. Бахтина // Там же. № 10. – С. 140–150.
- Лекторский В.А.* Немецкая философия и русская мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Философия и история философии. – М.: Канон+, 2004. – С. 365–381.
- Лекторский В.А.* О философском значении работ Василия Васильевича Давыдова // Вопр. философии. – М., 2005. – № 9. – С. 38–44.
- Леонтьева О.Б.* Историческая концепция А.А. Богданова: Теоретические поиски русского марксиста // Вести. Самар. гос. ун-та. Гуманитар. сер. – Самара, 2005. – № 1. – С. 42–53.
- Липовой С.П.* Владимир Эрн о христианском интеллектуализме: Европа и Россия // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. – М., 2004. – С. 282–288.
- Лобастов Г.В.* К философским основаниям педагогики В.В. Давыдова // Вопр. философии. – М., 2005. – № 9. – С. 61–70.
- Малинова О.* Образы “Запада” и модели русской идентичности в дискуссиях середины XIX в. // Космополис. – М., 2005. – № 12. – С. 38–59.
- Маслин М.А.* Культурно-исторический концепт В.В. Зеньковского // Человек. – М., 2004. – № 5. – С. 106–109.
- Маслин М.А.* Философема русской идеи в контексте восточнохристианской цивилизации // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. – М., 2004. – С. 126–145.
- Милюков В.В., Милюкова С.В., Смирнова А.А.* Распространение неоплатонических текстов и идей в Древней Руси // Там же. – С. 355–406.
- На досках: Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. – М.: Шк. культурной политики, 2004. – 195 с. – Библиогр. в примеч.
- Назарова Е.А.* Некоторые аспекты современного подхода к теории евразийства // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. – М., 2004. – С. 433–453.
- Наука. Общество. Человек: К 75-летию со дня рождения И.Т. Фролова / РАН. Ин-т человека; Отв. ред. В.С. Степин; Ред.-сост. Г.Л. Белкина, В.Н. Игнатьев. –

- М.: Наука, 2004. – 415 с., [8] л. ил. – Список тр. И.Т. Фролова: с. 403–410.
- Науменко Л.К.* Эвальд Ильенков и мировая философия // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 5. – С. 132–144.
- Никольский С.* У истоков русского мировоззрения: Петр Чаадаев // *Космополис.* – М., 2005. – № 2. – С. 60–74.
- Никольский С.А., Филимонов В.П.* Мирознание русского земледельца в отечественной философии и литературе второй половины XIX – начала XX в.: (Филос.-литературовед. анализ) // *Вопр. философии.* М., 2005. № 5. – С. 108–131.
- Петрухин А.И.* Обаятельный человек, выдающийся ученый, верный сын России: (Н.Н. Моисеев) // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 2. – С. 130–143.
- Половинкин С.М.* Имяславцы Кавказа // *Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия.* – М., 2004. – С. 324–335.
- Посвящается Льву Николаевичу Митрохину: (Материалы заседания). Участвовали: В.С. Степин, М.П. Мчедлов, В.А. Лекторский и др. // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 10. – С. 16–37.
- Пустарнаков В.Ф.* Философская мысль в Древней Руси / РАН. Ин-т философии. – М.: Кругъ, 2005. – 366 с. – Библ. работ. В.Ф. Пустарнакова: с. 333–342.
- Пушкин С.Н.* Православная цивилизация в историософии русского консерватизма // *Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия.* – М., 2004. – С. 175–189.
- Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX в.: П.А. Кропоткин / Каф. истории социал.-полит. учений. Филос. фак. МГУ им. М.В. Ломоносова; Под ред. А.А. Ширинянца; Сост.: П.И. Талеров, А.А. Ширинянец. – М.: Социал.-полит. мысль, 2004. – 281 с., 1 л. портр. – (Рус. социал.-полит. мысль; 8). – Библиогр. в комент. Библиогр. тр. П.А. Кропоткина: с. 211–215.
- Русский консерватизм и русские консерваторы второй половины XIX – начала XX в. // *Консерватизм в России и мире.* – Воронеж, 2004. – Ч. 2, разд. 3. – С. 9–254.
- Северикова Н.М.* П.А. Флоренский о взаимосвязи понятий религия, искусство, личность // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 12. – С. 70–87.
- Северикова Н.М.* П.А. Флоренский о единстве мира и человека: (К выходу в свет первого изд. кн. “У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики”) // *Там же.* – М., 2005. – № 1. – С. 74–92.
- Силантёва М.В.* Экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как метод современной философии / Гос. акад. славян. культуры. – М., 2004. – 227 с. – Библиогр.: с. 214–226.
- Соина О.С.* О религиозных откровениях Ф.М. Достоевского // *Человек.* – М., 2004. – № 5. – С. 128–141; № 6. – С. 91–102.
- Столович Л.Н.* История русской философии: Очерки. – М.: Республика, 2005. – 495 с.
- Сухов А.Д.* Материалистическая тенденция в русской философии / РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 260 с.
- Тани С.* Метафизика Вл. Соловьева с точки зрения буддизма Махаяны // *Человек.* – М., 2004. – № 6. – С. 67–75.
- Тарасова О.И.* Беседа о П. Флоренского и М. Маклюэна об иллюзионизме сознания, услышанная и записанная корреспондентом журнала // *Там же.* – М., 2005. – № 4. – С. 13–26.

- Тиме Г.А.* Алгебра революции как “крылатая формула” русского гегельянства // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 8. – С. 176–181.
- III Историко-философские чтения общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского: (Тез. докл.) // *Филос. науки.* – М., 2005. – № 7. – С. 71–82; № 8. – С. 87–99.
- Тятин И.Н.* М.Н. Катков и его философия истории // *Социально-гуманитарные знания.* – М., 2005. – № 2. – С. 258–271.
- Н.Ф. Федоров: pro et contra: К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова: Антология. – СПб.: РХГИ, 2004. – Кн. 1 / Сост., вступ. ст., коммент. А.В. Лаврова. – 112 с. – (Рус. путь).
- Иван Тимофеевич Фролов, 1929–1999 / Сост. Г.Л. Белкина; С.Н. Корсаков; Авт. вступ. ст. С.Н. Корсаков. – М.: Наука, 2004. – 167 с., 1 л. портр. – (Материалы к библиогр. ученых / РАН. Философия; Вып. 4).
- Хатунцев С.В.* Общественно-политические взгляды и идейная эволюция К.Н. Леонтьева в 60-е – начале 70-х годов XIX в. // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 10. – С. 130–139.
- Холодный В.И.* А.С. Хомяков и современность: Зарождение и перспективы соборной феноменологии. – М.: Акад. проект, 2004. – 527 с.: портр. – (Окна и зеркала).
- Чтения памяти Г.П. Щедровицкого. 2002–2003 гг.: Докл. и дискуссии / Отв. ред. В.В. Никитаев; Предисл. П.Г. Щедровицкий. – М., 2004. – 286 с. – Библиогр.: с. 276–278. Имен. указ.: с. 283–286.
- Шапошников Л.Е.* А.С. Хомяков: Человек и мыслитель / Нижегород. гос. пед. ун-т. – Н. Новгород, 2004. – 179 с.
- Элоян М.Р.* С.Н. Булгаков: Православие и капитализм : (Философия хозяйства). – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2004. – 324 с. – Библиогр.: с. 316–324.

Публикации

- Асмус В-Ф.* О великом пленении русской культуры // *Историко-философский ежегодик*, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 350–355.
- Белосельский-Белозерский А.М.* Диалог на смерть и на живот // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 1. – С. 109–118.
- Бердяев Н.А.* Мутные лики: Типы религиозной мысли в России. – М.: Нанон+, 2004. – 447 с. – Указ. имен. с. 435–445.
- Бердяев Н.* Русская идея. – М.: ЭКСМО; СПб.: Мидгард, 2005. – 832 с.
- Зеньковский В.В.* Идея православной культуры // *Человек.* – М., 2004. – № 5. – С. 110–127.
- Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 2005. – 368 с. – (Мыслители XX в.).
- Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. – М.: АСТ, 2004. – 589 с. – (Philosophy).
- Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. Pro et contra: Полемика вокруг идей И.А. Ильина о сопротивлении злу силою. – М.: Айрис-пресс, 2005. – 576 с. – (Белая Россия).
- Карсавин Л.П.* Евразийская идея в материалистической оболочке: (Окончание) // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 10. – С. 93–106.
- Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство // *Человек.* – М., 2005. – № 2. – С. 70–82.
- Киреевский И.В.* Дневник / Предисл. и публ. А.В. Гвоздева // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 11. – С. 130–149.
- Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – 238 с. – Библиогр. в примеч.

- Никитин Е.П.* Духовный мир: Органичный космос или разбегающаяся Вселенная? – М.: РОССПЭН, 2004. – 543 с., 1 л. портр. – (Философы России XX в.). – Библиогр.: с. 536–541.
- Петров М.К.* История европейской культурной традиции и ее проблемы. – М.: РОССПЭН, 2004. – 775 с.; 1 л. портр. – (Философы России XX в.). – Библиогр.: с. 767–773.
- Прения по докладу В.Ф. Эрнэ “Идея христианского прогресса” на 1-м собрании СПб. религ.-филос. о-ва 3 февраля 1908 г. / Подгот. текста О.Т. Ермишина, О.В. Лексиной, Л.В. Хачатурян // *Вопр. философии.* – М., 2005. – № 7. – С. 94–106.
- Толстой Л.Н.: *Путь жизни: Книга для чтения.* – М.: Рипол классик, 2004. – 623 с. – Алф. перечень авт. и кн., привлеч. Л.Н. Толстым при сост. “Пути жизни”: с. 617–621.
- Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 2 т. – М.: Evidentis, 2005. – Т. 4. – 687 с.
- Флоренский П.А.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. – М.: АСТ, 2004. – 381 с. – (Философия. Психология).
- Флоренский П.А.* Первые шаги философии // *Филос. науки.* – М., 2004. – № 10. – С. 109–129; № 11. – С. 37–68; № 12. – С. 41–69; 2005. – № 1. – С. 51–73.
- Флоренский П.* Сочинение Оригена как опыт метафизики: (Продолжение) // Там же. – № 7. – С. 56–70; № 8. – С. 68–86; № 9. – С. 33–47.
- Флоренский П.В., Шутова Т.А.* Едем к Соловьеву! // *Человек.* – М., 2005. – № 1. – С. 144–157.
- Хомяков А.С.* Избранные труды. – М.: Мир истории, 2004. – 590 с.
- Чижевский А.Л.* Земля в объятиях Солнца. – М.: ЭКСМО, 2004. – 925 с.: граф. – (Антология мысли). – Библиогр.: с. 902–924.
- Чичерин Б.Д.* Сове́тственность и государство // Подгот. текста, вступ. ст., коммент. И.И. Евлампиева. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2005. – 824 с.
- Густав Шпет: *Жизнь в письмах: Эпистолярное наследие* / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: РОССПЭН, 2005. – 720 с. – (Рос. Пропилей).
- Шпет Г.* Мысль и Слово: Избр. тр. – М.: РОССПЭН, 2005. – 688 с. – (Рос. Пропилей).
- Щедровицкий Г.П.* Проблемы логики научного исследования и анализ структуры науки: Лекции-доклады на структур.-систем. семинаре (июнь-июль 1965 г.). – М.: Путь, 2004. – 397 с., [1] л. портр. – (Из арх. Г.П. Щедровицкого; Т. 4).
- Щедровицкий Г.П.* Психология и методология: Ситуация и условия возникновения концепции поэтапного формирования умственных действий. – М.: Путь, 2004. – 367 с.: портр. – (Из арх. Г.П. Щедровицкого; Т. 2, выш. 1).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

- Бачурин А.С.* Есида синто как одно из направлений средневекового синтоизма // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 11. – С. 165–176.
- Бейнорюс А.* Понятие “сознание-хранилище” у Васубандху // *Историко-философский ежегодник*, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 149–167.
- Бейнорюс А.* Шактипата: “нисхождение благодати” в Кашмирском тантризме // *История философии.* – М., 2004. – № 11. – С. 120–133.
- Григорьева Т.П.* Дзэн как свобода // *Человек.* – М., 2004. – № 6. – С. 76–90.
- Григорьева Т.П.* Логика Срединного Пути // *Вопр. философии.* – М., 2004. – № 12. – С. 19–28.
- Ефимова И.Я.* Юнг и “Абхидхармакоша” Васубандху: некоторые параллели // *История философии.* – М., 2004. – № 11. С. 147–164.

- Иванов В.П.* Определение предложения: ранняя миманса и व्याкарана // Там же. – С. 76–93.
- Ковальзон М.М.* Китайский буддизм и американский протестантизм о нравственном совершенствовании личности: Два пути к одной цели // Филос. науки. – М., 2005. – № 9. – С. 146–157.
- Лайтман М.С.* Каббала: Философское постижение человека // Там же. М., 2004. – № 10. – С. 5–21.
- Лысенко В.Г.* Душа: взгляд индологов // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 107–109.
- Маневская И.В., Оленев Д.В.* О роли тантра-юкты в индийской интеллектуальной традиции // История философии. – М., 2004. – № 11. – С. 8–36.
- Мютель М.В.* К истории понятия определенности в индийской мысли: Свьякарана и классическая нья // Там же. – С. 37–54.
- Нечипуренко В.Н.* Учение Соломона ибн Габироля об универсальной материи и арабский неоплатонизм // Филос. науки. – М., 2005. – № 7. – С. 99–117.
- Петрова М.И.* Представление о времени и действии в древнеиндийском эпосе: (На материале “Шантипарвы” и “Анушасанапарвы”) // История философии. – М., 2004. – № 11. – С. 134–145.
- Пименов А.В.* У истоков “арийской теории”: “парсизм” Отмара Франка // Там же. – С. 165–184.
- Розин В.М.* Что такое Каббала? (Анализ дис. М.С. Лайтмана) // Филос. науки. – М., 2004. – № 10. – С. 22–29.
- Смирнов А.В.* Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семантика и изобразительное искусство / РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 254 с. – Библиогр.: с. 245–249.
- Тавастшерна С.С.* Терминология “силы” в трактате “Вакьяпадия” Бхартрихари // История философии. – М., 2004. – № 11. – С. 94–119.
- Торчинов Е.* Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика: Петерб. востоковедение, 2005. – 480 с.
- Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы: Исследование. Перевод. Размышление китаеведа / РАН. Ин-т Дал. Востока. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Наталис, 2005. – 431 с. – Библиогр.: с. 333–339.
- Цветкова С.О.* Логика аланкары // История философии. – М., 2004. – № 11. – С. 55–75.
- Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии Адвайта – Веданты / РАН. Ин-т философии. – М., 2004. – 289 с. – Библиогр.: с. 278–288.
- Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования IV в. до н.э. – II в.н.э. / РАН. Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2004. – 415 с. – (История вост. философии). Библиогр.: с. 394–411.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Абрамов М.А.* Т. Масарик “Россия и Европа”: Разойдутся ли пути? // Восточно-христианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. – М., 2004. – С. 220–236.
- Андреев Л.Г.* Жан-Поль Сартр: Свободное сознание и XX век. – М.: Гелеос, 2004. – 415 с.
- Афанасьев В.В.* Консервативная идеология Освальда Шпенглера // Полис. – М., 2005. – № 5. – С. 166–174.
- Болдырев И.* Эрнст Блох об утопии и утопическом // Космополис. – М., 2005. № 2. – С. 83–86.
- Бросова Н.З.* Западная теология в философских дискуссиях начала XX в. // Вопр. философии. – М., 2005. – № 1. – С. 119–131.

- Вдовина И.С.* Памяти Поля Рикера // Там же. – № 11. – С. 176–187.
- Визгин В.П.* Анри Бергсон и экзистенциальная мысль: (О кн. И.И. Блауберг “Анри Бергсон”) // Там же. М., 2004. – № 10. – С. 157–165.
- Вишневецкий О.О.* “Поздний” Фуко: Критика политической рациональности западных “обществ // Там же. – М., 2005. – № 1. – С. 147–158.
- Волконогова О.* Интимность в ускользящем мире, или несколько слов об Энтони Гидденсе // Космополис. – М., 2005. – № 1. – С. 154–160.
- Гавриленко С.М.* Историческое аргюи как фигура эпистемологического анализа: Хьюбер и Фуко // Эпистемология и философия науки. – М., 2005. – Т. 4, № 2. – С. 36–53.
- Гайденко П.П.* Понятие времени. Ст. 1. Понятие времени в философии науки конца XIX–нач. XX в. Э. Мах, А. Пуанкаре // Знание. Понимание. Умение. – М., 2004. – № 1. – С. 174–184.
- Гайденко П.П.* Понимание времени. Ст. 2. Понятие времени в философии науки конца XIX – начала XX в.: А. Эйнштейн // Там же. – М., 2005. – № 1. – С. 167–178.
- Зотов А.Ф.* Современная западная философия: Учеб. для студ. вузов / МГУ им. М.В. Ломоносова. – 2-е изд., испр. – М.: Высш. шк., 2005. – 781 с. – (Класич. унив. учебник).
- Князева Е.Н.* Творческий путь Франсиско Варелы: От теории автопоэзиса до новой концепции в когнитивной науке // Вопр. философии. – М., 2005. – № 8. – С. 91–104.
- Козлова М.С.* “Чудо” этического: взгляд Витгенштейна // Человек. – М., 2005. – № 5. – С. 81–90.
- Костомаров А.С.* К идее социальной маски в современной философии // Вести. Самар. гос. ун-та. Гуманитар. сер. – Самара, 2005. – № 1. – С. 14–19.
- Кутырев В.А.* Философия иного, или необытийный смысл трансмодернизма // Вопр. философии. – М., 2005. – № 7. – С. 21–33.
- Лаврухин А.В.* Учение Brentano об “интенциональном внутреннем существовании” объекта и его критическое переосмысление у К. Твардовского и Э. Гуссерля // Вестн. Самар. гос. ун-та. Гуманитар. сер. – Самара, 2005. – № 1. – С. 5.
- Ладов В.А.* Иллюзия значения (Л. Витгенштейн) // Эпистемология и философия науки. – М., 2005. – Т. 5, № 3. – С. 27–44.
- Маркин П.А.* Эмпирический метод и проблема бытия: Метафизика позитивизма. – Омск, 2004. – 439 с. – Библиогр.: с. 433–437.
- Маркова Л.А.* Философия из хаоса: Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. – М.: Канон+, 2004. – (Соврем. философия) – 348 с.
- Найдыш В.М.* Философия мифологии: XIX – начало XXI в. – М.: Альфа-М, 2004. – 543 с.– Имен. указ.: с. 539–542.
- Овчинников Н.Ф.* Вернер Гейзенберг: Философия науки в контексте исторической судьбы ученого, Ч. 1 // Эпистемология и философия науки. – М., 2005. – Т. 5, № 3. – С. 121–139.
- Ольшанский Д.* Жак Дериды: космополитизм как философская проблема // Космополис. – М., 2005. – № 1. – С. 146–153.
- Петрунина О.Е.* Философско-историческая концепция Периклиса Яннопулоса (1870–1910) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2005. – № 2. – С. 21–37.
- Соболева Е.М.* Интенциональность – коммуникация – язык: Проблема последовательности // Вопр. философии. – М., 2005. – № 1. – С. 132–146.
- Фурс В.Н.* Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // Там же. С. 159–171.

- Читас Э. Периферия и центр в португальской философской культуре: “случай” Магалаеса–Вилены // *Философия и история философии*. – М.: Канон+, 2004. – С. 434–448.
- Мартин Хайдеггер: Сб. ст. / Сост. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. – 575 с., [9] л. ил. – (Личность в философии и в жизни).
- Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы “последнего обоснования” // *Историко-философский ежегодник*, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 360–400.
- Шишков И.З. Современная западная философия: Очерки истории: Учеб. пособие для студентов-нефилософов. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 331 с. – Библиогр.: с. 319–326. Имен. указ.: с. 327–331.
- Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // *Вопр. философии*. – М., 2004. – № 10. – С. 65–73.
- Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии / РАН. Ин-т: философии. – М., 2004. – 173 с.

Переводы

- Абхинавагупта. “Парамартка – сара” (“Середина высшей истины”) / Публ. М.С. Денисовой, Ю.В. Денисова // *История философии*. – М., 2004. – № 11. – С. 185–208.
- Августин Аврелий. Книга X (О самопознании ума) / Предисл. А.А. Тациана // *Человек*. – М., 2005. – № 4. – С. 79–98.
- Амритаचандра Сури. “Пурумартха – сиддхьяюпа” (“Средство достижения цели души”) / Публ. Н.А. Железнова // *История философии*. – М., 2004. – № 11. – С. 209–234.
- Армстронг Д.М. Льюис и теория тождества / Пер. В.В. Васильева // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия*. – М., 2005. – № 5. – С. 79–84.
- Арон Р. Эссе о свободах: Пер. с фр. – М.: Праксис, 2005. – 208 с.
- Блаватская Е. Тайная доктрина: Синтез науки, религии, философии: В 2-х т. – М.: АСТ; Донецк: Сталкер, 2005. – Т. 1. – 718 с.; Т. 2. – 810 с.
- Буркхардт Я. Размышление о всемирной истории: Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 559 с. (Кн. света). – Указ. имен: с. 537–555.
- Великие философские учения: Мыслители, концепции, даты. – М.: Искусство XXI век, 2005. – 448 с. – (Филос. тетради).
- Воленский Я. Львовско-Варшавская школа: Пер. с пол. – М.: РОССПЭН, 2004. – 463 с. – Библиогр.: с. 414–454. Имен. указ: с. 458–465.
- Генон Р. Восток и Запад- Orient et Occident: Пер. с фр. – М.: Беловодье, 2005. – 240 с.
- Генон Р. Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте: Восточная метафизика: Пер. с фр. – М.: Беловодье, 2004. – 253 с.
- Гуссерль Э. Избранная философская переписка / РАН. Ин-т философии. – М., 2004. – Т. 1. – 305 с.
- Девнарайн Д. Столичный рудра, или Онтология виртуального: (По рассказам “Йогавашиштки”) / Пер. В.Г. Лысенко // *Историко-философский ежегодник*, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 129–148.
- Декарт Р. Начала философии: Антология гуманит. наук: История философии / *Соврем. гуманит. ун-т*. – М., 2004. – 135 с.
- Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. / Под общ. ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова. – М.: Три квадрата, 2004. – Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. – 419 с., [1] л. портр. – Библиогр. в примеч.

- Есида Канэтомо*. Сущность божественного пути: (Синто: тайп) // Вопр. философии. – М., 2004. – № 11. – С. 177–180.
- Жиль К.* Николо Макиавелли: Пер. с фр. / Науч. ред., вступ. ст. В.Д. Балакина. – М.: Мол. гвардия, 2005. – 240 с. – (ЖЗЛ. Сер. биогр.).
- Жильсон Э.* Живопись и реальность / Пер. с фр. Н.Б. Маньковская. – М.: РОССПЭН, 2004. – 367 с. – (Книга света). – Библиогр.: с. 346–357. Указ. имен / Сост. И.А. Осиновская: с. 362–366.
- Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Пневма, 2004. 3: От Возрождения до Канта / Пер. с итал. С.А. Мальцева, Д. Антисери, Дж. Релле. – XII, 868 с.: ил. – Имен. указ.: с. 864–868.
- Иоанн Скотт*. Перифюсеон. Кн. II. (Фрагмент 542В – 562В) / Пер. и коммент. В.В. Петрова // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 40–67.
- Кант И.* Лекции по этике: Пер. с нем. / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова. – М.: Республика, 2005. – 431 с. – (Б-ка этич. мысли).
- Кассирер Э.* Техника современных политических мифов // Философские исследования. – М., 2004. – № 3/4. – С. 165–186.
- Классические тексты дзэн: Пер. с кит. / Комментар. А.А. Маслова. – Ростов н/Д: Феникс, 2004. – 479 с.
- Кньши А.Д.* Мусульманский мистицизм: Крат. история: Пер. с англ. – М.; СПб.: Диля, 2004. – 453 с., [8] л. ил. – Библиогр.: с. 403–409 и в примеч. Указ.: с. 414–453.
- Конфуцианское “Четверокнижие” (“Сы Шу”) / РАН. Ин-т Дал. Востока; Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева; Рус. Конфуциан. фонд; Вступ. ст. Л.С. Переломов. – М.: Вост. лит., 2004. – 43 с., 1 л. портр. – (Кит. клас. канов в рус. пер.). – Указ.: с. 401–429.
- Лукач Г.* Экзистенциализм / Пер. с нем. и примеч. И.А. Болдырева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 2005. – № 5. – С. 23–48.
- Макиавелли Н.* Государь: Сочинения: Пер. с ит. – М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2004. – 671 с. – (Антология мысли).
- Малиа М.* Александр Герцен: Открытие русского социализма / Предисл. и пер. А. Павлова // Космополис. – М., 2005. – № С. 25–39.
- Марсель Г.* Опыт конкретной философии / Пер. с фр. В.П. Большакова, В.П. Визгина. – М.: Республика, 2004. – 224 с. – Мыслители XX в.) – Указ. имен: с. 222–223.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Сочинения: Пер. с нем. – М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2004. – 847 с. – (Антология мысли).
- Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. Антихрист. Ессе homo: Пер. с нем. – М.: АСТ: Пушкинская б-ка, 2004. – 759 с. – (Золотой фонд мировой классики).
- Паскаль Б.* Мысли: Пер. с фр. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 479 с. – Библиогр.: с. 470–477.
- Перну Р.* Элоиза и Абельяр: Пер. с фр. / Науч. ред., вступ. ст. А.П. Левандовского. – М.: Мол. гвардия, 2005. – 242 с., ил. – (ЖЗЛ. Сер. биогр).
- Пиппалада “Гарбха упанишада” (“Упанишада зародыша”) / Публ. О.А. Строганова // История философии. – М., 2004. – № 11. – С. 236–244.
- Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию: Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 367 с. – (Кн. света). – Указ. имен, предм. указ.: с. 347–365.
- Плотин.* Вторая эннеада / Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т.Г. Сидаша – СПб.: Абышко, 2004. – 380 с. – (Plotiniana). – Библиогр. в примеч. Текст рус., древнегреч.

- Плотин.* Четвертая эннеада / Пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. – СПб.: Абышко, 2004. – 477 с.: табл. – (Plotiniana).
- Плотин.* Шестая эннеада. Трактаты I–V / Пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. – Абышко, 2005. – 475 с. – (Plotiniana).
- Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения: Пер. с греч. – М.: АСТ: Пушкинская б-ка, 2004. – 955 с. – (Золотой фонд мировой классики).
- Поппер К.* Логика научного исследования: Пер. с англ. – М.: Республика, 2005. – 447 с. – (Мыслители XX в.)
- Порфирий.* Подступы к умопостигаемому // Человек. М., 2004. – № 6. – С. 58–66.
- Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменол. антологии: Пер. с фр. – М.: Республика, 2004. – 639 с.: ил. – (Мыслители XX в.) – Указ. имен.: с. 635–636.
- Сафрански Р.* Хайдеггер: Германский мастер и его время: Пер. с нем. Вступ. ст. В.В. Библихина. – 2-е изд. – М.: Мол. гвардия, 2005. – 614 с., – (ЖЗЛ. Сер. биогр.).
- Симпликий.* Комментарий к четырем книгам трактата Аристотеля “О небе”. Комментарий ко второй кн. / Пер. и коммент. А.А. Россиуса // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. С. 11–32.
- Стивенсон Л.* Десять теорий о природе человека: Пер. с англ. – М: Слово, 2004. – 230 с. – Библиогр. в конце ч. Имен. указ.: с. 230. Гл. 2 и 3 написаны Д. Хаберманом.
- Суарес Фр.* Метафизические рассуждения. Рассуждение I. Разд. 3 / Пер. Г.В. Вдовиной // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 99–106.
- Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. А.Ю. Братухина. – СПб.: Абышко, 2004.–254 с.–Библиогр.: 239–243 с. – Библиогр.: с. 239–243. Указ. имен: с. 244–250.
- Тиллих П.* Вечное сейчас: (Три проповеди из книги) / Предисл., пер. с англ. и коммент. Т.П. Лифинцевой // Вопр. философии. – М., 2005. – № 5. – С. 160–174.
- Тишнер Ю.* Избранное: Пер. с пол. М.: РОССПЭН, 2005. – Т. 2: Философские драмы. – 487 с. – Список основных сочинений: с. 478–479.
- Фидлер Д.* Иисус Христос – Солнце Бога: Антич. космология и раннехристиан. символизм: Пер. с англ. – М.: София, 2005. – 430 с.: ил. – Указ.: с. 419–425.
- Фома Аквинский.* Сочинения / Сост., пер. с лат., ввод. ст. и коммент. А.В. Апполонова. – 2-е изд., стереотип. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 230 с. – (Bibl. Scholastica; Вып. 2).
- Фома Брадвардин.* О континуме / Пер. с лат. В.П. Зубова; публ. М.В. Зубовой; Примеч. В.П. Зубова, А.М. Шишкова // Вопр. философии. – М., 2005. – № 5. – С. 149–159.
- Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции: Пер. с нем. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 479 с. – Библиогр.: с. 470–477.
- Фрейд З* Тотем и табу: Пер. с нем. – М.: АСТ, 2004. – 255 с. – (Философия. Психология).
- Фромм Э.* Душа человека: Пер. с нем., англ. – М.: АСТ: Транзитки, 2004. – 573 с. – (Philosophy).
- Фромм Э.* Иметь или быть/ Ради любви к жизни: Пер. с англ. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 383 с. – (Человек и мир). – Указ. имен: с. 380–382.
- Фромм Э.* Искусство любить: Пер. с англ. – 2-е изд. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 221 с.

- Фромм Э.* Кризис психоанализа. Дзэн-буддизм и психоанализ: Пер. с англ. / Предисл. П.С. Гуревича. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 293 с.: ил. – (Человек и мир). – Указ. имен: с. 290–292.
- Хаксли О.* Вечная философия: Пер. с англ. – М.: ЭКСМО, 2004. – 463 с. – (Антология мудрости).
- Хейзинга Й.* Homo Ludens: В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. В. Ошиса. – М.: АСТ, 2004. – 539 с. (Philosophy). – Библиогр. в примеч.
- Холлингдейл Р.Дж.* Фридрих Ницше: Трагедия неприкаянной души / Пер. с англ. А.В. Милосердовой. – М.: Центрополиграф, 2004. – 383 с.
- Хопкин К.Дж.* Каббала: Практик. руководство: Пер. с англ. – М.: Омега-пресс, 2005. – 128 с., ил.
- аш Ширази Садр ад-Дин.* Престольная мудрость / Садр ад-Дин аш-Ширази (мулла Садра); Пер. с араб., предисл. и примеч. Я. Эшотса; Отв. ред. А.В. Смирнов; РАН. Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2004. – 150 с. – (История вост. философии).
- Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом: Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1055 с. – (Книга света). – Указ. имен / Сост. И.А. Осинская: с. 1049–1053.
- Юлен М.* Душа вчера и сегодня / Пер. В.Г. Лысенко // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 109–128.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

АПРЕСЯН Рубен Грантович – доктор философских наук, зав. сектором этики Института философии РАН

Артемяева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

Бросова Наталья Зиновьевна – доцент кафедры философии Социально-теологического факультета Белгородского госуниверситета

Быкова Марина Федоровна – доктор философских наук, профессор философии Университета Северной Каролины (США)

Венцлер Людвиг – доктор богословия, профессор Фрайбургского университета (Германия)

Волкова Ксения Александровна – студентка философского факультета Российского государственного гуманитарного университета

Гайдено Виолетта Павловна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Длугач Тамара Борисовна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Железнова Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН

Колесников Анатолий Сергеевич – доктор философских наук, зав. кафедрой современной зарубежной философии СПбГУ

Круглов Алексей Николаевич – доктор философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ

Курбановский Алексей Алексеевич – кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Государственного Русского музея (Санкт-Петербург)

Куценко Наталья Александровна – кандидат философских наук, докторант Института философии РАН

Мотрошилова Неля Васильевна – доктор философских наук, зав. отделом истории философии Института философии РАН

Петров Валерий Валентинович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Пименов Сергей Сергеевич – аспирант МГУ им. М.В.Ломоносова, преподаватель Российского Православного университета во имя Иоанна Богослова

Смирнов Георгий Александрович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института системного анализа РАН

Трубникова Надежда Николаевна – кандидат философских наук, зам. главного редактора журнала “Вопросы философии”, преподаватель кафедры истории и теории мировой культуры МГУ им. М.В. Ломоносова

Черняков Алексей Григорьевич – доктор философских наук, зав. кафедрой Высшей религиозно-философской школы (Санкт-Петербург)

Штелер Тая – доктор философии, профессор Сассекского университета (Великобритания)

Шуфрин Аркадий Матвеевич – кандидат исторических наук, старший библиограф библиотеки Принстонского университета (США)

СОДЕРЖАНИЕ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

<i>А.С. Колесников</i> Обзорные тенденции становления философии в начале XXI века	5
---	---

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>А.М. Шуфрин.</i> Климент Александрийский о беспредельности Бога	39
<i>В.В. Петров.</i> Иоанн Скотт о “творении из ничего” и вечности творения в слове Божиим	58
<i>В.П. Гайденок, Г.А. Смирнов.</i> Предметная и аскетическая составляющие средневекового символизма	76

НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>А.Н. Круглов.</i> О понятии феноменологии	101
<i>И.Г. Ламберт.</i> Феноменология, или Учение о видимости (пер. <i>К.А. Волковой</i>)	105
<i>О.В. Артемьева.</i> Учение о моральной обязанности Ричарда Прайса	113
<i>Р.Г. Апресян.</i> Этическая проблематика в “Опыте о человеческом разумении” Дж. Локка	132
<i>М.Ф. Быкова.</i> Концепция субъекта в философии Фихте	151
<i>Т.Б. Длугач.</i> О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена	180

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>А.Н. Круглов.</i> Русские свидетельства об Иммануиле Канте	204
<i>Н.А. Куценко.</i> Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX в.	227

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Н.З. Бросова.</i> Измерения философствования. Гадамер о философии Хайдеггера	246
<i>С.С. Пименов.</i> Протестантский принцип Пауля Тиллиха (онтологический аспект)	265

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
“ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В РОССИИ” (сентябрь, 2005 г.)

<i>Н.А. Печерская.</i> Предисловие к публикации	283
<i>Людвиг Венцлер.</i> Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности.....	285
<i>Н.В. Мотрошилова.</i> Книга Шпета “Явление и смысл” как веха в развитии феноменологии	294
<i>А.Г. Черняков.</i> Хайдеггер и “русские вопросы”	305
<i>Таня Штелер.</i> Обратная перспектива: Павел Флоренский и Морис Мерло-Понти о пространстве и линейной перспективе в искусстве Ренессанса.....	320
<i>А.А. Курбановский.</i> Малевич и Гуссерль: пунктир супрематической феноменологии	329

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Н.А. Железнова.</i> Умасвати и его “Таттвартха-Адхигама-Сутра”.	337
<i>Н.Н. Трубникова.</i> “Заповеди бодхисаттвы” и буддийская община в учении Сайтё: (к публикации трактата “Кэнкай-рон”).....	359
<i>Сайтё.</i> Из Рассуждения, проясняющего заповеди (“Кэнкай-Рон”, 820 г.) (пер. и комм. <i>Н.Н. Трубниковой</i>).....	368
БИБЛИОГРАФИЯ	398
АВТОРЫ ВЫПУСКА	414

CONTENTS

PROBLEMS OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Kolesnikov A.S.</i> The Nearest Tendencies in Philosophy of the XXI century.....	5
---	---

ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

<i>Choufrine A.M.</i> The Infinity of God in Clement of Alexandria	39
<i>Petroff V.V.</i> John Scottus on Creation from Nothing and on the Eternity of the Creation in the Word of God.....	58
<i>Gaidenko V.P., Smirnov G.A.</i> The Subjective and Ascetic Dimensions in Medieval Symbolism.	76

HISTORY OF WEST-EUROPEAN PHILOSOPHY OF THE MODERNITY

<i>Kruglov A.N.</i> On the Concept of Phenomenology.....	101
<i>Lambert J.H.</i> From the Work “New Organon” (Part IV: Phenomenology) (transl. by K. Volkova).....	105
<i>Artemyeva O.V.</i> Richard Price on the Moral Obligation.	113
<i>Apresyan R.G.</i> The Ethical Questions in the “Essay Concerning Human Understanding” by John Locke.	132
<i>Bykova M.F.</i> Concept of Subject in Fichte’s Philosophy	151
<i>Dlugatch T.B.</i> On Some Principles of Theoretical Philosophy by Herman Kohen.....	180

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Kruglov A.N.</i> Russian Eye-witness Accounts about Immanuel Kant.	204
<i>Kuzenko N.A.</i> The Russian Professional Philosophy in the first half-middle of XIXth century	227

WESTERN PHILOSOPHY OF XX CENTURY

<i>Brosova N.Z.</i> Dimensions of Philosophizing. Gadamer on Heidegger’s Philosophy.	246
<i>Pimenov S.S.</i> The Protestant Principle of Paul Tillich (Ontological Aspect).....	265

MATERIALS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
“PHENOMENOLOGY IN RUSSIA” (SEPTEMBER, 2005)

<i>Pecherskaja N.A.</i> Preface to the Publication.....	283
<i>Wenzler Ludwig.</i> Phenomenalitet und Nicht-Phenomenalitet der menschlichen Person.	285
<i>Motroshilova N.V.</i> Gustav Shpet’s Work “Appearance and Meaning” in the Development of Russian Phenomenology.	294
<i>Chernyakov A.G.</i> Heidegger and “Russian Questions”.	305
<i>Stahler Tanja.</i> Reverse Perspective: Pavel Florensky and Maurice Merleau-Ponty on Space and Linear Perspective in Renaissance Art.	320
<i>Kurbanovsky A.A.</i> Malevich and Husserl: the punctured line of suprematist phenomenology.	329

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

<i>Zheleznova N.A.</i> <i>Umāsvāti</i> and His <i>Tattvārtha-adhigama-sūtra</i>	337
<i>Trubnikova N.N.</i> The Bodhisattva’s Precepts and the Buddhist Monastic Order by Saichō.	359
<i>Saichō.</i> Treatise for Revealing of Precepts (Kenkairon). Fragments (transl. by N.N. Trubnikova).	368

BIBLIOGRAPHY

Works on the History of Philosophy published in Russia in 2005.....	398
Authors of the Issue.....	414

Научное издание

**Историко-
философский
ежегодник
2006**

Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*
Редактор *В.С. Егорова*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *О.В. Аредова*
Корректоры *Р.В. Молоканова,*
А.В. Морозова, Т.И. Шеповалова

Подписано к печати 27.09.2006
Формат 60 × 90 1/16. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 26,5. Усл.кр.-отт. 26,5. Уч.-изд.л. 28,9
Тираж 1000 экз. Тип. зак.

Издательство “Наука”
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП “Типография “Наука”
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

**АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА" РАН**

Магазины "Книга-почтой"

121099 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52 www.LitRAS.ru E-mail:
info@litras.ru
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7«Б»; (код 812) 235-40-64

**Магазины "Академкнига" с указанием букинистических отделов
и "Книга-почтой"**

690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга-почтой");
(код 4232) 45-27-91 antoli@mail.ru
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга-почтой");
(код 3433) 50-10-03 kniga@sky.ru
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 ("Книга-почтой");
(код 3952) 42-96-20 aknir@irlan.ru
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45;
(код 3912) 27-03-90 akademkniga@krasmail.ru
220012 Минск, просп. Независимости, 72;
(код 10375-17) 292-00-52, 292-46-52, 292-50-43 www.akademkniga.by
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00 akadkniga@nm.ru;
(Бук. отдел 125-30-38)
117192 Москва, Мичуринский проспект, 12; 932-74-79
127051 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96 (Бук. отдел)
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90; 334-72-98 akademkniga@naukaran.ru
101000 Москва, Б. Спасоглинищевский пер., 8 строение 4;
624-79-19 (Бук. отдел)
630091 Новосибирск, Красный проспект, 51;
(код 3832) 21-15-60 akademkniga@mail.ru
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга-почтой");
(код 3833) 30-09-22 akdmn2@mail.nsk.ru
142290 Пушкино Московской обл., МКР "В", 1 ("Книга-почтой");
(код 277) 3-38-80
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57;
(код 812) 272-36-65 ak@akbook.ru (Бук. отдел)
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4; (код 812) 297-91-86
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18;
(код 3822) 51-60-36 akademkniga@mail.tomsknet.ru
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга-почтой");
(код 3472) 24-47-62 akademkniga@ufacom.ru
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Коммерческий отдел, г. Москва
Телефон для оптовых покупателей: 241-03-09
www.LitRAS.ru
E-mail: info@litrass.ru
zakaz@litrass.ru
Склад, телефон 291-58-87
Факс 241-02-77

*По вопросам приобретения книг
государственные организации
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. факс (495) 334-98-59
E-mail: initsiat@naukaran.ru
www.naukaran.ru*

ISBN 5-02-033856-7



9 17850201338562