Историко-философский ежегодник

2001

ЕЖЕГОДНИК 2001

Издание выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

СИМПОЗИУМ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЕЖЕГОДНИКА



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook

2001



MOSCOW NAUKA 2003

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-философский ежегодник

2001

МОСКВА «НАУКА» 2003

УДК 1(091)
ББК 87.3
И85

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

Отв. редактор выпуска *О.В. Голова*

Рукопись подготовлена к печати *М.М. Ловчевой*

Рецензенты
доктор философских наук *А.М. Руткевич*
доктор философских наук *Е.А. Фролова*

Историко-философский ежегодник'2001 / Ин-т философии. – М.: Наука, 2003. – 371 с.
ISBN 5-02-013239-X (в пер.).

В выпуске представлены результаты исследований отечественных и зарубежных авторов, охватывающие широкий круг проблем – от античности до современной отечественной и западной философии. Особое место занимают материалы по русской философии, в частности о Бердяеве, и статьи, посвященные 180-летию со дня рождения Достоевского.

Для философов и всех интересующихся философией.

ТП 2002-II-12

ISBN 5-02-013239-X

© Российская академия наук и издательство "Наука", продолжающееся издание "Историко-философский ежегодник" (разработка, художественное оформление), 1986 (год основания), 2003

ПРОЦЕСС ПРОТИВ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА

М.Л. Хорьков

Инквизиционные процессы против богословов, не исключая самых известных и авторитетных, были в эпоху средневековья не редкостью. Например, в то же самое время, что и процесс против Экхарта (1326–1329 гг.), состоялся процесс против Уильяма Оккама (1324–1328 гг.). И тем не менее обвинение Экхарта в ереси представляется событием уникальным и беспрецедентным, так как это единственный случай, когда разбирательство завершилось, хотя и после смерти ответчика, обвинительным приговором и последовавшей за ним папской буллой *In agro dominico* от 27 марта 1329 г. Еретиками обычно объявлялись менее образованные и менее высокопоставленные в Церковной иерархии лица, которые – чаще всего неосознанно либо, наоборот, вполне сознательно – действительно были еретиками. Экхарт же еретиком не был. Он никогда не выступал против церкви и ее учения. Как правило, в подобного рода обвинениях в ереси, шлейф которых волочился за каждым сколько-нибудь известным богословом эпохи схоластики, чаще всего просто не видели повода для возбуждения инквизиционного процесса, как это имело место в случае Альберта Великого или Фомы Аквинского. Против Петра Оливи инквизиционный процесс тоже не возбуждали. При жизни мыслителя его дело разбирал лишь капитул ордена, т.е. все ограничивалось внутриорденской юрисдикцией и наложением дисциплинарных взысканий. Лишь много лет спустя после смерти П. Оливи некоторые положения его учения были осуждены Вьеннским Собором. Даже громкий процесс против Оккама, который все-таки начался и за несколько лет успел обрасти десятками томов протоколов, так и закончился ничем. Оккама не осудили, хотя и не оправдали; просто сочли целесообразным приостановить дело.

Начало процесса против Экхарта во многом явилось результатом случайного стечения неблагоприятных обстоятельств. В доминиканской среде у Экхарта оказалось много противников, завидовавших славе и популярности знаменитого богослова и проповедника.

Они стали собирать материал против Экхарта, в основном цитаты из его немецких проповедей, вызывавших недовольство своим далеко выходящим за рамки схоластических канонов стилем мышления и языка, ожидая удобного повода для обращения с обвинением к вышестоящим лицам. Имена двух наиболее активных противников Экхарта из числа его собратьев по доминиканскому ордену, представлявших интересы всей группы, известны. Это Герман де Суммо (фон Дом) в Кёльне и Вильгельм фон Нидеке в Страсбурге. Оба были довольно одиозными фигурами. "Акты" процесса называют их просто, но красноречиво *aemuli* ("завистники").

Герман де Суммо был сыном булочника при Кёльнском соборе; отсюда и его прозвище – "фон Дом". Сделавшись монахом доминиканского конвента в Кёльне, Герман де Суммо, вместо того чтобы совершенствоваться в смирении и послушании, стал известен своей строптивостью и честолюбивыми амбициями. Так, он неоднократно наказывался за своеволие и нарушение монастырской дисциплины. Открыто демонстрируя свои амбиции пробившегося в духовную элиту бюргера, Герман де Суммо носил личную печать с изображением Св. Доминика, поддерживающего стены разрушающейся Латеранской церкви в Риме (видение папы Иннокентия III, также ассоциируемое со Св. Франциском) – случай для простого монаха беспрецедентный! Эту печать он обычно использовал для своих писем, которые рассылал в другие конвенты, пытаясь сколотить вокруг себя группу единомышленников и одновременно сея внутри ордена смуты и плетя интриги. Активную роль в жизни немецких доминиканцев Герман де Суммо пытался играть при провинциале Тевтонии Генрихе Грюнингене, личным другом которого он являлся.

Страсбургский доминиканец Вильгельм фон Нидеке, состоявший с Германом де Суммо в активной переписке, собрал наиболее полное "обвинительное досье" на Экхарта, преимущественно сфабрикованное. Однако часть этого материала была, по-видимому, позднее использована на процессе против Экхарта, на котором Вильгельм фон Нидеке, несмотря на протесты доминиканцев, выступал вместе с Германом де Суммо в роли главного свидетеля и обвинителя одновременно. Изложив на суде перед инквизиторами многочисленные "факты", он обвинил Экхарта в том, что тот является "законченным еретиком, сознательно обучавшим своим заблуждениям и упорно защищавшим их" (*"pertinax hereticus, quia errores suos scienter docuisset et pertinaciter defendisset"*), добавляя при этом, что Экхарт совершил и "множество других тяжких преступлений" (*"multa alia gravia"*). Большинство своих "фактов" Вильгельм фон Нидеке не смог доказать и поэтому в конце концов был обвинен судом инквизиции в лжесвидетельстве и сознательном введении следствия в заблуждение. Тем не менее часть "досье" фон Нидеке, доказанная им и подтвержденная другими свидетельствами, легла впоследствии в основу обвинительного приговора против Экхарта.

Генерал-прокуратор доминиканского ордена Герхард Поданский, давая обоим "завистникам" в письме к папе характеристику, не постеснялся использовать самые нелицеприятные выражения: "интриганы", "клятвопреступники", "лжесвидетели", "клеветники" На обоих за их скандальное поведение визитаторами был наложен запрет покидать стены родных монастырей, дабы не провоцировать новые скандалы. Оба желали скорейшего осуждения Экхарта и были полны решимости ради этого в нарушение всех правил даже покинуть свои монастыри и отправиться в Авиньон, когда дело из епархиального суда было передано на рассмотрение папским инквизиторам. Вильгельму фон Нидеке, по-видимому, не удалось осуществить это намерение, в то время как Герман де Суммо, тайно покинув монастырь в Кёльне, в конце концов добрался до Авиньона, чтобы там продолжить "борьбу с ересью Экхарта", однако по прибытии был арестован и как злостный нарушитель церковных правил и заключен под стражу.

Случай подать жалобу на Экхарта, по-видимому, подвернулся "завистникам" во время визитации кёльнского доминиканского конвента Николаем Страсбургским. Папе Иоанну XXII давно поступали жалобы на многочисленные нарушения "Конституций" (устава доминиканского ордена), произвол и упадок нравов в доминиканских конвентах Тевтонии. Именно поэтому 1 августа 1325 г. он назначил двух доминиканцев, Николая Страсбургского и Бенедикта Комо, визита́торами орденской провинции Тевтония с широкими полномочиями. Бенеди́кт Комо фигурирует в папском документе как "профессор священного богословия" (*"sacre theologie professor"*). Николай Страсбургский назван "лектором кёльнского конвента" (*"olim lectorem in conventu Coloniensi"*). Ряд исследователей выдвигали предположение, что Николай Страсбургский какое-то время был в доминиканском *Studium generale* подчиненным Экхарту лектором (т.е. тоже мог входить в число "завистников"). Однако никаких прямых свидетельств этого не сохранилось; скорее всего, Николай Страсбургский не был вторым лектором в *Studium generale*, а занимал лишь должность лектора доминиканского конвента в Кёльне. Как бы то ни было, став папским визитатором Тевтонии, он должен был оставить любую преподавательскую деятельность. Николай Страсбургский был заметным богословом-доминиканцем своего времени, автором обширной латинской "Суммы", представляющей собой компиляцию "Сумм" других доминиканских богословов и посвященной главным образом вопросам этики и натурфилософии, а также трактатов и проповедей на немецком языке. Стиль его богословия, в отличие от богословских трудов Экхарта, был более томистским по содержанию и строгим по форме. Николай Страсбургский не допускает неоплатонических парадоксов, мистической двусмысленности и спиритуалистических аллегорий. Особенно это заметно в сохранившихся проповедях Николая Страсбургского, которые он,

как и Экхарт, должен был произносить в женских доминиканских монастырях в рамках *cura monialium*. Стиль этих проповедей предельно строг и прост. Их духовность не столь пламенна, как в проповедях Экхарта, но пронизана искренним и ясным этическим пафосом.

Бенедикту Комо и Николаю Страсбургскому в качестве папских визитаторов были даны широкие полномочия, определяемые каноническим правом того времени как *inquisitio super statu monasterii*. Они должны были в соответствии с уставом и церковным благочестием "исправлять и реформировать" ("*corrigiere et reformare*") нравы членов и провинциального руководства ордена ("*tam in capite quam in membris*") и сложившиеся в отдельных конвентах порядки. Помимо мужских, визитаторы должны были проверить также и женские доминиканские монастыри. Данная папой грамота обязывала всех монахов доминиканского ордена Тевтонской провинции давать визитаторам подробную информацию о всех нарушениях, особенно о злоупотреблениях глав конвентов и других должностных лиц, и отвечать на все их вопросы; отказ предоставлять такую информацию влек за собой серьезные дисциплинарные взыскания, вплоть до экскоммуникации[1]. В случае обнаружения дисциплинарных нарушений они имели право отстранять местное руководство ордена (кроме провинциала, назначение и снятие которого было исключительной привилегией генерал-магистра и генерального капитула ордена) от должности и переводить провинившихся монахов и монахинь в другие монастыри как в Тевтонии, так и за ее пределами. Если же обнаруживались более серьезные преступления, визитаторы, не обладавшие правом судить, должны были передавать дела в соответствующие церковные суды. Подчинялись визитаторы исключительно папе, ограничивая тем самым дарованные привилегиями ордена права генерал-магистра. Для того чтобы урегулировать эту ситуацию, папа Иоанн XXII проинформировал о назначенных им визитаторах Тевтонии генерал-магистра доминиканского ордена Барнабаса Каньоли Верчелли и предписал ему всячески содействовать их миссии; визитаторы в свою очередь были обязаны информировать генерал-магистра о предпринимаемых ими действиях и налагаемых санкциях.

Насколько можно судить по сохранившимся документам, визитаторы серьезно взялись за реформирование порядков, сложившихся в немецких доминиканских конвентах. Впрочем речь в них идет главным образом об исключительной активности Николая Страсбургского, тогда как Бенедикт Комо совсем не упоминается. В ряде конвентов после расследования Николая Страсбургского имело место отстранение приоров и случаи экскоммуникации. Видимо, одним из следствий его деятельности было также отстранение в 1326 г. генеральным капитулом доминиканского ордена от должности провинциала Тевтонии Генриха Грюнингена и избрание вместо него

провинциалом приора кёльнского конвента Генриха де Чиньо, активно поддерживавшего реформаторские усилия папы и его визитаторов.

Майстер Экхарт, который в своих проповедях и в своей деятельности на различных постах всегда был активным сторонником моральной реформы доминиканского ордена, видимо, не мог не приветствовать реформаторскую деятельность папских визитаторов. Тем не менее визитация дала "завистникам" Экхарта прекрасный повод подать на него жалобу. Вполне возможно, что Николай Страсбургского, как считает Трузен[2], и не придал этой жалобе никакого значения и не дал ей официального хода. В этом случае у жалобщиков оставалась возможность подать жалобу на Экхарта непосредственно архиепископу Кёльнскому Генриху, который 5 апреля 1326 г. предписал жителям Кёльна выдавать архиепископскому суду всех подозреваемых в ереси лиц независимо от того, являются ли эти лица духовными или светскими. Но Николай Страсбургский не мог не принять жалобу на Экхарта и формально не мог не дать ей официального хода, т.е. передать ее в вышестоящую судебную инстанцию доминиканского ордена (что было маловероятно, так как он действовал по личному предписанию папы, и поэтому чисто орденская юрисдикция в данном случае могла исключаться) либо в епархиальный суд, возглавляемый архиепископом Кёльнским. Вполне возможно, что жалоба была подана сразу в две инстанции: и визитатору, и архиепископу. Тогда становится понятно, почему Николай Страсбургский с его огромными полномочиями оказался бессилен если не защитить Экхарта, то по крайней мере ограничиться внутриорденскими дисциплинарными мерами и не доводить дело до суда инквизиции, а также почему он сам впоследствии за свою умеренную позицию попал под подозрение и был обвинен в пособничестве еретику и создании препятствий в работе инквизиторов. Следует отдать должное взвешенности и рассудительности папского визитатора: сфабрикованный Вильгельмом фон Нидеке компрометирующий материал, якобы взятый из проповедей Экхарта, был им сразу отринут как заведомо фальшивый, а на Вильгельма фон Нидеке было наложено дисциплинарное наказание.

Как и его страсбургский коллега Иоанн I Цюрихский, Кёльнский архиепископ Генрих II фон Вирнебург в борьбе белого приходского духовенства с растущим влиянием в городах новых орденов – францисканского и доминиканского – занимал сторону приходских священников, которых ему было легче контролировать. Не менее ревностно он боролся и с еретиками, прежде всего с бегинками и бегардами. В 1325 г. наиболее видные из них были сожжены по приговору Кёльнского архиепископа на кострах или утоплены в Рейне. Именно против тайных бегинок и бегардов и было главным образом направлено предписание Генриха от 5 апреля 1326 г. Деятельность Экхарта как проповедника изначально противоречила интересам

Кёльнского архиепископа, и поэтому в середине 1326 г., получив жалобу от доминиканцев, он официально начал против него инквизиционный процесс, в котором принял самое активное участие на стороне обвинителей Экхарта. Так, он отменил распоряжение Николая Страсбургского не допускать на заседания Вильгельма фон Нидеке, на которого визитатором был наложен дисциплинарный арест, и не принимать в расчет его показания. В январе 1327 г. Николай Страсбургский тщетно несколько раз апеллировал к папе, ссылаясь на привилегии доминиканского ордена и на свои полномочия. В конце концов самого Николая Страсбургского заключили под стражу и привлекли к суду за потворство еретику и помехи, чинимые инквизиторам. Папа Иоанн XXII был на стороне архиепископа Генриха, и последний хорошо об этом знал.

Правила инквизиционного процесса были по инициативе папы Иннокентия III определены в 1215 г. на IV Латеранским Соборе, запретившем восходящие к эпохе империи франков ордалии и установившем для обвинения в ереси необходимость достоверных свидетельских показаний и проверенных фактов. В 1252 г. папа Иннокентий IV в декреталии "*Ad exstirpanda*" приравнял по аналогии дела против еретиков в процессуальном отношении к разбираемым светскими судами делам "по оскорблению величества", определив ересь как "преступление против Божественного Величия" и разрешив для более эффективного получения требуемых "достоверных фактов" применение в отношении подозреваемых в ереси пыток. Однако признание под пытками выбивалось лишь в случае, когда откровенная ересь и богохульство были несомненными. Такой процесс имел заведомо обвинительный характер; обвинение исходило от самих судей (в случае Экхарта такой судебной инстанцией был бы Кёльнский архиепископ), и поэтому назывался процессом *ex officio*. Впрочем в начале XIII в. пытки еретиков еще не получили в Германии, в отличие от Италии и Франции, широкого распространения. Например, осужденных в Кёльне и Страсбурге бегинок и бегардов пыткам не подвергали.

Когда же обвиняемый лишь подозревался в ереси третьими лицами, выступавшими в качестве обвинителей, когда, как это и имело место в случае с Экхартом, ставились под сомнение его отдельные высказывания, обвиняемый должен был доказать перед инквизиторами, выступавшими уже в качестве экспертов, но не обвинителей, что его высказывания имеют вполне церковный характер. Если ему это удавалось, дело прекращали. Такой процесс осуществлялся *per promoventem*, или *cum promovente*, т.е. путем защиты "денунциантом" (обвиняемым в ереси) своей ортодоксальности. То, что процесс против Экхарта был именно процессом *per promoventem*, косвенно подтверждает тот факт, что Экхарт не был взят под стражу, как обычно поступали с еретиками в случае процессов *ex officio*, и ему не запретили исполнять обязанности священника, в частности

читать проповеди. По правилам инквизиционного процесса *per promoventem*, для рассмотрения дела Экхарта (в качестве богословских экспертов архиепископом были назначены "комиссары" (собственно, инквизиторы). Ими оказались настоятель Кёльнского собора доктор богословия Рейнериус Фриско (Ренер/Райнер Фрисландский) и францисканец Петр де Эстате, которого в конце 1326 г. сменил другой францисканец, Альберт Миланский, занимавший должность лектора кёльнского францисканского конвента.

Отнюдь не случайно в числе инквизиторов на процессе, закончившемся обвинением выдающегося доминиканца в ереси, были францисканцы. Борьба между двумя нищенствующими орденами в это время давно переросла рамки богословской дискуссии, корпоративной и личной конкуренции и превратилась в острую вражду, отягощенную политическими конфликтами и интригами. Оба ордена, рассчитывая занять привилегированное положение в Священной Римской империи, принимали активное участие в борьбе за императорский престол между Фридрихом Красивым Габсбургом и Людвигом Баварским: доминиканцы на стороне первого, францисканцы на стороне второго.

Для францисканских богословов Экхарт к тому времени успел превратиться в удобную мишень для нападок. Взвешенная полемика между двумя магистрами богословия в Сорбонне – Экхартом и Гонсалвом Испанским – уже ушла в прошлое, уступив место непримиримым критикам в лице Михаила Кезенского и Уильяма Оккама.

Руководство доминиканского ордена предпочло не вмешиваться в судебный процесс. Генерал-магистр доминиканцев Барнабас Каньоли Верчелли, в отличие от своего предшественника Гервея Наталия, не покровительствовал Экхарту. Он не встал на его защиту, апеллируя, как это было принято, к привилегиям ордена, и дал свое согласие на то, чтобы брат-проповедник Экхарт предстал перед судом инквизиции. После осуждения Экхарта руководство ордена вычеркнуло его имя из списка рекомендованных новициям и молодым монахам для чтения авторов-доминиканцев и постаралось изъять его сочинения из монастырских библиотек. Защищать еретика было опасно, так как тень подозрения могла пасть на весь орден. Пример осуждения францисканцев, отстаивавших тезис о бедности Иисуса Христа, был у всех перед глазами. Тем не менее Экхарт не был лишен поддержки братьев своего ордена. Большинство доминиканцев и в Германии (Николай Страсбургский, Отто Шауэнбург, Конрад фон Хальберштадт и др.), и в Авинионе (генерал-прокуратор ордена Герхард Поданский) были на его стороне и стремились сделать все, чтобы поддержать Экхарта и помочь ему своим участием и советом.

Обвинители и судьи Экхарта вовсе не были неучеными людьми, не понимавшими смысла его учения. Однако формальная сторона судебного процесса против еретика требовала отнюдь не выяснения

теоретического замысла Экхарта, а определение того, "звучат" или нет его высказывания еретически, т.е. критерием истины была забота о душах паствы. Если богословское учение с чисто формальной точки зрения в своей терминологии и в своих определениях было способно соблазнить души неискушенных "простецов", то оно признавалось еретическим.

Там же, где речь все-таки идет о богословском анализе, причина неадекватного истолкования инквизиторами учения Экхарта кроется в механизме интерпретации, к которому они прибегали при рассмотрении его высказываний. Во-первых, они выдергивали отдельные фразы из контекста, вне которого эти фразы чаще всего теряют всякий смысл и могут быть интерпретированы как угодно, в том числе и еретически. Собственно этот механизм использовали еще "завистники" Экхарта, которые, насколько можно судить, явно в нем переусердствовали. Экхарт же, особенно в своих немецких проповедях, – крайне контекстуальный мыслитель. То, что судьи и в Кёльне, и, позднее, в Авиньоне упрямо придерживались именно такого, внеконтекстуального, механизма интерпретации, вряд ли было следствием их заведомо предвзятой позиции по отношению к Экхарту или их нечистоплотности. В первую очередь это результат того, что все они были хорошими схоластами. Не такими блестящими, как Экхарт, но просто хорошими, и поэтому строго следовали формальным школьным методам интерпретации, согласно которым, для того чтобы получить истинноподобное заключение о каком-либо суждении, вначале необходимо произвести анализ (*divisio*) этого суждения, т.е. разделить его на мельчайшие составные части, обладающие смыслом. Собственно, так толковалась схоластами Библия: обнаруживался и доказывался смысл каждой фразы, каждого слова. Если Библия – это Божественная Истина, то и каждое ее слово должно заключать в себе эту Истину. И если в каком-то тексте, рассуждали схоласты, одна фраза еретична, то и весь текст тоже еретичен. Экхарт, как более тонкий схоласт, понимал, что смысл целого далеко не всегда состоит из смысла отдельных частей, но что он мог противопоставить школе, к которой сам принадлежал и методы которой (особенно аллегорически безоглядно пресловутое *divisio*) сам активно использовал в проповедях, за которые его и обвиняли?

Во-вторых, все цитаты из немецких проповедей Экхарта инквизиторы усердно перевели на латинский язык (на котором велось разбирательство), что привело к двойному искажению смысла, так как сухая и отточенная терминология латинской схоластики оказалась не в силах передать религиозный пафос немецкой народной речи. К тому же немецкий и латинский языки очень далеки друг от друга семантически, и поэтому вся немецкая терминология Экхарта в переводе на латынь стала выглядеть крайне нелепо. Экхарт прекрасно чувствовал это смысловое различие и писал на разных языках разные по характеру тексты, используя в каждом случае для выра-

жения одного и того же религиозного или философского смысла различную лексику и различные понятия. Инквизиторами, по-видимому, владели наилучшие ученые побуждения: с помощью ясной латинской терминологии они стремились понять, прояснить для себя и для интересов следствия смысл "темной" немецкой речи Экхарта. Результат же оказался прямо противоположным. Таким образом, в деле Экхарта отчетливо дала о себе знать ограниченность формального схоластического метода, отношение к которому среди самих схоластов становилось все более скептическим. Это была уже эпоха Уильяма Оккама и Дунса Скота.

Богословский язык, который использовал Экхарт для выражения своего учения, антиномичен и многозначен; он балансирует на тонкой грани между ересью и откровением. Б. Вельте, ссылаясь на концепцию "языковых игр" позднего Л. Витгенштейна, замечает, что Экхарт и его судьи словно бы играли в разные "языковые игры" Экхарт вкладывал в свои слова один смысл, а его слушатели и инквизиторы – другой, стремясь к простоте, понятности и однозначной непротиворечивости там, где это недопустимо[3]. Но то же самое можно сказать о любом мыслителе, обладающем такой же духовной силой и метафизической глубиной, какие были присуще Экхарту. Перед нами своеобразная богословская традиция, уходящая корнями к платонизму Оригена. Кто знает, если в свое время автор "Ареопагитик" не скрылся бы за авторитетом Св. Дионисия Ареопагита, то вполне возможно, что его сочинения довольно рано оказались бы в числе еретических книг и не сыграли бы той роли в развитии средневековой философии как на Западе, так и на Востоке, какую им суждено было сыграть. В метафорическом языке и емкой многозначности экхартовской терминологии технически несложно усмотреть ересь. Строго говоря, на это в качестве своеобразного классного упражнения был в начале XIV в. способен любой студент, изучающий богословие. Гораздо труднее понять – не просто почувствовать, как это часто имело место среди слушателей Экхарта, – истину экхартовских слов. Для этого уже требуется серьезная работа духа. Сам Экхарт считал, что для того чтобы понять истину его слов, необходимо уподобиться Истине. Обыденный опыт не предоставляет возможности для такого понимания. Для достижения состояния, в котором человеческий опыт станет опытом Истины, человек должен настолько преобразовать свою обыденную жизнь, свой повседневный мир, сферу своего существования, что они уже не будут ограничены сиюминутностью, но станут целиком и полностью ориентироваться на вечность. Именно это состояние свободы от тварного мира, состояние, в котором опыт Истины как единство с Богом становится реальностью человеческого опыта, Экхарт и называл "отрешенностью"

В каких же именно концепциях Майстера Экхарта была усмотрена ересь? Положение о вечности мира в Боге обвинители истол-

ковали таким образом, что будто бы, по словам Экхарта, мир является вечным и равноначальным Богу. В концепции отрешенности, достигнув которой, человек достигает единства с Богом, была усмотрена абсурдная и крамольная мысль, что будто бы, согласно Экхарту, человек каким-то полумагическим способом способен превзойти собственное бытие и сделаться равным Богу. Подобным же образом были интерпретированы идеи Экхарта о "несотворенном в душе" (что Экхарт будто бы утверждал, что часть души сотворена Богом, а часть является самим Богом), о рождении Иисуса, в душе человека и обретении человеком через это рождение божественного сыновства. Из рассуждений Экхарта о том, что Божественное Благо простирается и на сферу зла, обвинители сделали вывод, что зло, по его мнению, не является злом, но должно быть названо "добром" Из концепции Экхарта, в соответствии с которой все сотворенное в своей основе есть чистое Ничто, в результате интерпретации получилась теория, утверждавшая что все сотворенные вещи представляют собой ничто, а это противоречит опыту и здравому смыслу. Мысль Экхарта о том, что Бог в Самом Себе есть абсолютное Единство, не ведающее никаких различий, получила у обвинителей антитринитарное толкование. Наконец, высказывание Экхарта о том, что Бога нелепо называть Благим, было понято как отрицание Экхартом благости Бога. Как можно заметить, в интерпретации обвинителей, как, впрочем, впоследствии и инквизиторов – как результат той техники толкования, которой они владели, – учение Экхарта выглядит не просто еретичным, но еще и абсурдным, противоречащим не только основам христианской веры, но и основным правилам логики. В качестве доказательства каждая заподозренная в ереси концепция Экхарта была проиллюстрирована несколькими цитатами из его сочинений.

Обвинительный материал собирали не инквизиторы. У них для этого не было ни времени, ни возможности. Кроме того, согласно статусу процесса, они и не должны были этого делать. Материал был собран Вильгельмом фон Нидеке и Германом де Суммо. На основании этого материала и были составлены списки тезисов обвинения, предъявленные судом Экхарту. Кто непосредственно составлял эти списки, не ясно. Технически это могли сделать как обвинители (с последующей небольшой редакцией судей), так и судьи (для большего процессуального удобства упорядочив и систематизировав предоставленный обвинителями разнородный материал). Часть этого материала (ряд тезисов из "Книги божественного утешения") была представлена обвинителями Николаю Страсбургскому во время его визитации, и эти выписки также фигурировали на процессе. Помимо этого, какие-то списки проповедей Экхарта, отдельные высказывания которых были заподозрены в ереси (в самом деле, среди фигурировавших в деле тезисов, взятых из немецких проповедей, доминируют именно высказывания из проповедей кёльнского перио-

да деятельности Экхарта) могли храниться в библиотеке кёльнского доминиканского конвента и *Studium generale*. Эти рукописи могли быть также предоставлены в распоряжение суда.

Основные документы кёльнского процесса над Экхартом сохранились в копии первой половины XV в. (манускрипт 33 научной библиотеки и архива города Сёста)[4]. В Сёсте эта копия оказалась потому, что ее заказал монах доминиканского конвента Сёста Якоб Свейве (Швефе). Преподаватель (с 1405 г.), а затем декан (с 1407 г.) теологического факультета Кёльнского университета Якоб Свейве был в 1409 г. назначен кёльнским инквизитором. Ведя в 1411–1416 гг. процесс против странствующего проповедника Иоганна Маклава, обвиненного в близкой к бегикам ереси, Якоб Свейве, видимо, и заказал копию дела Экхарта для ознакомления с аналогичным прецедентом. Но, возможно, его интерес имел чисто теоретический характер, так как он заказал для себя десятки других выписок о тех или иных древних и новых ересях из протоколов и пособий для инквизиторов, которые также сохранились в архиве Сёста. С 1420–1421 гг. Якоб Свейве жил в Сёсте, куда, видимо, перевез часть своего архива и где скончался в 1438 г.

Документы процесса состоят из четырех частей:

1. Листы 45ra–48rb: протокол от 26 сентября 1326 г., записанный судебным нотариусом и содержащий публичное заявление Экхарта (так называемое *protestatio*, означавшее вовсе не протест, но именно официальное публичное заявление) и его объяснение 49 сомнительных и заподозренных в ереси мест из "Книги божественного утешения", Комментария на книгу Бытия из *Opus tripartitum* и немецких проповедей. Ответы Экхарта, после того как они были записаны, по-видимому, были переданы ему нотариусом для корректировки и ознакомления.

2. Листы: 48va–51rb: составленный судьями список этих 49 сомнительных мест, в котором все цитаты из немецких произведений даны в переводе на латинский язык.

3. Листы 51rb–57vb: расширенный до 59 пунктов список заподозренных в ереси мест из немецких проповедей Экхарта, в основе которого, по-видимому, лежал донос "завистников"; все фрагменты даны в переводе на латинский язык и указано, из каких именно проповедей они взяты. Составление этого списка скорее всего было вызвано тем, что 26 сентября 1326 г. Экхарт отказался признать своими многие из предъявленных ему фрагментов проповедей, ссылаясь на то, что они были искажены слушателями. Кроме того, отсутствовали точные ссылки, что ставило под вопрос авторство Экхарта и лишало эти пункты обвинения каких-либо оснований. По каждому из тезисов Экхарт в данном случае дает отдельный ответ. Видимо, этот список был передан Экхарту судьями спустя какое-то время после слушаний 26 сентября 1326 г. Экхарт дал исчерпывающий письменный ответ на каждый из пунктов обвинения и передал обратно в

суд для протокола. С этим текстом в руках он, видимо, на этот раз и выступал.

4. Лист 57vb: личные замечания Экхарта по поводу некоторых пунктов обвинения и процесса в целом с жалобой на "комиссаров" в неправильном истолковании слов его проповедей и ведению дела. По-видимому, это часть протокола одного из последних заседаний суда в Кёльне.

В ходе процесса фигурировал еще список заподозренных в ереси тезисов, извлеченных из комментария Экхарта на Евангелие от Иоанна. Этот список не найден. Однако он существовал, и им пользовался Николай Кузанский[5]. Пять содержавшихся в нем тезисов были в ходе процесса признаны еретичными и включены в осуждающую учение Экхарта папскую буллу.

Из документов процесса выступление Экхарта в свою защиту публиковалось А. Даниэльсом[6] и Габриэлем Тери[7], другие материалы – Л. Стурлезе в пятом томе латинских сочинений Майстера Экхарта[8]. Процесс над Экхартом стал предметом подробного исследования Винфрида Трузена[9].

26 сентября 1326 г. речь в свою защиту Экхарт начал с характерной преамбулы, во многом проясняющей его собственное отношение к процессу и характеризующей избранную им стратегию поведения:

«Во-первых, в вашем, уважаемые комиссары Майстер Ренер Фрисландский, доктор богословия, и брат Петр де Эстате, новоизбранный кустос миноритов, присутствии открыто заявляю: ввиду свободы и привилегий нашего ордена я не должен был представать здесь перед вами и отвечать на предъявленные мне обвинения, ибо никогда не был повинен и обвиняем ни в какой ереси – тому свидетели вся моя жизнь и мое учение, – и в этом со мной единодушны все братья моего ордена и все население, все мужчины и женщины, вся орденская нация.

Поэтому, во-вторых, заявляю, что поручение, данное вам досточтимым отцом нашим господином архиепископом Кёльнским (да продлит Господь его дни!), не имеет никакой силы. Оно – результат ложных слухов, и происходит из злого корня, от дурного древа. Если бы я был менее известен в народе и стремился бы к справедливости с меньшим усердием, то, уверен, мои завистники никогда бы не решились возвысить против меня голос. Что ж, мне остается лишь терпеливо все это вынести. Ибо "блаженны изгнанные за правду" (Мф. 5:10), и "Господь бьет всякого сына, которого принимает" (Евр. 12:6), по слову Апостола. Воистину, могу я сказать вместе с Псалмопевцем: "Скорбь моя всегда предо мною" (Пс. 37:18). Ведь и прежде бывало, что парижские магистры богословия держали перед вышестоящими лицами ответ за свои сочинения (и это были столь известные люди, как святой Фома Аквинский и брат Альберт Великий!), вызывавшие подозрения. Как много

было написано, произнесено речей и публичных проповедей против святого Фомы, что, мол, он – лжеучитель, и что учение его ошибочно! Но с Божьей помощью жизнь и учение его были в конце концов оценены как в Париже, так и папой и римской курией по достоинству.

После этих предварительных замечаний, отвечу по поводу тех высказываний, в которых меня обвиняют. Эти высказывания, числом 49, распадаются на четыре группы:

во-первых, 15 высказываний, взятых из одной составленной мною книги, которая начинается словами *Benedictus Deus*;

во-вторых, 6 высказываний, взятых из моего ответа (о книге *Benedictus Deus*) или из моих слов (по поводу нее);

в-третьих, 12 высказываний, взятых из составленного мною первого толкования на книгу Бытия. При этом удивительно мне, что содержание других моих многочисленных книг не вызывает возражений. Ведь несомненно, что я написал книги о сотне и более таких предметов, которых эти люди (обвинители) в силу своей необразованности даже не могут ни представить себе, ни понять;

в-четвертых, 16 высказываний, взятых из приписываемых мне проповедей.

Что касается первой, второй и третьей групп высказываний, то я объявляю и признаю, что я действительно все это говорил и писал; я считаю, как это будет ясно из дальнейшего изложения, что все здесь истинно, хотя многое и непривычно, трудно для понимания и отличается тонкостью смысла.

Если же в названных выше или других моих словах и сочинениях и было что-то ошибочное, чего я не смог заметить, то я всегда готов признать более правильную точку зрения. Иероним в послании Элиодору говорит: "Ничтожные духом (к числу которых принадлежу и я) не могут осилить великих вещей, но, поразмыслив и взвесив все, они покоряются тому, что превышает их силы"[10]. Я могу ошибаться, но я не еретик. Ибо первое есть свойство ума, второе же – акт воли».

Экхарт пытается доказать и настаивает на том, что он не еретик, что обвинение его в ереси – результат непонимания, неверного толкования его слов либо просто ошибки. Особенно он настаивает на этом в специальной преамбуле, предваряющей рассмотрение четвертой группы высказываний. Здесь Экхарт заявляет, что просто не узнает своих слов. То, что ему предъявили, говорит он, является по большей части результатом неверного восприятия и неосознанного искажения его проповедей малообразованными слушателями. Сам же он ничего еретического никогда не говорил. В подтверждение своей позиции Экхарт приводит обширную цитату из Августина (О Троице, 1.3), предельно точно выражающую то, что сам Экхарт хотел бы в данном случае сказать. Помимо прочего, там есть такие слова: "Полагаю, что многие, причем отнюдь не со зла, приписывают

БИБЛИОТЕКА
70806 СИ

отдельным частям моих сочинений мысли, которых у меня никогда не было, и отказываются понимать то, что я в действительности имел в виду". Тот факт, что Экхарт в своей защитной речи отказался от многих проповедей, которые до обнаружения инквизиционных "Актов" принято было считать несомненно экхартовскими, изрядно осложнило и без того нелегкую задачу редакторов и издателей трудов Экхарта. Однако, отказываясь от многих высказываний, Экхарт тем не менее с особым упорством отстаивает свои учения о "сокровенном души" (*intimum animae*) и о рождении Сына Божьего в сердцах людей, считая их важными и полезными для благочестивой жизни.

Ссылка на прецеденты с Фомой Аквинским и Альбертом Великим в общей преамбуле отнюдь не случайна. Во-первых, с формальной и правовой точек зрения Экхарт однозначно дает понять судьям, что его дело могут рассматривать только "равные" или "вышестоящие" (общеправовая норма средневекового судопроизводства), т.е. либо капитул доминиканского ордена, либо магистры Парижского университета, либо папский суд. Он напоминает, что обладает тем же статусом монаха-доминиканца, парижского магистра богословия, официального учителя своего ордена, что и Фома и Альберт, и поэтому считает, что он вправе рассчитывать на аналогичное к себе отношение, на более внимательное и взвешенное разбирательство и (соответственно) на оправдательный приговор.

В самом деле, каноническое право и судебная практика того времени однозначно требовали, чтобы дело университетского магистра богословия, обвиняемого в ереси за свои сочинения, подлежало разбирательству только в папском суде. Однако на момент осуждения Экхарт, хотя и имел степень магистра богословия, преподавал не в университете, а в орденской школе, следовательно, университетские привилегии распространялись на него не в полном объеме. К тому же Экхарт обвинялся не столько за ученые богословские сочинения, под которыми понимались тексты на латыни, сколько за проповедь на немецком языке, иначе говоря, не столько за учение, сколько за антицерковные действия. Кроме того, практика разбирательства дела магистра богословия только в папском суде в строгом смысле не была правовой нормой, и на тот период были уже известны прецеденты судебных процессов против магистров богословия, возбужденных отдельными епископами.

Во-вторых, ссылаясь в преамбуле и далее, при разбирательстве отдельных пунктов обвинения, на Фому Аквинского, он признает принадлежность своего учения доминиканской богословской школе; в его словах, намекает Экхарт, нет ничего, что расходилось бы с мнением Фомы. Подчеркивая свою школьную принадлежность, Экхарт завуалированно, но недвусмысленно намекает, что его дело отчасти является следствием полемики двух богословских школ – доминиканцев и францисканцев – и что поэтому подлежит не столько разбира-

тельству инквизиции, сколько требует обычного диспута в стенах университета. Экхарт дает понять, что у его богословских оппонентов, францисканцев, нападавших в свое время на Фому, нет никакого права быть судьями и обвинять его, Экхарта, в ереси, так как всем хорошо известно, что всего лишь три года тому назад (в 1323 г.) Фома, в осуждение своих противников, был канонизирован. Возможно, намекает Экхарт, не сумев осудить Фому, его противники теперь решили отыграться на нем как на последователе Фомы. Экхарт не случайно настаивает и доказывает, часто ссылаясь при этом на Фому и Аристотеля, что первые три группы утверждений, в которых его обвиняют, истинны. Он был убежден, что это чистый томизм, только дополненный его собственными концепциями и высказанный другими словами.

По правилам инквизиционного процесса против богословских учений, судьи, чтобы вынести справедливое решение, заказывали у наиболее авторитетных богословов рецензии на заподозренные в ереси тезисы. Позднее, когда процесс над Экхартом продолжился в Авиньоне, это имело место. Но в Кёльне ничего подобного не было сделано. Видимо, инквизиторы преследовали цель осудить как еретика самого Экхарта, а не просто отдельные положения его учения, хотя реально располагали только ими. Это усугубляло недовольство обвиняемого и усиливало его подозрения в некомпетентности и несправедливости суда.

Экхарт стремился к тому, чтобы его дело разбиралось в суде доминиканского ордена. Действительно, судебные привилегии доминиканского ордена, в соответствии с которыми ни один братпроповедник не мог представать перед епархиальными судами, не подвергались сомнению и строго соблюдались. Однако у этого правила было существенное уточнение, сформулированное папой Бонифацием VII: судебный иммунитет не распространялся на еретиков, папа однозначно предписывал духовным судам всех инстанций возбуждать дела против еретиков, не взирая на их статус и привилегии[11]. Того же требовал еще в 1184 г. папу Луций III в своей декреталии *Ad abolendam*[12]. Факт обвинения в ереси лишал члена монашеского ордена любых привилегий.

Возможно, что, настойчиво ссылаясь на судебные привилегии доминиканского ордена, Экхарт имел в виду прецедент с осуждением в связи с канонизацией Фомы противников томизма также и среди самих доминиканцев, а именно Дуранда де Сан-Порциано (ок. 1275–10.09.1334) и его сторонников. Споры вокруг доктрины этого богослова, изложенной в его комментарии на "Сентенции" (первая редакция: 1303–1307 гг.; вторая редакция: 1310–1311 гг.) и представлявшей синтез неоплатонизма в духе Альберта Великого с новейшими натурфилософскими теориями, дважды (в 1313–1314 гг. и 1316–1317 гг.) приводили к его осуждению капитулом доминиканского ордена. Специальная орденская комиссия признала 235 тезисов Дуранда де Сан-Порциано "противоречащими учению Фомы", а

93 из них – еретическими. Однако после того как Дуранд публично признался в своих ошибках и составил новую, третью, редакцию своего комментария на "Сентенции" (не позднее 1327 г.), он стал вполне реномированным и не вызывавшим подозрения в ереси богословом, к концу жизни даже удостоенным сана епископа. Университетские споры вокруг его учения продолжались с не меньшей страстностью и теоретической плодотворностью, что и прежде, но ни одна из сторон не видела оснований прибегать к помощи инквизиторов. Осуждение в данном случае ограничивалось одной орденской юрисдикцией и – после формального покаяния – чисто дисциплинарными мерами[13]. Именно такого к себе отношения требовал Экхарт, когда ссылался на судебные привилегии своего ордена.

В связи с этим становится более понятным следующий шаг Экхарта – его признание в своих "заблуждениях" и отказ от "ошибок" 13 февраля 1327 г. в доминиканской церкви в Кёльне после обычной проповеди перед хорошо его знавшей и почитавшей общиной верующих Экхарт дал публичное объяснение предъявленных ему пунктов обвинения на латинском языке с подробным устным немецким толкованием. Слова Экхарта были при этом записаны и нотариально заверены. В сохранившемся латинском тексте говорится следующее:

"Я, Майстер Экхарт, доктор священного богословия, заявляю, и Бог тому свидетель, что я всегда, насколько это было в моих силах, питал отвращение к любым ошибкам в вероучении и извращении христианского образа жизни, потому что подобного рода заблуждения противоречили и противоречат как моему ученому статусу, так и моему положению монаха. На этом основании я отрекаюсь от всего, что по злому умыслу либо просто по причине неверного понимания может быть усмотрено ошибочно в том, что я писал, говорил или проповедовал, будь то частным или публичным образом, в любом месте и в любое время, непосредственно или опосредованно. От всего этого я отрекаюсь здесь открыто, пред всеми вами и пред каждым из вас, собравшимися здесь, в отдельности, и ничего подобного впредь не буду ни говорить, ни писать, так как не хочу, чтобы меня неправильно понимали. Говорят, к примеру, будто я проповедовал, что сотворил все своим мизинцем. Но так, как звучат эти слова, я никогда ничего не думал и не говорил. Я говорил лишь о пальчиках младенца Иисуса. Далее, я говорил, что в душе есть нечто, благодаря чему она, как целая душа, может называться несотворенною. Это положение я вместе с моими коллегами, учеными докторами, считаю истинным лишь в том смысле, в каком душа в своей сущности является умом. Я никогда не объявлял в качестве своего особого учения или мнения, будто в душе есть нечто, что является ее частью, причем частью несотворенной и нетворимой, и что душа, таким образом, состоит как бы из сотворенной и несотворенной частей. Напротив, я писал и учил о прямо противоположном, так как несотво-

ренной и нетворимой называю душу постольку, поскольку она не для самой себя творится, но со-творится [уму]. С этими оговорками я исправляю все и отрекаюсь от всего, о чем я сказал в начале, и впредь буду всегда – и в общем, и в частности – при необходимости делать это, если мне скажут, что в моих словах может быть усмотрен зловредный смысл". ("*Ego magister Ekardus, doctor sacre theologiae, protestor ante omnia, deum invocando in testem, quod omnem errorem in fide et omnem deformitatem in moribus semper, in quantum michi possibile fuit, sum detestatus, cum hujusmodi errores statui doctoratus mei et ordinis repugnarent et repugnent. Quapropter si quid erronium repertum fuerit in premissis scriptum per me, dictum vel predicatum, palam vel occulte, ubicumque locorum vel temporum, directe vel indirecte, ex intellectu minus savo vel reprobo, expresse hic revoco publice coram vobis universis et singulis in presentiarum constitutis, quia id pro non dicto vel scripto exnunc haberi volo, specialiter etiam quia male intellectum me audio, quod ego predicaverim, minimum meum digitum creasse omnia, quia illud non intellexi, nec dixi prout verba sonant, sed dixi de digitis illius parvi pueri Jhesu. Et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, qoud sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset peciata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere: increatum vel non creatum, id est non per se creatum, sed concreatum. Salvis omnibus corrigo et revoco, ut premisi, corrigam et revocato in genere et in specie quandocumque et quotienscumque id fueri opportunum, quecumque reperiri poterunt habere intellectum minus sanum*".)

По-видимому, неверно понимать сказанное Экхартом 13 февраля 1327 г. в кёльнской доминиканской церкви как отказ от своего учения, как результат давления со стороны инквизиторов, либо как следствие страха перед приговором. Тем более что Экхарт вовсе и не отказывается от собственного учения; он лишь пытается разъяснить, как следует и как не следует понимать те или иные его мысли, и обещает впредь при изложении в проповедях перед простыми людьми сложных метафизических учений быть более корректным в выражениях. К тому же данный акт вряд ли был предусмотрен ходом судебного разбирательства; по-видимому, он являлся инициативой самого Экхарта и его сторонников, стремившихся, с одной стороны, получить дополнительные документальные подтверждения церковности Экхарта, а с другой стороны, успокоить умы кёльнских прихожан, смущенных фактом обвинения в ереси любимого проповедника. О последнем, крайне неблагоприятном для церкви, обстоятельстве как следствии процесса Экхарт неоднократно заявлял в ходе судебного разбирательства. С формально-процессуальной же точки зрения публичное отречение Экхарта от всякой ереси предоставляло ему перед лицом инквизиции некоторую страховку:

теперь лично из него было трудно сделать еретика, а тем более обвинить в пособничестве ереси весь доминиканский орден. Самое большее, на что могли рассчитывать инквизиторы, это объявить еретическими или ошибочными некоторые высказывания Экхарта, что в конечном итоге и произошло. Но не следует считать этот шаг исключительно результатом прагматической расчетливости. Как добрый христианин, Экхарт, оказавшись в ситуации обвиняемого, просто не мог не покаяться в том, в чем чувствовал себя виноватым, признаться в том, в чем он видел зло.

Однако еще до своего выступления в доминиканской церкви в Кёльне 24 января 1327 г. Экхарт, поскольку его доводы не принимались в расчет инквизиторами, подталкиваемые архиепископом Генрихом, а, наоборот, делали все, чтобы быстрее осудить его, обратился с адресованной папе апелляцией против неправомерных и несправедливых действий кёльнских инквизиторов в отношении лично его и ордена в целом. Согласно существовавшим правилам, такая апелляция подавалась в присутствии нотариуса непосредственно судьям, разбиравшим дело Экхарта. В течение 30 дней они должны были либо принять апелляцию, либо отклонить ее. В первом случае они соглашались со всеми высказанными в апелляции претензиями, и после внесения требуемых изменений процесс под их председательством продолжался далее. В случае отклонения апелляции дело передавалось в суд высшей инстанции – в папский суд консистории в Авиньоне. 22 февраля 1327 г. Экхарт получил ответ, в котором его апелляция отклонялась, действия Кёльнского архиепископа и комиссаров признавались правильными и подтверждалось их заключение о еретичности рассмотренных в ходе процесса экхартовских высказываний. Однако Экхарту, с которого, таким образом, не снималось обвинение, предоставлялось теперь право предстать перед судом консистории и выступить там с защитным словом. После того как стало ясно, что дело для дальнейшего разбирательства и вынесения окончательного приговора передается в папский суд консистории в Авиньоне, Экхарт в сопровождении провинциала Генриха де Чиньо и трех лекторов немецких доминиканских конвентов, имена которых в документах не названы, отправился в Авиньон. Трузен предполагает, что одним из этих трех лекторов, возможно, был Николай Страсбургский, который являлся лектором кёльнского конвента и должен был сам отвечать перед инквизицией по обвинению в пособничестве Экхарту[14].

Для разбирательства по делу Экхарта консисторией была назначена состоящая из богословов комиссия, выступавшая в роли цензурного и судебного органа одновременно. Ее задача состояла в том, чтобы собрать необходимые рецензии на предъявленные Экхарту пункты обвинения, которых после перенесения слушаний в Авиньон осталось лишь 28, и, заслушав их вместе со словом Экхарта в свою защиту, вынести окончательное решение[15]. Новые материалы по

делу Экхарта в Авиньоне, судя по всему, уже не собирались; комиссия довольствовалась тем, что было прислано из Кёльна. Наиболее подробную, богословски продуманную, но в целом негативную рецензию представил кардинал Жак Фурнье (Якоб Новелли), будущий папа Бенедикт XII, который по поручению Иоанна XXII был также официальным рецензентом на процессах против Петра Оливи и Уильяма Оккама. Подробно разобрав высказывания Экхарта, Фурнье в конечном итоге предложил их все объявить еретическими.

В качестве неофициальных рецензентов на процесс против Экхарта пытались повлиять и находившиеся в опале францисканцы. Генерал ордена францисканцев Михаил Кезенский 18 сентября 1328 г. направил в адрес папской курии апелляцию (*Appellatio maior*), в которой говорилось о том, что Экхарт, монах ордена братьев-проповедников, в своих сочинениях и проповедях распространяет "гнусные и неслыханные ереси", совращая тем самым христиан в Тевтонии и других местах, и что Николай Страсбургский, также доминиканец, пользуясь своим статусом папского визитатора, поощряет ересь Экхарта. 26 мая 1328 г. свой трактат под названием *Tractatus contra Benedictum*, направленный против "Книги божественного утешения" и против учения Экхарта в целом, опубликовал Уильям Оккам[16]. Анализируя высказывания Экхарта, Оккхам приходит к выводу, что они абсурдны, при этом с сожалением замечая, что у подобных глупостей в Германии нашлось много сторонников как среди мирян, мужчин и женщин, так и среди монахов, в том числе даже среди братьев-миноритов.

Однако, как и в Кёльне, богословский аспект в данном случае играл второстепенную роль; определяющим был фактор заботы о душах простых верующих, которые из-за непонимания тонкостей богословского языка могут впасть в ересь. Наиболее ярким примером тому служит оценка комиссией доктрины Экхарта о вечности всех вещей в Боге. В принципе, высказывания Экхарта по этому поводу несложно было истолковать, опираясь на неоплатонизм в духе Августина, определившего местопребыванием платоновских идей божественный разум, и ряд положений Альберта Великого и Фомы Аквинского, вполне догматически правильно: все сотворенные вещи содержатся в Боге в качестве *exempla* как в своем вечном прообразе (*exemplar*). Несомненно, экземпляризм Экхарта предполагал именно такое понимание, и впоследствии это положение подробно развил в своем сочинении "Книга Истины" выступивший в защиту своего учителя ученик Экхарта Генрих Сузо. Тем не менее рецензентов и комиссию интересовали вовсе не новые горизонты открывающегося в текстах Экхарта догматического смысла, не новые интерпретации таких авторитетов, как Августин и Фома Аквинский, а опасность того, что новое богословие может подкрепить новые ереси и сбить с толку неученых людей. Поэтому положение о вечности всех вещей в Боге и было истолковано наиболее примитивным и одно-

временно самым непротиворечивым образом, т.е. как учащее о вечности сотворенного мира, что звучало уже как явная ересь. Аналогичным образом были рассмотрены и другие тезисы Экхарта. В конце концов, после длительных разбирательств комиссией было признано, что все рассмотренные ей высказывания Экхарта "так, как они звучат" (*prout verba sonant*), еретичны. Иначе говоря, богословские новации Экхарта были сочтены нецелесообразными и опасными для распространения посредством проповеди в широкой народной среде.

Окончательный приговор по делу Экхарта был опубликован 27 марта 1329 г. в виде папской буллы *In agro dominico*[17]. Общее осуждение Экхарта сформулировано в этом документе уже в преамбуле: "С болью извещаем Мы, что в настоящее время некто из немецких земель именем Экхарт, называющийся доктором и профессором Священного Писания, монах ордена братьев-проповедников, возжелал знать больше, чем это необходимо. Движимый отнюдь не благоразумием и измеряя свои усилия отнюдь не верою, отвратил он свое ухо от истины и занялся неуемным сочинительством басен. Совращенный отцом всяческого зла, который часто, чтобы распространить темный и ужасный чувственный мрак, принимает облик ангела света, этот беспутный человек, вместо лучезарнейшей истины веры, сеял и усердно взращивал на поле церковном тернии и волчцы, колючий чертополох и ядовитый терн. Своими учениями он затуманил во многих сердцах истинную веру. И произносил он свои поучения главным образом во время проповедей перед простым народом, а некоторые записал также в виде отдельных сочинений" ("*Sane dolenter referimus, quod quidam his temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, doctorque ut fertur sacre pagine, ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei, quia a veritate auditum avertens ad fabulas se convertit. Per illum enim patrem mendacii, qui se frequenter in lucis angelum transfigurat, ut obscuram et terram caliginem sensuum pro lumine veritalis effundat, homo iste seductus, contra lucidissimam veritatem fidei in agro ecclesie spinas et tribulos germinans ac nocivos carduos et venenosos palliuros producere satagens, dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quammaxime coram vilgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis*".)

В качестве 26 основных и 2 дополнительных булла содержит 28 статей обвинения. Эти статьи представляют собой высказывания Экхарта, взятые из его комментариев на ветхозаветные книги Бытия, Исход и Премудрость, из комментария на Евангелие от Иоанна, из "Книги божественного утешения" и связанной с ней проповеди "О благородном человеке", а также из других немецких проповедей, и отражающие его основные концепции, которые были обвинены в ереси и рассматривались на процессе в Кёльне и судом консистории в Авиньоне. Перечень статей буллы выглядит следующим образом:

Статья 1. На все вопросы о том, почему Бог сотворил мир не как нечто новое, он (Экхарт) отвечал, что тогда, подобно тому, как это имеет место и теперь, Бог не мог создавать мир заново, потому что никакая вещь не может производить что-либо, прежде чем она сама не возникнет. Из чего Бог существовал, из того Он и творил мир.

Статья 2. Также возможно признать, что мир существовал извечно.

Статья 3. Также постоянно [он говорил], что как Бог существует и как Он рождает Сына, совечного Себе и во всем соравного Богу-Отцу, точно так же Он творит мир.

Статья 4. Также во всех трудах своих [он писал], что и зло – как в смысле совершенного зла, так и небольшого прегрешения – в своем проявлении и излучении равно Славе Божией.

Статья 5. Также порочность, греша пороком, самой своей порочностью прославляет Бога; и потому тот, кто сильно порочен и тяжко грешит, прославляет Бога более других.

Статья 6. Также и тот, кто хулит самого Бога, славит Бога.

Статья 7. Также и тот, кто в своем устремлении стремится ко злу и делает всяческое зло, стремится делать добро и исполнять волю Божью; отрицая себя, он встает на сторону Бога.

Статья 8. Те, кто не стремятся ни к приобретению вещей, ни к почестям, ни к владению имуществом, ни к почитанию соотечественниками, ни к святости, ни к награде за праведность, ни к Царствию Небесному, но отказываются от всего этого, а также от того, что принадлежит им, в этих людях возвеличивается Бог.

Статья 9. Я прежде думал, хочу ли я получить от Бога нечто или желать чего-то. Теперь же мне более всего хочется думать о том, что поскольку я воспринимаю бытие от Бога, постольку становлюсь бытием при Нем или в Нем, будучи в одном лице как бы слугой и рабом [Его] и Господом. Таким образом, мы не должны [стремиться] к бытию в вечной жизни.

Статья 10. Мы полностью преображаемся в Боге и изменяемся в нем; подобным же образом и хлеб в таинстве [причастия] изменяется в Тело Христово: таким образом, я – действователь в Боге, и, действуя в Нем, становлюсь единым с Его бытием, а не просто уподобляюсь Ему. Ибо в отношении Живого Бога истинно то, что в Нем нет никаких различий.

Статья 11. Что Бог-Отец дал Сыну Своему Единородному в человеческой природе, то Он целиком дал и мне: здесь я не делаю никакого исключения – ни в единстве, ни в святости, – но все это Он целиком дал мне, т.е. Себе.

Статья 12. Все, что говорит Св. Писание о Христе, все это в полной мере истинно и в отношении совершенно благого и божественного человека.

Статья 13. Все, что отличает божественную природу, то в полной мере характеризует и праведного и божественного человека.

Вследствие этого человек этот действует во всем точно так же как Бог; заодно с Богом сотворил он небо и землю, и рождает вечное Слово; Бог же без такого человека не знает, что и делать.

Статья 14. Благой человек должен так согласовывать свою волю с волей Божественной, чтобы совершенно исчезнуть в воле Бога. Ибо если Бог захочет, чтобы я каким-то образом согрешил, я не стану желать того, чтобы не совершить греха; и в этом состоит истинное раскаяние.

Статья 15. Если человек совершает тысячу смертных грехов, но если такой человек правильно упорядочен, то он не должен хотеть не совершать эти грехи.

Статья 16. Бог как таковой не предписывает внешнего действия.

Статья 17. Внешнее действие не является в собственном смысле ни благим, ни божественным; сам Бог как таковой не действует и не создает ничего внешним образом.

Статья 18. Будем стяжать плоды не внешних дел, не делающих нас благими, но плоды дел внутренних, которые Отец постоянно творит и производит в нас.

Статья 19. Бог любит душу, а не внешнее творение.

Статья 20. Благой человек есть единородный сын Божий.

Статья 21. Благородный человек есть тот единородный сын Божий, которого Отец родил в вечности.

Статья 22. Отец рождает меня сыном Своим, всегда одним и тем же сыном. Ибо все, что ни производит Бог, все это едино, и по этой самой причине он рождает и меня сыном Своим без многочисленных отличий.

Статья 23. Бог един по всем способам Своего существования и согласно всем видам Его понимания таким образом, что в Нем самом невозможно допускать какое-либо множество ни в уме, ни вне ума; кто же усматривает в Нем двойственность либо различие, Бога не видит, ибо Бог един, Он вне множества и над множеством, и Он не находится в своем единстве рядом с чем-либо еще. Следовательно, в самом Боге никакое различие не может ни существовать, ни мыслиться.

Статья 24. Всякое различие чуждо Богу: и различие в природе, и различие в Лицах. Отсюда очевидно, что природа сама по себе едина и образует единство и что любое Лицо едино и образует то же самое единство, что и природа.

Статья 25. Смысл реченного "Симон, любишь ли ты Меня больше, нежели они?" (Ин. 21.15) состоит в том, что Симон, любящий Бога больше, чем других людей, благ, но не совершенен. Ибо степень и порядок, большее и меньшее существуют в первом и втором, в Едином же нет ни степеней, ни порядка. Итак, кто любит Бога больше, нежели ближнего своего, благ, но не совершенен.

Статья 26. Все творения – это одно чистое ничто. Я не говорю, что они ничто в той илй иной степени, но что они – одно чистое ничто.

Помимо упомянутых предметов, Экхарт сказал, что он признает в числе своих высказываний и положения двух других статей:

Статья 1. В душе есть нечто несотворенное и нетворимое; и если вся душа оказывается таковой, т.е. несотворенной и нетворимой, то она является умом.

Статья 2. Что Бог не благ ни просто, ни в большей, ни в высочайшей степени. Таким образом, я говорю дурно, если называю Бога благим, как если бы я назвал белое черным.

Primus articulus. Interrogatus quandoque, quare deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit; unde quamcito deus fuit, tamcito mundum creavit.

Secundus articulus. Item concedi potest mundum fuisse ab eterno.

Tertius articulus. Item simul et semel, quando deus fuit, quando filium sibi coeternum per onmia coequalem deum qenuit, etiam mundum creavit.

Quartus articulus. Item in omni opere, etiam malo, malo inquam tam pene, quam culpe, manifestature et relucet equaliter gloria dei.

Quintus articulus. Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperi laudat deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius deum laudat.

Sextus articulus. Item deum ipsum quis blasphemando deum laudat.

Septimus articulus. Item quod petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem dei petit, et orat deum sibi negari.

Octavus articulus. Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec premium, nec regnum celorum, sed omnibus hiis renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur deus.

Nonus articulus. Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a deo vel desiderare: ego volo de valde ben deliberare, quia ubi ego essem accipiens a deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando, et sic non debemus esse in eterna vita.

Decimus articulus. Nos transformamur totaliter in deum et convertimur in eum; simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem deum verum est, quod ibi nulla est distinctio.

Undecimus articulus. Quicquid deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit michi: hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit michi sicut sibi.

Duodecimus articulus. Quicquid dicit sacra scriptura de Christo, hos etiam totum verificatur de omni bono et divino homine.

Tertiusdecimus articulus. Quicquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et divino: propter hos iste homo operatur quicquid deus operatur, et creavit una cum deo celum et terram, et est generator verbi eterni, et deus sine tali homine nesciret quicquam facere.

Quartusdecimus articulus. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divine, quod ipse velit quicquid deus vult: quia deus

vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commisissem, et hec est vera penitentia.

Quintusdecimus articulus. Si homo commisissel mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.

Sextusdecimus articulus. Deus proprie non precipit actum exteriorem.

Decimusseptimus articulus. Actus exterior non est proprie bonus nec divinus, nec operatur ipsum deus proprie neque parit.

Decimusoctavus articulus. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos pater in nobis manens facit et operatur.

Decimusnonus articulus. Deus animas amat, non opus extra.

Vicesimus articulus. Quod bonus homo est unigenitus filius dei.

Vicesimusprimus articulus. Homo nobilis est ille unigenitus filius dei, quem pater eternaliter genuit.

Vicesimussecundus articulus. Pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.

Vicesimusterius articulus. Deus est unus omnibus modus et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum; qui enim duo videt vel distinctionem videt, deum non videt, deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponit in unum cum aliquo. Sequitur: nulla igitur distinctio in ipso deo esse potest aut intelligi.

Vicesimusquartus articulus. Omnis distinctio est a deo aliena, neque in natura neque in personis; probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quelibet persona est una et id ipsum unum, quod natura.

Vicesimusquintus articulus. Cum dicitur: Simon diligis me plus hiis? sensis est, id est, plusquam istos, et bene quidem, sed non perfecte. In primo enim et secundo et secundo et plus et minus et gradus est et ordo, in uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit deum plus quam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte.

Vicesimussextus articulus. Omnes creature sunt unum purum nichil: non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nichil.

Objectum preterea extitit dicto Ekardo, quod predicaverat alios duos articulos sub hiis verbis:

Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.

Secundus articulus. Quod deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.

Защита Экхарта, по-видимому, имела некоторый успех, так как консистория несомненно еретическими признала только часть высказываний (пункты 1–15 и 27–28; последние фигурируют в булле как дополнительные статьи 1 и 2), в то время как остальные тезисы

(с 16 по 26) были сочтены лишь "дурно высказанными, дерзкими и могущими ввести в ересь"; при этом добавлялось, что "при надлежащем разъяснении и дополнении они могут приобрести и иметь вполне католический смысл" (*"licet cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formari valeant vel habere"*).

В заключение буллы было сказано следующее: "Тем, кто слышал вышеперечисленные статьи в проповедях либо поучениях, и всем другим людям, знающим о них, Мы объявляем, что, как это подтверждено официальной грамотой, вышеназванный Экхарт в конце своей жизни открыто исповедался в католической вере и отрекся от 26 вышеперечисленных статей, в проповеди которых он сознался. Отрекся он также и от всего прочего, что он написал и чему учил в школах и проповедях и что может произвести в умах верующих еретический либо ошибочный и противоречащий истинной вере смысл (где этот смысл присутствует). И настолько он казался раскаявшимся и полным желания отречься от своих заблуждений, что когда отрекался от каждой из статей в отдельности, то выразил свою покорность приговору Апостольского Престола и Нашему относительно всех своих сочинений и высказываний" *("Porro tam illis, apud quos prefati articuli predicati seu dogmatizati fuerunt, quam quibuslibet aliis, ad quorum devenere notitiam, volumus notum esse, quod, prout constat per publicum instrumentum inde confectum, prefatus Ekardus in fine vite sue fidem catholicam profitens predictos vigintisex articulos, quos se predicasse confessus extitit, necnon quecumque alia per eum scripta et docta, sive in scolis sive in predicationibus, que possent generare in mentibus fidelium sensum hereticum vel erroneum ac vere fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit ac etiam reprobavit et haberi voluit pro simpliciter et totaliter revocatis, ac si illos et illa singillatim et singulariter revocasset, determinationi apostolice sedis et nostre tam se quam scripta sua et dicta omnia summittendo".)*

Что подразумевает папская булла в данном случае под "отречением" Экхарта, не совсем понятно. Если имеется в виду заявление от 13 февраля 1327 г. в Кёльне, то риторика буллы сильно искажает содержание этого документа. Но возможно также, что речь идет об отречении в Авиньоне, сделанном смертельно больным Экхартом незадолго до своей кончины. Однако текст этого отречения не сохранился. В любом случае эта цветистая риторика помогла Иоанну XXII добиться своей цели: осудить опасную, с его точки зрения, тенденцию в богословии и проповеди на народном языке и в то же время не поссориться с орденом доминиканцев, верным союзником папы в борьбе с Людвигом Баварским. Ересь строго осуждена, но раз Экхарт глубоко и чистосердечно покаялся (булла фиксирует это как юридический факт; как было в действительности, мы не знаем), то персональную ответственность никто не несет.

Обвинения, выдвинутые в Кёльне против Николая Страсбургского, были сразу отклонены папой как безосновательные; впро-

чем, чтобы не провоцировать новые конфликты, его лишили полномочий папского визитатора. В 1327 г. Николай Страсбургский участвовал в заседании генерального капитула доминиканского ордена в Перпиньяне. О последних годах его жизни известно мало. Судя по всему, он остался в Кёльне лектором доминиканского конвента. Есть также свидетельства о кратковременном пребывании Николая Страсбургского во Фрайбурге.

Текст буллы, осудившей учение Экхарта, вовсе не предназначался для широкого опубликования и распространения по всем епархиям. Такой документ, как булла, этого и не предполагал. Единственный оригинал, подписанный папой, был сдан в архив и скоро забыт. Спустя какое-то время никто уже в Германии точно и не помнил, за что именно осудили Экхарта. В других же странах о процессе над Экхартом и его осуждении даже и не слышали. Широко обнародована булла была лишь в Кёльнской епархии, т.е. там, где существовала опасность распространения "ереси Экхарта". 15 апреля 1329 г. копия булла была специально послана Иоанном XXII Кёльнскому архиепископу с предписанием обнародовать содержание документа "торжественным образом (т.е. огласить в храмах после литургии. – *М.Х.*), дабы избавить сердца легковерных простецов, в особенности тех из них, пред которыми Экхарт проповедовал при жизни что-либо из упомянутых [в булле] статей, от заразы экхартовых заблуждений". Не вызывает сомнения, что архиепископ Генрих исполнил это предписание самым пунктуальным образом. По-видимому, латинский текст буллы был для этой цели переведен на немецкий язык, но никаких свидетельств этого не сохранилось. Сочинения Экхарта постарались изъять из библиотек. Доминиканцы были вынуждены вычеркнуть его имя из списка рекомендованных братьям-проповедникам для чтения и духовного образования книг.

Майстер Экхарт не дожил до вынесения ему приговора. Как полагают, он скончался в Авиньоне ранней весной 1328 г.

[1] См.: *Denifle H.* Der Plagiator Nicolaus von Straßburg // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. 4: 1888. S. 315.

[2] См.: *Trusen W.* Der Prozeß gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1988. S. 71 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N.F.; H. 54).

[3] См.: *Welte B.* Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979. S. 252.

[4] См.: Soest, Stadtarchiv und wissenschaftliche Stadtbibliothek. Cod. 33. F. 45ra–58ra.

[5] См.: Apologia doctae ignorantiae / Ed. R. Klibansky // Opera omnia. 1932. T. II. P. 25. Рус. пер. см.: *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 23–26.

[6] См.: *Daniels A.* Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart. Münster, 1923.

[7] См.: Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest / Ed. G. Théry // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 1926–1927. Vol. 1. P. 129–268.

[8] См.: Acta Echardiana. Secunda pars. Processus contra mag. Echardium // Eckhart M. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke / Hrsg. v. L. Sturlese. Stuttgart: Kohlhammer, 1988. Bd. V. S. 195–240 (L W V 195–240).

[9] *Trusen W.* Op. cit.

[10] Ep. 60, PL 22, 589.

[11] Clem. VI. 5.2.11.

[12] Clem. X.5.7.9.

[13] См.: *Koch J.* Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O.P. // Xenia Thomistica. Festschrift anl. d. 600j. Kanonisationsjubiläums des hl. Thomas von Aquin. 1925. Bd. III. S. 327–362. (-Kl. Schriften. Bd. II. S. 127–168); *Idem.* Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts // Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. 26/I. 1927; *Idem.* Die Magister-Jahre des Durandus de S. Porciano O.P. und der Konflikt mit seinem Orden // Miscellanea Francesco Ehrle, Studi e Testi. 37. Rom, 1924. Vol. I. P. 265–306 (Kl. Schriften. Bd. II. S. 7–118).

[14] *Trusen W.* Op. cit. S. 113.

[15] Немногочисленные сохранившиеся во фрагментах документы процесса над Экхартом в Авиньоне опубликованы: *Pelster F.* Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozeß in Avignon // Aus der Geisteswelt des Mittelalters: Studien und Texte. M. Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Münster, 1935. S. 1099–1124; *Laurent M.H.* Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes // Divus Thomas. Ser. III. 1936. Vol. 13. P. 331–348, 430–447; *Koch J.* Kleine Schriften. Rom, 1973. Bd. I. S. 312 ff. (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi; 127).

[16] Guillelmi de Ockham Opera politica / Ed. H.S. Offler. P. 1956. T. III. P. 251f.

[17] Текст буллы см.: *Denifle H.S.* Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. 2. 1886. S. 636–640.

LIBER DE DUOBUS PRINCIPIIS

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Перед Вами, уважаемый читатель, первая книга одного из самых интересных сочинений, принадлежащих кругу катарской литературы. Это – не апокрифический апокалипсис и не требник, а почти схоластическое рассуждение на тему начал мироздания.

Написано оно было, видимо, в 20–40 годах XIII столетия в Италии. Автор называет себя и своих собратьев "истинными христианами", что позволяет предположить о месте создания публикуемого текста: "истинными христианами" именовали себя еретики, обитавшие на берегах оз. Гарда (Северная Италия). Поскольку к их числу принадлежал знаменитый катарский проповедник Джованни ди Луджио, отстаивавший так называемый умеренный дуализм, то некоторые из исследователей поспешили именно его назвать автором этого текста. Однако нужно отметить, что практически полное отсутствие ссылок на апокрифическую литературу делает такое отождествление сомнительным.

Действительно, перед нами удивительный текст: здесь нет ни космогонических драм, разыгрывающихся между Создателем и его порождениями, ни аллегорических, очень вольных, толкований Писания, ни так называемой вторичной мифологии. Перед нами – вполне серьезная, выполненная почти по канонам нарождающейся "высокой схоластики" попытка вывести необходимость наличия двух начал, исходя из Священного Текста и из логики здравого ума. С этой точки зрения "парой" к "Трактату о двух началах" был знаменитый маркионовский "Антитезис", к сожалению, утраченный.

"Трактат о двух началах" едва ли можно считать образцом стиля и внутренней архитектоники: автор грешит повторами, периоды его речи слишком велики и перегружены, язык, скажем прямо, не слишком богат. После знакомства со всеми семью книгами этого сочинения становится очевидно, что окончательный замысел структуры трактата стал понятен автору лишь в процессе его написания.

Тем не менее недостатки стиля и способов организации материала не мешают увидеть уникальный пример экзегезы Священного Писания, проистекающей из иного мировоззренческого основания, чем классическое христианство.

Итогом этой экзегезы становится картина мироздания, в которой "от века" действуют два творца. Один из них – создатель всего благого и умопостигаемого, второй – злого и "земного" При этом творение выступает фактически "прибавлением качеств" к единичным субстанциям[1], которые становятся – в свою очередь – материей для противоположных действующих начал. Создания лишены собственной свободной воли, утверждает автор: то, что мы полагаем свободным выбором, есть результирующая взаимодействия в нас благих и злых свойств.

Несмотря на то что "Трактат о двух началах" всегда считался примером крайне дуалистического катарства – действительно, в шестой книге его автор опровергает тех, кто полагает демиурга мира отпавшим от Бога, а потому не изначальной сущностью[2], – можно

[1] Что напоминает точку зрения некоторых "реалистов".

[2] Эту точку зрения можно было бы назвать примером "монодуализма"

указать на одну любопытную аналогию такому мировоззрению в поздней античности. Мы имеем в виду сочинение Плутарха Херонейского "Об Исиде", в котором легко обнаруживается схожая "метафизическая структура" мира: Осирис создает в космосе все благое и упорядоченное, Пифон – злое и беспорядочное, а местом их столкновения и соперничества становится материя-Исида.

Характерно, что никто при этом не утверждает, что Плутарх – пример некоего "крайнего античного дуализма".

Впрочем вопрос о том, насколько существенны дуалистические воззрения для понимания идеологии средневековых ересей "манихейского" типа, является темой для особой дискуссии. Отметим лишь, что в последней, седьмой книге "Трактата о двух началах" его автор обращается к идее, которая пронизывает знаменитое сочинение Августина "О Граде Божьем", а именно к идее гонимости истинных христиан, являющихся вечными странниками в этом мире. Находя подтверждения тому в Писании, катарский экзегет фактически обосновывает концепцию периодов латентного и открытого существования учения, которую можно обнаружить в раннесредневековых манихейских, а также в постманихейских писаниях, и которая, быть может, не менее существенна для понимания еретической идеологии, чем дуализм.

Публикуемая первая книга, при всей спутанности ее внутреннего плана, ставит основные для "Трактата..." вопросы: о возможности помыслить единое начало, о статусе атрибутов Бога, о свободе воли и о вечности причинно-следственных связей.

* * *

Перевод сделан по изданию: Un Traite neo-manihéen du XIII gièche: Le "Liber de duobus principiis", suivi d'un fragment de rituel cathare. Rome, 1939.

Р.В. Светлов

КНИГА О ДВУХ НАЧАЛАХ
(фрагмент)

КНИГА I

1. Здесь начинается книга о двух началах.

Поскольку многим людям мешают в правильном познании истины, дабы просветить их, поощрить тех, кто размышляет должным образом, а также ради доставления наслаждения собственной душе, я задался целью объяснить нашу истинную веру свидетельствами из Святых Писаний и подходящими к данному случаю возвышенными аргументами, взывая к помощи Отца, Сына и Святого Духа.

2. Во славу Наисвятейшего Отца я хочу приступить к моему рассуждению о двух началах, отрекаясь от исповедания одного начала, хотя во многом [мои взгляды] будут противоречить почти всем верующим.

Мы можем начать следующим образом: Или существует только одно первое начало, или более чем одно[1]. Действительно, если есть лишь одно [начало], и не больше, как говорят непросвещенные, тогда, по необходимости, оно должно быть либо благим, либо злым. Но оно, конечно же, не зло, так как тогда от него проистекало бы только зло, но не благо – как говорит Христос в Евангелии благословенного Матфея: "А худое дерево приносит и плоды худые: не может древо доброе приносить плоды худые, ни древо худое приносить плоды добрые"[2]. И благословенный Иаков сказал в своем Послании: "Течет ли из одного отверстия источника сладкая и горькая вода? Не может, братия моя, смоковница приносить маслины, или виноградная лоза смоквы. Так же и один источник не может изливать соленую и сладкую воду"[3].

3. Сейчас наши враги, утверждая, что Бог добр, свят, правосуден, мудр и истинен, что он также именуется Чистой Божественностью и Тем, Что превыше всяческой хвалы, совершенно очевидным образом пытаются доказать свою точку зрения при помощи нижеследующих аргументов, а также многих других, подобных им. Ибо Иисус, сын Сирахов, говорит: "Прославьте Господа так, как только вы сможете, но и затем он будет превосходить все, и его всемогущество удивительно. Прославьте Господа, поражаясь ему столь сильно, сколь можете, ибо Он превыше всяческой хвалы"[4]. И Давид говорит: "Велик Господь и достославен, и величие Его беспредельно"[5]. И он же говорит: "Велик Господь и велика [Его] сила, и мудрость Его неисчислима"[6]. И Павел пишет римлянам: "О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы его судьбы и как неисследимы пути Его!"[7] и так далее. И в книге "О причине причин" написано: "Первая причина столь велика, что не может быть описана"[8].

4. Отсюда они решительно утверждают, что Бог знает все вещи от века – по причине величия Его мудрости. Все прошлое, настоя-

---

[1] Сам строй данной фразы свидетельствует о знакомстве автора "Книги о двух началах" с ученой комментаторской литературой средневековых богословов, которая в свою очередь опиралась на Аристотеля. Вообще рассуждения о количестве начал характерны именно для античной философии (ср.: *Платон*. Софист. 242 с. и далее; *Аристотель*. Физика. 186b–15), что, впрочем, еще не придает данному трактату "античного" налета.

[2] Мф 7.17–18.

[3] Иак 3.11–12.

[4] Сир 43.32–33.

[5] Пс 144.3.

[6] Там же. 146.5.

[7] Рим 11.33.

[8] Имеется в виду псевдоаристотелевская рукопись "О причине причин", которой пользовался, в частности, Фома Аквинский, а также ересиолог Монета Кремонский.

щее и будущее всегда находятся перед Ним и Он знает все происходящее до того, как оно прешло, как говорит Сусанна в книге Даниила: "О, вечный Боже, ведающий сокровенное и знающий все прежде бытия его!"[9] И Иисус, сын Сирахов, говорит: "Ибо все вещи были известны Ему прежде, нежели было сотворено, равно как и по совершении Он знал все"[10]. И Апостол пишет евреям: "Нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто перед очами Его"[11].

5. Кроме того, ясно видно, что наш Господь Бог добр, свят и справедлив, как говорилось прежде. Ибо Давид говорит: "Как благ Бог к Израилю, к чистым сердцем!"[12] И еще: "Верен Господь во всех словах Своих и свят во всех делах Своих"[13]. И еще: "Благ и праведен Господь, посему наставляет грешников на путь"[14]. И еще: "Бог – судия праведный, крепкий и долготерпеливый"[15]. И в Книге Премудрости написано: "Будучи праведен, Ты всем управляешь праведно"[16].

6. Ибо Господь именуется всемогущим, как признают наши противники, и Он может делать все, что угодно Ему, и нет никого, кто противостоял бы Ему или говорил: "Что ты делаешь?" Как говорит Екклезиаст: «Потому что он, что захочет, все может сделать; и кто скажет ему: "Что ты делаешь?"»[17] И Давид говорит: "Бог наш на небесах творит все, что пожелает"[18]. И в Апокалипсисе написано: "Говорит Господь, который есть, был и грядет, Вседержитель"[19]. И еще: "Велики и Чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель! Праведны и истинны пути Твои, Царь святых! Кто не убоится Тебя, Господи, и не прославит имени Твоего? Ибо Ты един свят!"[20]

7. По этому пункту я поспорю с положением тех, кто утверждает, что есть только одно первое начало. Ибо я говорю: предположи, что Бог, Который благ, справедлив, свят, мудр, праведен, "верен Господь во всех словах Своих и свят во всех делах Своих"[21], Который всемогущ и знает все сущее, до того, как завершатся дни Его, как я показал это выше, создал и украсил ангелов Своих, которых он Сам единственный избрал от начала, без какого-либо явного внешнего принуждения от кого-либо. И предположи после этого, что Он знал судьбу всех Своих ангелов до того, как они возникли,

---

[9] Дан 13.42.
[10] Сир 23.39.
[11] Евр 4.13.
[12] Пс 72.1.
[13] Пс 144.13.
[14] Пс 24.8.
[15] Пс 7.12.
[16] Прем 12.15.
[17] Еккл 8.3–4.
[18] Пс 113.11.
[19] Апок 1.8.
[20] Там же. 15.3–4.
[21] Пс 144.13.

поскольку в Провидении Его наличествуют все причины, по которым те ангелы должны будут отсутствовать в будущем[22], и Он видит в течение всего времени зло и демонов, как говорят почти все наши противники. Тогда неизбежно следует, что те ангелы никогда не могли бы оставаться добрыми, святыми, или покорными своему Господу[23], в Чьей власти по необходимости все вещи происходят от вечности, кроме той меры, которую сам Бог знает от начала. Ибо Тот, Кто знает полностью все вещи, идущие к своему концу, Сам бессилен: коль скоро Он равен Себе, Он не в состоянии совершить ничего, выходящего за пределы того, что Он, зная это от вечности, должен делать. Это я и доказываю[24].

8. Ибо я говорю: как невозможно тому, что приходит к завершению, не прийти к завершению, так же нельзя и тому, что находится в будущем, не пребывать в будущем. Особенно это верно по отношению к Богу, который от начала ведал и знал то, что придет к завершению таким образом, что все существующее, которое еще становится, было возможно завершить [еще] до того, как это произойдет. Без сомнений, было необходимо, чтобы будущее само существовало бы в Нем полностью, ибо Он знал бы и ведал от века все те причины, которые необходимы для осуществления будущего. И это еще более верно потому, что если есть только одно первое начало, сам Бог есть единая причина всех причин; и если дело обстоит так, как утверждают враги истины, этот Бог совершает все то, что угодно Ему, и Его могущество не обусловлено ничем внешним.

Я говорю далее: если Бог ведал все вещи от начала и знал, что Его ангелы станут в будущем демонами по причине тех свойств, которые Бог даровал им изначально (ибо все причины, которые сделают в будущем тех ангелов демонами, возникают всецело внутри Его Провидения и не угодно Богу делать их иными, чем такие, какими Он их создал), по необходимости следует, что названные выше ангелы не могли никаким образом уклониться от того, чтобы стать демонами. И это в особенности истинно, поскольку невозможно, чтобы нечто из того, что Бог знает как долженствующее произойти, каким-либо образом изменялось так, чтобы не случиться в будущем – прежде всего в Нем, Который от вечности знает все будущее полностью, как мы только что объяснили.

Как, далее, могут необразованные люди говорить, что упомянутые выше ангелы могли остаться благими, святыми и смиренными перед Господом на протяжении всего времени, когда в Боге от века это было совершенно невозможно. Далее, они – по более весомому

---

[22] Конечно, имеются в виду падшие ангелы.

[23] Ибо получается, что они были изначально созданы склонными к отпадению.

[24] Структура аргумента достаточно проста: если Бог всеведущ и знает все грядущее, то он не всесилен, так как не может изменить ничего из будущего. Представление о всезнании и всемогуществе Божества "ловится" на некритическом отождествлении первого и второго как равнопорядковых определений.

основанию – вынуждены признать, что, согласно их утверждениям, Бог, намеренно и отдавая Себе в том полный отчет, сотворил и создал Своих ангелов изначально столь несовершенными, что они не могли бы никаким образом избегнуть зла. И тогда получается, что Бог, о Котором выше говорилось, что Он благ, свят, правосуден, мудр и праведен, Который превыше любых слов, как это утверждалось выше, был той самой причиной и породителем зла, каковое, несомненно, следует отвергать. По этой причине мы вынуждены признать два начала. Одно – благо. Другое – зло, исток и причина несовершенства ангелов и также всего зла.

9. Но, быть может, кто-то скажет: мудрость и промысел, которые Бог имеет изначально, вызвавшие к бытию Его творения, вовсе не неизбежно ведут к добру или ко злу. Это, быть может, они попытаются продемонстрировать следующим образом: если некий человек, пребывающий во дворце, видел бы другого человека, уходящего по собственной свободной воле[25], некто, быть может, сказал бы, что не мудро и не предусмотрительно первому находиться во дворце, заставив другого человека уйти, пусть даже первый во всем осведомлен и видит путь, по которому тот идет.

Так и Бог. Хотя Он полностью знал и предвидел от вечности судьбу всех Своих ангелов, Его мудрость и промысел не побуждали тех стать демонами, но они стали демонами и злыми по своей собственной воле, поскольку не желали оставаться святыми и смиренными перед своим Господом, но нечестиво исполнились самомнения, [впав] в гордыню перед Ним.

10. Поистине необходимо отринуть этот ошибочный пример. Поскольку Бог был – по мнению наших противников – изначально полной причиной Своих ангелов, они, несомненно, происходили исключительно и по существу своему от Него способом, который был угоден Ему, со свойством, строением и творением, которые Сам Бог даровал им. И, по мнению [непросвещенных] людей, те, которые были ангелами, пребывали во всем через Него, в согласии со всеми причинами, которые сделали неизбежным для них превращение по своим свойствам в демонов, и [эти люди] не могут ни произвести ничего вообще от кого-либо другого, кроме как от Него, ни сделать так, чтобы Богу было угодно сотворить или создать ангелов от начала иным образом. Ибо эти люди верят, что если бы Он возжелал, то легко мог бы создать их другим образом. Но тогда представляется ясным, что Бог не стремился создать Своих ангелов совершенными от начала, но намеренно, заранее зная все полностью, одарил их всем, что должно будет произойти. Это, по необходимости, в силах Бога, в Котором все вещи от вечности случаются неизбежно.

---

[25] Оборот, заимствованный из круга библейских текстов. См., например, Книгу Судей израилевых (18.6): "Идите с миром; перед Господом путь ваш, которым вы идете". Следовательно, "некий человек" во дворце – Господь.

Отсюда получается, что утверждение, будто мудрость или промысел Бога не были причинами того, что Его ангелы стали злыми и существами и демонами, не имеют силу по тому же самому основанию, по которому не имеет силы утверждение, что человек, находящийся во дворце, не является причиной того, что другой человек уходит.

Это верно потому, что тот, кто уходит, не является ни созданием того, кто находится во дворце, ни получает свое существование или даже силу от него. Но если кто-то имеет от другого и свою силу, и все те причины, какими бы они ни были, которые были необходимы для совершения его пути, – подобно тому, как упомянутые выше ангелы, согласно вере наших противников, имеют все это от своего Бога – было бы неверным говорить, что предвидение человека во дворце не создало другого уходящим, ибо ясно, что второй идет только из-за первого, как это было ясно показано выше ссылкой на Бога. И, таким образом, нет человека, который мог бы с разумных оснований осудить тех ангелов, когда, – принуждаемые свойством, которое они получили от Господа, – они не могли бы быть иными, чем теми, какими они были. По той же причине как эфиопы не могут поменять свою кожу, а леопард – свои пятна[26], из-за той природы, которую они получили от их создателя, так и ангелы, если мы принимаем точку зрения наших противников, не могли бы никаким образом избежать зла из-за свойства, которое Бог даровал им от начала. Подобная точка зрения – самая греховная.

Но наши противники могут, если желают того, попытаться спастись иным путем. Ибо они говорят прямо: если бы Бог возжелал того, Он мог бы изначально создать Своих ангелов столь совершенными, что они всецело были бы неспособны к греху и злу, и это по трем основаниям, а именно: поскольку Он всемогущ, поскольку Он знает все от века и потому, что Его всемогущество ничем не может быть ограничено. Но Бог не желал создать их столь совершенными, [в подтверждение чего] они выдвигают следующее суждение: если Бог от века создал ангелов столь совершенными, что они не могли бы предаться греху, или злу какого-либо рода, но неизбежно должны были подчиняться своему Господу, Господь Сам не был бы благодарен им за их послушание и службу. И Бог мог бы сказать им: "Я не благодарю вас за вашу службу, поскольку вы не можете действовать каким-либо иным образом" Быть может, наши противники сумели бы предложить пример для этого пункта: если названный господин имел слугу, "который знал волю своего господина"[27] во всем и не мог бы делать ничего, кроме того, как следовать ей, то господин, о котором они говорят, не воздал бы благодарностью за что-либо из службы своего слуги, ибо последний не мог бы поступать каким-либо иным образом.

---

[26] См.: Иер 13.23.
[27] Лк 12.47.

11. Итак, как они говорят, Бог сотворил ангелов Своих от начала такими, что они могли по собственному соизволению совершать благие или злые поступки. И они называют это "свободной волей"[28], или, согласно некоторым из них, "волей", а именно, неким свободным основанием или силой, благодаря которой тот, кому она дана, способен к благу и злу. И, таким образом, они настаивают, что Бог разумно и справедливо мог бы уделить славу и наказания ангелам; то есть они могли получить наказание, поскольку они были способны к благу, но не воспользовались этой способностью. Поэтому Бог мог бы с основанием к тому сказать грешащим: "Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира; ибо алкал Я, и вы дали Мне есть, жаждал, и вы напоили Меня..."[29] и так далее. Это как если бы Он сказал: вы могли воздержаться от того, чтобы дать [еду и питье], но, поскольку вы дали это, то, по справедливости, обладаете царством, приуготовленным для вас от основания мира. Затем, с другой стороны, вполне разумно, что Господь мог бы сказать грешникам: "Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный дьяволу и ангелам его: ибо алкал Я, и не дали вы Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня..."[30] и так далее. Это как если бы Он сказал: вы могли дать мне, и не сделали этого; поэтому разумным и справедливым будет вам отправиться в огнь вечный. Ибо, говорят они, если они совершенно не имели силы дать Ему еду и питье, то по какой причине Господь сказал им: "Ибо алкал Я, и не дали вы Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня..." и так далее? Поэтому, утверждают они, Бог не желал создать Своих ангелов совершенными, то есть столь совершенными, что они были бы совершенно неспособны ко греху или ко злу, ибо сам Господь не показывал бы им Своего расположения, как уже было сказано.

Они также говорят, что Бог не желал сотворить ангелов, имеющих такую природу, что они все время могли бы творить только зло, но не добро, поскольку упомянутые выше ангелы вполне разумно оправдали бы себя, говоря: мы не были способны творить ничего, кроме зла, из-за тех свойств, которые Ты изначально даровал нам. Итак, они говорят, что Бог сотворил Своих ангелов от начала имеющими такое свойство, что они могли вершить как добро, так и зло. В результате Господь мог судить Своих ангелов по вполне разумным основаниям, так как они были способны грешить и не грешить, воздерживаться от греха и впадать в грех. И, сказав это, наши противники неразумно радуются нашему затруднению.

12. Сейчас я внесу ясность в то, что было сказано, то есть в их утверждение, что если Бог создал Своих ангелов совершенными от начала, столь совершенными, что они были бы неспособны грешить

---

[28] Точнее, возможно, "свободным решением" (arbitrium).
[29] Мф 25.34–35.
[30] Там же. 41–42.

и совершить что-либо злое, то этот Господь не воздал бы им благодарностью за их службу, поскольку они не были бы способны совершить что-либо иное. Я убежден, что их утверждение укрепляет мою позицию. Ибо если Бог оказывает почет кому-нибудь за его службу, то происходит это, как кажется мне, по следующему основанию: есть нечто, угодное Богу и Его воле, то, к чему Он стремится и желает, чтобы произошло то, чего еще нет; есть то, что Он желает иметь и чего еще не имеет. Поэтому и представляется, что мы можем служить Богу совершением того, чего желает Его воля, или исполнением для Него того, чего Он желает и жаждет либо ради Себя Самого, либо ради других, на что указывал текст Евангелия, цитированный выше, а именно: "Ибо алкал Я, и вы дали мне есть, жаждал, и вы напоили Меня...", и так далее, и еще: "Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне"[31]. И еще, Христос сказал Иерусалиму: "Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, а вы не захотели!"[32] И Господь, вещая Иезекиилю из Самарии, говорит: "В нечистоте твоей такая мерзость, что, сколько Я ни чищу тебя, ты все нечист"[33]. Из этого, как представляется, следует, что воля Господа Бога и Сына Его, Иисуса Христа, не была полностью исполнена. Это было бы невозможно, если бы существовало только одно первоначало, благое, справедливое, правосудное и совершенное.

Следовательно, именно на этой основе мы можем служить Богу и Христу, когда мы исполняем Их волю с помощью истинного Отца, а именно, облегчая голод и другие пагубные вещи среди созданий благого Господа. Тогда Сам Господь может отблагодарить нас за достижение того, чего Он желает, и что стремится видеть существующим. И, как кажется, это подтверждает мой тезис, ибо ни Бог, ни человек не может стремиться или желать чего-либо, если вначале он не имеет того, к чему не стремится и чего не желает[34]. В частности, утверждая, что это начало могло бы отяготиться чем-либо, к чему оно не стремится, и что могло бы быть нечто, что тревожило бы его, и вынудило бы его скорбеть о себе самом или о ком-либо ином, кажется совершенно противоречащим позиции тех, кто считает, что имеется только одно первое начало, всецелое и совершенное.

[Но возможно ли признать такое], если Он не был разделен в Самом Себе [и против Себя Самого], став пагубой для Себя Самого и для Своего Сына, то есть Сам Собой, без всякого постороннего принуждения от кого-либо, сделав то, что полностью противоречит Ему и тому, что случится с Ним в будущем, то, что делает Его печальным, сожалеющим и горюющим. Ибо тот Господь, который

---

[31] Там же. 40.
[32] Там же. 23.37.
[33] Иез 24.13.
[34] Стремление всегда подразумевает выбор, некий альтернативный объект.

согласно нашим противникам, сотворил мужа и жену и все живое, говорит в "Бытии": "И восскорбел в сердце своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых я сотворил, от человека до скотов, и гадов, и птиц небесных истреблю, Ибо Я раскаялся, что создал их"[35]. Истинный Господь, конечно, такое не совершил бы, если бы было только одно первое начало, святое и совершенное. Тем не менее изложенный выше текст может быть истолкован, как если бы Он говорил: есть другое начало, начало зла, которое заставляет Мое сердце скорбеть, когда Я действую таким образом против Собственного творения, из-за того, что оно [это начало] вынуждает Меня стереть всех созданных с лица земли по причине их грехов. Это начало заставляет Меня раскаиваться в том, что Я создал их, то есть, как они считают, страдать. С другой стороны, следуя доктрине единственного начала, лучше всего этот текст было бы понять следующим образом: Я раскаиваюсь, что Я создал их; а именно, Мне придется испытать страдания и горе в будущем, из-за Самого Себя, поскольку это Я создал их. И, как кажется, обнаруживается, согласно учению тех, кто верит, что существует только одно первое начало, что этот Бог и Его Сын, Иисус Христос, который, согласно им, один и тот же, вынуждает Самого Себя печалиться, сожалеть и страдать, порождая горе в Себе Самом без какого-либо внешнего вмешательства кого-либо еще. Но это невозможно, и нехорошо верить, что истинный Бог таков.

13. Более того, нам следует по необходимости признать, что есть другое начало, начало зла, которое самым отвратительным образом восстает против истинного Бога и Его созданий. И это начало, как представляется, подвигает Бога против Его же собственных созданий и создания против их Бога, и заставляет Самого Бога желать и стремиться к тому, чего Бог Сам по Себе никогда не желал бы и к чему не стремился бы. Таким образом, именно по принуждению злого врага Бог тоскует и утомлен, смягчается и отягощен Своими созданиями, которые служат Ему. Иначе почему Бог говорит Своим людям через Исайю: "Но ты грехами своими затруднял меня, беззакониями своими отягощал меня..."[36] И еще: "Мне тяжело нести их"[37]. И Малахия говорит: "Вы прогневляете Господа словами вашими"[38]. И Давид говорит: "И раскаивался по множеству милости Своей"[39]. И Апостол говорит в Первом послании к Коринфянам: "Он дал нам способность быть служителями..."[40] Что до принуждения Бога, то ведь Господь Сам говорит сатане в Книге Иова: "А ты возбуждал Меня против него, чтобы погубить его безвинно"[41]. И посредством

---

[35] Быт 6.6–7.
[36] Ис 43.24.
[37] Там же. 1.14.
[38] Мал 2.17.
[39] Пс 105.45.
[40] Кор 3.6.
[41] Иов 2.3.

Иезекииля тот же Господь говорит: "Неужели, уловляя души народа Моего, вы спасете ваши души? И бесславите Меня пред народом Моим за горсти ячменя и за куски хлеба, умерщвляя души, которые не должны умереть, и оставляя жизнь душам, которые не должны жить..."[42] И Господь этот, оплакивая Своих людей, говорит через Исайю: "Потому что Я звал, и вы не отвечали; говорил, и вы не слушали, но делали злое в очах Моих и избирали то, что было неугодно Мне"[43].

Итак, очевидно, что рассуждение о том, как возможно служить Богу, подкрепляет мое мнение. Ибо если бы существовало только одно первое начало, святое, справедливое и благое, каковым был выше назван Господь Бог, Он не стал бы сожалеющим, грустящим, или печалящимся. Он не погрузился бы в горести, не утомился бы и не раскаивался бы, Ему не нужна была бы чья-либо помощь, Он не был бы обременен чьими-либо грехами, не стремился бы к тому и не желал бы того, чтобы нечто промедлило в своем становлении, поскольку ничто не могло бы противоречить Его воле. Он не мог бы быть принуждаем кем-либо, как не мог бы Ему быть нанесен вред, и не было чего-либо, что могло бы стать для Него помехой, но все вещи повиновались бы Ему по неопреодолимой необходимости. И это тем более было бы правдой потому, что все вещи пребывали бы в Нем и через Него, во всех их свойствах, если существует только одно первое начало, святое и справедливое, как я показал это выше, когда обсуждал истинного Бога.

14. Из этого проистекает причина для нашего служения Богу, по которому мы можем вершить дела ради Него, или скорее ради того, что Бог может сообщать через нас, свершение чего Он замыслил и возжелал. Таким способом Он добился спасения Своих людей через Господа Иисуса, хотя Христос не совершал ничего благого Сам от Себя, или даже по свободной воле. Ибо Он говорит о Себе: "Я ничего не могу творить Сам от Себя"[44], и еще: "Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела"[45]. Итак, мы служим Богу тогда, когда исполняем Его волю с Его помощью, но мы не можем по свободной воле творить какое-либо добро, по отношению к которому Он не является началом или причиной. Таким образом, благословенный Иаков говорит в своем послании: "Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов"[46]. И в Евангелии от Иоанна Христос говорит: "Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня"[47]. И еще Он говорит: "Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу..."

---

[42] Иез 13.18–19.
[43] Ис 65.12.
[44] Ин 5.30.
[45] Там же. 14.10.
[46] Иак 1.17.
[47] Ин 6.44.

И еще: "Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела"[48]. И Апостол говорит ефесянам: "Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар не от дел, чтобы никто не хвалился"[49]. И тот же Апостол говорит римлянам: "Помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего"[50]. И, обращаясь к филиппийцам, он говорит: "Будучи уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Христа"[51]. И еще: "Потому, что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благословению"[52]. И в своем Втором послании к Коринфянам тот же Апостол говорит: "Такую уверенность мы имеем в Боге через Христа, не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что́ от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога. Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит"[53]. И Иоанн Креститель говорит: "Не может человек ничего принимать на себя, если не будет ему дано с небес"[54]. И Давид говорит: "Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж"[55]. И Иеремия говорит: "Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим"[56]. И Павел говорит коринфянам: "Но благодатию Божией есмь то, что есмь"[57]. И в притчах Соломона написано: "У меня совет и правда; я разум, у меня сила. Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду; мною начальствуют начальники и вельможи и все люди земли"[58]. И еще: "От Господа направляются шаги человека; человеку же как узнать путь свой?"[59] И Христос говорит в Евангелии от Матфея: "Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть"[60]. И в Евангелии от Иоанна Он говорит о Себе: "Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу как только через Меня"[61]. И еще: "Ибо без Меня не можете делать ничего"[62]. И в Евангелии благословенного

---

[48] Там же. 5.30, 14.10.
[49] Еф 2.8–9.
[50] Рим 9.16.
[51] Флп 1.6.
[52] Там же. 2.13.
[53] 2 Кор 3.4–6.
[54] Ин 3.27.
[55] Пс 126.1.
[56] Иер 10.23.
[57] 1 Кор 15.10.
[58] Притч 8.14–16.
[59] Там же. 20.24.
[60] Мф 11.27.
[61] Ин 14.6.
[62] Там же. 15.5.

Луки Он говорит: "Подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут"[63].

15. Благодаря этому совершенно очевидно, что мы не может служить Богу, совершая что-либо по своей доброй воле, благодаря чему Он был бы благодарен нам, то есть как бы по нашей собственной силе и мощи – по благу, каковому Он не являлся бы причиной и началом, как это было объяснено выше. И это потому, что мы не имеем вообще силы от себя самих, как благословенный Петр говорит в Деяниях Апостолов, относительно хромого человека, который был исцелен: "Мужи Израильские! Что дивитесь сему, или что смотрите на нас, как будто мы своею силою или благочестием сделали то, что он ходит?"[64] Ведь это значит то, как если бы он сказал: не мы, но "Бог Авраама и Исаака и Иакова"[65] совершил это.

Итак, кажется очевидным, что все, что ни существует доброго в тварях Божиих, происходит от Него и через Него, и Он привносит благо в бытие и является его причиной, как это было показано выше. Если зло, тем не менее, создано в людях Божиих, значит, на самом деле, не самим Богом, не от Него. Не Он привносит зло в бытие, Он не был и не есть его причина, как говорит это Иисус, сын Сирахов: "Никому не заповедал Он поступать нечестиво и никому не дал позволения грешить"[66]. Это нужно понять, чтобы знать, что Он совершенно не делает подобного. Зло также не может происходить от создания Божия, самого по себе благого, если нет причины для зла. Ибо Господь говорит через Иезекииля: "Жезл вырос, гордость разрослась. Восстает сила на жезл нечестия, ни от них, ни от людей, ни от шума их"[67] – следовательно, от какой-то иной силы! И Христос говорит в Евангелии от Матфея: "Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел"[68]. И Давид говорит: "Боже! Язычники пришли в наследие Твое, осквернили святый храм Твой, Иерусалим превратили в развалины..."[69] И Господь говорит устами пророка Иоиля: "Ибо пришел на землю Мою народ сильный и бесчисленный; зубы у него – зубы львиные, и челюсти у него – как у львицы. Опустошил он виноградную лозу Мою, и смоковницу Мою обломал, ободрал ее догола, и бросил; сделались белыми ветви ее"[70].

---

[63] Лк 13.24.
[64] Деян 3.12.
[65] Там же. 3.13.
[66] Сир 15.20.
[67] Даем перевод этого достаточно темного места в варианте автора трактата. В Синодальном переводе данный фрагмент выглядит следующим образом: "Ничего *не останется* от них, и от богатства их, и от шума их..." В таком варианте перевода (скорее, интерпретации) смысл становится совершенно иным.
[68] Мф 13.24–25.
[69] Пс 78.1.
[70] Иоил 1.6,7.

Отсюда можно понять, что гордыня, злобность и безверие, сорняки и осквернение святого храма Божьего и разорение Его виноградника не может происходить исключительно и по существу своему от благого Бога или от Его благих творений, которые во всех своих свойствах [происходят] от Него. Отсюда проистекает, что существует иное начало, начало зла, которое является источником и причиной всяческой гордыни и злобности, всяческого развращения людей, и всех других зол.

16. В данный момент я намерен обсудить утверждения моих противников, чтобы Бог не желал создавать своих ангелов ни совершенными, то есть столь совершенными, что они всегда были бы способны лишь на добрые дела, никогда же не были способны на злые, ни, с другой стороны такими, чтобы они навсегда получили способность только ко злу, но не ко благу. Но, по их словам, Он создал ангелов, имеющими такую природу, что они могли бы вершить благо или зло согласно их собственному желанию, как это было показано выше[71].

Тогда я скажу, что если Богу не было угодно наделять ангелов такой природой, чтобы они были способны лишь к постоянному совершению блага, но не зла, или, [наоборот], способны к постоянному совершению зла, но не блага, но Ему угодно было даровать им такую природу, чтобы они были в состоянии вершить как добро, так и зло, это утверждение [моих противников] следует понимать в том смысле, что [ангелы] "способны поступать так в разное время" Ибо невозможно, чтобы они могли быть созданы Богом одновременно, в одно и то же время, способными совершать как добрые, так и злые дела. Из этого с необходимостью следует, если мы принимаем заявленную концепцию, что упомянутые выше ангелы совершают благие дела и злые дела, не только исключительно благие или злые, но поистине как благо, так и зло. Итак, представляется ясным, что эти ангелы никаким образом и никогда не могли бы избегнуть зла из-за свойств, которые они имели от своего Господа. И значит, согласно этому рассуждению, Бог был бы причиной и источником зла, что невозможно, и глупо было бы поддерживать эту точку зрения.

И еще: быть может, по поводу этого пункта мои противники, говорившие доселе спокойно, вдруг вскричали бы: "В самом деле эти ангелы всегда были способны совершать как благо, так и зло, если они пожелают того, поскольку они имеют от Бога свободную волю, то есть свободную способность или силу, благодаря которой они были в равной степени способны ко благу и ко злу!" И, таким образом, они сказали бы, что Бог не является первым началом для зла, поскольку те ангелы грешили по собственной воле, данной им, то есть по их собственному выбору.

17. Если бы кто-нибудь рассмотрел подробно аргументы, представленные выше, то он увидел бы, что моя позиция не ослаблена

---

[71] См. выше, параграф 10.

идеей свободной воли, означающей свободную способность или силу, которая, как говорят наши противники, дарована Богом, и благодаря которой ангелы оказались способны к добру и злу по собственному выбору. Кроме того, по мудрому размышлению, представляется невозможным для кого-либо иметь способность к совершению двух противоположных вещей в одно и то же время; то есть иметь способность для всегдашнего делания добра и для всегдашнего делания зла. И особенно это верно по поводу Бога, Который имеет целокупное знание о будущем, и согласно Чьей мудрости все происходит от века по необходимости.

И, в частности, приводит в замешательство то, каким образом благие ангелы оказались бы способны возненавидеть благость, которая подобна их собственной благости, существующей от века, поскольку она сотворена их причиной, и как они оказались бы способны к получению наслаждения от зла, которое еще не существовало, и которое совершенно противоположно благу? И всему этому нет причины, если, как говорят непросвещенные, совершенно не имелось причины зла.

В особенности ваши сомнения верны потому, что в книге Иисуса, сына Сирахова написано: "Всякое животное любит подобное себе, и всякий человек – ближнего своего. Всякая плоть соединяется по роду своему, и человек прилепляется к подобному себе"[72]. И еще: "Птицы слетаются к подобным себе, и истина обращается к тем, которые упражняются в ней"[73]. Итак, кажется ясным, что благие ангелы стремились бы скорее избрать благо, подобное им самим, существовавшим от века, чем отвергать добро и прилепляться ко злу, которое еще не существовало (ибо, в самом деле, еще не было его причины – если последовать вере моих противников); ведь представляется невозможным, чтобы нечто возникло без причины. На этот счет написано: "Невозможно, чтобы что-либо возникающее не имело причины"[74]. И еще: "Все, что переходит от возможности к дейст-

---

[72] Сир 13.19–20.

[73] Там же. 27.9.

[74] Непросто назвать непосредственный источник данной цитаты как и последующих в этом параграфе. Обычно предполагают, что эти фрагменты заимствованы из средневековых текстов, преимущественно перипатетического содержания. Действительно, у самого Аристотеля можно найти рассуждения *по духу* близкие данным фразам. Вот, например, место, где утверждается, что любое возникновение осуществляется не из ничто и имеет определенную причину: "Можно, однако, спросить, из какого не-сущего совершается возникновение – ибо не-сущее имеет троякий смысл [не-сущее как ложное, не-сущее "как таковое" и не-сущее как сущее в возможности]. Если, несомненно, из [сущего] в возможности, то все же не из какого угодно, а одно из одного, другое – из другого" (Метафизика. 1069b 25–27). Впрочем рассуждения, подобные приводимым нашим автором-катаром, делают понятие причины более непосредственно-физическим, чем у Аристотеля. Поэтому, как ни парадоксально, к такого рода представлениям ближе всего Демокрит с его убеждением, что "ни одна вещь не возникает беспричинно..."

вительности, нуждается в причине, по которой оно может стать действительным" И также, согласно моим противникам, то, что существует, а именно благо, имеет меньше последствий, чем то, что не существует, а именно – зло[75]. И это [говорится] несмотря на ясные слова в Писании: "Нечто должно существовать, перед тем, как оно сможет произвести результат".

К тому же, можно ясно видеть, что, если причина во всем сохраняет свою собственную природу, от нее не произойдет ничего помимо того, что было произведено ею в первый раз. Ибо каждое новое следствие является результатом новой причины другого рода, как написано: "Ибо если нечто, что не было деятельной силой, становится деятельной силой, это неизбежно имеет место вследствие новой причины другого рода" Поэтому следует понять, что если предрасположенность деятеля заключалась в том, чтобы продолжать действовать в согласии с тем, чем он являлся, и если, помимо этого, на него не воздействовало ничего нового изнутри или извне, то, конечно, этот деятель имел бы в меньшей степени значение причинения к существованию, чем к несуществованию, и несуществование оставалось бы неопределенным[76]. Ибо как от разнообразного может возникнуть нечто различное, так и от единого происходит схожее с ним.

Ведь на самом деле, если ни один из ангелов не мог согрешить без свободной на то воли, Бог не поступил бы мудро, даровав ее, поскольку Он знал бы, что из-за этого Его Царствие будет испорчено. Более того, порча ангелов по необходимости происходила бы от Бога, Который "превыше постижения"[77], а это стало бы дурной гипотезой. Из этого следует, что есть другое начало, злое, которое является источником и причиной порчи ангелов и вообще всяческого зла.

18. Отсюда человеку сведущему ясно, что ангелы, о которых шла речь выше, никогда не имели подобной [способности] выбора от Бога, то есть подобной силы желать, знать и совершать всегда одно только благо, но не зло. Если бы они имели [такую способность], они по непреодолимой необходимости всегда совершали бы и желали только благо, зло же – никогда.

Более того, какое разумное основание, или, будет лучше сказать, какая дерзость может позволить непросвещенному заявить, что названные выше ангелы могли бы всегда совершать только добро, – если бы они выбрали его? Ибо от Бога, Который полностью

---

[75] Ведь несуществующее зло породило уклонение от Божества ангелов, в то время как существующее благо не сумело удержать их от этого.

[76] Имеется в виду, что в таком случае создавалось бы лишь связанное с собственной природой деятеля, т.е. последний не являлся бы причиной появления ("причиной к существованию") чего-то нового, а скорее был бы причиной несуществования нового.

[77] Ср. Сир 43.29 и далее.

знает будущее, они не имели возможности, желания, знания, воли или какой-либо еще причины, по которой они могли бы совершенно избегнуть зла, как это стало совершенно ясно из сказанного выше. Среди людей, которые совершенно несведущи в будущем и в причинах, принуждающих делать добро или зло в течение как всего времени, так и в отдельных случаях, могут ходить рассуждения о том, что эти ангелы имели силу от Бога, которая позволяла им делать добро или зло всегда. Тем не менее кажется совершенно ясным, что подобное утверждение неверно по отношению к Богу, полностью знающему все будущее, все причины (следствием которых является то, что невозможно предотвратить будущее), согласно Чьей премудрости все по необходимости создано от века.

Итак, получается, что от людей, несведущих в будущем и в истинном состоянии дел, мы постоянно слышим противоречивые утверждения, а именно, когда они заявляют, что может произойти то, чего никогда не произойдет, и что не может быть того, что произойдет несомненно. Например, мы говорим иногда и то, что Петр доживет до завтра, и то, что он может умереть сегодня. Хотя невозможно Петру дожить до завтра и умереть сегодня, однако, поскольку мы не думаем о будущем, как и о причинах, которые правят жизнью и смертью Петра, мы принимаем как возможное то, что невозможно, и считаем невозможным то, что возможно. Если тем не менее мы полностью знали будущее, как и все причины, от которых зависит жизнь и смерть Петра, тогда мы не сказали бы, что Петр может прожить до завтра и что он может умереть сегодня. Если бы мы знали, что Петр умрет сегодня, тогда мы сказали бы, что ему совершенно необходимо умереть сегодня, или что он никак не сможет дожить до завтра. И если бы мы знали, что он доживет до завтра, тогда мы сказали бы, что Петру совершенно необходимо дожить до завтра, или что Петр никак не может умереть сегодня. Однако, поскольку мы не знаем будущего, мы принимаем возможное за невозможное и невозможное за возможное. Но это совершенно неверно по отношению к Нему, Который полностью знает все будущее.

Далее, я утверждаю: представь некоего человека, который был в доме вместе с Петром и несомненно видел его. И представь другого человека вне дома, спрашивающего того, который в доме: "Может ли быть такое, что Петр находится в доме?" Если тот, кто несомненно знает, что Петр находится в доме, поскольку он видел Петра перед этим своими собственными глазами, ответил бы: "Может быть, Петр в доме, а может быть, и нет", – несомненно, что он ответил бы лживо, противореча своему знанию (утверждая, что "возможно, Петра нет дома"). Ибо он знает и не сомневается ни на мгновение, что Петр в доме, ибо он видел его своими собственными глазами.

Итак, я [продолжаю] говорить о свободной воле, которая, как утверждают мои противники, дарована Богом. Как имеющие отноше-

ние к Богу, Который создал полностью все будущее, Которому от века известны все причины, делающие невозможным, чтобы грядущее не случилось в будущем, в Чьей мудрости все вещи уже свершились, упомянутые выше ангелы никогда не получали от Него способности к свободному выбору, знанию или свершению добра во все времена. Это суждение истинно в особенности потому, что Бог, несомненно, знал и видел конец всех Своих ангелов еще до того как они были созданы, подобно тому, как человек, который видел Петра и безусловно знал, что тот остается в доме, обманул бы, произнеся: "Быть может, Петра и нет в доме".

Итак, я говорю по поводу свободной воли ангелов Божиих, что не будет правильным полагать, будто они не могли грешить – это совершенно очевидно, поскольку Бог знает все грядущее. И говорить, что они не желали грешить, означает не говорить ничего, поскольку благие ангелы не могут без причины желать зла. Ибо мудрый понимает, что для благого [существа] невозможно беспричинно возненавидеть добро и возжелать зло, поскольку, как было установлено выше, ничто не может существовать беспричинно. Следовательно, именно Бог должен был в будущем превратить тех ангелов в злых существ и демонов, поскольку в Его Провидении существуют все без исключения причины, по которым они могли прийти в будущем к такому желанию. Несомненно, что невозможно было ангелам оставаться добрыми и святыми во все времена.

Некто, быть может, скажет, в согласии с представлениями тех, кто не обращает внимания на будущее и на все истинное, что названные выше ангелы могли бы в течение всего своего существования вершить как добро, так и зло. Но по представлениям людей, которые всецело знают истину по поводу будущего, по поводу всех причин, необходимых для совершения добра в течение всех времен или же для свершения оного в различных обстоятельствах, совершенно невозможно, чтобы ангелы могли иметь свободу быть благими все время вместе со свободой быть злыми все время. Скорее – согласно их воззрениям – было бы совершенно необходимо обнаружить этих ангелов в будущем ущербными. И, по мнению этих людей, для тех ангелов было бы невозможно всегда оставаться благими и святыми, но в будущем действовать как совершенное зло. Отсюда мудрому становится совершенно очевидным, что названные выше ангелы никогда не получали от Бога (как утверждают эти тупицы) свободной способности или свободы вершить добро в течение всего времени, но действуют в будущем как злые существа по неодолимой необходимости, как это было очевидным образом объяснено выше. Верить в то, что ангелы получили [от Бога свободную волю] – наивысшая глупость и зло.

19. Сейчас я не имею желания рассматривать тезис Мастера Гильома, хотя он может казаться человеком сведущим во многих

предметах[78]. Ибо я слышал, как он обсуждает мысли, подобные следующим: ангелы не были созданы Богом совершенными от начала, поскольку Бог не мог создать их совершенными. Причина для этого заключается в том, что Бог не мог и не может создать кого-либо подобным Себе или равным Себе в каком-либо отношении. И хотя Бог Сам именуется всемогущим, несмотря на это он не может сделать [совершенно] все. Таким образом, поскольку они были ниже Бога в красоте и величии, – поскольку, так сказать, они были неподобны Ему и неравны Ему, – постольку эти ангелы созданы нуждающимися до той степени, что они восхотели Его красоту и величие. Так, можно прочитать у Исайи [слова] Люцифера: "Выше звезд Божиих вознесу престол мой... буду подобен Всевышнему"[79]. Таким образом, прочитавший [Гильома], быть может, сказал бы, что мы не можем на разумном основании упрекать Бога за создание ангелов столь совершенными, что они не могли бы взревновать к Его красоте и величию, поскольку Бог не мог сделать этого, как указано выше.

Я решил опровергнуть эту доктрину, выдвинув наиболее убедительное доказательство. Ибо если мы не можем разумно порицать Бога за то, что Он не мог создать Своих ангелов совершенными и не ревнующими к Его красоте и могуществу по той причине, что тогда Он создал бы их подобными Себе или равными Себе, еще менее, следовательно, мы можем упрекать тех ангелов, поскольку они никоим образом не могли бы избегнуть ревности к красоте и величию Бога в соответствии со свойством, которое в них вложил их создатель; другими словами, поскольку Он не мог создать их столь совершенными, что они не взревновали бы к Его красоте и величию.

Я вновь говорю: Если Бог не мог создать Своих ангелов столь совершенными, что они не взревновали бы так к Его красоте и величию и, таким образом, никогда не стали демонами, то эти ангелы никак не могли избегнуть зла. Итак, согласно указанным людям[80], необходимо следует, что все ангелы и, конечно же, люди, которые спасены, всегда рождались к тому, чтобы восхотеть ту красоту и величие, и к тому, чтобы постоянно грешить против своего Бога этим похотением, и, по необходимости, стать демонами, – что, как они говорят, и выпало на долю других ангелов. Это верно еще и потому, что Бог не мог и не может никогда быть способным создать кого-либо подобного Себе.

---

[78] Трудно сказать, кто именно подразумевается под Мастером Гильомом. У исследователей присутствуют абсолютно противоположные точки зрения: от отождествления Мастера Гильома с известным альбигойцем-проповедником, именовавшимся Петром Сернейским, "каноником из Невера", до утверждений, что имеется в виду Гильом епископ Парижский.

[79] Ис 14.13–14.

[80] Последователям Мастера Гильома.

И если Мастер Гильом сказал бы: "Те, кто были спасены, не могли восхотеть что-либо или грешить, поскольку они были просвещены и искусно предупреждены наказанием других ангелов, которые стали демонами по причине своего похотения", – на это мог бы быть дан следующий ответ: Бог, Который выше был назван благим, святым и справедливым, был бы единственной причиной и началом наказания и гибели всех Своих ангелов. Ибо Он наложит вечное наказание на Своих ангелов безо всякой причины или суда потому, что Он не мог создать их столь совершенными, что они не взревновали бы к Его красоте и величию, не мог уберечь их каким-либо образом от этого зла, поскольку они были сотворены ранее, чем другие ангелы, которые оказались просвещены их наказанием и падением.

Действительно, те ангелы, которые, как обычно говорят, стали демонами, не могли бы быть просвещены и предупреждены наказанием других ангелов, поскольку не было каких-либо других ангелов, созданных прежде них. И, таким образом, упомянутые выше ангелы могли бы на разумных основаниях принести величайшую жалобу на своего Господа, Который причинил им страдания теми бесчисленными наказаниями. И это было бы тем более верно, ведь Он не создал их столь совершенными, чтобы они не взревновали к Его красоте и величию, – потому-то те ангелы и не могли избегнуть каким-либо образом этого. Следовательно, будет странно, если разум некоего "мудрого человека" признает, что Бог, который благ, свят и справедлив, осудит Своих ангелов на все времена, заставляя их страдать вечными муками, поскольку Он не мог создать их столь совершенными, что они не завидовали бы Его красоте и величию, [и, к тому же], не могли бы получить каким-либо образом от Него это совершенство.

20. Против этого могли бы выдвинуть следующее возражение: хотя Бог не в состоянии создать Своих ангелов подобными или равными Себе, все же Он на самом деле мог [сделать] их настолько совершенными, насколько этого Ему хотелось – то есть до той степени, чтобы они никогда не стали завидовать Его красоте. Однако Он не выбирал [степень] – ведь они имели от Бога свободную волю, то есть свободную возможность, свободу восхотеть или не восхотеть Его красоту и величие по их [собственному] произволению. Таким образом, нет оснований к тому, что было сказано выше по поводу следствия из неспособности Бога создать Своих ангелов столь совершенными, что они не позавидовали бы Его красоте и величию, поскольку Он не мог создать их подобными Себе, или равными Себе в какой-либо степени.

И, следовательно, это ясно, – если мы принимаем доктрину, обсуждавшуюся выше, что Бог не выбирал, создать ли Своих ангелов столь совершенными, что они не позавидовали бы Его красоте и величию; однако искусно и в полном осознании того Он создал их лишь настолько совершенными, что они ни в малейшей степени не

могли избегнуть зависти, и Он даровал им все причины, в согласии с которыми, как ведал Он, те ангелы в будущем ниспадут. Это совершенно очевидно, в частности, по отношению к Богу, Который полностью знал все будущее, в Котором все причины, по каковым те ангелы должны были в будущем поддаться зависти, были известны изначально, благодаря Которому все всегда происходит необходимым образом, как это уже должно было стать совершенно ясным, особенно при обсуждении свободной воли.

Таким образом, мудрому очевидно, что, согласно вышеприведенному учению, Бог не может оправдать Себя на разумных основаниях, поскольку Он не избрал предотвращение того зла, но искусно и в полном сознании сотворил Своих ангелов таковыми, что им было невозможно не позавидовать Его красоте и совершенству.

Исходя из всего этого следует знать, что те ангелы не получили от Бога свободной воли, благодаря которой они могли бы всецело избегнуть зависти, и, в частности, [не получили ее] от Бога, Который знал все будущее, благодаря Которому тому, что пребывает в будущем (со всеми причинами, предопределяющими это [событие]), невозможно не произойти. В частности это верно потому, что, если существует только одно Первоначало, Оно – непосредственная причина всех причин[81]. В результате из рассматриваемого учения с необходимостью следует, что Бог был бы первой причиной всяческой зависти и, действительно, всего зла, как написано: "Тот, кто предоставил возможность для [нанесения] вреда, должен считаться нанесшим вред"[82]. Нельзя, конечно, поверить в то, что [это сказано] об истинном Боге.

Пер. Р.В. Светлова

У ИСТОКОВ ОККАЗИОНАЛИЗМА: ЛАФОРЖ

А.А. Кротов

Окказионализм представляет собой важное явление духовной жизни XVII в. Одно из ведущих направлений картезианства, окказионализм сыграл особую роль в формировании нового образа мышления, характерного для эпохи великих научных открытий, промышленных достижений и социальных перемен. Получив распространение в Голландии, Франции и Германии, окказионализм становится

[81] Аллюзия на название знаменитого псевдоаристотельского трактата.

[82] См. Corpus iuris civilis. Digest IX.2.30 (ссылка A. Dondaine, одного из первых исследователей настоящего сочинения).

связующим звеном и переходным этапом в развитии рационалистических систем новоевропейской философии. Форму всеохватывающей метафизической системы окказионализм приобрел в трудах Гейлинкса и Мальбранша, отдельные начальные теоретические принципы были высказаны и развиты в сочинениях Клауберга, Лафоржа и Кордемуа. Высшая точка в развитии окказионализма и его определенный итог представлены философским творчеством Мальбранша. Возникновение же этого влиятельного направления западноевропейской мысли связано с предпринятой Клаубергом "защитой Картезия" и с проектом создания "науки о человеческом уме" Лафоржа.

Луи де Лафорж (1632–1666) родился в г. Ла-Флеш, в семье врача. Юный Луи обучался в иезуитской коллегии Ла-Флеш, где в свое время получил образование Рене Декарт. По окончании коллегии Лафорж стал студентом университета г. Анжер. Получив звание "доктор медицины", он занялся частной практикой в г. Сомюр (переезд в Сомюр был связан с женитьбой на дочери местного адвоката). В Сомюре прошли наиболее плодотворные годы философской деятельности Лафоржа. Этот провинциальный врач, проведший, по собственному выражению, "почти все время своей жизни вдали от королевского двора и от Академии"[1], прославился среди современников как один из виднейших картезианцев своей эпохи. Известность Лафоржу принесли главным образом две публикации. В 1664 г. Клод Клерселье издал "Трактат о человеке" Декарта с комментариями Лафоржа. В 1666 г. вышло в свет объемное сочинение Лафоржа "Трактат о человеческом уме, о его способностях и функциях и о его союзе с телом, согласно принципам Рене Декарта".

Исследователями картезианства отмечалось то обстоятельство, что Лафорж не был "одиноким мыслителем": для разработки своих идей он нуждался в философском окружении, способном оценить эти идеи, подвергнуть их обсуждению, всестороннему рассмотрению. Такое философское окружение он нашел в Сомюре. В городе находилась одна из старейших протестантских академий, в которой помимо теологии преподавали также историю, философию, древние языки. Хотя протестанты считали Лафоржа "католическим врачом", однако, с их точки зрения, конфессиональные разногласия не являлись препятствием для совместных философских дискуссий (сближению в немалой степени способствовала приверженность некоторых профессоров академии принципам картезианства). Важно отметить, что в предместье Сомюра (Ардийе) располагалось особого рода учебное заведение, принадлежавшее конгрегации Оратория Иисуса. В Ардийе молодые священники углубляли свои познания в области теологии. Кроме того, в самом Сомюре Оратории принадлежал католический колледж. Лафорж поддерживал дружеские отношения со многими ораторианцами, он был частым гостем в Ардийе. Среди ораторианцев он пользовался репутацией главы картезианского кружка в Сомюре.

Лафорж никогда не встречался с Декартом, а с его сочинениями впервые познакомился, по-видимому, в последние годы своего пребывания в коллегии Ла-Флеш. Интерес к учению Декарта вскоре сменился убеждением в полной истинности "новой философии": Лафорж становится картезианцем. Мысль же о необходимости дополнить философию Картезия учением об окказиональных причинах приходит гораздо позднее. Жак Гуссе, протестант-картезианец, профессор сомюрской академии, сообщает точную дату: в 1658 г. Лафорж впервые устно изложил свое собственное учение небольшому кругу лиц[2]. Учитывая склонность Лафоржа к непременной проверке собственных идей посредством их обсуждения с людьми, компетентными в философских вопросах, можно с достаточно большой долей уверенности счесть названную дату соответствующей исходному пункту процесса развития окказионализма во Франции.

Декарт, по мнению сомюрского врача, с легкостью и ясностью заложил основы метафизики, а также объяснил все явления физического мира. Однако смерть помешала Декарту завершить создание науки о человеке: установив правильные начальные принципы, он не успел осуществить систематический анализ человеческого духа. Завершить философскую систему Декарта, восполнив имеющийся в ней пробел, – такова главная цель, которую ставит Лафорж в своем основном произведении ("Трактат о человеческом уме").

Обширное предисловие к "Трактату..." посвящено доказательству тезиса о полном соответствии учения Августина о природе души "мыслям господина Декарта" Прежде всего Лафорж настаивает на том, что знаменитое положение Декарта "мыслю, следовательно, существую" встречается и у Августина, только выраженное иными словами[3]. Далее, согласно автору "Трактата о человеческом уме", Декарт и Августин одинаково понимают мышление – как все то, что совершается в сознании человека. Кроме того, оба рассматривают душу как мыслящую, нематериальную, бессмертную субстанцию. Наконец, по Лафоржу, другие важнейшие точки совпадения между учениями Августина и Декарта сводятся к следующим принципам: человеческий ум мыслит всегда; основные способности души – восприятие разумом и действие воли; способности души от нее неотделимы; ощущения и идеи различны по своей природе.

Сославшись на авторитет отца церкви, Лафорж подчеркивает, что сделано это с целью убедить тех, кто соглашается признать истину, только когда она предстает в форме учения, восходящего к глубокой древности.

Подлинный же метод построения науки о человеке состоит не в слепом следовании за каким-нибудь авторитетом (светским или религиозным), но в постепенном изучении того, что открывается естественному разуму. Согласно Лафоржу, философия и теология – разные дисциплины; философская истина не нуждается в религиозном авторитете; ее опора – доводы разума. Свое главное произведение

французский философ характеризует как "сочинение чисто философское, в котором я не имел другого намерения, кроме как исследовать то, чему нас учит один только естественный разум относительно природы ума, его способностей, его функций... я не претендую на использование ни одной из открытых нам истин веры, ни на извлечение доказательств из Св. Писания... не потому, что я не признаю Писания каноном истины... но потому, что... основная цель философии – находить истины, которые могут быть достигнуты одним только естественным светом"[4].

Необходимость включения в состав основоположений науки о человеке принципов философии Декарта, по Лафоржу, связана не с авторитетом "великого" учителя, а с истинностью этих принципов, в чем каждый может убедиться с помощью собственного разума (если, конечно, имеет желание проводить непредвзятый анализ).

Декларируя независимость философских исследований от внешнего авторитета, сомюрский врач обрушивается с критикой на сторонников учения Аристотеля. Именно "школьные философы" (т.е. аристотелики) – главные и "наиболее тягостные" противники подлинной метафизики, основанной на идеях Декарта. По мнению Лафоржа, среди приверженцев воззрений Аристотеля преобладают те, кто по окончании учебных заведений уже не раскрывают книг по философии, а о взглядах самого Аристотеля судят по записям, когда-то сделанным под диктовку профессоров. Подобные люди полагают, что опровергать все, ими когда-то выученное, означает вступать в противоречие с разумом. В действительности же аристотелики опираются на принципы, основное свойство которых – "темнота" и "бесполезность": "бесполезность, так как невозможно разрешить с их помощью ни малейшего затруднения в физике"[5]. "Темнота" же перипатетических принципов связывается Лафоржем с использованием "школьными философами" неясных терминов и смутных идей.

Теоретической основой своего главного произведения сомюрский философ объявляет следующие "четыре истины", "установленные" Декартом: 1) "положение (я мыслю, следовательно, я существую) – первое достоверное заключение, которое представляется тем, кто методически располагает свои мысли"; 2) "моя душа, т.е. эта субстанция, которая мыслит во мне, легче познаваема, чем тело, или протяженная субстанция"; 3) "идея мышления и идея протяжения полностью отличны, поскольку я могу постигать идею мышления, даже отрицая наличие протяженной субстанции"; 4) "эта идея мышления вовсе не пришла ко мне через чувства, которые никогда нам не представляют ничего, кроме протяженности"[6]. Стремясь подтвердить справедливость упомянутых четырех положений, автор "Трактата..." воспроизводит, зачастую почти дословно, рассуждения Декарта о необходимости использования методического сомнения в процессе отыскания истины и о способе преодоления такого сомнения. Затем он переходит к рассмотрению вопроса о природе

мыслящего "я". Прежде всего необходимо согласиться с тем, что все, способное мыслить, – нематериально. Ежедневный опыт, по Лафоржу, свидетельствует о том, что человек – составное образование, известное сочетание материи и духа. Вслед за Декартом он связывает сущность духа с мышлением, а сущность материи – с протяженностью. Но между мышлением и протяжением, восприятием и пространством, волей и делимостью нет никакого сходства, никакого подобия. Следовательно, мышление и протяжение представляют собой совершенно различные свойства, откуда вытекает, что носители этих свойств, субстанции, служащие им "опорой" (дух и материя), реально отличны друг от друга. Если же все, что мыслит – непротяженно, то, значит, и нематериально.

Лафорж критикует мыслителей, признававших наличие в мире только телесного начала. По его мнению, это "ошибочное учение" легко опровергнуть, – достаточно лишь размышления над действиями ума и внимательного отношения к тем ясным идеям, которые мы можем найти в нас самих. Рассчитывая показать несостоятельность материализма, он рассуждает от противного. Вкратце суть этих рассуждений состоит в следующем. Предположим, что, кроме тел, ничего нет, – тогда мысль должна быть либо модусом тела, либо его сущностью. Но мысль не может быть сущностью тела, ибо иначе придется признать, что все тела обладают сознанием и познанием (предположение, которое любой здравомыслящий человек сочтет противоречащим опыту). Не является мысль и модусом тела: ведь природа модуса такова, что он не может быть постигнут помимо субстанции, частью которой он служит, субстанция же вполне может быть постигнута без этого модуса. Именно поэтому, например, движение – модус материальной субстанции (ведь движение немыслимо без протяжения, но не наоборот). Поскольку же мышление вполне постижимо без представления о протяженности (и наоборот), то следует признать ложным утверждение о том, что мышление представляет собой модус телесной субстанции. Если же мышление не является ни сущностью тела, ни его модусом, то, значит, оно – свойство (атрибут), присущее особой нематериальной субстанции (существование которой тем самым доказано).

Продолжая анализ мыслящего "я", автор "Трактата о человеческом уме" приходит к выводу о бессмертии души. Он выражает несогласие с теми, для кого проблема бессмертия – вопрос веры. Напротив, утверждает он, данная проблема вполне разрешима средствами разума. Сторонники смертности души утверждают, что она не может ни существовать, ни действовать вне тела. Но если доказано, как полагает сомюрский философ, что вещь мыслящая и вещь протяженная полностью отличны друг от друга, то отсюда следует, что душа для своего существования и функционирования не нуждается в теле и разложение тела никоим образом не затрагивает душу. Таким образом, по Лафоржу, реальность бессмертия легче всего обосно-

вать, опираясь на картезианские принципы (хотя он и признает, что представителями других философских школ также были найдены убедительные доводы в пользу учения о бессмертии души, и ссылается, в частности, на один из аргументов платоновского "Федона"). Отвечая на самое сильное, по его мнению, возражение противников учения о бессмертии (некоторые функции ума зависят от различных состояний нашего тела), он утверждает, что факт известного соответствия между состояниями ума и тела не доказывает наличия причинной зависимости между ними.

Сомюрский философ полностью разделяет представление картезианцев о непрерывности мышления: человеческая душа мыслит постоянно – на протяжении всего своего существования. Рассматривая проявления духовной деятельности (воспоминание, рассуждение, воображение, воление) как разновидности мышления, он объявляет подобную редукцию доказательством тезиса: мышление – сущность всякого духа. Поскольку вещь не может сохраняться, потеряв свою сущность, то душа должна мыслить всегда. Что же касается продолжительного ночного сна, – то душа мыслит и в это время, хотя чаще всего забывает о своих ночных мыслях.

Философское учение Лафоржа наиболее оригинально своим решением вопроса о взаимодействии духа и тела. Именно в этом вопросе он пересматривает позицию своего учителя (тогда как при анализе большинства других проблем зачастую ограничивается выдвижением новых доводов в пользу тезисов Декарта или скрупулезным выведением всех возможных следствий, которые должны, по его мнению, вытекать из утверждений основателя "новой философии").

Как известно, Декартом не было дано убедительного ответа на вопрос о природе психофизического взаимодействия. Даже сторонниками его философии отмечалась крайняя невразумительность ссылок на шишковидную железу как вместилище души. Опираясь на открытие кровообращения Гарвеем, Декарт утверждал, что "животные духи" (мельчайшие частицы крови) при прохождении через шишковидную железу производят в ней различные колебания и таким путем душа ощущает малейшее изменение в направлении их движения, что позволяет ей судить о движениях тела. Кроме того, сама душа может вызывать в шишковидной железе своеобразные колебания и тем самым влиять на направление движения "жизненных духов" (соответственно и на движения тела, так как "жизненные духи" по нервам проходят в мышцы и вызывают их сокращения). Неудовлетворительность подобной трактовки психофизической проблемы очевидна: ведь если дух и материя качественно отличные субстанции, то непонятно, каким образом телесное образование (шишковидная железа) может приобретать колебания благодаря духовной субстанции; неясен также и механизм влияния самой железы на душу.

Проблема взаимодействия души и тела вызвала разногласия среди последователей Декарта, что привело к возникновению противоположных направлений в картезианстве. Хендрик Деруа в сочинении "Объяснение человеческого ума" (1647) объявил душу модусом тела. В ином направлении двигалась мысль Лафоржа.

Сомюрский философ подчеркивает, что без понимания сущности союза души и тела невозможно постичь природу человека. Строго говоря, это одно и то же – познать человеческую природу и решить психофизическую проблему. Причем важно помнить, что союз души и тела представляет собой вовсе не единую субстанцию, а сочетание, хотя и тесное, двух разнородных сущностей.

Поскольку в уме человека присутствуют идеи только двух видов субстанций (телесной и духовной), то, согласно Лафоржу, людям доступно понимание лишь трех способов единства вещей (соединение тел, соединение духов, союз тела и духа). Более того, – в действительности и нет никаких других видов объединения вещей; познать же природу любого такого объединения можно только в сопоставлении с двумя другими. Главные средства познания – чувства, воображение, рассудок. Чувства (внутренние и внешние) – первые и достаточно надежные свидетели, говорящие о существовании союза души и тела. Именно чувства удостоверяют нас в том, что "соединение духа и тела состоит во взаимной и обоюдной зависимости мыслей одного и движений другого"[7]. Рассматривая природу связи между телесными объектами, автор "Трактата о человеческом уме" приходит к выводу о том, что соединение двух тел может объясняться только пространственной смежностью. Соединение же двух духов возможно лишь в силу взаимной любви. Наконец, воля по необходимости выступает "принципом" союза души и тела. Но почему именно воля? Очевидно, что причина связи этих двух начал (тела и души) может корениться либо в духовной, либо в материальной субстанции. Но материя не содержит в себе никакого свойства, способного объяснить влияние тела на мышление (и обратное влияние). Остается допустить, что связь двух упомянутых начал так или иначе зависит от свойств нематериальной субстанции. Основные модусы мышления – рассудок и воля. Рассудок пассивен, поэтому не может быть действующей причиной соединения души и тела. Следовательно, искомая причина – воля. Но что это за воля? Человеческая воля не может выступать основанием соединения тела и души: ведь человеческий ум не выбирает ни своего тела, ни времени объединения с ним. Наша воля не в силах видоизменить указанное соединение, которое поэтому от нас и не зависит. Значит, речь должна идти о воле более могущественной, чем человеческая. Конечно, всем известно (благодаря свидетельству Св. Писания) о существовании особых высших духов – ангелов. Однако нет никакого разумного основания, которое позволило бы в данном случае сделать вывод о вмешательстве ангельской воли. Если же как человеческая, так и ангельская

воля не являются "принципом" соединения души и тела, то "общая причина этого соединения не могла бы быть другой, кроме божественной воли"[8].

Останавливаясь подробнее на главных свойствах союза тела и души, Лафорж утверждает, что наличие такого союза предполагает взаимную зависимость лишь некоторых (отнюдь не всех) мыслей ума и движений тела; совсем не требуется полной взаимной обусловленности (так же как для соединения двух тел вполне достаточно соприкосновения в нескольких точках, а не по всей поверхности).

Учение о божественной воле как общей причине соединения двух природ в человеке тесно связано с выдвинутой Лафоржем теорией взаимодействия духовного и телесного. После того как обнаружен исходный "принцип", позволяющий возникнуть объединению двух начал, образующих человека, остается показать механизм воздействия этих начал друг на друга. Задача весьма непростая для сторонника картезианского дуализма, убежденного в том, что тело не мыслит, а ум не протяжен.

Решение указанной задачи сомюрский философ связывает с поиском ответа на вопрос о природе взаимодействия тел. Действительно, на примере двух тел легко выяснить, какая сила или причина позволяет телу оказывать влияние на внешние объекты (эта же причина должна проявляться и в процессе взаимодействия тела с духом, – ведь природа тела во всех обстоятельствах неизменна, значит, неизменен и способ, каким оно реализует свое влияние на другие вещи). Ключ к решению психофизической проблемы следует, таким образом, искать в физическом мире, где сталкиваются и передают движение друг другу материальные тела.

Какова же причина движений в материальном мире? Лафорж констатирует, что в то время как сам факт передачи движений бесспорен (о нем говорят чувства), причина этого явления остается для чувств недоступной. На первый взгляд может показаться, что движение – неотъемлемое свойство материальных тел. Однако данное утверждение, по мнению Лафоржа, несостоятельно. Он полагает, что телам самим по себе движение не присуще, способность же к движению они получают извне, от высшего нематериального начала, Бога. Аргументы Лафоржа сводятся к следующему. 1. Сила приводить в движение по необходимости отлична от движимой вещи, – ведь движение переходит от тела к телу. Но если бы телам было присуще самодвижение, то сила приводить в движение была бы неотделима от тел (ибо сущностное свойство или атрибут неотделим от вещи, которой принадлежит). Значит, телесные объекты не могут двигать сами себя. Вещь же, неспособная двигать себя, не способна самостоятельно передвигать и другие. Следовательно, движущиеся тела получили способность движения от нематериальной сущности. 2. Если бы движение было свойством протяженной субстанции, тогда понятие движущей силы было бы заключено в понятии протя-

женности (как, например, понятие протяженности включает в себя понятия длины, высоты и глубины). Однако наш ум не усматривает никакой необходимой связи между идеями движения и протяженности. Значит, движущая сила – свойство, принадлежащее бестелесной субстанции. 3. Философы, признающие самодвижение материи, впадают в противоречие. Допускающие движущую силу как свойство тел должны согласиться, что, воздействуя на другие вещи, тело передает им часть своего движения. Выходит, что движущая сила делима. Но все делимое по необходимости обладает протяженностью, а все протяженное телесно. Получается, что движущая сила одновременно является и свойством тела и самим телом (а это невозможно). 4. Протяжение не активно, значит, материальным телам самим по себе движение не свойственно. Из всего сказанного следует, что "именно Бог – первая, всеобщая и тотальная причина движения"[9].

Бог, согласно Лафоржу, сотворив материю из ничего, сообщил затем природе движение, выведя ее из хаотического состояния. Именно божественная воля сохраняет в мире постоянное количество материи и движения.

Психофизическое взаимодействие (как и всякое другое действие, происходящее в мире) должно, следовательно, объясняться деятельностью высшего существа.

Рассматривая Бога как всеобщую и первую причину происходящих в мире движений, Лафорж вместе с тем утверждает, что тела и духи являются частными (или вторичными) причинами этих же движений. "Вы не должны тем не менее говорить, что именно Бог делает все и что тело и дух поистине не действуют друг на друга: так как, если бы тело не имело определенного движения, никогда ум не имел бы соответствующую мысль, и если бы ум не имел определенную мысль, быть может, тело также никогда не имело бы соответствующего движения"[10]. Частные причины служат поводом (хотя и не решающей причиной) к возникновению того или иного явления: "тело, двигаясь, дает повод уму производить некоторую мысль"; "легко видеть, что тот, кто пожелал их (т.е. дух и тело. – *А.К.*) объединить... должен был в то же время решиться дать уму мысли, которые, как мы замечаем, приходят к нему по поводу движений его тела, и определить движения его тела таким способом, что они должны были быть подчинены воле ума"[11].

Итак, механизм психофизического взаимодействия таков: изменения в движениях тела и мыслях ума происходят во многом синхронно, так как тело и ум играют роль повода, вторичной или окказиональной причины, вызывающей вмешательство всемогущей воли высшего существа (естественное же взаимодействие двух разнородных субстанций без содействия божества невозможно; причем неверно было бы считать окказиональные причины абсолютно бездеятельными, – при их отсутствии божественная воля вероятнее всего, не была бы направлена на тот или иной объект).

Затрагивая вопрос о причинах, вызывающих разрыв союза души и тела, автор "Трактата о человеческом уме" заявляет, что подобно тому как единство духов утрачивает силу при потере любви, единство тел прерывается вместе с потерей ими пространственной смежности, точно так же единству тела и ума приходит конец, если тот, кто их соединил, изменяет свою волю. Впрочем наиболее часто встречается другая причина разрыва: одряхление тела делает его неспособным выполнять важнейшие движения, оно перестает служить вторичной причиной, поддерживающей жизнедеятельность человеческого организма.

Значительное место в своем главном сочинении Лафорж уделяет рассмотрению познавательного процесса и скрупулезному исследованию различных способностей человеческого ума. Познание, согласно определению Лафоржа, – это восприятие того, что представлено человеческому сознанию. В сознании же обнаруживаются чувственные образы тел и понятия (идеи). Сомюрский философ относит к предрассудкам учение о том, что все человеческое знание проистекает из чувственного опыта. По его мнению, познание не может сводиться к чувственным данным, так как чувства не дают никаких сведений о свойствах Бога (а между тем мы знаем, что высшее существо – это совершенный, бесконечный, чистый дух). Кроме того, с помощью чувств невозможно воспринять бесконечную делимость материи (атомов как неделимых частиц не существует, – эта истина может быть найдена только рассудком). Далее, ошибочно мнение о том, что чувственные образы всегда адекватно отражают соответствующие объекты (ведь известно: чувства часто вводят в заблуждение). Итак, остается признать, что в нашем уме есть идеи, которые не происходят из чувственного опыта.

Подробный анализ основных способностей человеческого ума Лафорж считал своим важным вкладом в научную философию. Главное свойство воображения, по его мнению, состоит в том, что оно позволяет представлять телесные и ограниченные объекты, причем без точных деталей и многих свойств. Память выполняет существенную роль в познавательном процессе: именно она позволяет выстраивать цепи рассуждений, ибо без удержания в сознании нескольких понятий установление связи между ними оказывается невозможным. Рассудок доставляет уму знание о духовной субстанции, а также самые общие представления о свойствах тел. Воля выносит утверждения и отрицания относительно познаваемых нами вещей. Лафорж выделяет два рода "возбуждений" воли: интеллектуальные (которые связаны с ясными и отчетливыми понятиями) и чувственные (страсти, произведенные смутными восприятиями). В заключительной части своего трактата он затрагивает вопрос о состоянии способностей человеческой души после гибели тела. По его мнению, "естественный свет" подсказывает следующее: освободившись от тела, душа не будет иметь ни ощущений, ни образов,

связанных с деятельностью воображения; в то же время воля, лишенная страстей, перестанет склонять ум к ошибкам, а рассудок сможет оперировать только ясными и отчетливыми идеями.

Таковы в общих чертах основные контуры той "науки о человеческом уме", созданием которой Лафорж стремился привести к завершению основанную Декартом "новую философию"

Немногочисленные исследователи философского учения Лафоржа высказывали оценки, которые трудно назвать взаимоисключающими. Ф. Дамирон относит сомюрского философа к числу тех последователей Декарта, которые имели "более всего соответствия и сходства с учителем"[12]. Согласно Дамирону, было бы неверно относить Лафоржа к тем картезианцам, которые, хотя и опирались на принципы Декарта, однако значительно "отдалились" от его позиции в своих выводах. Ф. Буйе говорит о Лафорже как об одном из "непосредственных" учеников Декарта. По мнению Буйе, Лафорж придал "новое развитие" вопросу о природе союза души и тела. К числу важных новаций, внесенных Лафоржем в систему Декарта, Буйе относит также соображения сомюрского философа о возможности при помощи "естественного света", без опоры на откровение, получить знания о состоянии души после гибели тела[13]. Э. Брейе считает наиболее существенными результатами размышлений Лафоржа трактовку последним проблемы влияния тел друг на друга, а также теорию психофизического взаимодействия и тесно связанную с этой теорией критику материализма[14].

Авторы общих обзорных работ, в которых анализируется философия нового времени, обычно ограничиваются указанием на то, что Лафорж защищал учение о невозможности естественного взаимодействия между душой и телом и склонялся к решению психофизической проблемы в духе окказионализма[15].

Подводя итоги сказанному, необходимо отметить: проект Лафоржа явился вполне закономерным результатом непоследовательности позиции Декарта в вопросе о взаимном влиянии души и тела. Окказионалистская теория психофизического взаимодействия, предложенная автором "Трактата о человеческом уме", фактически была призвана утвердить более убедительное и непротиворечивое учение о субстанциях. Поэтому неверно считать, что Лафорж ограничился дополнением системы Декарта рядом второстепенных подробностей.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что проект самого Лафоржа также не был до конца последователен. Тезис о невозможности естественной взаимосвязи между телом и душой неизбежно требовал значительной корректировки представлений Декарта о ходе познавательного процесса: ведь неспособность качественно разнородных субстанций влиять друг на друга ставит под сомнение возможность иметь знания о внешнем мире. В рамках окказионалистской теории сложно обойтись без допущения непрерывного вмешательства божественной воли в процесс познания (на основе такого допущения

впоследствии Мальбраншем и было развито его знаменитое учение о ви́дении всех вещей в Боге). Лафорж же, защищая окказионалистский подход в сфере антропологии, так и не перенес его основные принципы на гносеологию.

Важно отметить также, что на начальном этапе своего развития окказионализм еще не представлял собой развитой системы: так, например, в трудах Лафоржа не затрагивается весьма существенная для окказионализма проблема влияния духов друг на друга. Лафорж сосредоточился исключительно на разработке учения о человеке, даже и не ставя перед собой задачи построения особой метафизической системы (эта задача была реализована Гейлинксом и Мальбраншем).

Если же говорить о влиянии сомюрского философа на творчество Мальбранша, то прежде всего необходимо констатировать следующий исторический факт: вскоре после своего вступления в конгрегацию Оратория Иисуса Мальбранш провел около полугода в Ардийе (апрель–октябрь 1661 г.). Весьма вероятно, что молодой ораторианец имел возможность беседовать с Лафоржем (или, во всяком случае, слышал о его учении от своих коллег и наставников, – ведь круг интеллектуального общения в провинциальном городе не особенно велик). Кроме того, общеизвестно, что Мальбранш обратился к углубленному изучению философии Декарта после знакомства с его посмертно опубликованным произведением "Трактат о человеке", – т.е. с тем самым изданием Клерселье, где были помещены комментарии Лафоржа. Известно также, что главное сочинение Лафоржа было приобретено Мальбраншем для своей библиотеки. Эти факты позволяют с достаточной долей уверенности утверждать, что идеи Лафоржа не прошли мимо внимания Мальбранша. Конечно, при этом было бы неверно полагать, будто в сочинениях Лафоржа уже содержались в зародыше все те идеи, которые впоследствии с блеском защищал великий ораторианец. Автор "Трактата о человеческом уме", стремившийся к "дополнению" учения Декарта, фактически лишь наметил некоторые пути и вместе с тем подготовил почву для появления того грандиозного метафизического построения, в рамках которого были последовательно развиты и систематизированы все основные установки окказионализма.

[1] *La Forge L. de.* Oeuvres philosophiques. P., 1974. P. 76.

[2] См.: *Gussetio J.* Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur... 1716. P. 5.

[3] Конечно, сомюрский врач – отнюдь не первый, обративший внимание на данное обстоятельство. Уже сам Декарт (под влиянием своих корреспондентов) был вынужден признать наличие определенного сходства своей точки зрения с позицией Августина по вопросу о "доказательстве достоверности нашего бытия" См., например, письмо Декарта протестантскому теологу Андреасу Кольвию (1640): *Декарт Р* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 608–609.

[4] *La Forge L. de.* Op. cit. P. 106–107.
[5] Ibid. P. 77.
[6] Ibid. P. 110.
[7] Ibid. P. 210.
[8] Ibid. P. 226.
[9] Ibid. P. 241.
[10] Ibid. P. 245.
[11] Ibid. P. 213, 244.
[12] *Damiron Ph.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. P., 1846. T. 1. P. LXX.
[13] См.: *Bouillier F.* Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1868. T. I. P. 511–513.
[14] См.: *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., 1981. T. 2. P. 105–106.
[15] См., например: *Виндельбанд В.* История новой философии. М., 2000. Т. 1. С. 208; *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 220.

К ВОПРОСУ О БЕСКОНЕЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

В.Н. Катасонов

Антиномии в существе своем приводятся к дилемме: *конечность или бесконечность.*

О. Павел Флоренский
Прибавление к статье
"Космологические антиномии Иммануила Канта"

1. ВВЕДЕНИЕ

Роль понятия бесконечности в философии И. Канта в высшей степени любопытна. Кант как бы резюмирует в своей философской системе 200-летний опыт развития науки нового времени. Однако при чтении его трудов создается впечатление, что все философские бури XVII в., касающиеся актуальной бесконечности, прошли мимо него. А ведь классическая механика, этот "чудо-ребенок" новой цивилизации, обоснованию которой и сам Кант уделяет немало страниц своих сочинений, прогрессирует именно с помощью дифференциального и интегрального исчислений, использующих актуально-бесконечно малую[1]. Разве Кант не понимал значения математиче-

[1] Во всяком случае в лейбницевском варианте анализа. Оценка кантовских построений с точки зрения концепции бесконечно малой развивалась Г. Когеном. Об этом см. *Длугач Т.Б.* Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства // Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 185–194.

ского анализа и, тем самым, проблемы бесконечности для механики? Это трудно предположить... Анализ показывает, что кантовское разделение разума на теоретический и практический позволило ему осознать проблему бесконечности в перспективе, далеко выходящей за пределы господствующей в его время "догматической философии". В этой статье мы анализируем кантовские представления о бесконечности (в основном в рамках его первых двух "Критик").

В пределах философии теоретического разума наиболее ярко кантовские представления о бесконечности выступают в той части "Критики чистого разума", которая занимается так называемыми *космологическими антиномиями*. Однако предварительно необходимо вспомнить кантовскую *трансцендентальную эстетику*, учение о пространстве и времени. *Пространство* для Канта есть "...необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних восприятий"[2]. Спор о природе пространства и времени имеет многовековую историю. Особая его фаза была связана с XVII–XVIII столетиями, когда в связи с возникновением новой науки, обсуждались проблемы самих оснований научного познания. Ньютон, гениальный создатель классической механики, считал абсолютное пространство объективной, независящей от человека реальностью. Свойства пространства не зависят от человека: "*Абсолютное пространство* по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным"[3]. Пространство у Ньютона есть бесконечное *чувствилище* Бога, благодаря которому он оказывается внутренне близок любой созданной вещи[4]. Ньютоновской точке зрения противостоял Лейбниц, который считал пространство и время "чем-то чисто относительным: пространство – порядком сосуществований, а время – порядком последовательностей"[5]. Для метафизика Лейбница существуют только вещи – а именно *монады*, – пространство же и время суть лишь отношения этих вещей.

Кантовская точка зрения на пространство – своеобразный синтез ньютоновской и лейбницевской точек зрения. Пространство, по Канту, не есть ни эмпирическое, ни общее понятие. Пространство предшествует любому чувству, и для того, в частности, чтобы относить одни явления к внутреннему опыту, а другие – к внешнему, нужно уже иметь интуицию различных мест в пространстве. Пространство не есть и понятие, подчеркивает Кант, так как понятие имеет различные, так сказать, "воплощения", однако пространство – одно,

---

[2] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 130. Далее: КЧР.

[3] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. с лат., коммент. А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989. С. 30.

[4] См.: *Ньютон И., сэр.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах / Пер. С.И. Вавилова. М., 1927. С. 313.

[5] Переписка Лейбница с Кларком // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 441.

и все мыслимые пространства суть как бы части этого единого цельного представления. Это целостное представление о пространстве есть априорное созерцание. Созерцание это предшествует любому опыту. Не представление о пространстве извлекается из некоторого опыта отношения вещей, а наоборот, сам этот опыт возможен только на основе априорного созерцания пространства. Тем не менее пространство здесь не есть и абсолютное пространство Ньютона. Кантовское пространство – субъективно, в том смысле, что необходимо обусловлено человеческой духовно-чувственной конституцией. Вещи являются в модусе пространственности именно человеку. Как они могут являться другим мыслящим существам или каковы они сами по себе – это, настаивает Кант, нам знать не дано. Пространство есть субъективная и тем не менее априорная, т.е. не связанная ни с каким ощущением, форма созерцания, подчеркивает Кант. Именно *априорность* пространства дает логическое основание науке геометрии. Положения геометрии имеют *аподиктический,* т.е. необходимый характер. А подобные положения у Канта не могут быть эмпирическими суждениями или суждениями, исходящими из опыта, а только априорными. Геометрия изучает пространство как априорную форму внешнего чувства вообще. Поэтому ей, с одной стороны, свойственна наглядность, позволяющая высказывать синтетические суждения, а с другой – та идеальность, которая необходима для аподиктичности этой науки. Пространство не есть ни форма вещей самих по себе, ни их отношений, в противном случае, его нельзя бы было изучать a priori. Пространство есть необходимая форма внешнего чувства, поэтому все вещи являются именно под этим условием, как пространственно определенные. В этом сказывается, говорит Кант, с одной стороны, *трансцендентальная идеальность* пространства, а с другой, – его *эмпирическая реальность* (в отношении всякого возможного опыта)[6].

Аналогично и *время* есть для Канта необходимое априорное представление, лежащее в основе всех восприятий. Здесь, конечно, существенна и характерна асимметрия по отношению к понятию пространства. Ближайшим образом, время есть априорная форма нашего *внутреннего чувства*. Понятия одновременности и последовательности неотделимы от нашего самосознания. Но и любые внешние явления так же суть явления нашего сознания и сопровождаются определенными модификациями внутреннего чувства и, следовательно, подчинены условию времени. Поэтому временная форма есть априорное условие уже *любых* явлений, любого опыта. Опять время не может быть ни выводом из опыта, ни общим понятием. Первое невозможно, потому что сам по себе опыт немыслим без уже наличного различения одновременности и последования моментов, а второе – потому, что время – едино и все его части можно

---

[6] КЧР. С. 134.

мыслить только как заключающиеся в некотором целом. Представление же, которое может быть дано только одним предметом, есть не понятие, а *созерцание*, и в силу его априорности, именно, чистое созерцание.

В отношении же главной для нас темы бесконечности, в случае пространства Кант высказывается в высшей степени определенно: "Пространство представляется как бесконечная данная величина"[7]. Понятие пространства характеризуется тем, что в него включено *бесконечное* множество представлений – бесконечное множество возможных мест в пространстве. Поэтому, подчеркивает Кант, пространство и не есть, собственно, понятие, содержание которого должно быть ясно определено. Пространство есть *априорное созерцание*. Заметим, что удовлетворить требованию, чтобы пространство "содержало в себе бесконечное множество представлений" – бесконечное множество "частей пространства", можно в двух смыслах. Первый – бесконечность "в малом", которую можно в первом приближении представлять себе так, что вместе с данной точкой пространства найдутся в нем и другие точки, на сколь угодно малом расстоянии от исходной. Второй смысл – бесконечность "в большом", как неограниченность пространства. Важно, что если мы понимаем "бесконечность пространства" только лишь в первом смысле, то *уже* выполняется то требование, которое Кант вкладывает в эту бесконечность: существование "бесконечного количества частей" этого пространства. Так, любое так называемое *открытое множество*[8] в трехмерном пространстве будет бесконечным в этом смысле, хотя оно может быть и ограниченным, например, конечным шаром. Эти два смысла суть, по существу, обсуждавшаяся еще Аристотелем дистинкция между "бесконечным путем прибавления" и "бесконечным путем деления"[9]. Кант использует здесь оба смысла понятия *бесконечность пространства*. Но, сказав "бесконечная величина", особо подчеркивает второй смысл. Выделив понятие бесконечная "данная величина", философ явно показывает, что речь идет об *актуальной бесконечности* величины пространства. Как созерцанию может быть дана актуально бесконечная величина – остается серьезным вопросом, "висящим в воздухе". Более того, ниже при обсуждении антиномий чистого разума мы увидим, что именно *неданность* актуально бесконечной величины пространства созерцанию служит одной из основных логических "опор" доказательства. Ответ на этот вопрос связан с обсуждением генезиса кантовских представлений о пространстве и времени: это утверждение об актуально бесконечной величине пространства есть как бы "пуповина", связывающая

---

[7] Там же. С. 131.

[8] Множество точек в трехмерном пространстве; по определению, *открыто*, если с любой своей точкой оно содержит и некоторый шар (без границы) с центром в этой точке.

[9] *Аристотель*. Физика. 206b–207a; 207, a33–207, b22.

трансцендентальную эстетику Канта с ньютоновской "натуральной философией". Мы вернемся к этому чуть ниже.

В отношении времени Кант высказывается более скромно: "Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного, лежащего в основе времени"[10]. Однако в этом определении заключена двусмысленность. "Лежащее в основе время" может быть и актуально бесконечным – как бы "вместилищем" времени любой конечной величины, – и потенциально бесконечным – как бы "производящим" любое конечное время. Что имеет в виду Кант – непонятно. Не помогают, а скорее запутывают суть дела и такие высказывания: "Поэтому первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное"[11]. Опять под "неограниченным" можно понимать и актуально бесконечное и потенциально. Тем не менее по поводу времени философ не говорит о "бесконечной *данной* величине", что заставляет предполагать, что время все-таки мыслится им как *потенциально бесконечное*. Другой вопрос здесь: неограниченно ли время в обоих направлениях, в прошлое, как и в будущее, или только в одном: в направлении будущего. Конечно, оба направления у Канта равноправны, в смысле отсутствия границы, отсутствия начала времени и конца его. И это постоянно используется в рассуждениях. Но вопрос о неограниченности по величине остается открытым.

2. НЬЮТОН И КАНТ

Мы уже отмечали общеизвестный факт зависимости кантовских представлений о пространстве и времени от ньютоновских. Но при всей их похожести между ними существует и существенное различие. Дело в том, что Ньютон строит свою "натуральную философию" в определенной богословской перспективе. Сама возможность абсолютного пространства и абсолютного времени, о которых он подробно говорит в первом "Поучении" своих "Математических начал натуральной философии", обусловлена у него богословскими представлениями. Последние достаточно подробно развернуты в заключающем всю работу "Общем поучении" Здесь объясняется, что "истинный Бог есть живой, премудрый и всемогущий"[12], что "Он не есть вечность или бесконечность, но Он вечен и бесконечен, Он не есть продолжительность или пространство, но продолжает быть и всюду пребывает"[13]. "Он продолжает быть всегда и присутствует всюду, всегда и везде существуя; Он установил пространство и продолжительность"[14]. "В Нем все содержится и все во-

---

[10] КЧР. С. 136.
[11] Там же.
[12] *Ньютон И.* Математические начала С. 660.
[13] Там же.
[14] Там же.

обще движется, но без действия друг на друга"[15]. "Признано, что необходимо существование высшего Божества, поэтому необходимо, чтобы Он был *везде* и *всегда*. Поэтому Он весь себе подобен, весь – глаз, весь – ухо, весь – мозг, весь – рука, весь – сила чувствования, разумения и действования, но по способу совершенно не человеческому, совершенно не телесному, по способу, для нас совершенно неведомому"[16]. Как бы то ни было, пространство и время служат своеобразными органами, с помощью которых Бог воспринимает и контролирует созданные Им вещи. В "Оптике" Ньютон прямо пишет: "Пребывая всюду, Он более способен своею волей двигать тела внутри своего *безграничного чувствилища* и благодаря этому образовывать и преобразовывать части вселенной, чем мы посредством нашей воли можем двигать части наших собственных тел" (курсив мой. – *В.К.*)[17]. Именно в подобном контексте и становится понятным слово *абсолютное,* примененное Ньютоном как предикат к понятиям пространства и времени. С абсолютным пространством и временем связано *абсолютное движение*, т.е. истинное движение, другими словами, движение как оно видится с истинной точки зрения – точки зрения Бога. "*Распознание истинных движений* отдельных тел и точное их разграничение от кажущихся весьма трудно, ибо части того неподвижного пространства, о котором говорилось и в котором совершаются истинные движения тел (т.е. абсолютного пространства. – *В.К.*), не ощущаются нашими чувствами. Однако это дело не вполне безнадежное", – пишет Ньютон в конце первого "Поучения"[18]. Поиски этих истинных движений и есть одна из главных целей "Математических начал натуральной философии"

Мы подробно останавливаемся на понимании пространства и времени у Ньютона именно для того, чтобы увидеть на этом фоне особенность точки зрения Канта, который отнюдь не автоматически перенес ньютоновские представления в свою философию познания. Немецкая исследовательница К. Глой в своей интересной монографии по теоретической философии Канта выделяет у Ньютона следующие характерные свойства пространства и времени, которые используются или с ясным указанием на них, или неявно:

1. *Реальность* пространства и времени. Глой говорит даже о *субстанциальности* пространства и времени и объясняет это тем, что пространство и время у Ньютона предицируемы: пространство всегда сохраняется равным и неподвижным, время – равномерно течет. Нам этот аргумент представляется несколько формальным... Для нас здесь гораздо важнее, что пространство и время у Ньютона служат своеобразным чувствилищем Бога и их определения, как и

---

[15] Там же.
[16] Там же. С. 661.
[17] *Ньютон И., сэр.* Оптика... С. 313.
[18] *Ньютон И.* Математические начала... С. 36.

определения вещей относительно них, абсолютны своей укорененностью в абсолютности (истинности) Бога.

2. Пустота абсолютного времени и пространства, которые суть вместилища для всех сотворенных вещей.

3. Всеохватывающая природа абсолютных пространства и времени, их *бесконечность*. Для нас этот пункт особенно существен. Все материальные вещи существуют только внутри пространства и времени. Пространство и время *актуально бесконечны*. Их актуальная бесконечность есть непосредственное выражение их абсолютности, их связи с Богом.

4. Сингулярность пространства и времени: их единство и единственность. Последние снова обусловлены тем, что абсолютные пространство и время суть своеобразные "координаты истины"

5. Однородность.

6. Непрерывность.

7. Абсолютные пространство и время квантифицируемы: в них можно ввести метрику, производить измерения.

8. Анизотропия времени и изотропия пространства. Во времени отношение предшествования одного события другому не изменяется, рассматриваем ли мы этот факт из прошлого, из настоящего или из будущего. В пространстве же асимметричные отношения – выше, ниже, правее, левее и т.д. – могут изменяться на противоположные в зависимости от точки зрения.

9. Текучесть времени в противоположность неподвижности пространства. Здесь Глой подчеркивает также один очень важный момент: само представление о текучести времени уже предполагает определения прошедшего, настоящего и будущего. "Но поскольку это требует субъекта, относительно которого нечто будет прошедшим, настоящим или будущим, а этот субъект в соотнесении с абсолютным временем может выступать никак не в качестве некого единичного и эмпирического, а только лишь как абсолютный, то речь должна идти только о божественном Субъекте. Как абсолютное пространство называется чувствилищем Бога (Sensorium Gottes), так, аналогично, и абсолютный поток времени должен быть неким инструментом Бога (Instrumentarium Gottes)"[19].

Таковы пространство и время у Ньютона. Что же из этого переносится Кантом в свою философию познания? – Вообще говоря, все пункты, но пункты 1, 3 и 9 характерно модифицируются. Главное: пространство и время перестают быть *чувствилищем* божественного Субъекта и становятся априорной формой восприятия трансцендентального субъекта. Как ни сложен сам по себе вопрос о трансцендентальном субъекте у Канта[20], несомненно одно: божественные

[19] Там же. С. 51.

[20] См., например, энциклопедическую статью В.С. Соловьева о Канте: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 441–479, особенно с. 471–473.

черты *абсолютности* у трансцендентального субъекта отняты. А отсюда следуют важные модификации:

а) пространство и время теряют свой абсолютный "субстанциальный" характер и становятся лишь субъективными формами восприятия. Из "координат истины" они превращаются в простое формальное условие созерцания явлений опыта. Хотя это условие и необходимо, но оно уже не имеет никакой связи с онтологией. В частности, время теряет свои *модальные* характеристики и сводится только к чистой схеме последовательности моментов. Эта "переживаемая" последовательность не имеет уже никакой связи с "событийной" последовательностью;

б) актуальная бесконечность пространства и времени у Ньютона необходимо отменяется у Канта. Абсолютность их у Ньютона была непосредственно обусловлена божественным Субъектом. Отказ от него, связывание пространства и времени с трансцендентальным субъектом у Канта сразу модифицирует их в *потенциально* бесконечные, что служит просто выражением возможности восприятия любых по величине пространств и длительностей. Кантовское пространство как "бесконечная данная величина"[21] представляет, по нашему мнению, определенный "нерастворенный остаток" ньютоновских представлений, по своей природе чуждый кантовской философии. При анализе первой космологической антиномии мы обсудим это подробнее.

3. КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА

Кантовские "Антиномии чистого разума" выступают как бы центром, из которого выходят радиусы почти ко всем важнейшим темам его "Критики чистого разума" Несмотря на часто приводимое высказывание создателя трансцендентальной философии – "мне пришлось ограничить *знание,* чтобы освободить место *вере*"[22] – все-таки исходным импульсом написания "Критики чистого разума" было отнюдь не подобное благочестивое стремление. Когда один из корреспондентов Канта – немецкий просветитель и популяризатор философии Х. Гарве – попытался именно в этом духе представить возникновение "Критики", то Кант поправил его: «Бегло перелистывая ее (книгу Гарве. – *В.К.*), я наткнулся на замечание на с. 339, которое должен оспорить. Не исследование бытия Божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чистого разума. "Мир имеет начало – он не имеет начала" etc. – до четвертой: "Человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость". Вот что прежде всего пробудило меня от дог-

[21] См.: Там же. С. 472.
[22] КЧР. С. 95.

матического сна и побудило приступить к критике разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой»[23]. Кантовская трактовка антиномий чистого разума важна и для нашей основной темы, так как именно здесь Кант многообразно высказывается о своем понимании бесконечного. Перейдем к разбору антиномий.

Все космологические антиномии возникают, согласно Канту, из следующего диалектического умозаключения: если дано обусловленное, то дан и весь ряд его условий; но предметы чувств даны нам как обусловленные. Следовательно, – делает ошибку разум, некритически воспринимающий этот силлогизм, – и весь ряд, обусловливающий чувственные явления, также нам дан. Однако, объясняет Кант, понятие *условия* для вещей в себе и для явления – это разные понятия. Если мыслится обусловленная *вещь в себе*, то можно считать, что дан и весь ряд ее условий. Если же обусловленное есть *явление,* то условия его суть всегда лишь результат эмпирического синтеза в пространстве и времени, и этот ряд условий существует всегда только *в самом синтезе,* в опыте, его нельзя предполагать данным целиком, он лишь *задан*, поскольку задано правило восхождения от обусловленного к условию. Поэтому соединение большей посылки обсуждаемого силлогизма, относящейся к вещам в себе, и меньшей, где речь идет о явлении, некорректно. Именно это и приводит разум к ложным заключениям, к антиномиям. В антиномиях спорят два голоса, две логические установки в понимании познания – Кант называет их *эмпиризмом* и *догматизмом*. Эмпиризм, защищающий антитезисы, строго следует в понимании познания явлений кантовскому канону, догматизм же, защищающий тезисы, помимо эмпирического способа объяснения явлений, использует еще и умопостигаемые начала.

В первой антиномии доказываются взаимно-противоречивые утверждения о начале мира во времени и его величине в пространстве; во второй, аналогично, противопоставляются утверждения о том, что существуют только простые тела и что простых тел совсем нет; третья – одинаково доказывает возможность свободной причинности и ее опровержение; четвертая – доказывает как существование, так и несуществование необходимой сущности. Вскрывая *диалектическую видимость*, ложность этих противоречий, Кант показывает различную специфику заблуждений разума в каждом случае. В первых двух антиномиях – философ называет их *математическими* – характер видимости таков, что на самом деле оба противопоставленных суждения ложны. Мир не является вещью в себе, имеющей определенные размеры в пространстве и времени, поэтому говорить о его размерах, конечности или бесконечности бессмысленно (первая антиномия). Нельзя говорить, что вещи мира

---

[23] Кант – Гарве. Кенигсберг, 21 сент. 1798 г. // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 617.

или просты, или состоят из бесконечного количества других вещей, потому что нам даны в опыте не вещи в себе, а явления. Последние же, будучи все подчинены необходимой форме созерцания – пространству (и времени), – всегда допускают деление (вторая антиномия). В третьей и четвертой антиномиях – *динамических* – видимость противоречия снимается тем, что оба противопоставленных суждения оказываются верными. В мире наряду с природной причинностью по законам синтеза явления может одновременно существовать и свободная причинность (третья антиномия). И наконец, четвертая антиномия объясняется тем, что наряду с обусловленным может непротиворечиво существовать и необходимая сущность.

В особенности представления Канта о бесконечном проявляются при анализе *математических антиномий* (I и II). Обсуждая регулятивный принцип чистого разума в отношении космологических идей, Кант делает различие между регрессом in infinitum и регрессом in indefinitum. Нахождение всего ряда эмпирических условий для обусловленного явления выступает как некая *проблема* для рассудка. В решении этой проблемы мы поднимаемся от одного условия к другому, и поскольку в эмпирическом ряду условий не может существовать безусловного члена, то процесс этот идет в бесконечность. Однако Кант выделяет два разных способа этого "восхождения к бесконечности". Когда мы не имеем в созерцании абсолютной совокупности условий и восходим от одного явления к его условию, к условию условия и т.д., в самом этом восхождении, собственно, и выявляется это целое, то такой способ *регрессивного синтеза* Кант называет движением in indefinitum. Таков, например, синтез частей мира при восхождении к целому в доказательстве тезиса I антиномии. Если же мы осуществляем регрессивный синтез, уже имея в своем созерцании целое, – а так происходит именно во II антиномии, когда условием чего-то простого, данного в пространстве, является его часть, а условием этой части – ее часть и т.д., но все эти части уже даны в составе исходного целого, – то в этом случае восхождение в синтезе условий Кант называет регрессом in infinitum. Философ показывает важность этих различений в интерпретации математических антиномий. В первой антиномии, – именно потому, что целое мира не дано нам в созерцании, – мы можем надеяться получить его только в регрессивном синтезе. Однако здесь нельзя сказать, что регресс от данного восприятия ко всему, чем оно ограничивается в пространстве и времени, идет в *бесконечность*. "Такое утверждение, – пишет Кант, – предполагает бесконечную величину мира"[24]. Невозможно сказать, что этот регресс и конечен, поскольку абсолютная граница в эмпирическом восприятии невозможна. "Итак, на космологический вопрос о величине мира получается прежде всего негативный ответ: мир не имеет первого начала во времени и крайней гра-

[24] КЧР. С. 470.

ницы в пространстве"[25]. Регресс же в ряду явлений для определения величины мира идет in indefinitum. Во второй же антиномии, как мы уже сказали, регресс условий идет in infinitum, поскольку все части – условия обусловленного заключены в его границы, данные в одном созерцании. Однако здесь, подчеркивает Кант, тем не менее нельзя сказать, что целое состоит из бесконечного множества частей. Хотя все части даны в созерцании целого, однако в этом созерцании *не дано все деление*, настаивает Кант[26]. Весь регрессивный ряд условий все равно остается только лишь задачей и *потенциально бесконечным*.

Подобного рода конструкции были во времена Канта уже довольно традиционны для европейской философии. Так, еще "догматик" Декарт с полной ясностью писал в "Первоначалах философии": "26. недопустимо рассуждать о бесконечном, но следует просто считать беспредельными вещи, у которых мы не усматриваем границ, – таковы протяженность мира, делимость частей материи, число звезд и т.д."[27]. И далее: «К тому же мы назовем подобные вещи скорее беспредельными, чем бесконечными, во-первых, для того чтобы имя "бесконечный" сохранить лишь за Богом, ибо в нем едином мы во всех отношениях не только не признаем никаких ограничений, но и никак не можем постичь их позитивно; во-вторых, мы назовем это так, ибо не можем позитивно постичь отсутствие в каком-то отношении границ также у некоторых других вещей, но вынуждены признать, что мы не способны даже негативно приписать этим вещам какие-либо границы, пусть они ими и обладают"[28]. В связи с тем, что regressum in infinitum при делении не позволяет все-таки сказать, что целое состоит из бесконечного множества частей, кантовское разделение движения in infinitum и движения in indefinitum представляется нам достаточно бесплодным, во всяком случае, перед фундаментальным различием потенциальной и актуальной бесконечности. Оба движения дают только *потенциальную бесконечность*. Именно она только и может существовать в естествознании, по Канту. И попытка создателя трансцендентальной философии "контрабандой" внести в свою философию ньютоновское понятие актуально бесконечного пространства была лишь голой претензией, как мы это сейчас и обнаружили.

4. БЕСКОНЕЧНОСТЬ В "МАТЕМАТИЧЕСКИХ" АНТИНОМИЯХ

Мы сосредоточили в особенности наше внимание на первой космологической антиномии, так как именно здесь Кант более всего говорит о бесконечности. В примечании к тезису этой антиномии философ дает несколько пониманий бесконечности:

---

[25] Там же.
[26] Там же. С. 472.
[27] *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 324.
[28] Там же. С. 325.

1. Прежде всего Кант объясняет, что он не желает использовать ошибочное понятие *бесконечно данной величины* "догматиков". Определение ее следующее: "*Бесконечна* та величина, больше которой (т.е. больше определенного множества содержащихся в ней данных единиц) невозможна никакая другая величина"[29]. Кант показывает, что это понятие самопротиворечиво и, следовательно, опровержение построения, использующего подобное определение, было бы слишком простой задачей. Доказательство противоречивости следующее: не существует наибольшего множества единиц, так как к каждому множеству можно добавить еще одну единицу. Это доказательство показывает, что Кант был еще очень далек от соображений, связанных с равномощностью бесконечных множеств, которые через сто лет были положены Кантором в основу его теории множеств[30].

2. Далее, здесь же Кант обсуждает и используемое им при доказательстве тезиса понятие *бесконечного целого* (которое отличается от понятия бесконечной величины). Бесконечное целое не дает представления о том, сколь оно велико; оно лишь выражает отношение этого целого к любому количеству единиц меры. Причем чем больше мера, тем больше целое, считает Кант, хотя настаивает, что бесконечность как отношение к единице меры остается одной и той же. В понятии бесконечного целого важна именно эта бесконечность, подчеркивает Кант, а совсем не абсолютная величина целого.

3. Но *истинное понятие бесконечности* – Кант называет его *трансцендентальным* – "...заключается в том, что последовательный синтез единицы при измерении количества никогда не может быть закончен"[31]. Из этого определения действительно автоматически следует, что мир не мог существовать бесконечно долго в прошлом, поскольку бесконечность следующих друг за другом моментов времени (единичных длительностей!) не могла быть закончена. Мир должен иметь начало во времени – делается из этого вывод в доказательстве тезиса.

Однако, когда подобное трансцендентальное понятие бесконечности применяется к опровержению того, что мир бесконечен в пространстве, рассуждение выглядит достаточно натянутым. Во второй части тезиса предполагается, что мир есть *бесконечное данное целое*. В примечании к данному тезису дано и разъяснение: "многообразное [содержание] бесконечного по своему протяжению мира дано *одновременно*"[32]. Поскольку речь идет о *бесконечном данном* целом, то, следовательно, мы имеем дело только с *актуальной*

---

[29] КЧР. С. 406.

[30] И которые уже в XVII столетии использовал Галилей при обсуждении свойств бесконечности.

[31] КЧР. С. 408.

[32] Там же. С. 410.

бесконечностью, с актуально бесконечной пространственной протяженностью мира. "Но размер такого количества, пишет Кант, – которое не дается в определенных границах того или иного созерцания, мы можем *представить* себе не иначе, как посредством синтеза частей, и целокупность такого количества – только посредством законченного синтеза или посредством повторного прибавления единицы к самой себе" (курсив мой. – *В.К.*)[33]. Ключевой вопрос: отношение Канта к актуальной бесконечности – возможна ли она вообще? Если актуальная бесконечность невозможна, логически противоречива, то тогда все построения Канта окажутся, используя его же собственное выражение, только "адвокатскими доказательствами", т.е. они будут вскрывать не суть дела, а использовать "слабость противника" Если актуальная бесконечность невозможна, то и опровержение построений с ее использованием будет вскрывать не ошибки этих построений, а все ту же тождественную ложность понятия актуальной бесконечности, т.е. в разбираемом доказательстве: не ложность предположения о бесконечности мира, а самопротиворечивость понятия актуально бесконечной данности.

Судя по всему, Кант допускает существование актуальной бесконечности. Об этом говорят его рассуждения о "бесконечном целом", которые мы только что упоминали, о бесконечном в разделе "Об идеале разума", а также построения, касающиеся так называемых *постулатов* чистого практического разума. Более того, при обсуждении бесконечного целого Кант даже умозаключает о различиях в его величине[34].

Но, впрочем, это как бы маргинальные вопросы. Главное, как мы видим из тезиса I антиномии, состоит в том, что истинное понятие бесконечности есть у Канта именно потенциальная бесконечность. По другому и не может быть в гносеологии Канта, где всякое нетривиальное (синтетическое) познание подчинено условию времени и, значит, при движении от обусловленного к условию предполагает идущий в бесконечность ряд моментов (интервалов[35]) времени, никогда не заканчивающийся... Не случайно философ называет истинное понимание бесконечности *трансцендентальным*: оно связано с основным необходимым условием познания в трансцендентальной философии, диктуемым его трансцендентальной эстетикой, – подчиненность познания условию времени. В первой антиномии интересно именно то, что два основных априорных условиях познания встречаются – и время оказывается более фундаментальным: всякое созерцание в пространстве подчинено и условию времени (но не

---

[33] Там же. С. 404–406.

[34] Что сразу же ставит вопрос: суть ли эти выводы аналитические или синтетические? И если последнее, то сразу же встает вопрос: какому же это *созерцанию* дано бесконечное целое?

[35] Это не трудно осознать из кантовских построений.

наоборот)[36]. Время же – потенциально бесконечно, и эта потенциальность переносится в созерцании и на пространство...

Этот *примат* времени перед пространством в философии Канта также имеет прообраз в ньютоновской науке и, шире, натурфилософии. Любопытно, что в своем варианте дифференциального и интегрального исчисления, в методе "флюксий", Ньютон также исходит из кинематических представлений: так, например, в начале "Рассуждения о квадратуре кривых" он пишет: "Я здесь рассматриваю математические величины не как состоящие из крайне малых частей, но как описываемые непрерывным движением. Линии описываются и производятся описыванием не через приложение частей, но непрерывным движением точек, поверхности – движением линий, тела – поверхностей, углы – вращением сторон, времена – непрерывным течением, и так же обстоит дело и в других случаях"[37]. Само название переменной у Ньютона – "флюэнта", от лат. *fluenta*– течение, поток – уже отражает эту его исходную интуицию изменения во времени. Изучение кривых и вообще геометрии Ньютон считал *производной* наукой. В Предисловии к первому изданию "Математических начал натуральной философии" прямо говорится: "...Геометрия основывается на механической практике и есть не что иное, как та часть *общей механики,* в которой излагается и доказывается искусство точного измерения"[38]. Однако, как мы знаем, представления Ньютона и Канта о пространстве и времени отличаются в существенном пункте, а поскольку это отличие было укоренено в различных богословских представлениях, то его философский вес становится от этого еще больше... Пространство и время у Ньютона абсолютны и как представляющие собой "чувствилище" Бога актуально бесконечны. У Канта же, у которого отношения гносеологии с Богом достаточно сложны, чтобы не сказать запутаны, время, являющееся необходимой формой любого созерцания, только потенциально бесконечно, а пространство по всей логике кантовской философии *также* потенциально бесконечно, несмотря на вопиюще противоречащее всей последовательности мысли трансцендентальной философии утверждение трансцендентальной эстетики: "пространство есть бесконечно данная величина"[39] Эта бесконечная

---

[36] Время также изображается пространственно в виде прямой ("ось времени"). Это до определенной степени удовлетворительная модель, за исключением данности всех точек прямой разом.

[37] *Ньютон И.* Рассуждение о квадратуре кривых // Ньютон И. Математические работы. М.; Л., 1937. С. 167.

[38] *Ньютон И.* Математические начала ... С. 2. Обсуждение споров о смысле геометрии см. в моей книге: *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII в. М.,1993. Гл. I.

[39] На эту "иноприродность" кантовской философии ее же утверждения об актуально данном бесконечном пространстве указывал и о. Павел Флоренский, ссылаясь также на Шрёдера и Кутюра (См.: *Свящ. Павел Флоренский.* Космологические антиномии Иммануила Канта // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 28.)

данная величина пространства нигде не используется в "Критике чистого разума", кроме доказательств в I антиномии. И из хода доказательства сразу выясняется, собственно, невозможность этой величине, как и величине бесконечного целого мира, быть *данными*. Вспомним еще раз это доказательство. Мы можем представить себе это бесконечное количество только посредством синтеза частей, производимого во времени. "Поэтому, чтобы мыслить наполняющий все пространства мир как целое, необходимо было бы рассматривать последовательный синтез частей бесконечного мира как завершенный, т.е. пришлось бы рассматривать бесконечное время при перечислении всех сосуществующих вещей как прошедшее, что невозможно"[40]. Но этот сизифов труд продвижения к актуально бесконечному из конечного можно было бы осуществлять и без предположения *данности* бесконечной величины мира или чего бы то ни было. "Истинное" трансцендентальное понятие бесконечности у Канта не может быть дано созерцанию. Это ясно из самого определения трансцендентальной бесконечности, где речь идет о последовательном синтезе, который никогда не может быть закончен. Мы как исходили из него, так при нем и остались... Что изменилось от принятия предпосылки о "бесконечно данном целом мира"?.. Это остается непонятным[41]... Пропасть между потенциальной бесконечностью "истинного" (трансцендентального) понятия бесконечности и актуальной бесконечностью бесконечного целого мира остается непреодоленной. Мы все еще "по эту сторону" И призывы к тому, что мы "должны дать себе отчет о нашем понятии" актуально бесконечного данного мира (в Примечании к тезису) ни к чему не ведут. Мы доказали лишь, что это бесконечное целое частей нельзя получить *последовательно*, а вот можно ли его созерцать *одновременно* – что как раз и было предпосылкой всего рассуждения – этот вопрос остается трансцендентным (в логическом смысле) нашему рассуждению. Если созерцание всегда конечно или лишь потенциально бесконечно, то тогда ясно, что ему не может быть дана актуальная бесконечность законченного синтеза частей. Не было нужды тогда, как говорится, и "огород городить" всего доказательства. Но если возможно бесконечное созерцание, – ведь что-то же должна значить априорная *данная бесконечная величина* пространства! – тогда в доказательстве тезиса доказано лишь, что к созерцанию целого мира нельзя подобраться последовательным синтезом частей, но отнюдь не невозможность этого целого самого по себе.

В целом, кантовский теоретический разум направляется в своем мышлении о бесконечном *финитной* аристотелевской точкой зрения. Существенно новым был у Канта подход к бесконечности именно в рамках практического разума. К обсуждению этого мы сейчас и переходим.

---

[40] КЧР. С. 406.

[41] Странным образом это опять напоминает "адвокатское доказательство"

5. АНТИНОМИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Кантовское моральное учение, как известно, имеет своим фундаментом *категорический императив*, основной закон, который чистый практический разум находит в себе: "Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства"[42]. Практический разум, как и теоретический, поддается *диалектической видимости* и впадает в антиномию. Причина этого та же, что и для теоретического разума. Разум ищет полноты условий всего обусловленного и это подталкивает его мыслить категории рассудка в качестве вещей в себе. Для разума в его практическом применении (разум в широком смысле слова один) это выступает в особой форме. Разум ищет понятия *высшего блага*. Поскольку воля человека безусловно определяется категорическим императивом, сознает свой *долг*, определяется им, то *добродетель* как выражение этого определения необходимо должна входить в понятие высшего блага. Ибо в последнее должна входить *свобода*, а категорический императив и есть, собственно, выражение свободы разумного существа, выражение *разумной свободы*. Но добродетель не исчерпывает понятия высшего блага. Человек ищет также *счастья*, как объект способности желания, и высшее благо без удовлетворения этой способности не могло бы претендовать на роль *высшего*. Конечно, говоря о счастье, здесь имеют в виду удовлетворение не какого-то партикулярного желания, а полноты этих желаний. Но как хорошо известно, Кант настойчиво разводит определяющие мотивы воли, связанные с чувственностью или с какой-либо склонностью, и моральный закон. Только если человек станет следовать категорическому императиву ради него самого, воля его будет по настоящему свободной и моральной. Всякое же гетерономное определение воли есть, по Канту, лишь так или иначе модифицированное проявление эгоизма и себялюбия. Тем не менее удовлетворение потребности в счастье должно входить, настаивает Кант, в понятие высшего блага, высшего стремления человека. "Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его (в случае добродетельного существа. – *В.К.*) и тем не менее не быть ему причастным – это несовместимо с совершенным волением разумного существа, которое имело бы также полноту силы, если только мы попытаемся мыслить себе таковое", – пишет Кант[43].

Встреча этих двух понятий – добродетели и счастья – и создает антиномию. Как вообще могут быть связаны два понятия? Или аналитически (чисто логически), или синтетически (в опыте). Но аналитическая связь их невозможна: ни из счастья не следует доброде-

---

[42] *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. I. С. 347. Далее: КПР.

[43] КПР. С. 441.

тель, ни из добродетели самой по себе – счастье. Разведению этих двух понятий "Критика практического разума" уделяет чуть ли не основную часть своего объема. Следовательно, счастье и добродетель связаны в понятии высшего блага синтетически. Но поскольку речь идет *о чистом* практическом разуме, то эта связь есть не то, что *выводится* из опыта, а то, что делает сам опыт *возможным,* т.е. синтетическая связь добродетели и счастья должна быть познана a priori, *трансцендентально*. В самом действии свободной (моральной) воли нужно увидеть эту связь как необходимое условие высшего блага. Однако, если воля ищет счастья, то она никак не может быть моральной. Добродетельная же воля, следующая моральному закону, также не гарантирует себе счастья, так как реализация последнего в чувственном мире пространства и времени связана со знанием законов этого мира, а отнюдь не с моральным императивом. Понятие высшего блага тем самым становится противоречивым.

Как же разрешается Кантом это противоречие? Здесь философ, как и в случае антиномий теоретического разума, опирается на принципиальное для него разделение на чувственный и умопостигаемый миры, на мир явлений и мир ноуменов, вещей в себе. То, что стремление к счастью может быть основой добродетели, конечно, *безусловно ложно*. Но то, что добродетельное поведение может привести к счастью человека, ложно только при условии, что мы мыслим человека лишь как *явление*, как существо, действия которого полностью подчинены законам природы. Но уже в критике теоретического разума Кант показал, что в мире пространства и времени, подчиненном закону природной причинности, возможна тем не менее *причинность из свободы*, начинающая новый причинный ряд. Сама эта причинность уже не подчинена природному закону, о ней уже невозможно спрашивать: что послужило в свою очередь ее причиной? И тем не менее эта причинность из свободы не противоречит природной причинности, логически "не сталкивается" с ней. Человек существует не только как явление, но и "как *ноумен*, как чистое умопостижение в своем существовании, определяемом не по времени"[44]. И в "Критике практического разума" это ноуменальное существование человека получает новое подтверждение. Здесь как бы выявляется этот "механизм" причинности из свободы: свободная воля определяет себя непреложным моральным законом, в котором по определению отсутствуют какие-либо чувственные побуждения. Но каковы другие свойства ноуменального мира – нам неизвестно. Уже сам категорический императив, – которым мы обладаем как некоторой данностью, – показывает, что эти свойства в высшей степени отличны от мира природы, мира чувственности. В последнем причинность идет от прошлого, через настоящее к будущему. Причинность же из свободы, причинность моральной воли – как бы

[44] Там же. С. 446.

наоборот: из будущего к настоящему. Ведь в действии, согласно моральному закону, мы должны поступать так, чтобы совершалось нечто – а именно: чтобы максима нашей воли могла иметь силу всеобщего законодательства, т.е. причинность приобретает телеологический характер. Мир ноуменальный слишком отличен от мира теоретического разума, чтобы мы могли его подчинять законам последнего... Поэтому, заключает Кант, "...*вполне возможно*, что нравственность убеждений имеет как причина, если не непосредственную, то все же опосредованную (при посредстве умопостигаемого творца природы) и притом необходимую связь со счастьем как с действием в чувственно воспринимаемом мире..." (курсив мой. – *В.К.*)[45]. Практический разум "вскрывает" *сферу возможного* для осуществления своей деятельности. Это возможное оказывается недоказуемым для теоретического разума (например, бессмертие души, свобода, бытие Бога), но, что важно, и не противоречит ему. Разум же в целом вынужден рассматривать эти *граничные* понятия как *необходимые ориентиры* своего применения в практическом отношении. В этом сказывается, по Канту, *первенство* практического разума перед теоретическим в общей архитектонике разума.

6. ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Вскрывая условия своего действия, практический разум обнаруживает как необходимую предпосылку *бессмертие души*. Уже в критике теоретического разума рассудок, ищущий полноты условий внутреннего опыта, направляется идеей субстанциальности и, следовательно, неуничтожимости, бессмертия души. Однако, как показывает Кант, в рамках теоретического разума положение о бессмертии души не может быть доказано. Ведь для теоретического разума *субстанциальность* означает вполне конкретное свойство, данное в опыте, – постоянство во времени. Но оно не дано нам для будущего души, ее существования после смерти... Для практического же разума бессмертие души оказывается необходимым *условием* самого морального закона, поэтому отказаться от него нельзя не компрометируя этот последний. По этой причине разум *постулирует* бессмертие души. Логика этой связи такова: "Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом"[46]. Воля должна стремиться к своему полному соответствию требованию морального закона, т.е. по Канту, к *святости*.

---

[45] Там же. Исследователями давно уже было отмечено, что кантовское построение морали не лишено предвзятости; он вскрывает как бы только *одну линию* предпосылок категорического императива. Последний в силу своей формальности совсем не исключает, вообще говоря, *морального произвола*. Об этом см., например: *Дробницкий О.Г.* Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 119–121.

[46] КПР. С. 454.

Однако "...святость – совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования"[47]. Поэтому осуществление требования святости может реализоваться только "в прогрессе, идущем в бесконечность" Но этот прогресс в свою очередь возможен только если возможно бесконечное существование личности разумного существа, т.е. бессмертия души. "Следовательно, – пишет Кант, – высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом, есть ***постулат*** чистого практического разума (под ним я понимаю *теоретическое*, но, как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему a priori безусловную силу)"[48].

Сама идея *постулирования* некоторых свойств, некоторых существований имеет достаточно древнее происхождение. Еще Аристотель во "Второй Аналитике" помещает постулаты среди основных начал любой науки. Последние содержат "то, что принимается как существующее", "общие всем [положения], называемые нами аксиомами", и "свойства [вещей], значение каждого из которых принимают"[49]. Постулаты включаются в последнее. Характерное отличие постулата от предложений вообще состоит в следующем: "...Все то, что хотя и доказуемо, но сам [доказывающий] принимает не доказывая, если изучающему оно кажется правильным и он принимает его, есть предположение, притом предположение не вообще, а лишь для этого изучающего. Но если это принимают, в то время как изучающий не имеет никакого мнения об этом или имеет противоположное мнение, то постулируют это. И в этом-то и различие между предположением и постулатом. Ибо постулат есть нечто противное мнению изучающего или нечто такое, что, будучи доказываемым, принимается и применяется недоказанным"[50]. Как видно из этого определения, постулат, вообще говоря, может быть очень спорным положением, относительно которого возможны различные мнения. Однако конкретная наука (теория), принимая его в качестве истинного, вопрос о его доказательстве "заключает в скобки", не занимается им, а изучает лишь те следствия, которые получаются из его принятия. Так, в "Началах Евклида" исходные положения включают в себя аксиомы и постулаты, и среди последних, в частности, знаменитый V постулат о параллельных прямых. Хорошо известно, что дискуссии о V постулате разворачивались почти везде, где изучали геометрию по "Началам" Только в XIX столетии было доказано, что сомнения в его логическом статусе были не слу-

---

[47] Там же. С. 455.
[48] Там же.
[49] *Аристотель*. Вторая Аналитика. 76 b, 12–16.
[50] Там же. 29–34.

чайны: оказалось возможным построить геометрию и отказавшись от этого положения (или заменив его другим)[51].

Методологию *постулирования* очень хорошо чувствовал Ньютон. В частности, поэтому он по-своему понимал и геометрию. В предисловии к первому изданию "Математических начал натуральной философии" он следующим образом объясняет, что "...геометрия основывается на механической практике и есть не что иное, как та часть *общей механики*, в которой излагается и доказывается искусство точного измерения"[52]. Геометрия занимается проведением линий, в частности прямых и кругов (окружностей). "Однако самое проведение прямых линий и кругов, служащее основанием геометрии, в сущности относится к механике, геометрия не учит тому, *как* проводить эти линии, но предполагает (постулирует) выполнимость этих построений... В геометрии показывается лишь, каким образом при помощи проведения этих линий решаются различные вопросы и задачи. Само по себе черчение прямой и круга составляет также задачу, но только не геометрическую. Решение этой задачи заимствуется из механики, геометрия учит лишь пользованию этими решениями"[53].

Кант с огромным почтением относился к Ньютону. "Математические начала натуральной философии" Кант называет "бессмертным трудом"[54], а его автора – гением[55]. Ориентация кантовской теоретической философии на ньютоновскую науку общепризнана. Но эта "наукообразность" кантовской философии идет, вероятно, гораздо дальше, чем это обычно представляют... Вполне возможно, что и идея *постулирования* в нравственной философии Канта также идет от традиции использования этого понятия в математике и естествознании... Во всяком случае, Кант обратил специальное внимание на то место из предисловия к "Математическим началам натуральной философии" о соотношении геометрии и механики, которое мы только что обсуждали[56]. И соотношение кантовского теоретического разума, который "должен принимать" постулат о бессмертии души, и практического, который может "навязывать" последний теоретическому, в силу своего первенства удивительно напоминают в этом плане соотношение геометрии и механики...

---

[51] Подробнее см.: *Катасонов В.Н.* Форма и формула: Ревизия платонистской философии математики в геометрии Декарта // Рациональность на перепутье. М., 1999. Кн. 2.

[52] *Ньютон И.* Математические начала... С. 2.

[53] Там же. С. 1–2. К вопросу о споре в XVII в. о смысле геометрии см.: *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII в. Гл. I.

[54] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 591.

[55] "Гений – это человек великого духа не столько по *объему*, сколько по интенсивности; он составляет эпоху во всем, за что он берется (таков Ньютон, Лейбниц)" (Там же. С. 469).

[56] *Кант И.* Там же. С. 68.

С постулируемым бессмертием души естественно связана и *бесконечность* ее существования. Но мы обратимся к вопросу о бесконечности немного позже. Сначала обсудим другой постулат практического разума: бытие Божие. Практический разум стремится к реализации в жизни *высшего блага*. Моральный закон предписывает нам поведение, обеспечивающее осуществление самой главной "части" высшего блага – *нравственности*. Это связано со стремлением к святости, недостижимой в этом мире, что, по мнению Канта, и ведет к постулированию бесконечного существования души. Однако, как мы уже говорили выше, остается еще другая необходимая, хотя и подчиненная первой (нравственности) часть высшего блага; *счастье*. Само по себе стремление к нравственности не гарантирует нам счастья, т.е. такого состояния разумного существа, "когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*"[57]. Конечное разумное существо не может обладать властью над всей природой для осуществления всех своих желаний. Однако, подчеркивает Кант, в практической задаче чистого разума, в необходимых усилиях, направленных на реализацию высшего блага, эта связь *постулируется*. Стремясь реализовать высшее благо, мы *предполагаем его возможным*, значит, необходимо предполагаем и возможность счастья, соответствующую святой нравственной воле[58]. Эта связь между нравственностью и счастьем не может иметь своим основанием саму нравственность. Это основание вскрывается здесь Кантом как лежащее уже *вне природы*. "...Здесь *постулируется* также существование отличной от природы причины всей природы; и эта причина заключает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью... Постулат возможности *высшего производного блага* (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности *высшего первоначального блага*, а именно бытия Божьего"[59]. Так осуществляется Кантом "дедукция" бытия Божьего из необходимости нравственного закона.

7. ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА И БЕСКОНЕЧНОСТЬ

Для нашей основной темы важно, что все эти постулаты практического разума – бессмертие души, бытие Божие и добавляемая к ним реальность свободы необходимо связаны с *бесконечностью*. Но поразному. Что касается бессмертия души, то здесь речь идет скорее о бесконечности *потенциальной*. Стремление души к святости остается в кантовской философии никогда не удовлетворяемым до конца

---

[57] КПР. С. 457.

[58] Подчиненность именно такая: из нравственности следует счастье, так как обратное безусловно ложно.

[59] КПР. С. 458.

ни в этой, ни в загробной жизни. "А так как оно (полное соответствие воли с моральным законом, т.е. святость. – *В.К.*) тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность* к этому полному соответствию..."[60] Прогресс нравственности у Канта только "идет в бесконечность", это и значит, что он представляет собой потенциальную бесконечность. А связанное с бесконечным нравственным прогрессом бесконечное существование души, потенциально или актуально оно бесконечно? Кант дает здесь отнюдь не однозначные формулировки. Конечно, бесконечный нравственный прогресс души возможен, только если мы предположим бесконечное существование души, которая является субъектом этого прогресса. Однако, по Канту, о душе нельзя говорить как о субстанции и тем самым приписывать ей бесконечное существование. Кантовская категория *субстанции* применима только в опыте, тем самым о связанном с субстанцией постоянством существования можно говорить только в связи с возможным опытом, т.е. при жизни человека. У нас же речь идет как раз о том, что будет после конца этой жизни...[61] Поэтому постулат о бесконечном существовании души "цепляется, так сказать, только за потенциально бесконечный нравственный прогресс. И поэтому постулируемое на этом основании бессмертие души можно понимать *как потенциально, так и актуально*. Несколько странное понятие о бесконечном моральном прогрессе, для которого смерть не становится ни препятствием, ни какой-либо сингулярностью, ничуть не смущает создателя трансцендентальной философии. Именно подобное понятие, считает он, будет и достаточно строгим, чтобы не смягчать требования морального закона, приспосабливая его только к "посюсторонней" жизни, и одновременно достаточно трезвым, чтобы не создавать иллюзию возможности достижения святости уже в этой жизни. "Для разумного, но конечного существа возможен только прогресс до бесконечности от низших к высшим ступеням морального совершенства"[62]. Эта *потенциальность* нравственного стремления принципиальна для Канта: именно она приглашает все время "забросить якорь" в сверхчувственное...

В отношении же другого постулата чистого практического разума, *бытия Божьего*, ситуация иная. Кант настаивает, что понятие Бога относится скорее к морали, чем к физике (или метафизике). Теоретический разум может на основании своего стремления к полноте познания выдвинуть *гипотезу* об *идеале познания* и тем самым прийти к идее Бога. Однако эта идея играет только *регулятивную*, а никак не *конструктивную* роль. Бог, совершенное существо, дол-

---

[60] Там же. С. 455.

[61] См., например: *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 156–157.

[62] КПР. С. 455–456.

жен бы был создать и совершенный мир. Но мы не можем познать целого мира (о чем и говорит, в частности, первая космологическая антиномия). Тем более мы не можем познать этот мир как совершенный, так как для этого нужно бы было иметь знание о всех возможных мирах. Хотя из упорядоченности, целесообразности и величия этого мира мы и можем заключать о мудрости, благости и могуществе его Творца, тем не менее мы не можем заключить отсюда к всеведению, всеблагости и всемогуществу, пишет Кант[63]. Тем самым, "подняться по лестнице познания" в рамках теоретического разума от познания мира к познанию Бога невозможно. В рамках кантовской философии к Богу можно подняться "прыжком", вскрывая *постулат* божьего существования, необходимо связанный с деятельностью практического разума. Объект практического разума – высшее благо – допустим практическим разумом только при предположении о Творце мира, обладающем высшим совершенством. "Он (Бог. – *В.К.*) должен быть всеведущим, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим, вечным* и т.д."[64] Эти бесконечные предикаты Бога выступают здесь как *актуально бесконечные*. Совершенное существо, которое постулируется практическим разумом исходя из морального закона, оказывается определенно актуально бесконечным существом.

Свобода относится Кантом также к числу постулатов практического разума. Исходно, в рамках теоретического разума свобода есть лишь *идея разума*, ищущего полноты познания, и не может быть "предъявлена" ни в каком опыте. Невозможно объяснить: как возможна свобода. Ведь всякое объяснение, – если оно не есть аналитическое суждение – представляет собой, по Канту, сведéние к законам природы, предмет которых дан в каком-либо опыте. Свобода же есть лишь идея, объективную реальность которой невозможно показать в опыте. "Но там, где прекращается определение по законам природы, нет места также и *объяснению* и не остается ничего, кроме *защиты*, т.е. устранения возражений тех, кто утверждает, будто глубже вник в сущность вещей, и потому дерзко объявляет свободу невозможной"[65]. Возможность свободы показывает уже и теоретический разум, в том смысле, что допущение этой возможности не противоречит тотальной определенности природы по ее законам. Однако *действительность свободы* устанавливается лишь из морального закона (категорического императива). Категорический императив сам не может быть доказан, не может быть получен никакой дедукцией, так как всякая дедукция связана с законами теоре-

---

[63] См.: Там же. С. 474.
[64] Там же. С. 475.
[65] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 305.

тического разума. Категорический императив есть априорный *факт* чистого разума, парадоксальность существования которого усугубляется тем, что нельзя указать ни одного примера, в котором бы он точно соблюдался. Но сам этот факт морального закона служит основой для дедукции (существования) свободы, "...не только возможность, но и действительность которой моральный закон, сам не нуждающийся ни в каком оправдании и ни в каких основаниях, доказывает на примере существ, которые познают этот закон как обязательный для себя. Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некоторой сверхчувственной природы, подобно тому как метафизический закон событий в чувственно воспринимаемом мире был законом причинности некоторой чувственной природы..."[66] Через моральный закон нам дан априорный факт чистого практического разума, чистой воли, определяемой только из своей (разумной) свободы. Долженствование морального закона с необходимостью предполагает существование свободы. К. Ясперс в своей книге о Канте, объясняя этот момент трансцендентальной философии, пишет: "Если я должен, то, следовательно, должен и мочь. Если нравственные требования имеют смысл, то должна существовать и свобода, чтобы их исполнить"[67].

Кант нигде, насколько нам известно, не оценивает способности свободы *количественно*, в смысле: конечная или бесконечная. Однако эту *мощь* человеческой свободы можно оценить и по той степени *сопротивления*, которую она преодолевает. Высказываний же подобного рода на страницах трудов кенигсбергского мыслителя можно найти немало. "*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения... перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали..." (подчеркнуто мной. – *В.К.*)[68]. *Все склонности, как бы они ни были сильны*, не способны оспорить правоту морального закона, говорящего из свободы разумного существа. "...Где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями?" – вопрошает Кант[69]. Ответ: долг укоренен именно в свободе: "Это (источник долга. – *В.К.*) не что иное, как *личность*, т.е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам..." (подчеркнуто мной. – *В.К.*)[70]. Эта незави-

---

[66] КПР. С. 368.
[67] *Jaspers K.* Kant: Leben, Werk, Wirkung. München, 1975. S. 109.
[68] КПР. С. 413.
[69] Там же.
[70] Там же. С. 414.

симость от механизма всей природы человеческой личности, которая одновременно через свое тело и через свой теоретический разум тотальным образом подчинена как раз законам природы, характеризует свободу как способность *актуально бесконечную*. Только в этом случае она может противостоять всем склонностям и страстям, или, говоря кантовским языком, всем объектам способности желания. Другим свидетельством этой абсолютности как актуальной бесконечности человеческой свободы служит *совесть*. "Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости, и чтобы признать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он был в здравом уме, т.е. мог пользоваться своей свободой..."[71] Этот "неумолимый обвинитель" опять апеллирует к данной человеку свободе как бесконечной мощи нравственного самоопределения, способной сопротивляться, по Канту, любому чувственному принуждению...

Тем самым, связь кантовских постулатов практического разума с бесконечностью следующая: *Бог* – безусловно актуально бесконечен, человеческая *свобода* – бесконечна, *бессмертие души* – можно мыслить и как актуально, и как потенциально бесконечным.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги. Кантовская наука – кантовский теоретический разум – характерно потенциально бесконечны. Последовательно проводя свое разделение на мир вещей в себе и мир явлений, Кант постоянно подчеркивает, что идея актуально бесконечной совокупности могла бы быть действительной только для вещей в себе. Что же касается мира науки, мира феноменов, она может выступать здесь только как *регулятивная идея*, т.е. правило разума, побуждающее рассудок искать в опыте полноты ряда условий, которой он вместе с тем никогда в принципе не сможет достигнуть. Естествознание у Канта всегда остается подобным *потенциально бесконечным* "сизифовым трудом" То же относится и к математике как изучающей априорные формы любого возможного опыта: пространство и время. Так, говоря в своих "Метафизических началах естествознания" о делении пространства, Кант пишет: "Ведь части, как относящиеся к существованию явления, существуют лишь в мыслях, т.е. в самом делении. Деление, правда, можно продолжить до бесконечности, но

[71] Там же. С. 427.

оно никогда не дано как бесконечное; следовательно, на том основании, что деление делимого возможно до бесконечности, нельзя сделать вывод, что делимое само по себе и вне нашего представления содержит бесконечное множество частей"[72]. Однако к этому времени уже больше сотни лет существуют дифференциальное и интегральное исчисления, сознательно использующие в своих фундаментальных конструкциях актуально бесконечно малые величины! Маркиз Г.-Ф. де Лопиталь, один из учеников и соратников Лейбница в деле развития и пропаганды дифференциального исчисления, в своей книге "Анализ бесконечно малых" – первом полном курсе дифференциального исчисления, вышедшем в 1696 г., – прямо вводит "...требование или допущение: требуется, чтобы можно было рассматривать кривую линию как совокупность бесконечного множества бесконечно малых прямых линий, или же (что то же самое) как многоугольник с бесконечным числом бесконечно малых сторон..."[73] "Бесконечное число бесконечно малых сторон", т.е. предполагается, что пространство сложено из этих бесконечно малых... Трудно представить, что Кант не был знаком с подобными сочинениями. Более правдоподобным нам кажется предположение, что кенигсбергский философ, будучи достаточно осведомлен о дискуссиях по поводу оснований дифференциального исчисления, не рисковал, однако, пускаться в спекуляции об актуально бесконечном, в которых запутывался и сам основатель метода бесконечно малых в анализе – Лейбниц...[74] Строго проведенное кантовское разделение всего сущего на мир феноменов и мир вещей в себе служило как бы своеобразной "плотиной", сдерживавшей напор "стихии" вечных проблем, связанных с актуально бесконечным...

В сфере же практического разума Кант признает наличие актуально бесконечных сущностей – Бог, свобода, бессмертие (последнее с определенными оговорками, см. выше). Однако делается это уже совершенно особым методом: разум *не познает* эти сущности, а *постулирует* их для своего практического применения, т.е. для того чтобы могло существовать целостное моральное учение. Это постулирование есть начало создания своеобразной "религии в пределах разума" и актуально бесконечное оказывается связанным именно с этой сферой. Эти философские построения Канта находятся в определенном согласии и с *исторической* перспективой "легализации" идеи актуальной бесконечности в европейской культуре[75].

---

[72] *Кант И.* Метафизические начала естествознания. С. 103.

[73] *Лопиталь Г.Ф.* Анализ бесконечно малых. М.; Л., 1935. С. 63–64.

[74] Подробнее об этом см.: *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII в. Гл. II.

[75] Подробнее об этом см.: *Катасонов В.Н.* Боровшийся с бесконечным: Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. М., 1999.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ У А.С. ХОМЯКОВА
(философский аспект)

З.В. Смирнова

> Наш спор, спор России с Западом есть продолжение старого спора между учением о свободе (христианством) и учением о необходимости логической (идеализм) или вещественной (материализм). Все убеждения политические и социальные окончательно сводятся к этим двум.
>
> *Ю.Ф. Самарин.*
> Письмо А.И. Герцену 5 авг. 1864 г.

"Любовь к свободе была одним из корней существа Хомякова... Вся славянофильская доктрина Хомякова была учением об органической свободе", – писал Бердяев в своей книге о Хомякова [1, с. 50–51]. Бердяев был не одинок в таком мнении о лидере славянофильства. Французский католический теолог Пьер Барон, знакомый с книгой Бердяева, полагал, что "лучший способ определить природу Хомякова это сказать, что он был страстно предан свободе" [8, p. 60]. Приверженность славянофильского мыслителя идее свободы отмечали и другие исследователи славянофильства. Речь шла при этом не только о проявлениях такой приверженности в сфере социально-политических вопросов, но и о его концептуальных идеях, относящихся к проблеме свободы.

Вряд ли нужно доказывать, что проблема эта действительно занимала важное место в сочинениях Хомякова, – достаточно даже бегло перелистать его труды, чтобы убедиться в том большом значении, которое имела она и в его философии, и в богословии, и в историософии. Внимание, уделяемое ей славянофильским мыслителем, не было, конечно, случайным. В эпоху, последовавшую за Великой французской революцией 1789–1793 гг., проблема свободы, как известно, заняла одно из важнейших мест в европейской обще-

ственной мысли. Особую значимость приобрела она в первой половине XIX в. в России. Необходимость уничтожения крепостнических порядков становилась все более очевидной, вопрос о путях дальнейшего развития страны и вместе с ним тема свободы все более выдвигались на первый план.

Обращение Хомякова к теме свободы имело и субъективные причины. Они коренились прежде всего в его богословии, в его стремлении доказать, что подлинно свободным объединением верующих является только православная церковь.

Было еще одно обстоятельство, стимулировавшее специальный интерес Хомякова к проблеме свободы. Проблема эта занимала, как известно, важное место в системах немецкого классического идеализма начиная с Канта. Для Хомякова (и славянофилов вообще) немецкая идеалистическая философия конца XVIII – первой половины XIX вв. была высшим достижением философской мысли не только Германии, но и Европы в целом. Она (и в особенности завершающая ее философия Гегеля) рассматривалась как вершина западной рационалистической мысли; в ней, по мнению славянофилов, с наибольшей ясностью обнаружилась коренная порочность рационализма. Вполне естественно, что понимание свободы немецким идеализмом должно было стать и действительно стало предметом критики славянофильского мыслителя.

Среди современников Хомяков пользовался (и вполне заслужено) репутацией ярого спорщика. Страсть к полемике сказывалась не только в спорах с противниками в московских салонах, полемичны его богословские сочинения, полемикой полны и его публицистика и историософия. Полемикой с противниками пронизано и хомяковское понимание свободы.

Дань признания Хомякову как яркому полемисту отдал в свое время один из самых сильных его оппонентов. На страницах "Былого и дум" лидер славянофильства представлен во всем блеске его полемического таланта. Внимательный читатель легко заметит однако, что в красках написанного Герценом портрета наряду с уважением и восхищением присутствует и ирония. Характеризуя ум Хомякова как "богатый средствами", автор добавляет – "и неразборчивый на них", признание "страшной эрудиции" славянофильского мыслителя сопровождается словами о его готовности употреблять для торжества своего воззрения "все на свете от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста"; возражения Хомякова, хотя они "ослепляли и сбивали с толку", характеризуются как "чисто мнимые" Особенно интересно одно замечание Герцена: "Он (Хомяков. – *З.С.*) вообще больше сбивал, чем убеждал" (3, т. IX, с. 157). Думаю, что эти слова весьма точно передают характер хомяковского спора; они находят свое подтверждение и в полемике Хомякова, связанной с проблемой свободы.

Два основных направления имела эта полемика: богословское (критика западных вероисповеданий католицизма и протестанства) и философское (немецкий идеализм). В обоих случаях острие критики направлялось против рационализма как коренного порока западных вероисповеданий и всего западного менталитета.

В настоящей статье проблема свободы у Хомякова рассматривается лишь в ее философском аспекте, анализ богословского ее содержания не входит в мою задачу. Однако философия Хомякова – религиозная философия, и тесная связь ее с его богословскими воззрениями, естественно, сказывалась и на его философской трактовке свободы.

Ограничивая свою задачу философской стороной вопроса, я оставляю в стороне теологическую полемику славянофильского мыслителя и рассматриваю здесь лишь критику им понимания свободы в немецком идеализме, и именно у главного его противника в немецкой философии – Гегеля.

НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ – ФИЛОСОФИЯ "НЕЦЕССАРИОНИЗМА (БЕЗВОЛЬНОСТИ)"

Антитеза духа как свободы и природы как царства необходимости – один из важнейших постулатов философской концепции Хомякова.

Как известно, такая антитеза приводила в истории философии к проблеме – каким образом сочетаются в человеке свобода, присущая ему как духовному существу, и необходимость, которой он неизбежно должен быть подчинен, поскольку является существом не только духовным, но и телесным, принадлежащим природе. Решения этой проблемы в немецкой идеалистической философии, начиная с Канта, известны. На их фоне не может не броситься в глаза отсутствие у Хомякова сколько-нибудь ясно выраженного интереса к этой проблеме. Отправляясь от антитезы духовной свободы и природной необходимости, его мысль движется в направлении, противоположном тенденциям, характерным для немецкого идеализма. Если развитие последнего шло после Канта по пути поисков преодоления противоложности свободы и природы, то у русского мыслителя эта противоположность имеет *абсолютный* характер. Она столь абсолютна, что малейшее проникновение в понимание духа идеи необходимости его действий и проявлений приводит к искажению природы духовного начала, к уничтожению его свободы. Критика Хомяковым трактовки свободы у Гегеля и направлена именно на доказательство того, что трактовка эта лишает дух его абсолютной свободы, вводит в сферу духа чуждую его природе необходимость и в конечном счете подчиняет его необходимости.

Хомяков считает, что понятие свободы у Гегеля имеет лишь отрицательный смысл. Свобода понимается как автономия, как независимость от "другого", от "принуждения". Но при таком понимании

"другое", "принуждение" фактически оказывается, утверждает Хомяков, первичным, отправным пунктом мысли, свобода же – лишь вторичным, отрицанием этого первичного понятия, не имеющим своего собственного положительного содержания. С этим утверждением тесно связан и другой упрек Хомякова Гегелю: свобода у немецкого мыслителя – лишь возможность действия, характер же и смысл действия лишены какой-либо определенности.

("Отрицательный" смысл понятия свободы у Гегеля Хомяков склонен распространять на само понятие "свобода", которое он предлагает заменить понятием "воля" Однако он непоследователен в предлагаемом им словоупотреблении и часто пользуется словом "свобода", вкладывая в него свое, "положительное", содержание.)

Вряд ли нужно, да и возможно здесь подробно доказывать несостоятельность упреков Хомякова Гегелю. Положительное содержание гегелевского понятия свободы давно выявлено и исследовано в посвященной Гегелю литературе. Отмечу лишь, что свобода духа, его самоопределение раскрывается у Гегеля как *процесс*, как развитие, в котором свобода получает конкретное содержание. Хомяков игнорирует эту сторону гегелевского понимания свободы. И это не случайно: для русского мыслителя дух как начало и основание мира не подвержен развитию – в противном случае его следовало бы признать несовершенным, что противоречило бы христианскому пониманию Бога. "Закон всецелого, безусловного духа, – писал Хомяков, – не подлежит несовершенству вследствие своей всецелости... Поэтому для него не может быть достижения временного в отношении к самому себе, а существует только полное и совершенное самообладание; поступление же и развитие являются только как принадлежности частного духа или частного явления духа, каков человек" [7, т. 1, с. 269].

Неспособность Гегеля дать понятию свободы положительное содержание имела, по Хомякову, своей конечной причиной глубоко ошибочное понимание самого духа, разума. Гегель (и немецкая классическая философия вообще) превратил, по мнению русского мыслителя, само Божество во "всемирный субъект, во всеведение" Положение: "быть – это мыслить (положение справедливое, когда всякое духовное действие называется мыслию) приняло ограниченный смысл: быть – это знать" [6, т. 1, с. 153]. Хомяков усматривает в таком понимании духа своеобразное "очеловечение" Бога. Призвание человека действительно состоит в том, чтобы уразумевать, т.е. познавать законы Божества, но само Божество не может быть ограничено задачей самопознания. Оно не только знающее, но и действующее, творческое, разум в нем тесно связан с волей. Немецкая же философия, начиная с Канта, лишает, по убеждению Хомякова, дух присущего ему волевого начала. "Вся великая школа немецкого рационализма, так же как и ее слабый перерод ок материализм заключала в себе бессознательно идею *безвольности* (нецес-

сарионизма). Это ее внутренняя болезнь, непременно приводящая к неразрешимым противоречиям и, следовательно, к распадению" [7, т. 1, с. 310].

Нельзя не видеть, что Хомяков фактически игнорирует важную для немецкого идеализма идею единства теоретического и практического разума. Так, он безапелляционно заявляет, что "философия практического разума" "эксцентрична" кантовской философии и потому будто бы не оказала никакого воздействия на дальнейшее развитие философской мысли [см.: 7, т. 1, с. 289].

Вне поля зрения Хомякова осталась и гегелевская концепция воли. Русский мыслитель "не заметил" чрезвычайно существенного у Гегеля отождествления свободы и воли, понимания свободы как основного определения воли. "Воля без свободы представляет собою пустое слово, и точно так же и свобода действительна лишь как воля, как субъект" [2, т. VII, с. 32]. Хомяков прошел мимо гегелевского понимания духа как единства интеллекта и воли. По Гегелю, воля "в качестве практического духа есть ближайшая истина интеллекта" [Там же].

Трудно предположить, что Хомяков, о колоссальной эрудиции которого так много говорили и сторонники его и противники, не изучил досконально труды своего главного философского противника. И тем не менее хомяковская критика Гегеля по вопросам свободы и воли невольно заставляет сомневаться в том, что знание лидером славянофильства гегелевской философии было полным и глубоким.

Впрочем доля истины в хомяковских упреках Гегелю все же была. Гегелевский абсолютный идеализм рассматривал волю как своеобразную форму мышления: "Воля есть особый способ мышления: она есть мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие" [Там же, с. 33]. Воля, таким образом, растворялась в мышлении, поглощалась им. Против такого поглощения воли мышлением и выступал Хомяков – и он был в известной мере прав.

Здесь мы подходим к еще одной и, пожалуй, наиболее интересной стороне критики Хомяковым гегелевского понимания свободы.

Для Гегеля "мышление составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного" [2, т. 1, с. 53]. Логическое мышление представляет собой поэтому ту сферу, где дух определяется самим собой, сферу подлинной свободы духа. Против этого убеждения Гегеля и направляет свою критику Хомяков. Он стремится доказать, что логическое мышление по самой своей природе противоположно свободе.

Логическое мышление основано, как упорно подчеркивает Хомяков, на необходимой связи понятий. Связь эта, по его убеждению, аналогична тем причинно-следственным связям, которые существуют в природе и в которых выражается присущая природе необходи-

мость. В логическом мышлении с его последовательностью понятий познающий ум выступает как зеркало познаваемого вещественного мира – в нем отражается господствующая в этом мире необходимость. Гегелевское "самосознание духа" оказывается таким образом, по Хомякову, осознанием необходимости – оно-то и объявляется немецким мыслителем свободой – "бедная логическая увертка" [6, т. 1, с. 195]. Антитеза духа как свободы и природы как царства необходимости означает у Хомякова не только антитезу свободы и "вещественной" необходимости, но также и антитезу свободы и "логической" необходимости, т.е. логического мышления.

ДУХОВНОЕ НАЧАЛО МИРА – ВОЛЯЩИЙ РАЗУМ (РАЗУМЕЮЩАЯ ВОЛЯ)

Гегелевской рационалистической трактовке духа Хомяков противопоставляет понимание духовного начала мира как волящего разума или (что одно и то же) разумеющей воли.

Я не ставлю здесь задачей дать детальный анализ понятия воли у Хомякова. На мой взгляд, понятие это не получило в трудах славянофильского мыслителя достаточно ясной и всесторонней характеристики. В обширном письме Ю.Ф. Самарину о философии, где проблеме воли уделено специальное внимание [см.: 7, т. 1, с. 319–343), речь идет фактически лишь о воле применительно к субъекту – человеку. Письмо не было закончено и оставляет впечатление, что автор излагает в нем не столько уже выработанную, продуманную концепцию, сколько находится еще в процессе ее выработки, пытается в ходе письма найти решение ряда проблем. Я ограничусь здесь лишь указанием на некоторые, существенные для данной темы, аспекты понимания Хомяковым воли.

Для характеристики воли Хомяков использует понятие силы. В мировых явлениях сила – начало, определяющее их изменение, она "является как изменение или, лучше сказать, как начало изменения формы" (Там же, с. 322). Действия силы, наблюдаемой в частных явлениях, необходимо приводят, по мнению Хомякова, к понятию *всесилы* как начала самого существования мировых явлений.

Попытку обосновать этот тезис мы встречаем в одном из писем Хомякова К.С. Аксакову. "Вещество, – пишет Хомяков, – является нам всегда в пространстве, в атомистическом состоянии. Очевидно, никакая частица вещества не может действовать вне своих пределов, т.е. действовать там, где ее нет. Итак никакой частной силы быть не может, и сила является принадлежностью не дробного вещества, но *все – вещества*, но идеи, уже не дробной, но всецелой, не рабствующей чему иному, но свободно творящей силу. Итак, сила сама есть только иное название воли. Какой? Самая плохая логика доводит уже тогда до идеи, что эта воля есть воля Божия" (7, т. VIII, с. 339). Отсюда следует, что всякое явление мира физического есть,

по Хомякову, "проявление – грамота – воли святой, Божией" [Там же, с. 340].

Воля – неразрывная с разумом движущая им сила. Она – свобода, обладающая положительным содержанием. И здесь первостепенную важность приобретает вопрос о том, какое именно "положительное содержание" вкладывает славянофильский мыслитель в понятие воли.

Воля как присущая разуму сила, как единое с разумом его движущее начало имеет, по Хомякову, *нравственную природу*. Именно эта нравственная природа отличает волю от свободы как понятия "отрицательного", как одной лишь "возможности". В Боге как творце мира присутствует, по убеждению Хомякова, "нравственное существо" В начале творения мира, когда Бог открыл себя целым рядом мировых явлений, чувствуемых и уразумеваемых, его откровение было еще неполным: "Нравственное существо Божие оставалось закрытым в сияющих глубинах его бесконечности, неисследимых и непостижимых для умов конечных" [6, т. II, с. 92]. Нравственное существо Божие открыло себя человеку позднее, в явлении Христа. "Божие слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо" [Там же, с. 93]. Явление Христа Хомяков рассматривает как второй этап Божественного откровения; третий этап – образование церкви как "тела Христова"

Мысль о единстве в Боге разума и воли (нравственного существа) Хомяков высказывал неоднократно. Так, в одном из своих богословских сочинений он писал: "...в свое время заблуждением монофелитов было вызвано новое свидетельство Церкви о тождестве *умного* естества и воли и о нравственном совершенстве, явленном в границах человеческого естества воплощенным Словом" [Там же, с. 121]. В комментариях к этому тексту в новом издании богословских сочинений Хомякова говорится: «Православное учение о невозможности разумной природы без собственной воли Хомяков понял как отождествление воли и природы. Судя по продолжению фразы ("о нравственном совершенстве") именно здесь в его православную догматику проникает морализм» [Там же, с. 388].

Не берусь судить о месте и значении морализма в хомяковском богословии. Но если рассматривать мысль Хомякова в целом (его философскую концепцию, историософию и социально-политические воззрения), то, на мой взгляд, именно морализм (разумеется, религиозный морализм) составляет ее основную характерную черту. Говоря о "морализме" Хомякова, я имею в виду определяющую роль нравственного аспекта в его анализе философских и социальных проблем.

Каков, в самом деле, смысл хомяковского понимания духовного начала мира как волящего разума или (что то же самое) разумеющей воли? Смысл этот – не только в акцентировании присущей

всецелому духу (Богу) свободной творческой силы. Он также в указании на *направление* действия этой силы ее, если можно так сказать, "вектор". И "вектор" этот – нравственный. Мне представляется поэтому, что нередко встречающаяся в литературе характеристика философии Хомякова как волюнтаризм не вполне точна, вернее неполна – она не раскрывает характерной специфической черты этого "волюнтаризма" – нравственной природы "разумеющей воли"

В свете понимания Хомяковым воли как нравственного начала яснее выступает и смысл критики им гегелевской философии и немецкого идеализма в целом как философии "нецессарионизма" (безвольности). Для Хомякова гегелевское понимание воли как формы мышления не только вводит в понятие воли чуждую духу необходимость, но и лишает волю присущей ей нравственной природы, ибо там, где господствует необходимость, нет места нравственности.

Понимание воли как нравственной категории является важнейшей предпосылкой решения Хомяковым проблемы свободы человека.

ЧЕЛОВЕК (ЧАСТНЫЙ ДУХ) И ЕГО СВОБОДА

При анализе понимания Хомяковым человеческого разума (духа) необходимо иметь в виду неоднозначность хомяковской терминологии. Порой понятие "разум" означает у него совокупность всех духовных способностей человека ("цельный разум" или дух). Порой разумом он называет лишь одну из этих способностей – логическое мышление. Для определения ее он употребляет также термин "рассудок", противопоставляя ему "цельный разум" У него встречается также различение разума (la raison) и "ума" (l'intellect), в таких случаях "разум" означает логическое мышление, а "ум" – "целокупность" познавательных способностей, "цельный разум" При всей терминологической некорректности Хомякова определяющим для его философской концепции является понимание человеческого разума как некоей целостности, как совокупности ряда познавательных способностей.

Человеческий разум для Хомякова – "дар божий", "подобие" божественного разума. Соответственно он представляет собой единство разума и воли, волящий разум или разумеющую волю. Но как частный дух (или частное "явление духа") он не обладает присущей божественному разуму полнотой, всецелостью. Как уже говорилось выше, божественному разуму в силу его полноты и совершенства не свойственно развитие. Напротив, развитие составляет характерную особенность человеческого разума: человек "ни в какое мгновение своего существования не является как сущий, но только как стремящийся быть. Это-то стремление и составляет внутреннюю жизнь человека, – остановка стремления есть внутренняя смерть" [7, т. 1, с. 269].

Цель стремлений человека – жизнь, согласная с законами божественного разума. Для этого необходимо прежде всего уразумение этих законов, познание их. Человеческий разум не творит мир, но познает его как творение божественного разума. Поскольку, однако, как частный дух, человек не имеет полноты ни в чем, ему в его отдельности недоступно и полное знание законов божественного разума.

Человеческое знание складывается, по Хомякову, из нескольких ступеней, из действия нескольких познавательных способностей.

Низшую познавательную способность составляет в глазах Хомякова логическое мышление. "Низшей" способностью оно является в силу своего чисто формального характера. Оно оперирует понятиями, т.е. созданиями самого же мышления. Поэтому оно, по убеждению Хомякова, вращается лишь в собственном кругу и неспособно дать знание живой реальной действительности. Как неоднократно отмечалось в литературе, хомяковская критика логического мышления в значительной мере повторяла подобного рода критику у Шеллинга и немецких романтиков.

Считая логическое мышление низшей, несовершенной формой познания, Хомяков все же признает его необходимой составной частью познавательного процесса, входящей в понятие "цельный разум"

Более высоким по своим познавательным возможностям оказывается знание "внутреннее" – "то, что в германской философии является иногда под весьма неопределенным выражением непосредственного знания" [Там же, с. 276]. Хомяков не дает подробного разъяснения и анализа этого вида знания. Он утверждает лишь, что оно выше логического мышления, ибо ему уже доступна непосредственная живая действительность. Хомяков не употребляет слова "интуиция", но фактически именно об интуиции идет у него речь в данном случае. Интуитивное значение может быть названо верой, но собственно верой Хомяков называет высшую ступень непосредственного знания, оставляя низшей ступени название "знания внутреннего, может быть, *живознания*" [Там же, с. 279]. В отличие от "живознания" вера имеет своим предметом не только явления реальной действительности, но и само божественное начало мира, она соединяет с ним человека. Именно вера – высшее знание, в вере разум находит полноту своего существования, вся "лестница знания получает свою характеристику от высшей степени – веры" [Там же].

Однако не всякая вера может рассматриваться как высшее знание. Для человека возможна, считает Хомяков, двоякого рода вера. Одна – вера в свободно творящий божественный разум, ничем и никогда не ограниченный в своем свободном творчестве.

Другая – вера в царящую в мире необходимость, которой фактически подчинен и сам управляющий миром разум.

Верование в необходимость как верховный закон мира, неизбежно помещает самого человека в рамки действия этого закона. Его поступки не могут быть свободны, он оказывается во власти необходимости, становится ее рабом. Напротив, вера в свободно творящий дух дает возможность человеку понять себя как частное явление этого духа, обладающее волей как свободой в ее положительном проявлении.

В согласии с основами христианского вероучения вера для Хомякова – дар благодати. Но одновременно она, – и это чрезвычайно важно, – *акт свободы*: "...всякое верование, всякая смыслящая вера есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования, которому человек подвергает явления внешнего мира или внутренние явления своей души, события минувших времен или свидетельства своих современников" [6, т. II, с. 35]. Хомяков специально оговаривает, что "исследование" в данном случае отнюдь не сводится к исследованию логическому, оно "требует употребления в дело всех умственных сил, в воле и разуме, и сверх того – требует еще внутреннего исследования самих этих сил" [Там же, с. 50].

Вера – высшее проявление в человеке существа духа как волящего разума, она "не есть действие одного постижения, но действие всего разума, т.е. постижения и изволения в их внутреннем единстве" Как акт свободы, как воля вера невозможна без нравственного основания, "она есть начало, по самому существу своему, нравственное" [Там же, с. 97]. И именно нравственный характер веры дает ей ее познавательную силу, ибо создает возможность внутреннего согласия с нравственным существом божественного разума.

Как уже говорилось, нравственное существо волящего разума было явлено людям в Христе. Жертва, принесенная Христом, – акт нравственной свободы: мучительную смерть Христос принял свободно, добровольно. В самопожертвовании Христа людям открылся высший нравственный закон божественного разума – любовь. Именно любовь лежала в основании действий Христа, именно она определила его свободный выбор. Вера в Христа как явленное нравственное существо божественного разума дает человеку возможность приобщиться к закону любви, к свободе духа. Без Христа не может быть свободы. Нравственная свобода человека, утверждает Хомяков, есть "свобода выбора между любовью к Богу и эгоизмом, между правдою и грехом; этим выбором определяется окончательно отношение конечного разума к его высшему источнику, т.е. к Богу" [Там же, с. 168].

Но всякий *отдельный* человек по природе своей несовершенен. Он подвержен греху, вера его всегда и непременно субъективна и потому доступна сомнению и заблуждению. Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением вера человека должна "пустить корни" в мир объективный, найти в нем истину и почерпнуть силу. Мир

этот – мир живого органического единства, связью в котором служит взаимная любовь.

Обобщая и несколько схематизируя ход мысли Хомякова, понимание им человеческой свободы можно характеризовать следующим образом.

Основание свободы – вера в свободно творящий божественный разум, в Христа как явленное нравственное существо божественного разума.

Условие свободы – включенность человека в имеющую органический характер социальную общность, внутренне связанную взаимной любовью ее членов.

Глубинная сущность свободы – *любовь*. Свободой "правит смирение взаимной любви" – это утверждение наиболее, на мой взгляд, точно характеризует понимание Хомяковым свободы [Там же, с. 284].

Свое наивысшее выражение свобода находит в православной церкви как органическом единстве верующих, основанном на силе взаимной любви. Именно здесь любовь "правит" свободой. И только здесь вера как акт свободы "просвещается" актом божественной благодати.

В литературе о славянофильстве можно встретить немало иронических замечаний по поводу хомяковских суждений о любви и ее роли в познании и в общественных отношениях. Ирония в данном случае относилась к явному противоречию, обнаруживающемуся в трудах славянофильского мыслителя. С одной стороны – апология любви и утверждение, что без любви невозможны ни знание, ни свобода. С другой стороны – такое отношение к "инакомыслящим" (в первую очередь к адептам западных вероисповеданий), в котором трудно отыскать какие-либо признаки "любви". Порой это противоречие объяснялось особенностями характера Хомяков. Так, Бердяев писал о "пафосе гордости" у славянофильского мыслителя [см.: 1, с. 42]. Подобное суждение встречаем и у В. Розанова. "Все свидетельства о нем (Хомякове. – *З.С.*) современников, как и его литературная полемика, говорят о нем как об уме гордом, характере высокомерном, что, вследствие примеси к этому шутливости, оставляло впечатление заносчивости. Это до того противоречило всей программе его проповеди, что стоит задуматься" [4, с. 3]. Действительно, сколько бы ни утверждал Хомяков, что свойственное ему в молодости "негодование и отвращение" по отношению к католицизму сменилось позднее "искреннею скорбью и глубоким соболезнованием" [6, т. II, с. 62], в его богословской полемике трудно обнаружить "глубокое соболезнование" католикам и протестантам, а тем более любовь к ним.

"Уличать" Хомякова в такого рода противоречиях нетрудно. Но меня интересует здесь в первую очередь тот реальный философский и социальный смысл, который заключает в себе хомяковская

трактовка свободы. Я не претендую здесь на ее исчерпывающую характеристику, а попытаюсь сформулировать лишь некоторые, наиболее, на мой взгляд, существенные ее черты.

Прежде всего трактовка эта – *религиозно-моралистическая*. Она резко разделяет и противопоставляет друг другу нравственность и право, этический и правовой подходы к проблеме свободы. Закону как силе принудительной, которая "подводит под условное единство разногласие частных воль", Хомяков противопоставляет обычай, выражающий собою "самое коренное единство общества", связям, основанным на законе – связи нравственные [см.: 7, т. III, с. 75].

Противопоставление нравственности и права имеет у Хомякова отчетливо выраженную *антирационалистическую* направленность: "любовь" противопоставляется "разуму" (логическому мышлению). Гносеологически такое противопоставление связано с концепцией "цельного знания", вершиной и средоточием которого является вера как по существу своему нравственное начало. Об антитезе в славянофильской мысли "разума" и "любви" писал еще Г. Флоровский, усматривавший в ней даже "первичную" для славянофильства антитезу [см.: 5, с. 37].

Критика рационализма была у славянофилов (в том числе у Хомякова) тесно связана с критикой индивидуализма. *Антииндивидуалистично* и хомяковское понимание свободы. Субъект свободы – личность – изначально выступает не как изолированный индивид, а как член определенного общественного целого. Чрезвычайно существен при этом характер той общности, частью которой является личность. Общность эта – *органическое* образование, коренным образом отличающееся от любых созданных рационально, "искусственных" общественных союзов или объединений. В этом отношении трактовка славянофильским мыслителем свободы – одно из приложений характерной для славянофильства идеи "органичности"

Антирационалистический и антииндивидуалистический характер понимания Хомяковым свободы, признание возможности свободы лишь в "органической" общности людей противостояли как различным теориям "общественного договора", так и современным Хомякову социалистическим учениям.

Каков был реальный социальный смысл хомяковской трактовки свободы в исторических условиях России в середине XIX в.?

Как известно, в русской сельской общине славянофилы видели "светское", "земное" воплощение принципа органического единства, ту форму социального бытия, "которая получается в результате приложения начала православной церковности к вопросу общественных взаимоотношений" [5, с. 39].

Вряд ли нужно доказывать здесь, что реальная сельская община в России середины XIX в. значительно отличалась от славянофиль-

ских идеализированных представлений о ней. В аспекте темы данной статьи важно отметить лишь два обстоятельства.

Первое. Хомяков считал принцип единогласия в общине выражением высокого нравственного единства, в котором "все отдельные люди, частные лица, теряют свою строптивую личность, а община выступает как нравственное лицо" [7, т. III, с. 116]. На деле единство общины оборачивалось тем, что ее члены действительно "теряли" свою личность. Община *подавляла* отдельного человека и никак не могла считаться общностью, обеспечивающей свободу личности. К этому многократно возвращался в своих сочинениях и письмах такой убежденный сторонник сохранения в России общинного землевладения, как Герцен. "Личность, имеющая право на землю, писал он, – сама становилась крепка земле, крепка общине. Вся задача наша теперь состоит в том, чтобы развить полную свободу лица, не утратив общинного владения и самой общины" [3, т. XIX, с. 186].

Второе. Уничтожение крепостного права отнюдь не должно было, считал Хомяков, привести к утрате связи между помещиком и крестьянами. Будущую связь между ними он пытался истолковать как *нравственную.* "Поглядите в даль, – писал он Ю.Ф. Самарину в 1858 г., – общины признаны как необходимость, а дворянство удержано. Увидите непременное последствие: их придется связать временною формою попечительства (вероятно избирательною), и нравственная связь возникнет" [7, т. VIII, с. 288]. Такое представление о предстоящих преобразованиях предполагало сохранение помещичьего землевладения и патернализма, трактуемого как якобы "нравственная связь" в отношениях между помещиком и крестьянами.

Многие исследователи указывают на такие свидетельства приверженности Хомякова идее свободы, как его убежденность в необходимости уничтожения крепостного права, защита свободы слова, критическое отношение к бюрократическим порядкам николаевского режима. Нельзя отрицать, конечно, наличия у Хомякова этих убеждений. Они не были случайными, а имели свое основание в его философских и историософских воззрениях – в признании несовместимости христианства с "рабской" зависимостью одного человека от другого, в понимании русской монархии как "народного" установления, в высокой оценке роли "мнения народного" в развитии страны.

Однако же большой ошибкой, на мой взгляд, стало зачисление Хомякова (и ранних славянофилов вообще) в либералы. Не на либеральные ценности (свобода личности, правовое государство) была ориентирована хомяковская трактовка свободы. Трактовка эта была, в сущности, частью славянофильской патриархально-консервативной утопии, враждебной идеям гражданского общества и правового государства.

АНТИТЕЗА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ В ИСТОРИИ

Понимание свободы у Хомякова имело еще одну важную составляющую – антизападную направленность. Она ясно сказалась в его неоконченном труде, посвященном всемирной истории*. Историософия Хомякова не является предметом рассмотрения в настоящей статье. Я касаюсь ее лишь постольку, поскольку это необходимо для более полной характеристики понимания свободы Хомяковым.

Как религиозный мыслитель Хомяков признает, что историческое развитие человечества определяется в конечном счете божественным промыслом. Но человеческому разуму не могут быть доступны замыслы божественного разума и потому "неразумно и даже едва ли сообразно с христианским смирением брать на себя угадывание мгновений непосредственного действия воли Божией на дела человеческие" [6, т. II, с. 34]. Хомяков выступает и против фаталистического понимания истории. Невозможно, считает он, объяснить все в истории из законов разумной необходимости, многое в жизни есть проявление случайности или совокупности действия человеческой свободы и воли всемирной, которой не может разгадать человек. Именно потому, что человеческий разум не может проникнуть в замыслы разума божественного, Хомяков и не пытается решать вопрос о том, как сочетаются в историческом процессе свобода человеческой воли и свободное действие воли всемирной.

Резко критическое отношение к фатализму не означает у Хомякова отрицания закономерностей, внутренней логики в развитии истории. Разумеется, связь причин и следствий в духовной жизни носит иной характер, нежели в мире "вещественности", но тем не менее она существует, и историческая наука пытается ее понять.

"Логика" истории заключается, по Хомякову, в последовательном развитии тех "начал", которые легли в основание человеческих обществ. Главным, определяющим "началом" является "начало" духовное, выражающееся в *вере*. "Первый и главный предмет, на который должно обратиться внимание исторической критики, есть народная вера, – утверждает Хомяков. "Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры" [6, т. I, с. 109–110].

Как и для отдельного человека, для действующих в истории народов возможна двоякого рода вера – в свободно творящий дух или

---

* Я предпочитаю придерживаться названия, данного этому незаконченному и неозаглавленному труду Хомякова при первой его (журнальной) публикации (1860) и сохраненного затем в дореволюционных изданиях сочинений Хомякова – "Записки о всемирной истории". Предложенное издателями двухтомника сочинений Хомякова (1994) название "Семирамид", идущее от случайного шутливого замечания Гоголя и имевшее "бытовое" употребление в кругу друзей Хомякова, представляется мне неоправданным.

в управляющую миром необходимость. Антитеза веры в свободу и веры в необходимость проявляется уже в глубокой древности и проходит затем через все развитие составляющих человечество народов.

Религии, основанные на поклонении "великой идее свободного духа", Хомяков называет "иранством", а религии, основанные на служении вещественной необходимости – "кушитством" История человечества и выступает в исторической концепции лидера славянофильства как история проявлений, борьбы, смешений иранства и кушитства.

Постоянно происходящее в истории смешение племени и народностей имеет в глазах Хомякова принципиально различные последствия для развития иранских и кушитских "начал". Если кушитство, принимая в себя те или иные элементы, присущие иранству, остается собой, а чуждые ему иранские элементы оказывают на него некоторое положительное воздействие, то с иранством дело обстоит иначе: "Малейшее отклонение от чистоты иранского верования разрушает его до основания; никакое отклонение, никакая примесь не могут ослабить вечно возрождающегося кушитства" [7, т. V, с. 323]. Это положение является прямым выводом из проводимого Хомяковым резкого разграничения духа и "вещественности", из убеждения, что "свободная сила духа" не может делить "власти" с вещественным началом.

Иранская и кушитская группы народов играют далеко не одинаковую роль в истории человечества. Хранителем "истинных" начал человеческой жизни являются иранцы, в особенности некоторые из иранских племен, сохранившие эти начала в наибольшей чистоте. Поэтому главным в ходе истории оказывается у Хомякова развитие иранского религиозного начала, а основным рубежом в истории, началом нового ее этапа – возникновение христианства.

Как и прежде, кушитское начало вторгается в иранское учение, искажая, извращая его. Поскольку теперь иранская вера получила свое завершение, свое высшее и окончательное выражение в христианстве, кушитские элементы вторгаются в христианство, уводя его с пути истины. Именно такая "порча" христианства кушитским началом имела место, по убеждению Хомякова, в истории западноевропейских народов.

Решающим для развития всего западного мира оказалось в глазах Хомякова то обстоятельство, что в основании этого мира лежало Римское государство. Рим, по убеждению славянофильского мыслителя, с самого начала был образованием не органическим, а "искусственным", "условным", сложившимся на военно-дружинном основании. Дальнейшая история Рима усилила его условный характер и привела к возникновению системы римского права. Система эта – кушитская по своей природе, ибо право основано на признании господством закона как необходимости, как "внешней правды" Это кушитское начало получило свое полное развитие в дальней-

шей истории западных народов. "Там все возникло на римской почве, затопленной нашествием германских дружин; там все возникло из завоевания и из вековой борьбы, незаметной, но беспрестанной между победителями и побежденными. Беспрестанная война беспрестанно усыплялась временными договорами, и из этого вечного колебанья возникла жизнь вполне условная, жизнь контракта или договора, подчиненная законам логического и, так сказать, вещественного расчета" [7, т. III, с. 110].

Кушитское рационалистическое начало заразило собой и римскую церковь, оно господствует и в противопоставившем себя католической церкви протестантстве. А так как характер культур народов определяется верой, рационализм стал определять, по убеждению Хомякова, всю культуру западных народов, их менталитет.

"Условному", рационалистическому характеру жизни и культуры западных народов Хомяков противопоставляет Россию. По его словам, в России "не было ни борьбы, ни завоевания, ни вечной войны, ни вечных договоров: она не есть создание условия, но произведение органического живого развития; она не построена, а выросла" [Там же].

Западным вероисповеданиям, зараженным рационализмом, противопоставляется православная церковь как единственная хранительница истинного христианства, единственная органическая общность верующих, высшее выражение свободы в единстве, основанном на взаимной любви. Именно православной вере – вере славянских народов и прежде всего России – принадлежит, по убеждению Хомякова, будущее.

"Основной интерес хомяковской философии истории – обоснование славянского и русского мессианизма", – писал Н. Бердяев, и с ним в данном случае нельзя не согласиться [1, с. 151]. Ошибка Хомякова, по мнению Бердяева, заключалась в попытке обосновать этот мессианизм научно-этнографически, лингвистически. Но научно обосновать мессианизм невозможно, утверждает Бердяев, – и в этом он прав, независимо от того, как сам он понимал возможность такого "обоснования"

Именно обоснованию славяно-русского мессианизма призвано было служить рассмотрение истории под углом зрения антитезы свободы и необходимости. Применение этой антитезы к истории вносило в трактовку Хомяковым свободы новой элемент. Уже хомяковское понимание свободы отдельного человека вело к выводу, что свободным может быть только человек, принадлежащий к православной церкви. Историософия же Хомякова фактически исключала возможность подлинной свободы для народов, не исповедующих православную веру. Религиозно-моралистическая трактовка свободы у Хомякова, сочетавшая в себе патриархально-консервативные и мессианско-националистические мотивы, вела к отрыву России от развития мировой цивилизации.

[1] *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
[2] *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. М., 1929–1958.
[3] *Герцен А.И.* Собрание сочинений: В 30 т. М., 1954–1955.
[4] *Розанов В.В.* Памяти А.С. Хомякова // Новый путь. 1904. Июнь.
[5] *Флоровский Г.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
[6] *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1994.
[7] *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. 4-е изд. М., 1900–1904.
[8] *Baron P.* Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle Alexis Stepanovitch Khomiacov (1804–1860). Roma, 1940.

ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Л.А. Коган

Начало реализации нового философского проекта – выход в нашей стране первых томов академического собрания сочинений В.С. Соловьева – событие большого (по сути, мирового) культурного значения. В Советском Союзе на этого философа было наложено – особенно до хрущевской "оттепели" – идеологическое вето. Да и позже его наследие вызывало подозрение властей, как оплот мистицизма. Соловьев был однако не только мистиком, но и прежде всего благородной, совестливой личностью, духовным лидером либерально-демократической интеллигенции, правдоискателем-гуманистом. Его труды неоднократно издавались в разных странах. Нынешнее русское собрание сочинений призвано превзойти все предыдущие своей полнотой и текстуальной адекватностью. Оно включает и впервые публикуемые, ранее у нас не выходившие, и малоизвестные, забытые тексты. Это способствует уяснению эволюции Соловьева, охвату его разноаспектной системы в целом. Позволю себе поделиться и некоторыми своими наблюдениями и находками в этой области.

В.С. СОЛОВЬЕВ И ПЛЕМЯ МЛАДОЕ, НЕЗНАКОМОЕ

Доходило ли слово великого философа до молодых умов его времени, до нового поколения? Эта тема фактически обойдена литературой. Интерес к философии обычно ассоциируется со зрелым возрастом, с искушенным сознанием, склонным к обобщению и самоуглублению. Но это не исчерпывает проблемы. В философии видели некогда любомудрие и, стало быть, правдоискание. Правда же понимается в русской духовной традиции как единство истины, добра и красоты. Не удивительно, что к правде, как и к свободе (они сущностно

взаимосвязаны), стихийно тянется нормальная юность. В этом пункте и произошел первый приметный всплеск студенческих симпатий к Соловьеву. Молодым импонировали его открытость и сострадательность.

Преподавательская деятельность этого мыслителя продолжалась недолго – с середины 70-х до начала 80-х годов XIX в. – в Московском и Петербургском университетах, на Высших женских курсах. Бестужевкам он читал историю древней философии. Воспоминания современников запечатлели переполненную аудиторию, курсисток, сидящих на подоконниках и на полу возле кафедры, мягкий проникновенный голос и пророческий облик молодого профессора (ему еще не было тогда тридцати). "...Такие лица должны быть у христианских мучеников", – говорит одна из его слушательниц. Властным жестом он пресекал вспыхивающие аплодисменты.

Эту картину дополняет философ Э.Л. Радлов, присутствующий на лекции Соловьева о Достоевском. "Большая аудитория Санкт-Петербургских Высших женских курсов в Боткинском доме на Сергиевской улице переполнена слушательницами, среди них много стриженных. Двери в прилегающую залу открыты и около дверей толпятся студентки, не нашедшие места в аудитории... На всех лицах сосредоточенное выражение и серьезность, выражающие сознание громадной потери понесенной русской землей. Читает Владимир Соловьев о значении великого, только что скончавшегося писателя".

Последние лекции Соловьева на женских курсах относятся к началу 1881 г. То было трудное время. Нарастал кризис существующего строя. Все более острой, смертельной становилась схватка между царизмом и освободительным движением, особенно леворадикальным подпольем, народовольцами. И хотя страна продолжала развиваться, могла гордиться блистательными достижениями в науке и в искусстве, многие чувствовали тогда тревогу, болезненно переживали атмосферу смуты, безвременья. М.Е. Салтыков-Щедрин называл эту атмосферу арестантской, презренной. Б.Н. Чичерин писал о раздумьях над пропастью: "...мрак в настоящем и еще больший мрак в будущем". К.Д. Кавелина волнует сумрачная неизвестность и какое-то тревожное ожидание. Н.Н. Страхов упоминает о мечущихся в печали людях, ищущих выхода. "Победоносцев над Россией / простер совиные крыла" – резюмировал впоследствии Блок.

И вот, в этой напряженной, взрывоопасной ситуации молодой Соловьев выступает 30 января 1881 г. на Высших женских курсах с речью, посвященной памяти Достоевского, умершего несколько дней назад (это выступление не вошло в число его известных "Трех речей о Достоевском").

Он видит в своем покойном друге не только великого писателя, но общероссийского идейного вождя, пророка. Для того чтобы быть пророком – в социально-гражданском смысле – надо, согласно

Соловьеву, глубоко почувствовать царящую вокруг неправду и решиться посвятить себя, свою жизнь борьбе против нее. Тот, кто примиряется с ней, не может возглавлять общество на пути к возрождению; он не способен быть и его полноценным членом. Достоевский являет, считал Соловьев, высший нравственный пример в этом отношении. Он лучше других осознал опасность существующего зла, взял на себя долг осуществления правды. В молодости он попадает в кружок людей, которые стараются осуществить нравственные свои идеалы в действительности. Неизвестны те средства, с помощью которых они думали достигнуть своей цели. Известно только, что они не дошли ни до чего практического; однако эти люди были найдены опасными и приговорены к смертной казни, и только в день, назначенный для ее исполнения, она была заменена каторгой... В "Записках из мертвого дома" эта неправда выставляется еще резче, чем в первых произведениях. Герои мертвого дома, те отверженные, стоящие вне закона люди, которых общество отказывается признавать своими членами, предстают – и, разумеется, не только из-под пера Достоевского, а и в самой действительности, которой писатель оставался верен, – не только нравственно равными большинству правоспособных и привилегированных членов общества, а иногда и бесконечно выше их. В позднейших произведениях Достоевского основные идеи его... становятся еще глубже; здесь он указывает уже не на внешнее противоречие между нравственными требованиями и положением общества, а на противоречия между внутренней духовной силой человека и фактическим состоянием его души. И здесь Достоевский является проводником того убеждения, что никакое нравственное падение, никакая нравственная низость не в силах заглушить духовные силы человека; он уверен, что человеческая душа есть часть души божественной и потому может возродиться из всякой низости, из всякой мерзости. За это многие упрекали Достоевского: зачем он останавливается на черной стороне души и жизни, зачем берет людей ненормальных, нравственно больных, исключительно порочных. И представляли его утверждающим, будто человеку необходимо пройти через всю мерзость, чтобы достигнуть нравственной высоты. Это неправда. Нужно спросить у этих обвинителей, не то же ли делал Иисус Христос, общавшийся с мытарями и грешниками, и не за то же ли обвиняли его тогдашние книжники и фарисеи? Мы, христиане, не обвиняем за это Христа, а потому не должны обвинять и Достоевского. В его произведениях проповедуется не необходимость неправды, а необходимость силой духа побороть всякую внешнюю неправду, а затем и неправду внутреннюю. Достоевский, вначале пострадавший за протест против неправды и впоследствии не отказывается от этого протеста, но только он искренне убежден, что зло не может быть искоренено насилием, что против грубой силы следует бороться не такою же грубою силою, а бесконечною силою любви. Многие также упрекали его за

проповедь внутреннего самосовершенствования в ущерб деятельному претворению в жизнь добра, упрекали его в аскетизме. Это несправедливо. Достоевский не был аскетом – ему это было не нужно. Страдальческий подвиг был на него наложен помимо его воли, но то, что он перенес его без злобы и ненависти, ясно показывает, что он был выше всякого аскетизма. И проповедовал Достоевский не аскетизм, а духовное возрождение людей и общества в силу всеобъемлющей и бесконечной любви для торжества вселенского царства правды на земле, и проповедовал он это сильнее, живее и непреклоннее, чем кто-либо из современников...

Смысл этой речи Соловьева выходит за рамки толкования идей Достоевского. Тут ставится вопрос о целях и средствах борьбы со злом вообще. Цель, даже высокая, отнюдь не оправдывает, по убеждению Соловьева, недостойных, бесчеловечных средств ее реализации. Нельзя защищать добро, прибегая ко злу, неоправданной жестокости. Соловьев – против смертоубийства, откуда бы оно не исходило – снизу или сверху, слева или справа. Он условно различал две напасти – внешнюю, принудительную, с одной стороны, и внутреннюю, духовно-нравственную (которая может исходить в принципе и от представителей государства) – с другой. Первая, пишет он, "ограничивает злое начало злом же, борется с ним карами и насилием, осуществляет только некоторый внешний порядок в обществе" Вторая стремится к претворению в жизнь правды посредством убеждения, совестного суда, – так чтобы зло преодолевалось добром. "Зло не может быть искоренено насилием"[1].

Не забудем, что эта речь Соловьева была произнесена всего за месяц до цареубийства. Он словно предчувствовал назревавшие события и предостерегал их участников, но не был ими услышан и понят. Зато от его слушательниц пришло письмо, датируемое тем же числом, – от сердца к сердцу. "Уважаемый Профессор! В Ваших словах о Ф.М. Достоевском, произнесенных в лекции 30-го сего января, стал перед нами чистый образ покойного, умевшего всю жизнь прощать и любить... Великие дарования Федора Михайловича, его глубокое любящее сердце, столь чуткое к человеческим страданиям, не могут быть нами вполне оценены теперь над незакрытым гробом; и мы приносим Вам, Профессору, искреннюю благодарность за Ваши дорогие слова..." Далее следуют подписи[2].

Но вот прогремела кровавая первомайская акция, и царь, с именем которого связана отмена крепостного права, убит. 13 марта 1881 г. Соловьев обрушивается в своей прощальной речи на Высших женских курсах против террора. Не только революционного, но и

---

[1] Отдел рукописей Института русской литературы (Пушкинский дом). 14. 183/Z XXIX. Л. 3–4, 5–6, 7. Далее: ОР ИРЛИ.

[2] Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 446. Оп. 1. Л. 4. Далее: РГАЛИ.

контрреволюционного, против всякого порабощающего насилия и человекоистребления. "...Если революция, – говорит он, – ложна, начиная с насилия, то в ней заключается явная ложь, когда представители ее принимают это насилие за средство осуществления в человечестве чего-то высшего, лучшего, правды на земле. Это явная ложь в принципе и на практике... Если революционеры признают и верят в правду, то они должны верить и в то, что эта правда сама сильнее неправды. Употребление насилия для правды показывает только ложь же; современные революционеры признают, таким образом, правду бессильной; но на самом деле она сильна, и революционеры показывают свое собственное бессилие. Внешняя сила есть правда зверя, а революция, введенная насилием, не имеет будущего"[3].

Заканчивая свой лекционный курс и увязывая его с бурлящей современностью, Соловьев подчеркивает, что надо в первую очередь "судить самих себя"

И, наконец, итог этой драмы – публичное выступление Соловьева 28 марта 1881 г. с предложением сохранить жизнь обвиненным народовольцам. Соловьев исходил при этом не из какого-либо сочувствия их деятельности. Напротив, он был решительным противником террора, но стоял за отмену смертной казни. В зале Кредитного общества, где он выступил, было много молодежи, студентов. Убийство безоружных, говорил философ, "претит душе народа... но если государственная власть отречется от христианского начала и вступит на кровавый путь, мы выйдем из него и отречемся от нее"[4]. Это был призыв к милосердию. После этих слов кто-то, прорвавшись к оратору, закричал: "Тебя первого казнить, изменник! Тебя первого вешать, злодей!" Раздались и недоуменные вопросы. Соловьев, успевший сойти с трибуны, вернулся и ответил: "Я сказал то, что сказал, как представитель православного народа, не приемлющего казни". Раздались крики: "Ты наш вождь! Ты веди нас!" Философ был поднят молодежью на руки, его несли как триумфатора. Потом к нему подошел присутствующий там министр народного просвещения и предложил немедленно отправляться для объяснений к министру внутренних дел Лорис-Меликову. Получив отказ, он добавил: "А то смотрите, придется вам ехать в Колымск" Соловьев ответил: "Что же, философией можно заниматься и в Колымске"[5].

И снова тут же, чутко и доверительно откликнулись на его смелое выступление молодые курсистки. В одном из их писем читаем: "Многоуважаемый профессор! Мы слышали Ваши великие слова, произнесенные 28 марта. Благодаря им, у нас явились некоторые вопросы, которые мы не можем разрешить сами, а потому имеем

---

[3] ОР ИРЛИ. 2544. CLXXII. Л. 3 об.; *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Л., 1981. Т. 1. С. 38.
[4] ОР ИРЛИ. 2544. CLXXII. Л. 3 об.
[5] Былое. 1906. № 3, март.

смелость обратиться к Вам и просить Вас разъяснить нам их. Вы говорили, что в силу совершающегося мы не можем (как желающие быть истинными последовательницами Христа) оставаться безучастными и [должны] найти истинный путь. Мы в этом бессильны, что ж нам делать? Где есть выход из этого ужасного и, как кажется, безвыходного положения? Мы обращаемся к Вам как к учителю – истинному последователю Христа. Поэтому не откажите нам написать или позвольте прийти к Вам поговорить. Глубоко уважающие Вас Ваши ученицы, слушательницы Высших женских курсов словесного отделения Анна Корбут, Вера Формаковская" (далее следует более пятидесяти подписей). И еще одно взволнованное письмо "от учащихся женщин", датированное 30 марта 1881 г."Милостивый государь Владимир Сергеевич! Выражаем Вам глубокое сочувствие за те слова правды и любви, которое Вы имели мужество высказать в тяжелое время среди общественного безмолвия. Мы обращаемся к Вам, как к смелому выразителю чувств, волнующих лучшую часть нашего общества, и заявляем готовность служить тому началу правды и любви, которым не могли не проникнуться, слушая Ваше искреннее слово"[6]. Далее – подписи.

Мысли Соловьева о деятельном добре, сострадании, моральной ответственности гуманизировали молодежь, приобщали ее к лучшим традициям совестливой русской интеллигенции. В итоге он был отстранен от публичных выступлений, удален из Петербурга, за ним усилили надзор. Передавая сердечный поклон своим слушательницам, он добавляет: "Очень жалею, что не мог с ними проститься"

СРЕДИННЫЙ УЗЕЛ ЖИЗНИ И МЫСЛИ

Словосочетание "срединный узел" принадлежит Соловьеву и взято мною из публикуемого ниже архивного источника. Это – трудно разбираемый набросок лекции о Платоне (и как мы увидим, не только о нем, но и о жизни вообще, *человеческом* отношении к ней). Этот фрагмент хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства.

Перед нами не обычная, рядовая часть учебного курса, а скорее всего финальный драматический аккорд университетской деятельности философа. Этот человеческий документ (именно так хочется охарактеризовать данную рукопись) окрашен волнующими переживаниями того времени. Речь в нем идет не о чем-то далеком или конъюнктурно преходящем, а о вечных вопросах – смысле жизни, значении духовной свободы, нравственном достоинстве личности.

Теоретические истоки учения Соловьева можно усматривать в учениях Августина, Бёме, Оригена, Сведенборга, Шеллинга, Гегеля

---

[6] РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 4–5, 6; *Соловьев В.С.* Письма // С. 54. Соч. СПб., 1908. Т. II. С. 35.

и других мыслителей. Но особую, знаковую роль в его духовном развитии сыграл Платон. Это как бы его духовный праотец, философия Платона – своего рода архетип системы Соловьева. Оба они объективные идеалисты, выстраивающие, иерархию ценностей, возглавляемую идеей добра. У обоих мир двоится на истинно-сущностный – с одной стороны и явленный, призрачно мелькающий – с другой. Соловьев, как и Платон, был поэтом в душе, тонко чувствовал художественно-игровой спонтанно импровизационный, эстетический ракурс бытия. Ход развития творчества Платона рассматривался Соловьевым как поучительный урок жизни и мысли, а может быть, и некоторое предзнаменование, предвосхищение собственной судьбы.

Высоко ценя Платона, Соловьев упрекает его за непоследовательность в отстаивании своих убеждений, отход от нравственного завета своего учителя Сократа. Последний вошел в историю как глашатай духовной свободы, пример политической неангажированности, образец бесстрашного искания истины несмотря ни на что – вплоть до самопожертвования. Платон блестяще продолживший и развивший его учение, не выдержал под конец, по мнению Соловьева, испытаний борьбы за правду. Если прежде в центре его внимания был (как у Сократа) человек, независимый человеческий ум, то позднее, полагает Соловьев, он поставил во главу угла (и, стало быть, над человеком) государство, чьи законы – безотносительно к их справедливости – признаются им чем-то самодостаточным, самодовлеющим, самоцелью, кумиром.

Оборотной стороной этой апологии власти, преклонения перед политикой становится принижение, обесценивание прав и свобод личности, а вместе с тем и угроза существования философии, поскольку она невозможна без свободы мысли. Соловьев видит в этом грехопадении Платона его вину и беду, одну из величайших неудач в истории познания.

Но предлагаемая русским философом постановка вопроса далеко выходит за рамки суждений об одном – пусть даже великом – человеке, за пределы историко-философской ретроспекции. Это и взгляд в прошлое, и глубокая неудовлетворенность настоящим, и недовольство собой, попытка предостеречь против угрозы, нависающей над будущим, над культурой и человечеством в целом.

Прежде чем осуждать Платона, полагает Соловьев, надо подвергнуть критической самооценке, совестному суду самих себя. Совесть, по Соловьеву – не только требование, но и жизненная реалия, нравственно-формирующий фактор, контрольно-регулятивное самосознание; не только должное, но и сущее; наведение порядка в человеческой душе.

С этим впрямую связан и этико-психологический феномен, определяемый Соловьевым как *срединный узел*.

Почему "срединный" и в каком смысле "узел"?

"Срединный" означает тут, по-моему, стержневой, центрирующий, смыслообразующий и в то же время ориентированный на то, что принято называть золотой серединой; но не в обывательском смысле конформистской усредненности и половинчатости, а скорее в смысле "золотого сечения" – в данном случае благоразумия (единства добра и разума), взаимопонимания, терпимости. Словом "узел" подчеркивается интегративно-синтетический характер этого замысла, целостность знания и жизни, сочетание новации и традиции, либерализма и консерватизма. Тут мы вплотную подходим к главной, основополагающей идее Соловьева – положительному всеединству. Это, в его понимании, – не статичная, фатально предустановленная данность, а проективно-процессуальная заданность, творчески реализуемый идеальный проект, универсальный синтез. Особое значение Соловьев придавал внутреннему динамизму своего проекта. Идея всеединства призвана, по его мнению, служить обновлению христианства (и религиозного мировоззрения вообще), утверждению вселенской религии; в обосновании этого он видел свою особую заслугу. Приведу одну из его черновых записей, касающуюся этого вопроса*. "Доселе (до меня) теософские системы, обладающие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали элемент случайности и произвола (грехопадения) – Каббала, Бем – и те, и другие получали в результате чертей и вечный ад. С другой стороны, философские системы, имевшие настоящее понятие о мировом процессе, как необходимом без всякого произвола, лишены были духовных основ. Поэтому у них процесс явл[ялся] или чисто идеальным и даже абстрактно-логическим (Гегель), или чисто натуральным (эволюционный материализм). Некоторые же соед[иняли] идеал[изм] с натурализмом (натур-философия). Но вследствие отсутствия духовных основ даже эти последн[ие]... не могли определить истинной цели и значения процесса, ибо цель эта ⟨–⟩ осущ⟨ествление⟩ духовного, божеств⟨енного⟩ мира. В последней св⟨оей⟩ сист⟨еме⟩ Шеллинг с логич⟨еским⟩ понят⟨ием⟩ процесса соединяет некоторое, хотя весьма неполное и туманное представление о духовных началах; поэтому и цель процесса получает у него сравнительно удовлетворительное определение; отсюда же у него вместе с признанием конкретного духовного мира, как у Бёме и Сведенб⟨орга⟩, отсутствие чертей и ада, почему Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии. Учение Бёме и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии Вечного завета. Каббала и неоплатонизм. Шеллинг и я.

Новоплатонизм – каббала / Закон. Ветхий Завет.

---

* В угловых скобках – опущенное автором (скоропись).

Бем, Сведенборг / Евангелие. Новый Завет.

Шеллинг и я / Свобода. Вечный Завет"[7].

Осуществление всеединства требует, по Соловьеву, титанических усилий людей, их разума и воли, страсти и совести, нравственного подвига. Человек выступает тут как активный со-участник, со-творец, со-страдатель вселенского процесса, живой самосознающий узел мировой взаимосвязи. Человеческое измерение – важнейший смысложизненный параметр бытия. С этим связаны размышления Соловьева об отношениях человека с Богом, о необходимости не только достойно пользоваться его дарами, но и оказывать ему со своей стороны всяческое содействие, о теургическом процессе совместного богочеловеческого творчества. Отсюда же – подсказываемый Соловьевым вывод о нравственной ответственности человека и человечества за судьбы Земли и всего мироздания.

Большое место в публикуемом мною фрагменте занимает идея воскрешения человека, в которой нет, считает Соловьев, ничего сверхъестественного.

Какой смысл вкладывал он в это понятие? При всем своем уважении к провозвестнику русского космизма Н.Ф. Федорову, Соловьев не разделял его упований на буквальное, натуралистически толкуемое возвращение жизни всем умершим поколениям. Он имеет в виду нечто иное – духовное возрождение, одухотворение, нравственно-психологическое обновление человеческой природы. Это предполагает сложный и длительный процесс постепенных преобразований, усовершенствований во всех областях жизни, преодоление отчужденности, разобщения, духовного опустошения и одичания. Расставаясь с алчностью и агрессивностью, эгоцентризмом и конформизмом, люди, надеялся Соловьев смогут в конце концов душевно и интеллектуально распрямиться, достойно самоопределиться. Это и даст их культуре второе дыхание, приведет к самообновлению человечества. Возможность и эффективность нового, всеобщего Возрождения во многом зависит от нас.

"Срединный узел", о котором говорит Соловьев, – ключ к всеединству. Человеку, его творчеству, кровной связи с бытием принадлежит тут особая роль. Синтез единства и духовной свободы осуществляется в нем, через него, в бесконечности его духа. Любовь – во всей ее глубине и всеохватности – коренное, объединяющее начало этого процесса. Человек, по Соловьеву, есть то, что он любит. Особенно хочется подчеркнуть постановку Соловьевым вопроса о любви как залоге бессмертия, ее роли в преодолении конечности индивидуального существования.

В 1892 г. Горьким была написана стихотворная сказка "Девушка и Смерть" (опубликованная много позднее). В ней говорится о соотношении любви и смерти, их неразлучности; они уподобляются

[7] РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 23.

сестрам. Соловьев не останавливается на мысли, что любовь сильна как смерть, он приводит к выводу, что она сильнее смерти.

* * *

То обстоятельство, что Платон стал историко-философской точкой отсчета в размышлениях Соловьева, объясняется, конечно, не только их "родовой" принадлежностью к объективно идеалистическому направлению. Место сократовско-платоновской традиции в истории культуры трудно переоценить. Ее появление ознаменовалось переходом античной мысли от отдельных умозрительных опытов, эскизно-этюдных зарисовок и мелодий к широким онтологически-гносеологическим картинам и ансамблям, системам и школам, в центре которых находился человек с его сложнейшим внутренним миром. Притягательная сила сократовско-платоновской традиции связана, на мой взгляд, прежде всего с ее всебытийным диапазоном, общечеловеческой открытостью и возвышенностью, животворной атмосферой диалога как способа взаимопонимания, пути к истине. Мир в представлении Платона предстает живой, панорамно-иерархической системой. Идея, как ее краеугольный принцип, имеет тут более глубокое значение, чем в большинстве других концепций, не говоря уже о повседневном, обыденном словоупотреблении. Речь идет не о чем-то внеположном бытию, но об идее бытия или бытии в идеях, о его собственной упорядочивающей, законообразной силе, логосе или смысловом сгустке, эйдосе или вживую явленном виде, первообразии, концептуально сущностной проекции или опережающей духовной модели, – философ говорил даже о чертежах (что соответствует в известной степени выражению "по идее", "в принципе", согласно сути бытия). Не коренится ли в этом подходе – при всех его мифологических и метафизических завихрениях и издержках – догадка о том, что главное, самое незыблемое в бытии, глубочайший момент его истины не в каких-либо локально-конечных проявлениях, претендующих на самодостаточность и абсолютность, а в его умопостигаемой сущности, творческом потенциале, энергии созидательного процесса (или, как говорил еще Парменид, миростроя), его самоорганизации и целостности? Не этим ли объясняется и неожиданный на первый взгляд интерес корифеев естествознания к поэтически отстраненному, преисполненному воображения, метафорическому Платону? Творец классической электродинамики Максвелл ссылался на его диалог "Кратил" Один из создателей квантовой механики, Гейзенберг, говорит о его "Тимее" и в связи с ним о "мысленных конструкциях" и "математических формах", о соотношении микрочастиц как "другой" (виртуальной) реальности и ее "косвенном" (логически и интуитивно опосредуемом) познании. Физик-теоретик Паули интересуется платоновой трактовкой познания как совпадения внутренних образов с внешними объектами. "Следуя философии Платона, – замечает он, – я хотел бы предложить и интер-

претацию процесса познания природы и той радости, которую испытывает человек при познании, т.е. при усвоении его разумом новых значений, как соответствия, или совпадения, архетипических, внутренних образов человеческой души с внешними образами и их свойствами. Мост между чувственными восприятиями, с одной стороны, и понятиями – с другой, который не может быть построен средствами чистой логики, с этой точки зрения покоится на некоем космическом порядке, недоступном нашему произволу, отличном от мира явлений и охватывающем как психическое, так и физическое, как субъекты, так и объекты" Ссылаются на Платона и Борн, Шредингер. Основатель кибернетики Винер соотносит с Платоном истоки наименования этой науки[8]. Этот живой интерес содействует осмыслению роли античного мыслителя в истории культуры и, в частности, места платоновской составляющей в мировоззрении Соловьева.

Характерными особенностями понятия "идея", выявляющими ее генезис и познавательную специфику, являются момент абстрагирования, выделения в "чистом" виде сущности изучаемых явлений и связанная с этим идеализация, целевой вектор и возможность объективирования, перехода от мысли к действию. Однако в ходе развития (в первую очередь это касается Платоновой системы) все больше нарушалась мера соотношения идеального и объективно реального, идеал абсолютизируется, превращается в идола, претендующего на неограниченное самовластие, требующего жертвоприношений. Возникает и постоянно усиливается перекос – от диалога к монологу, от творческого диалогизма к доктринально-императивному идеологизму. С тревогой осмысливая это в последний период своей жизни и с печалью осуждая регрессивную метаморфозу Платона к утопии *идеального* (по сути тиранического) государства, жертвами которого становились живые люди, граждане, Соловьев проникался в то же время критицизмом по отношению к себе, собственным заблуждениям и прежде всего к своей тупиковой, бесперспективной теократической утопии. Это усиливает мотивы разочарованности, пессимизма в его взглядах и вместе с тем интерес к понятию меры, оптимального соответствия, нормального (отвечающего природе бытия) человеко-миро-измерения как коренной основополагающей философской категории. Это преломляется в его лейтмотивных идеях о всеединстве и срединном (равноудаленном от крайностей волюнтаризма и фатализма, гордыни и самоуничижения) узле.

Душой всеединства и внутренним импульсом философии является, согласно Соловьеву, духовная свобода, как морально регулируе-

---

[8] См.: *Максвел Дж.К.* Статьи и речи. М., 1948. С. 143; *Гейзенберг В.* Физика и философия: Часть и целое. М., 1990. С. 36–37, 40, 89, 105, 142; *Паули В.* Физические очерки. М., 1975. С. 23, 41–42; *Шредингер Э.* Новые пути в физике: Статьи и речи. М., 1971. С. 110; *Борн М.* Моя жизнь и взгляды. М., 1973. С. 112; *Он же.* Физика в жизни моего поколения. М., 1963. С. 433; *Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. М., 1968. С. 23, 56.

мое самоопределение личности, бесконечность ее духа, внутренний аналог и эквивалент бесконечности мирового процесса. "Достоинство философии, – отмечает Соловьев в своей записи "О первом отделе Платоновых творений", – не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познавать саму истину или то, что есть безусловно. Этот замысел, хотя как факт, или эмпирически, принадлежит субъекту, но по существу, как утверждение о самой истине, он выходит из пределов всякой субъективности, определяя философствующего субъекта тем, что больше его. В этом или другом выражении замысел познать безусловную истину стоит во главе всякой настоящей философии, но важно насколько философское делание верно этому началу, насколько сама истина остается его единственным средоточием, насколько в дальнейшем ходе философствования растет, крепнет и полнеет чистый мысленный образ самой безусловной истины"[9].

Многое, конечно, осталось у Соловьева недосказано, выражено лишь отдельными мазками, намеком или затемнено мистическим чаромутием. Но общий, конечный его вывод, обращенный к людям, потомству, очевиден: не сдавайся и не предавай, не потворствуй злу, не падай духом, не впадай в уныние и безразличие, не погрязай в суете сует. Непрестанно ищи истину, будь до конца Человеком.

В.С. СОЛОВЬЕВ*

"Есть во всей жизни [один] срединный узел, в котором одна форма жизненного движения [пр] может превращаться в другую. Сила физической, смертной жизни может переходить здесь в силу жизни бессмертной, в силу воскресения себя, другого, всех. Я говорю не о чуде, а о явлении естественном, столь же естественном [хотя] и лишь гораздо более важном, чем переход механического движения в тепло, свет, электричество и обратно. Вопрос только в том, *какие* условия требуют от нас перехода. Чтобы нагляднее представить вам истинное значение вопроса, я вставил его в историческую рамку, связал с образом и судьбою человека [впервые под., который], впервые сознательно указавшего нашей мысли настоящую задачу жизни и смерти, хотя и отступившего перед ее исполнением. [Хочу нам напомнить образ и судьбу одного исторического лица, интересного во многих отношениях, но особенно в этом.] Историческое явление очень больших размеров... Имя Платона знач⟨ит⟩ *широкий*. Старые биографы считают это не именем, а прозвищем. Отличался ли Платон широким лицом и широкой грудью, как они уверяют, мы не знаем потому ч⟨то⟩ достоверных его изобр⟨ажений⟩ не сохр⟨анилось⟩. Но несомненно он имел широкий всеобъемлющий ум, широкие

---

[9] Отдел рукописей Государственной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Ф. 718. Ед. хр. 12. Л. 26–27.

В квадратных скобках – зачеркнутое автором, в угловых – опущенное им (скоропись).

замыслы и приобрел широкую знаменитость, не ограничившуюся эллинским и христианским мир⟨ом⟩, а захватившую и мир мусульманский, образованные Персию и Ар⟨авию⟩. И при всем том, если бы вы хотели бы, чтобы в двух словах сказал вам, что такое П⟨латон⟩, то я назвал бы его величайшим из *неудачников*. Мног⟨о⟩ велик⟨их⟩ лиц в истории и поэзии были неуд⟨ачниками⟩. Но есть неудача и неудача. Была, например, в истории счастливая неудача – Хр⟨истофора⟩ Кол⟨умба⟩, которому не удалось осущест⟨ить⟩ заветн⟨ую⟩ мечту своей жизни – достичь прям⟨ого⟩ [океанского пути] атлантического пути ⟨в⟩ Индию, не удалось потому, что он на этом пути неожиданно открыл Новый мир. Другого типа неудачника несчастн⟨ого⟩ и притом роковым образом несчастн⟨ого⟩ дает нам история в лице имп⟨ератора⟩ Ю⟨лиана⟩, а поэзия в лице Д⟨он⟩ К⟨ихота⟩ Л⟨аманческого⟩. Обоим не удалось дело их жизни, – одному восстановить античное яз⟨ычество⟩, др⟨угому⟩ – странств⟨ующему⟩ рыц⟨арю⟩ не удалось по бессмыслию самого дела. Совсем иного – и несомненно более глубокого и интересного рода была неудача П⟨латона⟩. Он подошел умом и чув⟨ством⟩ к пониманию истинной жизненной задачи – всемирной и вместе с тем личн⟨ой⟩, но он лично не принял ее, не схватил ее своею волею, не признал ее для себя обязат⟨ельною⟩ – [он] и раз отрекшись от высшего, падал все ниже и ниже. Юлиан и Дон-Кихот были неуд⟨ачниками⟩, п⟨отому⟩ ч⟨то⟩ привяз⟨ались⟩ всею душ⟨ою⟩ к ложн⟨ой⟩ зад⟨аче⟩. П⟨латон⟩ б⟨ыл⟩ неуд⟨ачником⟩, п⟨отому⟩ ч⟨то⟩ не привяз⟨ался⟩ всей душ⟨ой⟩ к [открывшейся ему уму] к задаче *истинной* [которая открылась].

Прежде чем почувствовать и понять истинный срединный смысл жизни П⟨латон⟩ должен был почувств⟨овать⟩ всю глубину фактич⟨еского⟩ зла и бессмыслия. Законно, во имя общ⟨его⟩ естеств⟨енного⟩ интереса был убит как преступник его учитель и духовн⟨ый⟩ [родитель] отец... убит за исповед⟨ование⟩ одной чистой правды [и одной только правды]. Вопрос о смысле и цели жизни или об истинном благе был уже ясно поставлен перед сознанием, и П⟨латон⟩, начиная самостоятельную жизнь встречал три главных ответа на этот вопрос. Одни говорили: хорошо то, что велят отеческие законы, что основано на священном предании родного города. Но этот ответ сам был уже нехорош, потому что говорившие не верили в то, что говорили. Наивн⟨ая⟩ вера в абсолютное значение и достоинство *своего* местного предания была навсегда бесповоротно потеряна, всякий уже понимал, что законы бывают и хорошие и дурные, и предания также. [Что же заставляло.] Афинские охранители охраняли только свою [лень] умственную *лень* и при неверии в старое одушевлялись только *боязнью* нового – чувства [постыдные] нехорошие, недостойные человека. Другой ответ не скрывал неверия в предание и авторитет, [но по] и спешил заключить: так как данное – условно, то ничего безусловно хорошего нет, а практически хорошо для всякого то, что ему выгодно. Но говорившие так софисты не могли

оправдать именно этой своей *поспешности*, с которою они от неудовлетворенности *данного* – заключили к несуществованию *искомого*, чтобы поскорее успокоиться на таком действительно удобном принципе, как личная выгода. Чем внушался и этот ответ, кроме умственной лени и своекорыстия? Неправда обоих ответов необратимо обличалась простой правдой третьего, с которым выступал Сократ – один против множества охранителей и софистов. В самом деле ничего нельзя себе представить проще этого ответа. Так как законы и предания бывают и хорошие и дурные, а точно так же и личные выгоды бывают и похвальными и предосудительными, то ясно, что истинное благо, [или] дающее смысл нашей жизни, не может зависеть ни от авторитета отеческих законов и преданий, ни от расчета личной выгоды, а только от того, что *само по себе – по существу* хорошо, что выше всех условий, а потому и может быть мерой оценки для всего условного. Ответ простой, но ужасный: [не ответ, а задача] на вопрос *Правда* отвечает запросом, вместо решения ставит новую задачу. Ужасно то, что этот ответ не только не дает, но и не оставляет никакой надежды [такого ответа] на такое средство для жизненной цели, которое можно было бы положить в карман, – не дает и не обещает никакой подушки для лени и самодовольства. Эта правда, прямо требующая умственного *искания*, внутреннего *подвига*, именно того, чего хотели избежать и охранители и софисты – убивала нравственно противников Сократа, и им оставалось только убить его физически.

Платон слышал и записал слова Сократа, решившие его судьбу: "Вас, мужи афинские, я уважаю и люблю, но слушаться буду бога больше, чем вас, и пока есть во мне дыхание и силы, не перестану философствовать и вас увещевать и обличать обычными своими речами". За этим последовал смертный приговор. Не бывало до тех пор в истории такого прямого – начистоту – столкновения правды с неправдой и такого явного торжества злой силы. В таком очевидце этого события, как Пл⟨атон⟩, оно должно было произвести глубокий внутренний переворот. Можно ли видеть в добре смысл нашей жизни, когда уже одно чистое искание Добра роковым образом приводит к смерти? Платон уже по возрасту своему (ему было 28 лет) не мог легко примириться с таким противоречием.

Чтобы произвести окончательный суд над Плат⟨оном⟩ мы должны судить самих себя. Если в вел⟨иком⟩ деле жизни и см⟨ерти⟩ П⟨латон⟩ был неудачн⟨иком⟩ до Хр⟨иста⟩, то где же наши удачи через столько лет *после* Хр⟨иста⟩, тогда, когда удача стала для нас нравств⟨енной⟩ обязанн⟨остью⟩? Платон остался и остается представителем платонич⟨еской⟩ любви. Но разве мы на деле знаем что-нибудь лучшее для себя, разве мы сами пошли дальше и выше платон⟨ической⟩ любви? Ниже – сколько угодно, но выше – не видать. А между тем, когда философст⟨вовал⟩ П⟨латон⟩, действит⟨ельно⟩го моста между Н⟨ебом⟩ и З⟨емлей⟩ и пр⟨иродой⟩ еще не было. Были только

разрозненные [для него] материалы для него в душах, любящ⟨их⟩, но бессильн⟨ых⟩ осущ⟨ествить⟩ свою любовь. Теперь путь готов, но [кажется] *мы* настолько не готовы пойти по нем, что [скорее] даже отрицаем его существ⟨ование⟩. Путь *воскрешающей любви* открыт, но нас пугают даже слова о ней. *Воскресение* – чудо, невозможность. Но что же тут чудесн⟨ого⟩ кроме разве той духовной лени и робости, котор⟨ые⟩ облич⟨ал⟩ еще Сократ? Предлог чуда ужасно элементарен. Если бы кто-ниб⟨удь⟩ сказ⟨ал⟩, что без всяк⟨их⟩ усл⟨овий⟩ и достаточных оснований, без всякой перемены температуры и давления кусок льда может [пер] превратиться в воду, а вода в пар и – обратно из газообразного состояния перейти в жидкое, а потом в твердое, то мы имели бы право сказ⟨ать⟩, что это невозм⟨ожное⟩ чудо. Но когда [это] то же происх⟨одит⟩ при определ⟨енных⟩ услов⟨иях⟩ – это есть и назыв⟨ается⟩ дел⟨ом⟩ естеств⟨енным⟩. [Но] Почему же когда нам говор⟨ят⟩, что при *определ⟨енных⟩* сложн⟨ых⟩ услов⟨иях⟩, через совокупн⟨ость⟩ известн⟨ых⟩ внутренних и внешних процессов механического, распадающегося, пассивного тела, после множеств⟨а⟩ [превращ.] переход⟨ов⟩ в телесность динамическую активную и более нераспадающуюся, – почему мы заранее объявляем, что это чудо и невозм⟨ожность⟩? Неужели потому только, что таянье льда, испарение или замерзание воды мы можем видеть каждый день, а воскресение [еще] не видали? Или может быть потому, что для одного дела требуются только физические, а для другого и нравственные условия?

Впрочем в злоупотреблении понятием или слов⟨ом⟩ "чудо" виноваты обе стороны – и неверующие и номинально верующ⟨ие⟩, и послед⟨них⟩ конечно, больше перв⟨ых⟩. Одни гов⟨орят⟩ – воскрес⟨ение⟩ есть чудо, след⟨овательно⟩, оно невозм⟨ожно⟩. Другие гов⟨орят⟩: воскр⟨есение⟩ возможно для Бога и будет; но оно есть чудо и, следоват⟨ельно⟩, произойдет когда-нибудь помимо нас, и нам о нем вовсе нечего думать. Результат одинаков. Открыт путь к настоящей истине, к жизненной цели, но никто не идет по нему. Одни уверяют, что его вовсе нет, а другие говор⟨ят⟩: есть-то он есть, но [пусть] пускай кто его строил сам перетащит нас когда-нибудь по нему. В самом деле, не сказал ли Христос, что воскресить надо в последний день? Но кто же сказывал, что он может это сделать без наш⟨его⟩ содействия и кто сказал, когда начинается последний день? За кем же стало дело? Неужели от нас самих ничего здесь не зависит? Прежде Платона философствовавший о любви неизвестный еврей сложил о ней песню, такую хорошую, что ее назвали песней песен, и приписали Соломону мудрому, царю Соломону и по заслугам, потому что в ней есть и мудрость и величие. В конце ее сказано: *любовь сильна как смерть*. Да! Именно как смерть – одинаково сильна... Здесь тайна нашей свободы в одном узле с [естеств] зак⟨оном⟩ необх⟨одимости⟩. Отчего же смерть побеждает? Когда две равные силы сходятся в нас, то кому же, как не нам самим дать решающий перевес одной

из них? Одно только настоящее усиление и любовь уже становится *сильнее* смерти и последний день для нас и для наших и для всех уже *начинается*. Есть во всей жизни один срединный узел, который [неизбежно...] связывает нас с вечностью. [Обыкновенно, – почти всегда, этот узел рвется нами как попало, с бессмысленною и постыдною торопливостью; и вместо путеводной нити в жизненном лабиринте остаются у человека какие-то бессвязные обрывки, с которыми он и топчется на одном и том же месте, пока не застигает его врасплох свирепый и неизбежный Минотавр.] Хотя чувствуется невольно всяким великое значение этой связи, но нет к ней *сознательного внимания*, а потому из нашей жизни, когда она и не бесплодна и не бессмысленна, *все-таки не выходит того, что до́лжно*. Чтобы остановить ваше внимание на..." (на этом рукопись обрывается)[10].

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ З.А. КАМЕНСКОГО

(аналитический обзор)

Б.В. Емельянов

История философии столь же древняя наука, как и философия. За века своего существования она постепенно приобрела свой предмет, выработала теоретические и методологические основания и жанры. С некоторой долей условности всех историков философии можно разделить на три неравные группы. К первой и самой большой группе относятся те историки философии, которые изучают философский багаж прошлого и дают его ретроспективное изложение в различных философских жанрах: от жизнеописания философов до создания панорамных перспектив национальной и всемирной истории философии. Таких историков философии можно назвать эмпириками.

К другой их группе можно отнести тех, кто, опираясь на собственное понимание философии, пытается создать предварительную теоретико-методологическую конструкцию развития философского знания и уже на ее основе пишет историко-философские труды, соотнося их выводы со своей исходной теоретико-методологической конструкцией. Классическим примером такого подхода может служить теоретико-методологическое "Введение в историю философии" Гегеля, которое он предпослал своему изложению истории философии.

---

[10] РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 4.

Наконец, начиная со второй половины XVIII в., появляются труды историков философии – теоретиков, рефлексирующих собственно об истории философии. Первыми и значительными трудами этой группы историков философии были работы К. Рейнгольда "О понятии истории философии" (1791), И. Громана "Что такое история философии" (1798), Х. Вейса "О способах трактовки истории философии в университетах" (1799) и др. Таких историков философии было немного, однако благодаря им на Западе, а затем и в России постепенно возникла специальная область историко-философского знания – история философии как наука. Одним из представителей такого понимания историко-философского знания был недавно скончавшийся Захар Абрамович Каменский (1915–1999). На протяжении нескольких десятилетий он пытался разработать свою оригинальную и строгую теорию и методологию истории философии как науки. В истории ее создания была своя логика развития, имелись свои взлеты и падения. Но его счастье, как ученого, состояло в том, что свой замысел по созданию истории философии как науки он в основном завершил, хотя опубликованными увидел лишь две монографические работы: "История философии как наука" (1992) и "Философия как наука" (1995). Недавно благодаря усилиям вдовы и сына Каменского увидела свет еще одна его монография "История философии как наука в России XIX–XX вв." (2001); самая же значительная из его работ – "Методология историко-философского исследования" – еще ждет своей публикации. Помимо названных монографий З.А. Каменский опубликовал в 70–80-е годы XX в. целый ряд статей, посвященных конкретным вопросам и аспектам историко-философской науки. Некоторые основные идеи этих работ мы хотели бы коротко осветить здесь.

Первой значительной публикацией ученого, в которой он поставил ряд общетеоретических проблем истории философии, была статья в журнале "Вопросы философии" (1947. № 2) – "К вопросу о традиции в русской материалистической философии XVIII–XIX веков". Статья эта стала своеобразным откликом на ту дискуссию, которая развернулась в 1947 г. по поводу истории русской философии. В ней автор указывал на необходимость анализа "объективного содержания исследуемой философской идеи" как важнейшего фактора, определяющего формирование и развитие философского знания. В дальнейшем эту идею он использует в своей концепции "тройной детерминации" философского знания, развитие которого наряду с социально-экономическими условиями и национальной традицией определяется объективным содержанием философских идей.

Не менее важной была высказанная в статье идея двух видов историко-философской традиции: национальной и мировой, т.е. как *непосредственной* связи идей представителей философии одного народа и как *опосредованной* связи *философских* идей с точки зрения их инвариантного познавательного содержания. С этой мыслью

была связана еще одна теоретическая новация ученого: и в дискуссии, и в статье он выступил против утверждения, что оригинальная философия отдельного народа может возникнуть исключительно под влиянием национальных же традиций, но никак не всемирно-исторических. Развивая эту мысль, З.А. Каменский писал: "Оригинальность... мыслителя определяется не характером источника, не характером идейного материала, на который опирается мыслитель, из которого он исходит и который вообще не является решающим фактором в формировании мировоззрения мыслителя. Для решения вопроса о том, оригинален ли мыслитель, необходимо рассмотреть направление и результат его творческой деятельности и сопоставить этот результат с идейными предпосылками его мировоззрения. Оригинальным, самобытным мыслителем в подлинном смысле слова может быть назван тот, кто обогатил науку новыми, более глубокими прогрессивными идеями, чем те, которые выдвинули его предшественники"[1]. Размышления автора по поводу национальных традиций послужили поводом для его травли, начавшейся в связи с печально известной "космополитической" кампанией.

Позже З.А. Каменский вспоминал: «Тогдашние порядки были таковы, что если начиналась какая-либо политическая кампания, то, как и в 30-е годы в кампании по поиску "врагов народа", на каждом участке "фронта" любой науки обязательно надо было разыскать представителя того "извращения марксизма-ленинизма", против которого велась политическая кампания. Торжествовала норма "поиска врага", которого надлежало создавать, если его реально не существовало. В силу этого "своих космополитов" обязаны были найти и "разоблачить" и философы. В этом смысле моя статья давала возможность людям, которые интересовались не наукой и даже не тем, что я действительно утверждал, обвинить меня в космополитизме... действительные теоретические и фактические основания моей концепции не интересовали никого из "проработчиков" Нужно было найти и разоблачить врага – космополитизм в философии, и я оказался одним из наиболее подходящих для этого кандидатов»[2]. Вскоре к З.А. Каменскому применили административные меры, на долгие годы уволив его из Института философии.

Прошло без малого двадцать лет, прежде чем ученый получил возможность публиковать свои труды, посвященные теории истории философии как науки. Первой такой публикацией стали тезисы его доклада "О некоторых проблемах историко-философского исследования как системного", прочитанного им на конференции "Проблемы исследования систем и структур" (1965). В них он предложил различать две формы возможного построения историко-философского исследования в зависимости от его цели: всемирно-историческую и национальную. Считая эти формы "основными", а исследование отдельных философских систем или какой-либо из философских категорий – "вспомогательными", автор особое вни-

мание уделил соотношению двух основных планов исследования истории философии: целью всемирно-исторического исследования он считал определение отношения истории философии к "современной философской теории", согласно которому историко-философский материал должен излагаться в форме анализа "исторического становления" "базисной" теории. В свою очередь, процесс такого становления должен рассматриваться в "национальной форме"

На эту тему спустя три года в журнале "Вопросы философии" (1968. № 3) З.А. Каменский опубликовал статью "История философии отдельного народа", которая, в отличие от первого его выступления, получила заметный отклик в кругах историков философии. В ней автор впервые в отечественной историко-философской литературе обратился к принципам исследования философской *школы*, которые можно считать одной из форм исследования истории философии отдельного народа. Понятие школы Каменский определял как "некую совокупность деятелей философии", объединенных общностью философских идей и философских принципов, их отношением к основному вопросу философии и методу", а также способом решения "главных проблем философии истории"[3]. Кроме того, автор предлагал рассматривать школу по ее основным идеям, но взятым в их некоторой абстракции и неизменности (такой период истории философии отдельного народа и, следовательно, школы он предложил называть "элементарным периодом" истории философии данного народа). При этом автор учитывал, что такая абстракция нужна лишь как логический прием для уяснения содержания и исторического влияния школы, а также для дальнейшего исследования развития как самой школы, так и национальной философии в целом.

Знаменательным в жизни З.А. Каменского, как ученого и историка русской философии, стал 1971 год. Накопленный годами эмпирический и теоретико-методологический материал он смог воплотить в своей первой монографии "Философские идеи русского Просвещения: Деистически-материалистическая школа" Изучение этой школы позволило ему установить, что многие ее представители не осознавали себя таковыми, а наследие большинства из них не могло служить образцом или моделью школы во всем многообразии разработанных в ней идей и проблем. Тем не менее автор считал не только возможным, но и необходимым рассматривать творчество определенных мыслителей с учетом их принадлежности именно данной школе и с учетом основного содержания ее идейного наследия в целом. При этом автор признал необходимость дальнейшей теоретической разработки вопроса о вычленении общих моментов и признаков для формирования понятия философской школы и ее историко-философского исследования.

Такую разработку он предпринял в статье 1974 г. "О некоторых способах исследования философской школы", где сформулировал

общие принципы и специальные способы исследования философской школы как элементарного периода истории философии отдельного народа. В составе общих принципов он выделил следующие.

1. *Принцип цели*, т.е. выделения предмета историко-философского исследования, например история философии отдельного народа.

2. *Принцип масштаба рассмотрения*, т.е. выделения элементарного периода истории философии отдельного народа.

3. *Принцип общностей* (целого), или выделения направления и школы элементарного периода на основе уяснения сходства идей и их осознания как целого (системное исследование).

4. *Принцип зрелости школы*, соответственно которому устанавливается последовательность: в появлении и развитии школ, уясняется их место в совокупности сосуществующих школ.

5. *Принципы реконструкции системы* идей философской школы, т.е. принципы осознания ее как целого.

К внешним принципам исследования школы относятся: уяснение генезиса и общественной направленности идей школы согласно их тройной детерминации на основании исторических условий существования, философской традиции и предмета философии; принцип отбора материала, его *расчленения и синтезирования, т.е. выявления, субординации и координации* структурных частей системы соответственно расчленению предмета философии как науки.

Кроме того, З.А. Каменский выделил *специальные способы* анализа идей философской школы, а также *принципы их оценки* соответственно их исторической функции, уяснение которой и является конечной целью исследования системы идей философской школы[4].

В последующие годы З.А. Каменский продолжил разработку более общих теоретико-методологических проблем истории философии как науки. Этапными в этом отношении стали две его статьи "Опыт построения системы науки истории философии" (1982) и "Цели и формы историко-философского исследования" (1986). В них он обозначил и дал в первом приближении решение основных проблем своей будущей книги "История философии как наука" (1992).

В первой из двух названных статей ученый исходит из того, что в понятии "история философии" следует различать три его значения: 1) объективный процесс развития философского знания; 2) его описание и анализ; 3) рефлексии относительно форм и методов историко-философского исследования. Именно в этом, последнем, значении понятие "история философии" и выступает в качестве науки в собственном смысле слова, разработка которой является наиболее актуальной задачей историко-философского знания как в теоретическом, так и в практическом отношениях. Для выполнения поставленной задачи З.А. Каменский приступает к разработке историко-философской пропедевтики, видя ее цель в определении статута, предмета и структуры истории философии как науки.

При этом он указывает, что "наука об истории философии получает свои аксиомы от философской пропедевтики (которая обычно именуется в нашей литературе неясным иносказательным выражением – учение о природе философии)"[5]. Другими словами, история философии как наука должна базироваться на определенном понимании самой философии. Свое собственное, "отнюдь не общепринятое" понимание философии, он позже сформулировал в книге "Философия как наука" (1995): "Философия... является по *статуту* наукой, по *предмету* – наукой о формах всеобщности и общности, а именно, наукой о всеобщих законах развития действительности (диалектика) и об общих законов существования и развития 1) природы (онтология), 2) общества (философия истории), 3) познания (гносеология). Это определение выявляет четвероякую *структуру* науки философии. Как таковая, философия отправляет, по меньшей мере, две важнейшие *функции* – методологическую и мировоззренческую"[6]. Согласно такому пониманию философии, история философии выступает как наука об истории постижения предмета и функций философии: "Речь идет об истории воспроизведения в сознании всеобщих законов и связей существования и развития действительности"[7].

Чтобы построить систему науки истории философии, по мнению З.А. Каменского, необходимо ответить на три вопроса: как возникают и развиваются философские идеи? В этом случае создается теория историко-философского процесса; с какой целью предпринимается изучение этого процесса "воспроизведения в сознании всеобщих законов и связей существования и развития действительности"? В этом случае создается учение о целях и формах историко-философского исследования; как осуществляется это изучение? В этом случае вырабатывается методология этого исследования.

В теории историко-философского процесса прежде всего важно, по его мнению, определиться с детерминацией происхождения и развития философского знания не только в период его первоначального возникновения, но и в дальнейшем его развитии. Как уже было сказано, ранее ученый сформулировал идею троякой детерминации философского знания: предметной, социально-исторической и традиционной. Теперь он приходит к следующему выводу: "Концепция тройной детерминации устанавливает, что содержание философского знания непосредственно формируется действием предметной детерминации – воспроизведением связей, заключенных в самом предмете познания. Она устанавливает далее, что направление развития философского знания, его реальная (а не теоретически возможная) структура, пропорции, в каких изучаются составные части предмета философии, т.е. реальные формы и пути ее развития, определяются социально-историческими условиями. Что же касается традиции, то она, сама по себе не создавая нового знания, участвует в стимулировании обоих процессов – формирует содержание наличного (а не

нового) философского знания и участвует в определении направления его изменения"[8].

К теории историко-философского процесса З.А. Каменский относит также формулировку трех его закономерностей.

Закономерность единства философского знания утверждает единообразное развитие философии в ее сущностных характеристиках, таких как закономерности познания, отношение материи и сознания, отношение материи, пространства и времени, отношение производительных сил и производственных отношений и т.п. Эти закономерности едины для всех времен и народов именно в силу того, что "философия изучает всеобщее, формы всеобщности" Но поскольку общее не существует без единичного и особенного, последнее никак нельзя исключать, и потому развитие философского знания всегда несет в себе черты индивидуального и национального.

Закономерность дивергентности фиксирует факт существования и развития философского знания в форме единства и борьбы двух противоположных направлений – материализма и идеализма.

Закономерность кумулятивности характеризует поступательный характер развития философского знания, постепенно углубляющегося в предмет своего познания. Такой путь непрост, это "не тротуар Невского проспекта", но факт углубления и приращения философского знания несомненен.

В своей следующей статье "Цели и формы историко-философского исследования" (Философские науки. 1986. № 5) Каменский разработал еще один пласт теоретических проблем истории философии как науки, который он обозначил как "полиморфную концепцию целей и форм историко-философского исследования" Поскольку, по его утверждению, цели истории философии полиморфны, т.е. множественны, то они соответственно определяют и множественность форм историко-философских исследований. Цели историко-философского исследования автор разделяет на внутренние и внешние.

Внутренние цели не выводят за пределы самой истории философии, ее собственных проблем. Таковым может быть исследование отдельной философской школы, проблемы, категории, которое может быть самодостаточным, но может носить и вспомогательный характер по отношению к более общим целям исследования.

Внешние цели носят обобщающий, функциональный характер и ориентированы на воспроизведение поступательного хода философского познания форм всеобщего и потому служат историческим обоснованием определенной философской теории, которая в свою очередь играет роль основания в осмыслении и обобщении указанного процесса в его необходимых моментах (в таком случае, реализуется теоретическая функция историко-философского исследования). Кроме того, внешние цели могут быть ориентированы на изучение роли философии в жизни общества (в таком случае, реализуется

культурологическая функция историко-философского исследования). Каждая из этих целей может получить воплощение в различных формах историко-философского исследования: единичной, частно-обобщающей и глобально-обобщающей[9].

Каждая из названных целей оформляется и раскрывается в разноуровневом обобщении эмпирического материала и различается по его объему и использованию в исследовании. Глобально-обобщающая форма, служащая реализацией соответствующей цели, по мысли Каменского, наиболее значима в истории философии и может быть представлена в двух вариантах ее реализации – в логико-теоретическом исследовании мирового историко-философского процесса и в исследовании мирового историко-философского процесса в национальной (культурологической) форме. Последняя, как пишет З.А. Каменский, "является как бы двухэтапной, разделяющейся в свою очередь на две субординированные формы" На первом этапе она изучает историю философии *отдельных народов*, исследование которой может считаться глобально-обобщающим не в собственном смысле, поскольку изучает свой предмет в масштабе, который ограничен историческим временем и географическим пространством. На втором этапе эта форма может стать собственно глобально-обобщающей, поскольку она пытается синтезировать свой предмет в масштабе всего человечества, за весь период исторического существования и развития философии[10].

Отстаивая такой полиморфизм историко-философских исследований, ученый доказывает, что у каждой из этих форм имеется своя область рассматриваемых проблем, которые определяют принципы отбора эмпирического материала, способы его исследования – с точки зрения базовой системы, уяснения логики развития и приращения философского знания в общечеловеческом масштабе, с учетом его национальных особенностей – и, наконец, обобщение результатов исследования и их оценку в контексте всемирной истории философии.

Историко-философское исследование национальной традиции включает не только оригинальные, но и заимствованные у других наций философские идеи, создает иную организацию историко-философского материала вокруг базовой системы, поскольку "сама структура базовой системы не является одновременно структурирующим принципом историко-философского построения и изложения, она не уподобляет структуру историко-философского исследования структуре базовой системы в той мере и в том смысле, в каком это происходит при логико-теоретическом исследовании"[11]. Эта форма ориентируется на исследование национальных условий и потребностей, источников, из которых философские идеи заимствуются, и далее осуществляется процесс их опосредования. Результаты же такого исследования обобщаются в виде панорамы философского развития отдельного народа, разнообразного воздействия философских идей на его жизнь.

З.А. Каменский не мог пройти мимо еще одной обобщающей формы исследования, наиболее часто встречающейся в историко-философской практике – исследования отдельной философской *системы*. По его определению, "философская система есть организованная совокупность (множество) философских идей с отношениями и связями между ними, образующая определенную их целостность или целостное их множество"[12]. Исследование философской системы не обобщает, а реконструирует входящие в нее структурные элементы и идеи с точки зрения той идеальной или нормативной системы, на которую она опирается.

Обобщенные итоги своих многолетних исследований в области теоретических проблем истории философии Каменский изложил в монографии "История философии как наука" (М., 1992). В этой монографии новым, по сравнению с названными статьями, была прежде всего первая глава "Три истории философии. Предмет настоящего исследования", – и в которой на большом историко-философском материале – от античности до современности – проводится мысль о существовании "трех историй философии", уясняется суть каждой из них и показывается различие между историей философии как объективным процессом, как историографией этого процесса и историей философии как наукой[13]. Определяя историографию "как воспроизведение в сознании истории того, как развивалось философское знание, т.е. как проникала философия в свой предмет"[14], автор акцентирует свое внимание на понятии "третья история философии", т.е. на истории философии как науке, на ее генезисе и ее генетическом определении как "концептуализированной рефлексии" относительно объективного историко-философского процесса и его воспроизведения в сознании. В результате он приходит к определению истории философии как науки "о закономерностях историко-философского процесса, целях, формах и методах его воспроизведения в сознании, а также о функционировании философских идей"[15].

Стержневой момент монографии, как и всех предыдущих историко-философских работ З.А. Каменского, составляло его убеждение, что базисным основанием истории философии как науки должно быть прежде всего понимание самой *философии как науки*. Свою мысль о научном характере философии ему приходилось неоднократно высказывать и отстаивать в печати, поскольку начиная с конца 60-х годов этот тезис стал подвергаться сомнению и критике, а в философской литературе все более широкое хождение получали иные определения философии и ее предмета. В специальной статье "О статуте философского знания" (1982) Каменский дал критическую оценку попыткам десциентизации философии и, опираясь на большой историко-философский материал, доказал, что с самого своего зарождения философия была или стремилась стать наукой, но наукой специфической по сравнению с другими, что связано с уникальностью ее предмета, каковым, по его мнению, выступают

формы всеобщности, общие законы развития природы, человеческого общества и мышления. В своем выступлении в дискуссии о статуте философского знания (1989), З.А. Каменский дал критику так называемой мировоззренческой концепции философии, ведущей к ее распредмечиванию и десциентизации, и заявил себя приверженцем сциентистской концепции философии. Понимая, сколь важна эта проблема для дальнейшего развития философского знания в целом и для истории философии в частности, он обобщил и представил свои выводы в специальной монографии "Философия как наука" (1995).

В книге "История философии как наука" он почти не касался такой значительной области историко-философского знания, как его методология. Однако этот вопрос всегда оставался в сфере его научных интересов, о чем говорят последние строки монографии: "Этим мы завершаем построение той части системы истории философии как науки, которая излагает ее пропедевтику, закономерности историко-философского процесса, концепцию целей и форм его исследования. Этим мы заложили также основы построения методологии исследования историко-философского процесса"[16].

На необходимость специальной разработки концепции методологии историко-философского исследования Каменский обратил внимание еще в 1982 г. в статье "Опыт построения системы науки истории философии", где он очертил ее абрис. Отправной точкой исследования З.А. Каменский объявил необходимость признания полиморфного характера методологии, поскольку "методологий, как совокупности методов, существует столько, сколько форм исследования"[17]. Естественным следствием этого стала его идея относительно императивно-целевого характера методологии историко-философского исследования, т.е. идея признания зависимости методологии от целей исследования, в силу чего само исследование выступает в качестве рациональной реконструкции историко-философского процесса, которая может иметь как общий, так и специальный характер. Вероятно, уже тогда у З.А. Каменского сложились общие представления об основных принципах методологии истории философии и вместе с тем понимание необходимости проведения большой работы для ее статуирования как науки. В письме автору этой статьи 16 апреля 1983 г. он сообщал: "Одной из основных моих идей является мысль о том, что сейчас дело не может ограничиться теорией историко-философского процесса, а что на ней должна быть построена практически употребительная *методология*... Это дело не для одного человека"

В 1986 г. З.А. Каменский опубликовал большую статью "Методология историко-философского исследования: Проект систематизации", которую он позже назвал своей "программной статьей" Действительно, она дает наиболее полное представление о его концепции методологии историко-философского исследования. В этой статье с присущей автору методичностью и скрупулезностью осуще-

ствляется общая постановка вопроса, определяются исходные принципы методологии и их систематизации. Критически проанализировав разнообразные толкования понятий "метод" и "методология" в отечественной историко-философской литературе, он дает собственное определение методов как "...средств, употребляемых для достижения цели исследования", а учения об этих методах – как методологии[18]. По отношению к истории философии как науке эти определения приобретают следующий вид: "Средства, употребляемые для достижения цели историко-философского исследования, есть его методы, а учение об этих методах – его методология"[19].

Поскольку формы историко-философского исследования различаются по своим целям, то, считает З.А. Каменский, "каждая из них должна иметь свой арсенал средств достижения цели, свою частную, специальную методологию"[20]. Таким образом, методология истории философии должна быть по своей природе полиморфной и императивно-целевой.

Как мы видели, в своих теоретических построениях автор выделяет три фундаментальные формы историко-философских исследований: две из них – логико-теоретическую и национальную – он назвал глобально-обобщающими, а третью – исследованием взглядов (или системы) отдельного мыслителя. Фундаментальность последней определяется ее универсальной значимостью и всеобщей употребимостью, и хотя она и не является обобщающей, тем не менее она с необходимостью включается в обобщающие исследования и в них используется. Поэтому автор называет ее *всеобщей формой* историко-философского исследования. Исходя из этого, З.А. Каменский делает важный вывод, с которым нельзя не согласиться: "Поскольку... методология всеобщей формы включена во все другие, она не может считаться специальной, а является *общей методологией*. Поскольку методология каждой из двух глобально-обобщающих форм отлична от другой и от всеобщей, мы можем считать каждую из них *специальной методологией*"[21].

После этих предварительных определений метода, методологии истории философии и их квалификации З.А. Каменский дает тщательно обоснованные характеристики каждой из трех названных им методологий. Общая методология исследования философской системы отдельного мыслителя требует ее рассмотрения с точки зрения четырех основных и объективных закономерностей развития философских знаний вообще: детерминированности, единства, дивергентности и кумулятивности. Переход же "от теории, т.е. от этих закономерностей, к методологии осуществляется через императивность, долженствование: то, что в теории выступает как объективная закономерность, в методологии превращается в ориентир, рекомендация для историка философии"[22].

Принцип общей детерминации происхождения и развития философских идей означает прежде всего необходимость выявления их

предметной детерминации. На практике это означает, что из разнообразия философских идей мыслителя исследователь должен найти и выделить те, в которых "воспроизведены определенные стороны предмета философии". В этом случае историк философии должен осуществить *редукцию*, суть которой "состоит в решении трех задач: максимально широкого ознакомления с материалом, отбора собственно философских идей из всей их совокупности (собственно реконструкция), выявления структурных частей системы идей и отнесение выявленных идей к той или иной части системы (к гносеологии, онтологии и т.п."[23]. Осуществление всех этих процедур и прежде всего определение системы мыслителя как совокупности воспроизведения различных сторон предмета философии требует от историка философии операции *реконструкции*.

Принцип социально-исторической детерминации побуждает историка философии выявить обусловленность происхождения и развития философских идей социально-историческими условиями деятельности философа. Эта детерминация выражается, как правило, в учении конкретного мыслителя об обществе, а интерпретация учения требует уяснения его связи с социально-историческими условиями при помощи операции *опосредования*, т.е. "уяснения механизма связи философских идей и их систем с социально-историческими условиями, в которых они возникают и функционируют"[24]. Поскольку воздействие социально-исторических условий на философию многообразно, от историка требуется операция *селекции*, т.е. уяснения социально-исторических причин, обусловливающих отбор и направление развития данного философского знания, его мотивировки и т.д.

С принципом селекции связан принцип детерминации традицией, позволяющий выяснить связи исследуемой системы с предыдущей, а это, как правило, требует *выбора* из предшествующей философу традиции того материала, который сыграл роль теоретических предпосылок для всех его философских построений.

Анализ закономерностей единства историко-философского процесса должен стремиться к выявлению единообразия процессов его протекания, а также относительного единства его результатов во все времена и у всех народов. Историком философии в этом случае используется принцип методологического *универсализма*, означающий допустимость экстраполяции методологических принципов наиболее развитых форм философского знания, выведенных на основании их изучения, на менее развитые.

Исследование закономерностей дивергентности и кумулятивности историко-философского процесса также требует определенных методов типологизации или квалификации философских учений (с точки зрения их социальной природы и места в идейной борьбе своего времени, принадлежности к тому или иному философскому направлению, с точки зрения процесса приращения философского знания и т.п.)[25].

Что же касается общенаучного принципа историзма, то в истории философии он требует рассмотрения философских идей сквозь призму их исторического существования, принципа развития и приращения философского знания.

Две других (специальных) методологии – логико-теоретического исследования мирового историко-философского процесса и исследование мирового историко-философского процесса в национальной (страноведческой, культурологической) форме – обладают меньшей степенью применимости, чем рассмотренная выше методология исследования отдельной философской системы. З.А. Каменский справедливо отмечает, что логико-теоретическое исследование мирового историко-философского процесса в четко отрефлектированной и последовательной форме еще ни разу не было проведено. Чтобы такого рода исследование могло выполнить стоящие перед ним задачи, в нем, по мнению З.А. Каменского, помимо принципа историзма должны быть использованы принципы: восхождения от абстрактного к конкретному и единства логического и исторического[26].

Изучение же историко-философского процесса в его национальной форме подразумевает две цели: исследование истории философии отдельного народа в ее конкретной и непосредственной форме и ее осмысление и оценку с точки зрения всемирной истории философии.

Мы рассмотрели лишь отдельные, хотя, на наш взгляд, и наиболее важные моменты обширной и строго последовательной историко-философской концепции З.А. Каменского. Оценивая ее в целом, можно сказать, что структура истории философии как науки, как учения о закономерностях историко-философского процесса, о целях и формах историко-философского исследования и его методологии, приобрела в ней вполне завершенный вид. Тем не менее сам З.А. Каменский считал, что "Система методологии историко-философского исследования является принципиально открытой. Она может быть развита как интенсивно (посредством умножения и углубления методов и операций по каждой форме историко-философского исследования), так и экстенсивно (посредством введения других форм исследования и их специальных методологий)"[27].

* * *

До последних дней ученый продолжал работать над своей историко-философской концепцией, успев завершить самую значительную и, по существу, итоговую монографию "Методология историко-философского исследования". Предваряя ее возможную публикацию, которая, как мы надеемся, не заставит себя долго ждать, предлагаем читателю одну из ее глав.

[1] *Каменский З.А.* К вопросу о традиции в русской материалистической философии XVIII–XIX вв. // Вопр. философии. 1947. № 2. С. 229–230.
[2] *Каменский З.А.* Философская дискуссия 1947 г.: Преимущественно по личным воспоминаниям // Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1991. Вып. VI. С. 25–26.
[3] *Каменский З.А.* История философии отдельного народа // Вопр. философии. 1968. № 3. С. 68.
[4] См.: *Каменский З.А.* О некоторых способах исследования философской школы // Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1974. Вып. 1. С. 89–91.
[5] *Каменский З.А.* Опыт построения системы науки истории философии // Методология и методика преподавания истории философии. Свердловск, 1982. С. 8.
[6] Там же.
[7] Там же. С. 7.
[8] Там же. С. 9.
[9] См.: *Каменский З.А.* Цели и формы историко-философского исследования // Филос. науки. 1986. № 5. С. 83.
[10] Там же. С. 83–84.
[11] Там же. С. 86.
[12] Там же. С. 89.
[13] В скобках заметим, что историко-философский анализ "Русских вариантов" этих трех историй З.А. Каменский великолепно выполнил в изданной уже посмертно монографии "История философии как наука в России XIX–XX вв." (М., 2001).
[14] *Каменский З.А.* История философии как наука. М., 1992. С. 25.
[15] Там же. С. 29.
[16] Там же. С. 100.
[17] *Каменский З.А.* Опыт построения системы науки истории философии. С. 13.
[18] См.: *Каменский З.А.* Методология историко-философского исследования: Проект систематизации // Методологические проблемы историко-философской науки. Воронеж, 1986. С. 5.
[19] Там же. С. 6.
[20] Там же. С. 7.
[21] Там же.
[22] Там же. С. 9.
[23] Там же. С. 10.
[24] Там же. С. 16.
[25] Там же. С. 25.
[26] Там же. С. 30.
[27] Там же. С. 32.

О ПОНЯТИЯХ "МЕТОД ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ" И "РАЦИОНАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА" ИМПЕРАТИВНО-ЦЕЛЕВАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

З.А. Каменский

Приступая к рассмотрению проблем методологии историко-философского процесса мы должны дать себе отчет в том, в каком аспекте современного понимания метода и методологии мы будем в дальнейшем употреблять эти понятия.

Вопрос о том, что такое метод и методология широко обсуждался в нашей литературе 60–70-х годов. Каталожные ящики библиотек наполнены многочисленными – главным образом коллективными – трудами о методологии различных отраслей науки, о методологических функциях, аспектах, вопросах, проблемах, основах, принципах и т.п. Появились и коллективные обобщающие работы всеобщего и регионального масштаба, как, например, серия коллективных работ "Методологические вопросы общественных наук" (выходящая в Ленинграде) или монография "Методологические проблемы общественных наук" (М., 1979). Появилось немало работ и по проблемам методологии историко-философского исследования, о которых мы скажем несколько слов ниже.

Во всей этой литературе, с одной стороны, просматривается тенденция к некоторому согласованию в общем понимании этой проблематики, а с другой – изрядный разнобой в специальных аспектах решения относящихся сюда вопросов.

В этой ситуации мы не можем, естественно, взять на себя ни решения задачи глобального историографического изучения этой проблемы, ни миссию решения проблемы в общем смысле. Мы лишь попытаемся на основе выяснения некоторых общих тенденций в ее решении точно определить тот смысл, в котором мы будем в дальнейшем употреблять понятие метода и методологии именно применительно к историко-философскому исследованию.

Истоки общего понимания метода восходят еще к Аристотелю, который, по-видимому, обобщая то, что до него наметили еще Сократ и Платон (позже вклад этих двух предшественников Аристотеля был назван "сократическим методом"), одним из первых стал употреблять термин "метод", определив его дальнейшее понимание.

Этимология слова "метод" (μέθοδος) в греческом языке сложилась от слияния слов μέτα означающего приставку "в" и οδός, означающего "путь" Следовательно, буквальное значение слова метод – "путь к чему-нибудь"

Однако уже Аристотель, формируя это слово, понимал его весьма определенно – *как путь в смысле средства*. О методе, как "пути" познания Аристотель говорит в "Аналитиках"[1]. Глава 30 первой "Аналитики", трактующая, по формулировке издателей, о "методе доказательства" (выражение, введенное ими в заголовок этой главы) заканчивается словами о том, "каким *способом* следует выбирать посылки"[2]. Что издатели вполне адекватно раскрыли в своем заголовке тему 30 главы и вполне правомерно употребили слово "метод" свидетельствует первая же фраза следующей главы, в которой Аристотель пишет, что до сих пор он излагал проблемы своего "метода"[3]. Итак, уже здесь видно, что для Аристотеля метод есть *путь познания в смысле применяемых для этого способов*.

В смысле "способа" употребляется термин "метод" и в сочинении Аристотеля "О душе", причем здесь он различал "единый метод" и различные "способы" как "не универсальные методы"[4]. Может быть небезынтересно отметить, что Аристотель уже ставил задачу "рассмотреть этот ("единый". – *З.К.*) метод", т.е. полагал, что метод как способ познания сам должен стать предметом познавания. В этом смысле можно считать, что он ставил задачу построения методологии – учения о методе.

Наконец, в "Физике" Аристотель рассуждал о наиболее рациональном (он говорит – "естественном") "пути" образования "научного знания" в "науке о природе"[5], и комментаторы вполне правильно говорят о том, что мыслитель намечал здесь "метод, которым должно руководствоваться научное изучение природы"[6].

Эта "греческая" трактовка понятия метод укрепилась в дальнейшем и до сих пор составляет ядро понимания термина.

Даже Гегель, который весьма своеобразно смотрел на этот вопрос и противопоставлял свое понимание метода традиционному, – даже и он удерживал это общее содержание понятия и говорил о методе как о "виде и *способе* познания", как о его "орудии... *средстве*" (курсив мой. – *З.А.*)[7], как об "орудии и *средстве* познающей деятельности", "некотором стоящем на субъективной стороне *средстве*, через которое она соотносится с объектом" (курсив мой. – *З.А.*)[8].

В этом же смысле истолковывается термин и в современной литературе. Так, в Латино-русском словаре (М., 1976. С. 634) принята следующая этимология слова "метод": "прием, способ" В таком же смысле дефинируется (и в исторических обзорах употребляется) это понятие в статьях "Метод" и "Методология" в Философской энциклопедии (М., 1964. Т. 3) и в третьем издании БСЭ (М., 1974. Т. 16).

Есть однако в понимании метода тенденция, которая была заложена и в первоначальных классических трактовках, но которая тер-

минологически определялась позже, особенно уже в XX в., хотя, как представляется, еще не закреплена в нашей литературе в достаточно обобщенном и определенном виде.

Я имею в виду тенденцию к экспликации связи понятия "метод" не только с понятием "способ" или "средство", но и с понятием "цель" и в связи с этим – тенденцию к такой интерпретации понятия метод, которую можно было бы назвать *конструктивистской*. Эта тенденция была заложена еще в аристотелевской трактовке метода.

Само собой разумеется, что если Аристотель полагал, что метод есть средство, то это значит, что метод есть средство достижения определенной познавательной *цели*. То же самое понимание имплицитно заложено в гегелевских формулировках.

В XX в., даже в некоторых терминологических словарях эта связь эксплицируется. Метод определяется в "Философском словаре" Эйслера как "планомерное действие, в особенности действие по реализации мыслительной и познавательной цели"[9], а "Словарь философских понятий" того же автора определяет метод как "планомерное действие по достижению цели, особенно в теоретическом, научном исследовании"[10].

Тенденция к осознанию связи понятий "метод" и "цель" отчетливо обозначилась и в советской литературе. Еще Философский словарь 1963 г. так дефинировал это понятие: "Метод (греч. – букв. "путь к чему-либо") – в самом общем значении способ достижения цели"[11]. А.Г. Спиркин – правда, употребляя в этом месте термин "задача", а не "цель" (которые в этом контексте близки по смыслу), – определяет метод, как "совокупность приемов или операций практического или теоретического освоения действительности, подчиненных решению конкретной задачи" Он связывает конструирование метода с целеполаганием в научной деятельности[12].

В этих дефинициях и трактовках проявляется отмеченная выше тенденция к конструктивистскому истолкованию метода как способа активного внедрения исследователя в изучаемый материал, его реконструкции с определенными познавательными целями, целями решения определенных задач. А.Г. Спиркин справедливо усматривает в такой тенденции современную эволюцию понимания метода, связанную с современной эволюцией значения самой науки. Он отмечает, что "важная особенность современного этапа развития науки заключается в существенном возрастании роли конструктивных моментов в научном познании", так как современная наука "все чаще не просто отражает те или иные аспекты реальности, но и проектирует реальность в соответствии с определенными *целями*"[13].

Значительное место в современной литературе вопроса занимает проблема иерархии методов, связанная с попытками закрепить саму их номенклатуру и выработать их классификацию.

Словом, общефилософский метод не может вытеснить собственно научное изучение и быть сам по себе аргументом при решении

конкретных научных задач. В этом смысле можно сказать, что общефилософский метод лежит в основании мышления ученого, является для него теоретической основой, какой бы отраслью он не занимался. Этот метод лежит в основании выработки более узких по масштабу, по степени всеобщности научных методов, является их теорией. Теория и метод не есть разделенные и закрепленные в своей односторонности формы научной деятельности. Теория подлежит методологической интерпретации, выступает как метод.

Однако более узкие по масштабу общности, чем философские, научные методы сами образуют определенную иерархию.

Существует немало классификаций методов наук, построенных по разным основаниям, но наиболее общими можно считать разделение их на "философские, общенаучные и специально-научные"[14], причем под общенаучными обычно понимаются такие, которые, будучи созданными в какой-либо области науки, оказываются применимыми и применяются и в других науках, каковы методы системные, кибернетические, структуралистские и т.п. К числу общенаучных методов относят также – выделяемые по другим основаниям – количественные и качественные, эмпирические и рациональные, однозначно-детерминистские и вероятностные и т.п. Б.С. Украинцев предлагает выделить вид "общерегиональных" методов, т.е. применимых для некоего комплекса однородных наук "специальных методов" той или иной науки[15].

Но какая бы иерархия не предлагалась в марксистской литературе, можно считать общепринятой схему: философские (или общефилософские), общенаучные (с разной трактовкой степени, масштаба общности) и специальные научные методы. Речь идет при этом не об изолированных, а именно о взаимодействующих методах, при этом общие составляют некоторую теоретическую основу более частных, что при построении этих более частных наук имеет не номинальное, а вполне операциональное значение: выработка более частной методологии непосредственно опирается на более общую.

В настоящей работе нет возможности, да и необходимости рассматривать специально богатую, в том числе и советскую литературу, посвященную проблемам метода и методологии. Этот короткий историографический экскурс имел не самостоятельное, а лишь вспомогательное значение – выявить те пункты современных представлений о методе, которые нам необходимо учесть и которые станут для нас ориентирами при построении методологии нашей научной дисциплины. Я имею в виду понимание метода как *средства* достижения определенной познавательной *цели* и в этом смысле как конструктивного средства овладения материалом с целью решения определенных познавательных задач.

Солидаризуясь с мнением, что "вопрос о методологическом обеспечении дальнейшего развития общественно-научной мысли становится ныне одним из центральных вопросов повышения каче-

ства и теоретического уровня исследований в области общественных наук"[16] и что "построение максимально конкретизированной методологии наук выступает как одна из актуальных задач философского исследования"[17], я и буду стремиться в этой работе осуществить применительно к истории философии такую "максимальную конкретизацию", буду стремиться построить методологию историко-философского исследования в рамках предлагаемой императивно-целевой концепции методологии истории философии.

* * *

Если согласиться с тем, что существуют различные формы историко-философского исследования, различающиеся в зависимости от того, какие цели каждое из них себе ставит, то несомненно и то, что каждая из них должна располагать и *собственным методологическим аппаратом*: специфике цели, специфике формы исследования должна соответствовать и специфика метода.

Разумеется, однако, что поскольку наряду с этой спецификой всем формам историко-философского исследования присущи и общие черты, постольку существуют и общие, универсальные методы, т.е. методы, которыми пользуются при осуществлении любой формы историко-философского исследования. Таким образом, должны быть развиты общая и частная (или специальная) для каждой из двух обобщающих форм методологии.

Однако прежде чем приступить к их раздельному рассмотрению мы должны уточнить понятие метода и методологии применительно к историко-философскому исследованию и – более того – обосновать целесообразность самого стремления унифицировать методологию, т.е. представить ее как нормативную, оптимальную и в этом смысле как предпочтительную (если не принудительную).

Итак, вопрос первый: нужна ли вообще некая унифицированная методология историко-философского исследования?

Вопрос этот, в сущности, выходит за рамки науки истории философии и переходит во всеобщий вопрос науки: нужна ли вообще некая нормативная, унифицирующая исследовательскую деятельность методология для каждой из наук?

Положительный ответ на этот вопрос несомненен для подавляющего большинства ученых.

Если даже и оставить в стороне античность (в том числе и весьма разработанное методологическое учение Аристотеля в "Органоне") и средневековье (в том числе и изощренную логизированную методологию схоластики), – поскольку подвергается сомнению существование науки ранее XVII в., – то уже у истоков новой науки и новой философии стоят два великих мыслителя, которые были озабочены выработкой всеобщего (именно всеобщего, а даже не специфического) нормативизирующего ход научного исследования метода, т.е. некой всеобщей научной методологии. Я имею в виду Бэкона и

Декарта. Каждый из них не только ставил подобную задачу, но и предложил свою, весьма разработанную методологию, и обе эти методологии сыграли беспрецедентную до той поры истории духовной культуры роль в развитии наук и философии в их числе.

Не будем говорить об этих методах – это увело бы нас слишком далеко.

Напомним лишь, что эта сторона истории философии и наукознания получила дальнейшее развитие, т.е. усилия великих родоначальников были подхвачены и развиты пришедшими им на смену философами и учеными.

Наше предшествующее изложение дает нам все основания для того, чтобы видеть себя вынужденными признать необходимость разработки общих и специальных методов историко-философского исследования.

И тут возникает вопрос второй: что же представляет собой методология историко-философского исследования? Наше изложение привело нас к мысли о том, что построение историко-философского исследования, его форма зависит от того, какую цель ставит перед собой исследование. Но если это так, то в соответствии с современным конструктивистским взглядом на метод, достижение этих целей возможно лишь при условии, что работа по этому достижению будет обеспечена соответствующими различными же средствами, методами. *Исследовательские средства (способы, приемы, процедуры, словом операции), с помощью которых оптимально осуществляется историко-философское исследование в определенной форме, т.е. достигается определенная его цель, называются его методами, а учение об этих методах – методологией историко-философского исследования.*

Поскольку эти методы есть некоторые рекомендации, предписания, словом – *императивы* и поскольку в основе этого понимания лежит идея *цели*, эту концепцию методологии предлагается называть *императивно-целевой концепцией методологии историко-философского исследования.*

Противники необходимости разработки такой методологии утверждают однако, что если даже и ставить себе заранее определенную цель (это, по их мнению необязательно, и поэтому историко-философское исследование может предстать в виде некоего свободного изложения, в форме эссе), то ее можно достичь различными, заранее незапрограммированными средствами, руководствуясь исследовательской ситуацией, логикой предмета исследования, научной интуицией и т.п. обстоятельствами.

В таком взгляде перемешаны дилетантизм и софистика. Его сторонники отрицают наукообразность истории философии, которая (наукообразность) состоит, помимо прочего, и в том, что история философии ищет и стремится воспроизвести *общее* в различных индивидуальных предметах своего исследования, и для этого она

ищет – исходя из общих определений, характеристик моментов своего многообразного предмета – некоторые идентичные для аналогичных исследовательских задач и ситуаций средства.

Разумеется, что в *какой-то* мере и в *каких-то* формах предмет окажется воспроизведенным и в случае, если мы не будем руководствоваться заранее продуманной и, так сказать, объявленной методологией. Более того, можно сказать, что до сих пор историко-философские исследования проводились именно так.

Но во всех случаях исследователь не освобождается от методологии, т.е. от того, чтобы применять некоторые мыслительные средства рассмотрения своего предмета, но пользуется ими без достаточной предварительной рефлексии о них, несистематически, хаотично. И не удивительно, что в этих случаях результаты его исследований, т.е. достижение цели, оказываются гораздо более худосочными, чем это имело бы место при пользовании научно-обоснованной и детально-разработанной методологии. И это особенно так для современных, сложных и многогранных исследований, обусловливающих необходимость разработки специальных методологических аппаратов. Отсутствие разработанной методологии обеднило результаты исследований, проведенных в «двух "Историях философии"». В известном смысле мы даже констатировали, что они не достигли цели подобных исследований. И если все это было так в прошлом, то, повторяю, это тем более так в современной, особенно обществоведческой науке в связи с чрезвычайно усложнившимся предметом и целями этих наук.

Это рассуждение о необходимости разработки методологии историко-философского исследования дает нам возможность определить понятие рационального историко-философского исследования или (что то же) *рациональной реконструкции* историко-философского процесса (в целом и в любых его фрагментах) и отличить его не только от эмпирической, но и от вообще нерациональной. С этой точки зрения мы получаем такое определение: историко-философское исследование, построенное как достижение сознательно поставленной цели и проводимое посредством специально разработанных для этого средств-методов, называется рациональным, или рациональной реконструкцией историко-философского процесса.

Если мы теперь обобщим изложенное, то получим следующее определение: *историко-философское исследование, преднамеренно осуществляемое на основе базовой теории, отличающейся от реконструируемой, и потому нетождественное простому ее описанию, построенное как достижение сознательно поставленной цели и проводимое посредством специально разработанных для этого средств-методов, называется рациональной реконструкцией историко-философского процесса.*

Историко-философское исследование (или реконструкция), которое ведется без осознания целей и методологии, на основе стихий-

ных решений исследовательских задач является нерациональным. В данном случае язык дает нам очень хорошую возможность отличить рациональное исследование от нерационального, как неразумного, не достигающего цели.

Прежде чем мы теперь попытаемся наметить контуры такой методологии, хотелось бы напомнить, что методология составляет лишь часть науки истории философии, теорию историко-философского процесса.

Об этом надо сказать потому, что эти понятия в нашей литературе по методологии истории философии употребляются (в том числе употреблялись ранее и автором этих строк) более чем не строго, часто замещаются друг другом, употребляются весьма неопределенно, непродуманно, расширительно. Под такой методологией понимается *любая* рефлексия об истории философии. И, как всегда это бывает в подобных случаях, в результате такой невычлененности, собственно методология остается совершенно неразработанной.

Так, автор этих строк в свое время определял методологию историко-философского исследования как "совокупность принципов и средств с помощью которых достигается цель и осуществляется построение историко-философского исследования"[18], а в числе проблем методологии называл такие, как "определение предмета истории философии в его отношении к предмету самой науки философии; определение целей историко-философского исследования, уяснение механизма образования новых философских идей в их отношении к самому предмету философии... единство историко-философского процесса и специфика его форм в зависимости от национальных и других исторических условий" и т.д.[19] Здесь методология определена чрезвычайно расширительно, к ней отнесены не только "средства" исследования, но и механизм образования философских идей, характеристики историко-философского процесса, т.е. проблемы науки истории философии в целом, различение частей этой науки и понимание методологии как лишь одной из ее частей еще не выкристаллизовались.

Не вычленилось строгое понимание методологии и в работах других авторов и даже целых авторских коллективов по этой проблематике. Так, в разделы, традиционные для такого рода изданий (в которых столь же традиционно нет работ, пытающихся выяснить само понятие метода и методологии историко-философского исследования) – "Методологические проблемы истории философии", включены такие темы, само отнесение которых к роду методологических показывает всю неопределенность понимания этого рода авторами статей: "К диалектике субъекта и объекта в марксистской философии", "Актуальные проблемы исследования истории философии в СССР", "Вопросы исследования истории философии в СССР", "О соотношении философских и социалистических идей в истории философии в СССР" – в сб. "Ленинизм и современные проб-

лемы историко-философской науки" (М., 1970), "Диалектика и метафизика в истории домарксистской философии", "Возникновение философии", "Основные вехи истории философии монгольского народа" – в сборнике "История общественной мысли" (М., 1972), первая из этих тем повторена также в соответствующем разделе сборника "Методологические проблемы истории философии и общественной мысли" (М., 1977) и т.д. и т.п.

Это состояние вопроса делает особенно настоятельной необходимость, не ограничиваясь общим определением понятий метода и методологии историко-философского исследования, т.е. определением предмета этой методологии, конкретизировать их, выяснить структуру этой методологии, раскрыть содержание каждой из выявленных анализом ее структурных подразделений, т.е. наметить контуры развернутого учения об этой методологии. Конкретизуя таким образом понятие методологии историко-философского исследования мы достигнем и другой важной цели – достаточно определенно покажем ее место в пределах науки истории философии и тем самым внесем свои предложения по поводу преодоления той традиции, по которой всякая рефлексия по поводу историко-философского процесса и историко-философского исследования и есть их методология.

[1] *Аристотель.* Аналитики. М., 1952. С. 114.
[2] Там же. С. 87, 88.
[3] Там же. С. 88.
[4] *Аристотель.* О душе. М., 1937. С. 4.
[5] *Аристотель.* Физика. М., 1936. С. 5.
[6] Там же. С. 175.
[7] *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. М., 1938. Т. VI. С. 298.
[8] Там же. С. 299.
[9] *Eisler E.* Handworterbuch der Philosophie. B., 1913. S. 406.
[10] *Eisler E.* Worterbuch der philosophischen Begriffe. B., 1929. Bd. III. S. 140.
[11] Философский словарь. М., 1963. С. 267.
[12] См.: *Спиркин А.Г* Метод // БСЭ. 3-е изд. М., 1974. Т. 16. Стб. 472, 474.
[13] Там же. Стб. 474.
[14] Там же. Стб. 473.
[15] Он говорит об этом применительно к регионам общественных наук – экономические науки, исторические науки, правовые науки и т.п. и тем или иным "общественным" наукам. См.: *Украинцев Б.С.* Марксистско-ленинская философия и методы наук. М., 1977. С. 8–9.
[16] *Федосеев П.Н.* Некоторые методические вопросы общественных наук // Вопр. философии. 1979. № 11. С. 3.
[17] *Садовский В.Н.* Проблемы методологии дедуктивных теорий // Там же. 1963. № 3. С. 63.
[18] *Каменский З.А.* Вопросы методологии историко-философского исследования // Филос. науки. 1970. № 1. С. 119.
[19] См.: Там же. С. 119–120.

К 180-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

СОКРАТИЧЕСКАЯ ТЕМА У ДОСТОЕВСКОГО

О.В. Марченко

> ...Кто-нибудь может сказать: "Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?" Вот в этом-то и всего труднее убедить некоторых из вас. В самом деле, если я скажу, что это значит не слушаться бога, а что, не слушаясь бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, – если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я это утверждаю, но убедить в этом нелегко.
>
> *Апология Сократа*

С тех пор, как дельфийский оракул возвестил, что "Сократ превыше всех своею мудростью", сын Софрониска и Фенареты стал в европейской традиции образцом философа; человек самый лучший из всех, кого довелось нам узнать на нашем веку, да и вообще самый разумный и справедливый, – свидетельствовал Платон. "Французским Сократом" называли современники Пьера Абеляра, "украинским Сократом" – Григория Сковороду. "Китайским Сократом" именовали Конфуция. Утверждение Чаадаева, что жизнь, не пробужденная работой самосознания, напоминает сон и не является в собственном смысле слова жизнью – сократически ориентировано. Так же как и его знаменитое: "Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное – любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества". Не шумите, афиняне!

Внимательно присмотревшись к авторским характеристикам Степана Трофимовича Верховенского, одного из центральных персонажей романа "Бесы", можно заметить ряд черт, рисующих его с несколько неожиданной стороны[1]. «(...) Про меня (...) нашептали (...), – жалуется "главный учитель" своей покровительнице генеральше Ставрогиной, имея в виду городских обывателей, – что я развратитель молодежи и рассадник губернского атеизма...» (10 16). Смысл этих инвектив прояснится, если вспомнить обвинения, предъявленные афинянинами Сократу. "Сократ виновен в том, что не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь" (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе 1, 1. См. также: *Платон*. Апология 24в; *Диоген Лаэрций* II, 40).

Действительно, старший Верховенский подобно Сократу всегда окружен молодежью, он – учитель и духовный наставник, постоянно ведущий беседы о "всечеловеческом обновлении" и дома, в кружке "наших", и в Санкт-Петербурге, и за границей. "По вечерам с молодежью беседуем до рассвета, – пишет он из Берлина генеральше Ставрогиной, – и у нас чуть не афинские вечера" (10 : 25). Программа "всечеловеческого обновления", подробнейшим образом разработанная Шигалевым, одним из многолетних слушателей Степана Трофимовича, весьма напоминает, как уже отмечалось комментаторами, социально-политическую утопию Платона.

К сократической теме Достоевский обратился уже в первой своей повести "Бедные люди" Как справедливо отметил К.А. Баршт, черты облика великого афинского философа использованы при характеристике Макара Девушкина[2]. В качестве возможного источника указывается книга К. Ведерхольма "История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека" (М., 1842. Ч. 2). В ней писатель мог обнаружить и текст знаменитого обвинения: "Наконец явились на Сократа обвинители: Мелит, молодой трагический писатель, Ликон, публичный оратор, и Анит, кожевник и демагог вместе. Сократ преступен: 1) не признает богов, которых чтит государство, а вводит новых (своего гения); 2) развращает юношей" (с. 17). Достоевский мог воспользоваться и первоисточниками. "Воспоминания" Ксенофонта были изданы в русском переводе в 1875 г. И.Ф. Синайским. В переводах платоновой "Апологии Сократа" не было недостатка: в 1842 г. она была издана в составе собрания сочинений Платона, подготовленного В.Н. Карповым (и в 1863 г. переиздана). "Апология" вошла и в издание Платоновых "философских бесед", подготовленных в 1861 г. А. Клевановым. В отличие от изданий Ксенофонта, издания Платона сопровождены обширными вступительными статьями и комментариями[3]. Наконец, не следует забывать и о "Лекциях по истории философии"

Гегеля; в 1854 г., еще будучи в Омске, Достоевский в письме к брату Михаилу настоятельно просит их прислать. «...Пришли мне непременно Гегеля, в особенности Гегелеву "Историю философии" С этим вся моя будущность соединена!» (28/1 173)

Сократическая тема вполне определенно звучит и в следующем заявлении старшего Верховенского: "Что касается до христианства, то, при всем моем искреннем к нему уважении, я – не христианин. Я скорее язычник, как великий Гёте или как древний грек" (10 33). То, что жители провинциального городка имели в виду, называя Степана Трофимовича "рассадником губернского атеизма", выглядит несколько сложнее: «В бога учитель наш веровал. "Не понимаю, почему меня все здесь выставляют безбожником? (...) я в бога верую, (...) я верую, как в существо, себя лишь во мне сознающее. Не могу же я веровать, как моя Настасья (служанка)" (10, 33). Упоминание "существа, себя лишь во мне сознающего", противопоставленное общепринятой вере, отсылает к знаменитому *демону* Сократа, его "внутреннему голосу", который всякий раз вполне апофатически отклонял афинского философа от того, что он намеревался сделать, а склонять к чему-либо никогда не склонял (*Платон.* Апология 31 cd). Греческое слово δαιμόνιον, означающее низшее божество, в тексте Нового Завета употребляется в значении *злой дух, дьявол, бес*[4]. Инобытие этого *демона* – "маленький, гаденький, золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся" Ставрогина и, конечно же, взявший *особую методу* Черт из кошмара Ивана Карамазова, *злой гений* картезианских "Метафизических размышлений", цитирующий Декарта: "...Я одной с тобой философии, вот это будет справедливо. Je pense donc je suis, это я знаю наверное, остальное же все, что кругом меня, все эти миры, бог и даже сам сатана – все это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть только одна моя эманация, последовательное развитие моего *я*, существующего довременно и единолично...» (15 77)

Придав Степану Трофимовичу Верховенскому некоторые черты Сократа, Достоевский однако отказал почтенному "главному учителю" в ясности самосознания. «Когда он вышел в первый раз на эстраду, в одном из публичных литературных чтений, в числе читавших, раздались неистовые рукоплескания, не умолкавшие минут пять. Он со слезами вспоминал об этом девять лет спустя, – впрочем скорее по художественности своей натуры, чем из благодарности. "Клянусь же вам и пари держу, – говорил он мне сам (но только мне и по секрету), – что никто-то изо всей этой публики знать не знал о мне ровнешенько ничего!" Признание замечательное: стало быть, был же в нем острый ум, если он тогда же, на эстраде, мог так ясно понять свое положение, несмотря на все свое упоение; и, стало быть, не было в нем острого ума, если он даже девять лет спустя не мог вспомнить о том без ощущения обиды» (10, 21–22). Повествование на первых страницах романа строится по очень простой схеме, Хроникер упоминает факт,

приводит интерпретацию этого факта старшим Верховенским, а затем поясняет, как все происходило на самом деле. Несовпадение интерпретаций поразительное! «Он, например, чрезвычайно любил свое положение "гонимого", и, так сказать, "ссыльного". (...) ...Деятельность Степана Трофимовича окончилась почти в ту же минуту, как и началась, – так сказать, от "вихря сошедшихся обстоятельств" И что же? Не только "вихря", но даже и "обстоятельств" совсем потом не оказалось, по крайней мере в этом случае. Я только теперь, на днях, узнал, к величайшему моему удивлению, но зато уже в совершенной достоверности, что Степан Трофимович проживал между нами, в нашей губернии, не только не в ссылке, как принято было у нас думать, но даже и под присмотром никогда не находился. Какова же после этого сила собственного воображения!» (10, 7, 8).

Достоевский с его огромным интересом к этой проблеме не мог не обратить внимания, что Сократ, эта целостная, монолитная личность, явился предтечей ряда совершенно непохожих друг на друга направлений и школ. Отличаясь друг от друга по самым принципиальным пунктам, все они тем не менее указывали на Сократа как на своего учителя и вдохновителя. Платон с его учением об интеллигибельном мире идей; Антисфен-киник и особенно Диоген Синопский (которого современники называли "безумствующим Сократом") с их эпатажем и отвержением культурных нормативов; киренаики с проповедью наслаждения как высшей ценности и т.п. Столь же несхожи и "воспитанники" старшего Верховенского – Ставрогин, Липутин, Шатов, Виргинский, Шигалев и, конечно же, сын Петр. В свою очередь, Ставрогин наделяет различными, принципиально несводимыми идеями Петра Верховенского, Кириллова и Шатова. Теория Раскольникова проявляет свои скрытые возможности в варианте Лужина и в варианте Свидригайлова. Идея Ивана Карамазова пародируется Чертом и варьируется Смердяковым. "Сократ оказал широкое и глубоко идущее образовательное влияние в царстве мысли... – разъяснял этот парадокс Гегель. – Субъективно влияние Сократа было формально, состояло лишь в том, что он вызвал разлад в индивидууме; содержание же было предоставлено капризу и произволу каждого, потому что его принципом было субъективное сознание, а не объективная мысль. ...Самые разнообразные школы и основоположения вышли из этого учения Сократа, и это обстоятельство ему ставилось в упрек; но оно вызывалось неопределенностью или абстрактностью самого его принципа"[5]. Достоевский указал на принципиальную двойственность, двойничество, двусмысленность *слова*, не только требующего для себя некоего внешнего противо-слова, но и перманентно расслаивающегося внутри себя, обнаруживающего свое "подполье", обратимость, открытость любой интерпретации.

> Всей чаровательь Эллады, искуснейший в доводах тонких,
> С полуаттической солью всех риторов перешутивший[6].

Однако именно Степану Трофимовичу Достоевский доверяет высказать, пусть в сниженной, откровенно пародийной форме одну из самых дорогих для него идей, которую он отстаивал на протяжении всей жизни. Причем высказать в самый разгар бесовского *праздника* (существенная пародийность романов Достоевского родственна платоновскому диалогу; атмосфера же праздника и кануна праздника – лейтмотив платоновских сочинений, подчеркивала Т.Н. Васильева): "А я объявляю, что Шекспир и Рафаэль – выше освобождения крестьян, выше народности, выше социализма, выше юного поколения, выше химии, выше почти всего человечества, ибо они уже плод, настоящий плод всего человечества и, может быть, высший плод, какой только может быть! Форма красоты уже достигнутая, без достижения которой я, может, и жить-то не соглашусь... (...) Да знаете ли, знаете ли вы, что без англичанина еще можно прожить человечеству, без Германии можно, без русского человека слишком возможно, без науки можно, без хлеба можно, без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! (В.В. Розанов даже не пытался избавиться от этой интонации! – *О.М.*) Вся тайна тут, вся история тут! Сама наука не простоит минуты без красоты, – знаете ли вы это, смеющиеся, – обратится в хамство, гвоздя не выдумаете!.. Не уступлю!" Нельзя не обратить внимания и на то, что старший Верховенский – единственный персонаж, кому (авторским решением) дается выйти за пределы беснующегося града.

Художественный мир, созданный гением Ф.М. Достоевского, настолько завораживал русских религиозных мыслителей начала XX в., что грань между художественным вымыслом и действительностью становилась для них условной, зыбкой, проницаемой, и одно порою переходило в другое, и наоборот. По-видимому, нечто важное у достоевских персонажей, вовлеченных в событие искания и испытания истины с существенным сращением идеи и ее носителя (М.М. Бахтин), с неизбежным драматизмом, двойственностью и *двойничеством*, касанием *миров иных и подпольем*, интонировало самому душевному строю, а, может быть, и создавало впервые такой душевный строй русских философов, определяя как радикализм их мышления и поведения, так и формы самоописания. Теперь образцом философа становится герой Достоевского. Более того, художественная реальность романов Достоевского, с ее необъятными запасами времени (σχολή), в котором, как в *царстве мертвых* или в захолустном российском городке, *Некрополисе*, раскрывается вечность ("мы... сошлись в беспредельности... в последний раз в мире"), где встречаются Парменид и Аристотель, Сократ и Декарт, Чаадаев и Ставрогин, Пушкин и инок Парфений, – эта романная реальность становится реальностью философской par exellens. "...Хочу выставить во 2-й повести главной фигурой Тихона Задонского; конечно, под другим именем, но тоже архиерей будет проживать в

монастыре на спокое (замысел "Жития великого грешника" – *О.М.*). (...) Тут же в монастыре посажу Чаадаева (конечно, под другим тоже именем). Почему Чаадаеву не просидеть года в монастыре? Предположите, что Чаадаев, после первой статьи, за которую его свидетельствовали доктора каждую неделю, не утерпел и напечатал, например за границей, на французском языке, брошюру, – очень и могло бы быть, что за это его на год отправили бы посидеть в монастырь. К Чаадаеву могут приехать в гости и другие: Белинский наприм⟨ер⟩, Грановский, Пушкин даже. (...) В монастыре есть и Павел Прусский, есть и Голубов, и инок Парфений" (письмо Достоевского А.Н. Майкову в марте 1870 г. – 29/1 118). В этой философской реальности пробуется "на излом" европейский философский дискурс от Парменида до Ницше, здесь сталкиваются не только мировоззрения, не только точки зрения и формы ви́дения мира, но прежде всего сами способы осуществления этих ви́дений, сталкиваются *онтологии*. "...Автор почитал возможным существование такой драмы, (...) где бы не речь, подчиненная минутным впечатлениям, но целая жизнь одного лица служила бы вопросом или ответом на жизнь другого", – определял свою творческую задачу В.Ф. Одоевский, автор первого русского философского романа "Русские ночи"[7]. Задачу, для художественного дарования Одоевского оставшуюся непосильной, выполнил с непревзойденной степенью совершенства Достоевский, с его чрезвычайно острым ощущением современности как эпохи глобального кризиса христианской культуры, проявляющегося в распаде традиционных форм жизни, душевном хаосе и расслабленности, нравственной анархии, скептицизме, безверии и беспринципности, чреватых чудовищными духовными, социальными и политическими потрясениями. Отсюда обилие и глубина художественных образов, отражающих многообразие православного религиозного переживания и богоборческого бунта. Разнузданное рационализирование, в котором боль и страдание являются состояниями бытия, а Бог – страхом перед болью, "ничто", неизбежно ведущее к самооправданию, вседозволенности и человекобожию, представлено персонажами-идеологами, носителями утонченно-софистических теорий. И рядом – образы смирения, кротости, всепрощения, в которых слиты воедино судьба, вина, необходимость, долг, открытость страданию, – такие глубины религиозного опыта, где немыслима теория, неосуществима работа понятия, но ощущается действенное присутствие Бога[8].

Достоевский "жив среди нас, – говорил в 1911 г. Вячеслав Иванов, – потому что от него или чрез него все, чем мы живем, – и наш свет, и наше подполье. Он великий зачинатель нашей культурной сложности. До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, создал, – как Тёрнер создал лондонские туманы, – т.е. открыл, выявил, облек в форму осуществления – начинавшуюся и еще не осознанную

сложность нашу (...). ...Он принес нам откровение личности. (...) Достоевский был змий, открывший познание путем отъединенной, самодовлеющей личности и путем личности, полагающей свое и вселенское бытие в Боге. Так он сделал нас богами, знающими зло и добро, и оставил нас, свободных, выбирать то или другое, на распутье"[9].

Уже при жизни В.С. Соловьева горячо обсуждалось, прототипом кого из братьев Карамазовых он послужил: Ивана – или все же Алеши; это означало готовность современников понимать Соловьева как персонажа романов Достоевского. В начале 1870-х в Москве, писал племянник философа, «Соловьева начали окружать "странные люди", мистики, колебавшиеся между православием, спиритизмом и... выпивкой, видевшие в молодом философе существо "сверхчеловеческое" "Неужели они думают, – говорил как-то Владимир Сергеевич моему отцу, – что у меня не хватило бы пороху основать секту?" И некоторые люди впоследствии, когда в 90-х годах Соловьев отказался от прежних широких практических задач и перешел к философии и публицистике, с горькой иронией называли его "неудавшимся Мессией" В общем это окружение странными энтузиастами напоминает окружение Николая Ставрогина в романе Достоевского "Бесы" и не один Шатов готов был с горечью воскликнуть: "Много вы значили в моей жизни, Владимир Сергеевич!"»[10]

"Тут дело фантастическое, мрачное, дело современное, нашего времени случай-с, когда помутилось сердце человеческое... Тут книжные мечты-с, тут теоретически раздраженное сердце; тут видна решимость на первый шаг, но решимость особого рода, – решился, да как с горы упал или с колокольни слетел...", – говаривал незабвенный Порфирий Петрович. "Ты загипнотизировал себя и близких тебе крайностями своей натуры. Словно так и быть должно, что ты или горишь огнем Божиим или распаляешься огнем сатаны. Ты приучил себя к мысли, что иначе не может быть, и без ужаса думаешь о том, что и в будущем ждет тебя такая же жизнь безумных колебаний", – это уже из автохарактеристики Валентина Павловича Свенцицкого, весьма заметного персонажа российской интеллектуальной жизни пореволюционной поры[11]. Вот уж кому от младых ногтей дано было созерцать две бездны разом! Участник философского семинара С.Н. Трубецкого, один из основателей полулегального "Христианского Братства Борьбы", активный деятель Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и Вольного богословского университета в Москве, автор (вместе с В.Ф. Эрном) сборника "Взыскующим Града" (1906), задуманного по образцу "Дневника писателя" Достоевского, он выступает с пользующимися шумной известностью докладами о христианстве и революции, христианстве и терроризме, резко критикует официальную церковь, атеистическую и позитивистскую идеологию интеллигенции, противоречивые искания многочисленных мистико-декадентских круж-

ков. «Разве может Карамазов-отец, съеденный блудом, понять смысл любви? Но и "мистики", духовным блудом омертвившие душу свою, неспособны на непосредственное, живое, целомудренное религиозное чувство. Оно сейчас же делается материалом для духовного блудодействия: его таскают по журфиксам, в нем копаются на глазах у всех, а если есть литературный талант, то еще и тащут в типографию»[12]. Проповедник христианского аскетизма в самых суровых его формах, он производил ошеломляющее впечатление на современников; что-то гипнотическое было в этом человеке, утверждают близко знавшие его В.Ф. Эрн, С.Н. Булгаков, В.А. Тернавцев, Ф.А. Степун и др. И *вдруг* скандал: Свенцицкого исключают в конце 1908 г. из состава Религиозно-философского общества за "ряд действий, явно предосудительных" (совершение которых он в частном письме признал). О них он чуть не открытым текстом рассказывал и в памфлете "Письма ко всем" (1907), и в нашумевшем романе "Антихрист" (1908), главный герой которого под личиной благообразия ведет отвратительную тайную жизнь, цинично обманывая близких и с ужасом ощущая, что в нем поселился и крепнет, растет, пожирает его бессмертную душу – *сатана*. Все это – двойная жизнь и литературная "исповедь" – было по сути неким экзистенциально-метафизическим экспериментом в духе то ли Подпольного человека, то ли Ставрогина, со схожими, отчасти, последствиями (Николай Всеволодович, напомню, рассказывал как-то, что «он подвержен, особенно по ночам, некоторого рода галлюцинациям, что он видит иногда или чувствует подле себя какое-то злобное существо, насмешливое и "разумное", "в разных лицах и разных характерах, но одно и то же, а я всегда злюсь...”».

Последующая жизнь Свенцицкого не может не впечатлять событиями вполне в стиле сюжетосложения романов Достоевского, при сохранении того же достоевского радикализма: он бежит за границу, во Францию, спасаясь как от преследования властей за резкую критику официальной церкви ("Второе распятие Христа", 1908 и др.), так и от мести эсеров, поклявшихся расправиться с двуличным "пророком", по возвращении сближается с так называемыми голгофскими христианами (группа христианских социалистов, активно использующих учение Н.Ф. Федорова), совершает путешествие на Кавказ к христианским пустынникам. В 1917-м он принимает сан священника и становится проповедником в Добровольческой армии А.И. Деникина, затем несколько лет работает в московских храмах, участвуя в торжественных богослужениях вместе с различными архиереями и самим патриархом Тихоном. Свенцицкий резко обличает "обновленческую" церковь, а позднее "сергианство", церковную политику лояльности советской власти. Его талантливые проповеди, в которых он призывает к внутреннему, духовному противостоянию лежащему во зле миру (в чем властями усматривается противостояние режиму), его идеи "монастыря в миру" получают большую

известность. В 1922 и затем в 1928 г. о. Валентин репрессирован, в октябре 1931 г. он умирает в сибирской ссылке, покаявшись перед Церковью, прощенный и воссоединенный с нею[13].

По молодости и Николай Александрович Бердяев порою представлял себя Ставрогиным, аристократом, идущим в революцию, как он сам поведал об этом в философской автобиографии. «Мне всегда казалось неверным и выдуманным, что дух должен бороться с плотью (соблазнами плоти). Дух должен бороться с духом же (с соблазнами духа, которые выражаются и в плоти). Но мой дух бывал ложнонаправленным. У каждого человека, кроме позитива, есть и свой негатив. Моим негативом был Ставрогин. Меня часто в молодости называли Ставрогиным, и соблазн был в том, что это мне даже нравилось (напр⟨имер⟩, "аристократ в революции обаятелен", слишком яркий цвет лица, слишком черные волосы, лицо, походящее на маску). Во мне было что-то ставрогинское, но я преодолел это в себе. Впоследствии я написал статью о Ставрогине, в которой отразилось мое интимное отношение к его образу. Статья вызвала негодование»[14].

Наиболее радикальный пример такого философского "погружения", "вчувствования" – случай Василия Васильевича Розанова с его женитьбой на Апполинарии Прокофьевне Сусловой, прототипе Полины в "Игроке" и отчасти Настасьи Филипповны в "Идиоте" «В.В. ранее рассказывал мне как-то, что женился на Сусловой потому, что она была любовницей Достоевского, – вспоминает С.Н. Дурылин, говоря о письме Розанова с изложением истории его первого брака. – Это был брак "по психологии", брак по Достоевскому, – но совсем не по Розанову, не по автору "Семейного вопроса" и "В мире неясного и нерешенного" Брак – из романа Достоевского, а не из лона Авраамова. Она была старше его на 16 лет: она уже сильно "пожила", – не только с Достоевским, но (знал ли это В.В., когда женился?) и с нигилистами, и с иностранцами, и с красивыми испанцами. (...) В письме было яркое, мучительное до боли, просто стонущее, противопоставление того, что Розанов искал и что нашел в 40-летней даме с нигилизмом. Романтика: "та, кого любил Достоевский"! – оборвалась, психология по Достоевскому вдруг обернулась психологией тончайшего, непрерывного женского мучительства. Произошло недоразумение, идущее до глубины, расщепляющее самую жизнь: несмотря на "романтику", на "Достоевского", он-то искал брака не по психологии, а по онтологии, а сам оказался в плену у брака по психопатологии. Вместо греющего добрую плоть нежной семейственности "Бога Авраама, Исаака и Иакова" оказалось озлобленное безбожие шестидесятницы с постелью "принципиально" бездетной; вместо возлюбленной и нежной – озлобленная, умная, как бес, и злая, как бес, полунигилистка, полу-Настасья Филипповна (из "Идиота"), кому-то и чему-то непрерывно мстящая; вместо чаемой "колыбельной песни" в спальне раздавался психопатологический визг стареющей, ломаной и ломающейся женщины –

"непрерывным раздражением" пленной мысли, озлобленной души, стареющей плоти. Начался ужас. Этот ужас сквозил в каждой строке, в каждом слове, в каждом вздохе этого письма, – и я не могу лучше и точнее выразить этого ужаса, как сравнением: тот, кто хотел возлежать, как герой "Песни песней", на нежном и плодящем лоне, входящем в неистощимое, присно рождающее и святое лоно Авраамово, тот оказался прикованным к колющей постели стареющей, бесплодной, чувственной и истеричной нигилистки, мстящей Достоевскому, как Грушенька своему покровителю...»[15]

Совсем недавно еще М.К. Мамардашвили, русскую философию, выражаясь мягко, не жаловавший, говорил: "...В истории философии, вообще, есть странные циклы, нечто вроде игры соответствий... Ну, скажем так, философия началась ведь, в сущности, с Сократа, и почему-то всегда, когда философия начинается снова, она начинается Сократом... Просто под другим именем... Так вот, в основе таких циклов лежит сократовский опыт. Он повторяется..." "Грузинский Сократ" имел в виду Декарта, но вот ведь какая интересная получается история: Декарт в его изображении, со своими отчаянными потугами выполнить самостоятельную мысль, само это "сознание вслух" все копившей впечатления и вдруг заговорившей *валаамовой ослицы*, "удивительное пробуждение мысли (...), некий полет освобожденного человеческого ума" (...), родившегося "в хрупком, болезненном и обреченном на раннюю смерть теле", более напоминает П.Ф. Смердякова, мыслителя, безусловно, французской ориентации. "Суть его философии можно выразить одной сложноподчиненной фразой: мир, во-первых, всегда нов (в нем как бы ничего еще не случилось, а только случится вместе с тобой) это "как бы" – изумительно! – *О.М.*), и во-вторых, в нем всегда есть для тебя место, и оно тебя ожидает. Ничто в мире не определено до конца, пока ты не занял пустующее место для доопределения какой-то вещи: восприятия, состояния объекта и т.д. И третье (не забудем, что прошлое – враг мысли, борясь с прошлым, мы восстанавливаем себя): если в этом моем состоянии все зависит только от меня, то, следовательно, без меня в мире не будет порядка, истины, красоты. Не будет чисел, не будет законов, идеальных сущностей, ничего этого не будет" Потому Павел Федорович и утверждает решительно: "Про неправду все написано", и затем, "вполне уполномочен в том собственным рассудком", последовательно "исключает все, что не сам воспринял, не сам пожелал, к чему не сам устремился, что не сам подумал. В состав своих мыслей, как бы говорит он (...), я не приму ничего, что не нашел бы и не признал бы в себе самом или не мог бы породить из себя. И все это – один на один с жизнью, с миром"[16]. И отсюда его онтология, предполагающее бытие, составленное из дискретных моментов личного выбора, а потому бытие существенно неполное, всегда дающее место для такого выбора, меняющего всю картину мира.

И тем не менее философия (или антифилософия) действительно, судя по всему, начинается Сократом. Только под другим именем. Мало кто обращает внимание на тот замечательный факт, что внешность Достоевского весьма напоминала внешность Сократа. Сам писатель это прекрасно сознавал – и не без удовольствия. Вот как писал об этом в "Русском вестнике" (1885. № 4) в своих воспоминаниях близко знавший Достоевского врач С.Д. Яновский: "Его обширный, сравнительно с величиною всей головы, лоб, резко выделявшиеся лобные пазухи и далеко выдавшиеся окраины глазницы, при совершенном отсутствии возвышений в нижней части затылочной кости, делали голову Федора Михайловича похожею на Сократову. Он сходством этим был очень доволен, находил его сам (...)" Внешним сходством, понятно, восприятие Достоевского не ограничивалось. "Когда я, – продолжает Яновский, – припоминаю себе все, что воскресает во мне с именем Федора Михайловича, то есть его беспредельную гуманность, его неудержимую страсть к анализу, в самую душу забиравшемуся; когда я вспоминаю о том, как он любил ближнего и как постоянно стремился быть ему полезным своим разумным и честным словом; наконец, когда я представляю себе его кроткий, со сжатыми вплотную губами образ, похожий на Сократа, я более и более убеждаюсь в том, что Федор Михайлович от природы был назначен отнюдь не в инженерное или какое-нибудь техническое ведомство. Любимый им предмет изучения был душа человека"[17].

В заключение стоит напомнить и несколько строк из известного письма А.Н. Майкова к П.А. Висковатову, где описан эпизод "петрашевской" молодости писателя: "И помню я – Д⟨остоевск⟩ий, сидя как умирающий Сократ перед друзьями, в ночной рубашке с незастегнутым воротом, напрягал все свое красноречие о святости этого дела, о нашем долге спасти отечество..." (18:192).

[1] См.: *Марченко О.В.* Очерки по истории философии. М., 2002. С. 70–82. Сочинения Достоевского цитируются с указанием в тексте тома и страницы по изданию: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990.

[2] Уточнения и дополнения к комментарию Полного собрания сочинений Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1983. Вып. 5. С. 221–222.

[3] См.: Сократово учение, по Ксенофону: В виде разговоров: В 4 кн. / Переведено с греч. И. Синайским. М., 1857. С. 3; Это издание рецензировал Н.А. Добролюбов в "Современнике" (1857. № 11, отд. IV. С. 28–31); Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии Карповым. СПб., 1842. Ч. 2; То же. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1863. Ч. 1; Философские беседы Платона в рус. пер. Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон. С приложением жизнеописания Платона, подробных введений и объяснительных примечаний / Пер. и издал А. Клеванов. М., 1861.

[4] "Существо, себя лишь во мне сознающее" отсылает, впрочем, не только к "демону" Сократа, но и к немецкой мистике и Гегелю.

[5] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. вторая. С. 84–85.

[6] См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 109.

[7] *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. М., 1975. С. 8.

[8] См.: *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 41–45.

[9] *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 283.

[10] *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 54.

[11] *Свенцицкий Вал.* Письма ко всем: Памфлет. М., 1907. С. 10.

[12] *Свенцицкий Вал., Эрн В.* Взыскующим Града. М., 1906. № 1. С. 34. Л.П. Карсавин в своем блестящем этюде "Федор Павлович Карамазов как идеолог любви" (1921) сумеет взглянуть на проблему иначе.

[13] См.: *Свенцицкий В.П.* Предсмертные письма / Публ. Р. Крепса // Минувшее: Исторический альманах. М., 1990. Вып. 1. С. 297; *Марченко О.В.* Свенцицкий (Свентицкий) Валентин Павлович // Сто русских философов: Биогр. словарь. М., 1995. С. 216–218; *Свенцицкий А.*[*Б.*] Они были последними? М., 1997.

[14] *Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии / Сост. предисл., подгот. А.В. Вадимова. М., 1991. С. 35.

[15] *Дурылин С.Н.* В.В. Розанов / Публ. В.А. Десятникова // Начала. 1992. № 3. С. 46–47.

[16] *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 33, 34, 10, 11, 26, 176.

[17] Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 239.

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

УРОКИ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ*

В знаменитом платоновском диалоге "Федр" Сократ рассказывает египетскую легенду о споре бога Тевта, изобретателя письменности, и царя Тамуса. Тевт, пытаясь убедить царя в необходимости письменности, говорит ему: "Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости" Царь ответил: "Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой – судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселяют забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, но посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя многое будут знать понаслышке, без обучения и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых" Дальше Сократ добавляет от себя: "Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто в свою очередь черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее, – оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано" (*Платон.* Федр // Соч. Т. 2. С. 216–217).

В старом споре между скриптофилами (теми, кто считает, что письменная традиция важнее устной) и вербофилами (сторонниками бóльшей ценности устной традиции) нельзя не согласиться с последними в том, что в личностном и духовном воздействии на человека устная передача текстов имеет известные преимущества перед письменной. Звучащая и слышимая речь существенно отличается от слова, фиксированного письменными знаками и воспринимаемого зрением. Зрение предполагает отдаленность видящего от видимого,

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-03-18064а).

дистанцию между ними, в то время как звук, где бы он не возник, преодолевая дистанцию, проникает внутрь слушающего, сливается с ним в единой вибрации.

Кроме того, письменное слово, абстрактное и символическое по самой своей сути (набор знаков), постигается прежде всего разумом (хотя и попадает в него благодаря зрению), в то время как звучащее слово может восприниматься совершенно бессознательно (как набор звуков) и поэтому способно воздействовать на психику человека еще и чисто физически. Слово-звук по сравнению со словом-буквой имеет для этого свой собственный диапазон возможностей: тон, тембр, интонацию, ритм, громкость и даже паузы[1].

Предметом этой публикации являются материалы, которые призваны напомнить о том, что устная традиция в истории мировой культуры не ограничивалась фольклорными преданиями – устным бытованием нарративных или поэтических текстов. Почитание слова и речи как магической и сакральной силы было свойственно многим традиционным обществам, но только в Индии оно становится основой совершенно уникальной традиции, наложившей сильнейший отпечаток на религиозную жизнь этой страны. Хотя письменность и появилась на индийском субконтиненте довольно рано (и в этом смысле индийскую культуру никак нельзя назвать бесписьменной), ее использовали не в ралигиозно-культовой сфере, как, например, письменность в Древнем Египте, а главным образом в бюрократических целях (в государственном управлении). Устная же трансляция священных текстов Вед от учителя к ученику составляла, напротив, системообразующий фактор всей духовной жизни Индии. Главное заключалось в том, что ученик получал Веды непосредственно – из уст, т.е. с голоса учителя. Тем самым, как считалось, сохранялась первоначальная космическая вибрация, а значит, и внутренняя сакральная сила звучащего слова.

Овладев, с помощью учителя, особой мнемотехникой, кстати, чрезвычайно изощренной, ученик запоминал и мог воспроизводить Веды с любого места и в любой последовательности. Только после такого всестороннего освоения текста могло произойти самое важное событие в обучении – рождение в ученике особой личностной целостности знания, так сказать, духа текста, превращающее его в носителя ведийской традиции[2].

---

[1] Интересно, что слово-звук может произвести положительный или отрицательный эффект, даже если мы не понимаем его смысла (таково, например, воздействие музыки не только на людей, но, как показывают современные исследования, на животных и даже на растения). В практике современных сект, провозглашающих себя преемниками Вед (например, среди последователей Махариши Махеш Йоги), чтение ведийских мантр на санскрите без разъяснения их смысла служит одним из важнейших средств гармонизации личности на бессознательном уровне. Звуковой ряд мантр, как считается, отражает самые глубинные ритмы вселенной и поэтому, произнося их, адепт "настраивает" свою психику в унисон космосу, приходит в гармоническое состояние.

[2] Идея, развитая в работах В.С. Семенцова (1981, 1988).

Известный французский индолог и культоролог Шарль Маламуд выявляет разграничение функций письменного и устного слова в традиционной индийской культуре, а затем прослеживает тонкую эволюцию их сближения и взаимного отражения.

Излюбленный аргумент скриптофилов, сводящийся к тому, что только с появлением письменности ум освободился от ненужного груза информации для свободного развития аналитического и абстрактного мышления[3], опровергается существованием в индийской традиции мнемонических текстов сугубо аналитического характера, образцы которых – фонетические трактаты и этимологии – обсуждаются в моей статье.

В.Г. Лысенко

СЛОВО ДЛЯ ЗРЕНИЯ И СЛОВО ДЛЯ СЛУХА

Шарль Маламуд

В Национальном музее Калькутты можно полюбоваться изящной статуэткой, изображающей пишущую молодую женщину: пером, поддерживаемым в вертикальном положении пальцами правой руки, она что-то наносит на своего рода пластинку, которую держит в левой руке. Эта статуэтка была найдена в Кхаджурахо, месте, обычно вызывающем у нас ассоциации с индийской эротикой, поэтому в каталогах она часто фигурирует под названием "любовное послание" Под этим названием ее популяризировала серия почтовых марок и под ним же, как известно, она стала эмблемой индийской почты. Каковы бы ни были наши предположения относительно содержания этого письма, важно другое – сам вид пишущей женщины был для Индии IX в. н.э. чем-то совершенно привычным.

Самыми древними образцами индийского письма, какими мы ныне располагаем, являются знаменитые эдикты Ашоки (III в. до н.э.). Выгравированные на камнях или на столбах, установленных по всей территории Индийского субконтинента, они имеют долгую

[3] В частности, в популярной французской брошюре по лингвистике сказано: "Трудно определить начало науки лингвистики, поскольку это зависит от того, что мы изберем в качестве критерия научности. Однако ясно наверняка – грамматические размышления появились лишь после изобретения письменности, которая позволила развернуть слово в пространстве, составить списки, таблицы и т.п." (*Мэнгено* 1996:10). Это ясное "наверняка" французского автора так же "наверняка" опровергается феноменом индийской грамматики, которая сумела "развернуть слово в пространстве" и т.п. без всякой связи с изобретением и использованием письменности.

предысторию. Нам не известно, когда и каким способом утвердилось письмо в Индии (невозможно связать эти ашоковские надписи с символами, изображенными на печатях Индской цивилизации, датируемых началом II тысячелетия до н.э.), тем не менее эдикты III в. свидетельствуют об уже сложившейся привычке к письму и о существовании многочисленных читателей; они также говорят нам о значении, придаваемом письму как инструменту политической власти императором Ашокой. Очень вероятно, что в конце ведийской эпохи (VI–V вв. до н.э.) письменность уже использовалась. На это указывает достаточно большое количество признаков, содержащихся в текстах, датируемых этим периодом, – признаков, которые, по правде говоря, не всегда поддаются истолкованию[1]. Да и сами эдикты Ашоки были, разумеется, лишь относительным началом в непрерывной истории создания письменных текстов как в форме надписей, так и в форме манускриптов[2]. Чтобы привести пример, приближающий нас к скульптуре из Музея Калькутты, обратимся к сцене из романа "Кадамбари" (его автор, Бана, жил в VIII в. н.э.): царица Виласавати (Vilāsavatī) слушает пожилых женщин-отшельниц, которые развлекают ее чтением; они держат в руках книги (pustaka), сборники легенд. С того момента как Индия выходит на арену истории, она уже является частью того, что называют "великими письменными цивилизациями", и вполне может гордиться обширнейшей и разнообразнейшей литературой, сохраненной в неисчислимых рукописях, впоследствии составивших материал миллионов печатных книг. И если индийские архивы не располагают древними манускриптами, то это только потому, что в жарком и влажном климате материалы, из которых они были изготовлены, легко разрушались. Такие основополагающие тексты, как "Трактат о политике" ("Артхашастра") Каутильи и две великие эпические поэмы ("Махабхарата" и "Рамаяна"), упоминают писцов (lekhaka), состоявших на службе в городской администрации или при дворах царей, объясняют их функции и их статус.

Между тем в Индии сложилась совершенно особенная ситуация – удивительная во многих отношениях. Прежде всего бросается в глаза, что свидетельства чужестранцев противоречат указаниям

---

[1] См.: *Renou L.* Les Ecoles védiques et la formation du Veda. P., 1947. N 3. C. 33, 222 etc.; *Kane P.V.* History of Dharmaśāstra. 2-e ed. Poona, 1974. Vol. II, pt. 1. P. 347.

[2] Тантрийский текст "Варахитантра" (Vārāhītantra) различает пять видов письма: письмо жестами (mudrā), письмо, демонстрирующее искусство скульптора (śīlpa), письмо пером или пинцетом (lekhani), письмо мукой или пудрой (śuṇḍika), особые письмена, которые оставляют на дереве или на бумаге насекомые и червяки (ghuṇa).

В санскрите для обозначения акта письма используются два глагола: 1) likh, означающий собственно "оставлять след, глубоко прорезая"; 2) lip в смысле "покрывать", он применяется к чернилам или к краскам, которые наносят на какую-то поверхность.

индийских текстов. С другой стороны, в подтверждение справедливости суждений чужеземных путешественников существует множество признаков того, что в среде, которая придерживалась религиозных принципов сначала ведизма, а затем и эволюционировавшего из него индуизма, письменность считалась чем-то презираемым, подозрительным, пригодным разве что в качестве вспомогательной техники, но совершенно неспособным сохранить самые авторитетные тексты[3]: те же, сколь бы обширны они ни были, можно доверить исключительно памяти.

Например, в 10-й главе II книги "Артхашастры" перечисляются качества главного писца и достоинства, каковыми должен обладать хорошо составленный документ. Греку же Мегасфену, бывшему послом при дворе Чандрагупты (дедушки великого императора Ашоки) в IV в. до н.э., приписывают следующее замечание: индийцам не известна письменность, они доверяют все памяти. Традиция распорядилась так, чтобы Каутилья, автор "Артхашастры", был советником Чандрагупты, а, стало быть, и современником Мегасфена. В действительности, эта традиционная датировка "Артхашастры" представляется в высшей степени спорной, и гораздо вернее датировать ее I в. до н.э. Но прежде всего следует обратить внимание на то, что Мегасфен и Каутилья говорят о разных вещах: индиец о технике, которая среди прочих технических средств была, несомненно, важным инструментом машины управления государством. Грек же говорит о драгоценном наследстве традиции и о тех, кто его сохранял. К его замечанию присоединяется наблюдение, сделанное тринадцать веков спустя арабоязычным иранским географом аль Бируни: "Брахманы читают (рецитируют) Веды, не понимая их смысла, и точно так же обучаются им, перенимая один от другого. Далее, лишь немногие из них обучаются толкованию Вед, и еще меньше [число] тех, кто владеет их содержанием и разъяснением смысла настолько, чтобы рассматривать их умозрительно и вести по ним спор... Они не считают дозволенным записывать Веды, так как их положено рецитировать на определенные распевы. Они избегают пользоваться пером, поскольку оно бессильно [точно передавать] и может добавить или опустить что-нибудь в написанном [тексте]"[4]. Однако аль Бируни, рассуждая как адепт "религии Книги", повторяет идею, бывшую весьма важной для индийской традиции и состоящую в том, что память по своей природе более правдива, более надежна, чем письменный текст. Индийцы могут к этому добавить, что возможность записать текст в той степени, в которой она порождает соблазн к ней прибегнуть, наносит вред запоминанию и подлинному усвоению этого

[3] Похоже, что буддизм не знал подобных колебаний. Император Ашока сам был реформатором; своими эдиктами, которые он велел выгравировать на специальных столбах, он хотел познакомить своих подданных с моральными принципами буддийской дхармы.

[4] *Абу Рейхан Бируни.* Индия. М.: Ладомир, 1996. С. 141.

текста. К тому же, как это ни покажется парадоксальным, придавая письму высокочтимый текст, особенно такой как Веда, ее подвергают опасности порчи (писец может ошибиться) и даже забвения.

Но все же примем во внимание, что речь идет не только о Веде. В индийской древности любой авторитетный текст, каким бы ни было его содержание, текст, которым дорожили, над которым стремились размышлять (или медитировать), имел тенденцию принимать афористическую форму сутр и приспосабливаться для запоминания. Краткость и сжатость являются далеко не единственными чертами этого стиля "сутр": сама его неясность вынуждала внимание остановиться, "зацепиться", не позволяя памяти легко соскользнуть на запоминание смысла в ущерб заучиванию точной формы. Большинство великих наук и философских систем Древней Индии устроены так: ядро афоризмов или же сжатых высказываний, вокруг которого располагаются комментарии и субкомментарии. Чем дальше отходишь от базового текста, тем больше простора для многословных, пространных объяснений, а вместе с этим – для возможности довольствоваться приблизительными формулировками; именно на этом пути допустимо предаться письменному изложению, которое сыграет свою роль памятной записки.

Заметим также, что брахманы, традиционные хранители Веды, не ограничивались одной лишь этой задачей и далеко не всегда проявляли полную незаинтересованность в мирских делах. Совсем напротив, одной из их функций была роль советников при царях, что приводило их к вмешательству в дела управления государством и к занятиям письмом. Но все же сама практика письма была своего рода ремеслом, которое считалось ниже их достоинства. Престижа и могущества брахманов было вполне достаточно, чтобы предотвратить превращение писцов в особый структурированный и влиятельный класс образованных людей, которые к своему рукодельному ремеслу добавили бы культуру, основанную на знании текстов[5]. В драме "Мудраракшаса" ("Mudrārākṣasa"), принадлежащей перу Вишакхадатты (V в. н.э.), прекрасно показано как относится к письму брахман, министр и советник царя: однажды, когда ему пришлось составлять записку, он сделал набросок, затем, осознав, что тот неудобочитаем, поручил одному из своих слуг выучить текст наизусть и отправиться к профессиональному писцу. "Мой мальчик, –

---

[5] О роли царских писцов см.: *Losch H.* Rajadharma. Bonne, 1959. P. 54 etc.; *Kher N.N.* Agrarian and fiscal economy in the Mauryan and Post.-Mauryan Age. Delhi, 1973. P. 275. О соперничестве между брахманами и жрецами см.: *Sharma R.S.* Light on early Indian society and economy. Bombay, 1966. P. 149. В "Рагхуванше" ("Род Рагху" – Raghuvaṃśa) Калидасы образование юного принца включает и письмо (lipi), но цель образования заключается в том, чтобы погрузиться в "океан" познания – "океан", образуемый устной речью (vāk) (III 28). В другом отрывке из этого же текста сказано, что принц изучает письмо, и добавлено, что он усваивает искусство управления, посещая почтенных знатоков шрути – знания, составляющего Веду, которое воспринимается на слух (XVIII 47).

напутствовал он слугу, – почерк ученого брахмана, даже если тот старательно выводит каждую букву, всегда неудобочитаем. Ступай же и пускай писец напишет это" (в данном случае писцом был *каястха* из касты "секретарей")[6].

Не доверять письму: "Наука, помещенная в книгу, – учит известная пословица, – подобно деньгам в руках другого человека, когда они нужны нам самим для какого-то дела, оказывается не истинной наукой, как и эти деньги – не настоящими деньгами" И еще: "Выученным из книг, а не в результате посещения учителя, нельзя блистать на ученых собраниях. [Это незаконная наука], подобно ребенку, зачатому женщиной от любовника"[7].

В этой последней пословице содержится еще одна идея: текст, выученный наизусть, усвоен лучше, нежели текст, о котором известно только то, в какой книге его можно найти. Но кроме того, текст, который ученик получает из уст учителя, обогащен, сакрализован, если можно так выразиться. Принимая это звуковое сокровище, ученик приобщается к миру звуков, сущностной формой которого является сама Веда, *шрути* ("услышанное") par excellence. Точно так же придать письму ведийский текст, или прибегнуть к такому тексту с целью познания Веды суть порочные практики, ибо они прерывают или подвергают опасности передачу знания от учителя к ученику, т.е. отношение, без которого брахманское общество просто немыслимо. И самое главное – уступить соблазну письма значит уничтожить момент звукового выражения, разрушить вибрацию слова. Само по себе письмо настолько противоположно ведийской рецитации, что тому, кто записал ведийский текст, запрещалось изучать его даже после того как запись была уничтожена[8]. "Только из уст учителя следует черпать знания. Не до́лжно читать по писанному"[9]. "Те, кто записывает Веду, отправятся в ад, подобно тем, кто ею торгует и ее принижает"[10]. Один поздний тантрийский текст объявляет, что тот, кто читает текст после того как записал его, является убийцей брахмана"[11], т.е. он обвиняется в самом тяжком из преступлений; и в том же тексте при изложении последовательности мировых эпох практика совершать приношение либо самому тексту, либо с помощью письменного текста ставится в вину нашему злосчастному железному веку (калиюге).

Возможно, будет не лишним заметить, что эти запреты, в большинстве своем возникшие позже самой Веды, часто нарушались:

---

[6] Мудраракшаса, действие 1б. С. 52 (5-е ed. Delhi: Kane, 1965).

[7] *Böthlink O.* Indische Sprüche. St. Petersbourg, 1870–1873; Репринт. Osnabrück, 1966. S. 389, 398.

[8] Aitareya-āranyaka V 3,3. См.: примеч. Кита к этому тексту: The Aitareya Āraṇyaka / Ed. and transl. by A.B. Keith. Oxford, 1909. P. 301, note 9.

[9] Цит. по: *Böthlink O., Roth R.* Wörterbuch. Vol. VI, col. 536, "likh"

[10] Махабхарата XIII 23. Цит. по: *Kane P.V.* Op. cit. P. 249, not 843.

[11] Prāṇatoṣini / Ed. Vidyasagar. Calcutta, 1898. P. 101.

существует множество рукописей ведийских текстов (многие из них относительно древнего происхождения), а университеты и исследовательские центры рекрутируют группы из ученых брахманов для подготовки изданий ведийских текстов. Духу традиции противоречит не столько сама запись Веды, сколько использование текста для того, чтобы избежать усилий по его запоминанию, и особенно – чтобы обойтись без учителя. Для индуизма классической эпохи столь страстные предостережения были способом выразить, правда в несколько механической манере, почтение Веде, которую уже перестали по-настоящему понимать. Тем не менее они могли основываться на формуле, провозглашенной в тексте традиции "Атхарваведы", принадлежащей самому позднему слою ведийской литературы, "Гопатха-брахмане": "Вся Веда получена из уст учителя"[12].

Эта фраза появляется в заключительной части длинного рассуждения, посвященного знаменитому восклицанию "Ом", о символизме которого беспрестанно размышляла сначала брахманская, а затем и индуистская Индия. В тексте предполагается показать, что этот слог содержит сущность Веды, тождественной тому, что называют *брахманом* (термин, наилучшим переводом которого служит "Абсолют"), и благодаря этому является сгустком всего космоса. В том, что здесь говорится об этом восклицании, заключена своеобразная игра зрения и слуха. Вот как разворачивается рассуждение: Брахман (Абсолют ср. рода) создает бога Брахму (свою персонификацию, слово мужского рода). Сотворенный Брахма думает: "Каков тот единственный слог, который позволит мне исполнить все мои желания, охватить все миры, и всех богов, и все Веды, и все жертвоприношения, и все звуки, и все радости, и всех существ – подвижных и неподвижных? Затем он предается аскезе, предписанной для ученика брахмана (учеба, целибат), и у него появляется ви́дение (apaśyat) слога Ом. (Заметим, что это выражение часто встречается в Веде: если сущность ведийского слова – это звук и если его передача осуществляется через слушание, *шрути*, то первоначальное откровение является, напротив, событием визуального порядка. Риши, "ясновидящие", переживают ви́дение той или иной части Веды; в соответствии с традиционной этимологией, слово ṛṣi выводится из глагола dṛś, "видеть". Но то, что "увидено" этими ясновидящими, ни в коей мере не является письменным текстом, предназначенным для чтения. Визуальная интуиция Веды – это не чтение. Слог *Ом* составлен из двух *варн*, т.е. двух фонемических единиц *о* и *т*, и длится он четыре мора (mātrā); один мор определяется как время, необходимое для произнесения краткого гласного. Благодаря первой *варне о*, Брахма может овладеть всем текучим и маслянистым. Вторая *варна* (*т*) способствует обретению сияния огня. Каждый из четырех моров

[12] Gopatha-Brāhmana I, 1,31.

позволяет ему охватить определенные явления: область космоса, элемент Веды и приспособление для жертвоприношения, часть света, время года, орган чувств. Это восклицание, представляющее собой последовательность двух *варн*, длящихся четыре мора, образует один слог. Что же до "смысла" этого слога, особенно его использования в ритуале или мистического значения, тут следует принять во внимание, что сам по себе он составляет строфу или молитвенную формулу: строфу или формулу, изначально охватывающую все прочие и из которой все прочие вытекают. Как же можно прийти к четырем морам? Дело в том, что в соответствии с правилами эвфонии гласных внутри слова, *ом* делится на краткое *а*, краткое *и*, краткое *м* (*а* + *и* = *о*); в торжественной речи происходит "растяжение" (*pluti*), в результате которого *о*, долгая гласная, состоящая из двух кратких гласных и составляющая, стало быть, два мора, растягивается до трех моров; что же до конечного *м*, то оно, как согласная, длится полмора, и мы приходим, согласно тому же тексту, к счету в три с половиной мора. Однако конечное *м* не является чисто взрывным двугубным звуком; этот звук сопровождается своего рода гудением, которое тоже составляет полмора и которое то рассматривается как пятый элемент, то совместно с полумором согласного *м* образует полный четвертый мор. Неопределенный характер заключительной части *ом* наделяет его способностью символизировать все, что есть тайного, непостижимого, или, попросту говоря, неоднородного в многообразии космического, ритуального и материального миров: например, из частей света она символизирует зенит, который присовокупляется к четырем странам света, расположенным в горизонтальной плоскости. Здесь же объясняется использование этого слога в ритуале: когда ведийские строфы рецитируют без должного аскетического сосредоточения, не имея особого желания слушать (объяснения учителя), или просто в неподходящий для рецитации момент и тем самым, исчерпав их действенность, наносят им ущерб ("словно их заставили пройти долгий путь"), вот тут-то слог Ом, благодаря своей внутренней, врожденной энергии, вновь придаст им силу. Если же говорят себе: "Ведь вполне возможно, что строфы и формулы молитвы повернутся ко мне своим враждебным ликом, что они будут во мне чем-то подобным зародышам, стремящимся убить мать, которая их вынашивает..." и в этом случае, перед тем как рецитировать данные строфы, следует запустить в действие слог *Ом*.

После мифологической интермедии, которая тоже призвана показать действенность слога *Ом*, текст вкладывает в уста жаждущего познания ученика три серии по двенадцать вопросов каждая. Первая серия касается грамматической природы *Ом* (каков его корень, является ли он именем или глаголом, каков его род, возможно ли у него падежное окончание, с каким ударением следует его произносить и т.п.). Другие вопросы более неожиданны, а ответы,

которые на них даются, позволяют увидеть, что *Ом* – далеко не только чисто звуковая сущность, он приобретает визуальные черты, чтобы стать опорой для медитации: каждый мор, – узнаем мы, – обладает своим цветом (соответственно красным, черным, коричневым, цветом кристалла) и каждый из них служит убежищем какому-то божеству (Брахме, Вишну, Шиве и четвертый – совокупности всех богов). Медитируя над этими морами, адепт достигает состояния полного слияния сначала с Брахмой, потом с Вишну, затем с Шивой, после чего приходит к "безымянному" состоянию. Этот последний мор, прозрачный и анонимный, считается к тому же зародышем, источником всего восклицания. И если каждый мор обладает своим определенным цветом, то цвет всего слога в целом – белый.

Ответив надлежащим образом на все тридцать шесть вопросов, текст, словно его автор неожиданно пожалел, что вступил на этот путь, добавляет: «В давние времени были учителя, которые изучили эти проблемы, но объявили (своим ученикам): "Учатся только тогда, когда просто слушают учителя. Не следует задавать вопросов о происхождении"». Иными словами, должны мы тут пояснить – не следует пытаться проникнуть дальше, чем это установлено традицией и учителями. До́лжно постигать из Веды лишь то, что они сами хотят открыть нам. Ведийское познание, восходящее к источнику более древнему, чем слово учителя, не будет законным. В свете именно этого положения и надо понимать предписание о необходимости узнавать Веду только из уст учителя. Но наш текст сразу же после провозглашения этого правила выводит на сцену некоего мудреца, который придерживается иного мнения: он желает, чтобы были перечислены все ошибки, возможные при произнесении слога *Ом* (или при размышлении о нем), и даны способы избежать или исправить их; но вместе с тем он считает, что эти ошибки могут затрагивать проблемы сущностной природы или происхождения слога *Ом*, что объясняет наличие трех серий из двенадцати вопросов.

В момент, когда речь достигает этой точки, появляется нововведение: в списке составляющих *Ом* элементов – при перечислении разных способов его определения (это звук, слог, слово или строфа) – всплывает термин aṅka, означающий, собственно, "изгиб", и указывающий, по всей вероятности, на графическую фигуру, изображающую эту фоническую секвенцию. Возможно, это первый набросок того, что станет характерной особенностью постведийского индуизма: Ом, рассматриваемый и почитаемый в своей письменной форме, и линии, которые его образуют, становятся объектами таких же спекуляций и нагружаются теми же символами, что и фонические элементы, на которые распадается это восклицание. Заключительный элемент этого писанного слова, тот, который отражает носовой звук, передается выгнутой чертой, напоминающей нижнюю

часть окружности, над которой возвышается точка: в полуокружности следует видеть образ полумесяца, или растущий месяц, в точке – каплю семенной жидкости. Однако необходимо сразу отметить нюансы: если графическая форма слова *Ом* стала опорой для культового поклонения и медитации, то произошло это по той причине, что она служит скорее эмблемой, нежели аутентичной транскрипцией: мы имеем дело здесь не с буквами, которые в разных индийских алфавитах обычно соответствуют звукам этого слова, а с рисунком, лишь части которого поддаются отождествлению с буквами или элементами букв. (Тем не менее подчеркнем, что в эмблематической графике *Ом*, "капля" – одна либо в сочетании с полуокружностью – является элементом, принадлежащим собственно алфавиту, где они служит нотации гласного, над которым стоит.) Эта графика, таким образом, далека от эстетического использования письма, которое развивалось в арабо-мусульманском мире, от каллиграфии и "арабесок", вдохновленных искусством письма. Еще более далека она от сакрализации графического корпуса Писания и от символической трактовки разных букв алфавита.

Ведийское иконоборчество сопровождается возвеличиванием звучащего слова. Когда в конце ведийской эпохи Индия открывает двери культу изображений и становится "грамотной", она все равно не испытывает потребности превратить буквы – в качестве форм, воспринимаемых глазом, – ни в материальный объект, каковым является книга, ни в изображение для поклонения. В религии индуистской Индии письменные знаки исчезают даже там, где традиция, как кажется, нам их обещает. Пример этого приводит Лилиан Сильбюрн в рассказе, завершающем предисловие к ее исследованию "Шива-сутры". Она посещает "гору Махадевы" в Кашмире, где, согласно Кшемарадже, Васугупта обнаружил "Шива-сутры", выгравированные на камне Шивой. После того как Васудева прочитал сутру, камень снова исчез под водой, занял свое первоначальное положение, скрыв от глаз божественные письмена. И продолжает: "Я даже поднырнула под этот камень, но и на его обратной стороне мне не удалось обнаружить ни единого знака. Где же на самом деле начертал свои чудесные сутры Шива – на камне Махадевы или в сердце Васугупты?"[13].

[13] *Silburn L.* Śivasūtra et Vimarśini de Kṣemarāja. P., 1980. P. VIII.

ПОСТВЕДИЙСКИЕ НАУКИ: ФОНЕТИКА И ЭТИМОЛОГИЯ В СВЕТЕ КАТЕГОРИЙ ДИСКРЕТНОГО И КОНТИНУАЛЬНОГО

В.Г. Лысенко

"Дискретность" ("дискретное", "прерывное") и "континуальность" ("континуальное", "непрерывное") используются в этом исследовании[1] в роли своего рода "внекультурных", или точнее "надкультурных" универсалий, позволяющих "прозондировать" тот глубинный структурный уровень мышления, который лежит в основании многих концепций и представлений, различаемых "на поверхности" разных традиций – уровень его "программного обеспечения" (software, если выразиться языком современной информатики).

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть в свете этих категорий представления древнеиндийских фонетистов и этимологов о разных структурных и семантических аспектах языка. Но прежде – несколько слов об обрамляющем эти представления историческом и духовно-культурном контексте.

Идея звучащего слова, Речи – Вак (Vāk), или Вач (Vāc) – как гармонизирующей космической силы восходит к "Ведам"[2] (РВ). Через многие ведийские гимны проходит мысль, что Речь узнается не по отдельным словам – через слух или какую-то иную чувственную способность, – а схватывается непосредственно – вся сразу и целиком[3]. Нельзя понимать слова, не зная языка в целом. Язык – это всегда нечто целостное, и, только постигнув его как таковое, можно распознать и части. Это подспудное противопоставление целого, как правило, трудно "ухватываемого" и постоянно ускользающего, и воспринимаемых эмпирических частей играло, с моей точки зрения, огромную роль в ведийской модели языка и впоследствии в лингвистических концепциях индийских философов, особенно у Бхартрихари.

---

[1] Эта статья составляет часть подготавливаемой мною монографии "Дискретное и континуальное в лингвистике и метафизике Индии: вьякарана и вайшешика".

[2] Словом "Веда" ("Знание"), или "Веды", назван обширный корпус литературы, считающейся священной. Древнейшими текстами Вед были *самхиты* (собрания): "Ригведа" ("Веда гимнов" – переведена на русский язык Т.Я. Елизаренковой), "Самаведа" ("Веда напевов"), "Яджурведа" ("Веда магических формул") и позднее к ним присоединяют "Атхарваведу" ("Веду заклинаний и заговоров"). Далее следуют группы текстов прозаических жанров – брахманы (толкования ритуалов), араньяки (книги по толкованию ритуалов для лесных отшельников) и упанишады (тексты для анахоретов – полных отшельников). Более подробно об устройстве ведийского корпуса см. Елизаренкова, 1989: 457–473.

[3] "Кто-то, глядя, не видит речь, / Кто-то, слушая, не слышит ее. / А кому-то она отдает (свое) тело, / Как страстная жена в прекрасном наряде – (своему) мужу" (РВ 10.71.1 – пер. Т.Я. Елизаренковой).

Это началось с роли Речи в жертвоприношении. Первоначально в Индии, как и в других традиционных культурах, ритуал был пронизан чисто "меркантильными" мотивами: древние люди хотели получить от богов прежде всего материальные блага (богатство, хороший урожай, потомство, долголетие, защиту от врагов и т.п.), но в дальнейшем эти мотивы отходят на задний план, и наивысшим символом власти и богатства становится сам ритуал. Период, когда ритуал превращается в главный механизм, регулирующий социальные и духовные отношения людей, часто называют *брахманистским* – по той огромной роли, которую играли в нем жрецы-брахманы, главные надзиратели ритуала. Считалось, что исполнение ритуальной церемонии по правилам (правильный счет слогов в мантре, правильный тон и громкость их исполнения, координация ритуальных действий с рецитацией текстов, правильно выбранное место и время), дает этим жрецам безграничную власть над явлениями, которым посвящена та или иная церемония.

В X–IV вв. до н.э. по мере формирования корпуса текстов Вед вокруг него складывались вспомогательные дисциплины, предназначенные для сохранения этих устных текстов в строго определенной звуко-тоновой и ритмической форме, приуроченной к исполнению в конкретном ритуальном обряде. Таким образом возникло шесть сопутствующих устных "наук" – *веданг* (букв. "членов вед"): фонетика (шикша, ее создание приписывается Гаргье), грамматика (*вьякарана* – "отец-основатель" Панини), этимология (*нируктa* – Яска), метрика и просодия (чхандас – Пингала), астрономия и хронология (*джьотиша* – Лагадхи) и ритуалистика (*ашвалаяна-шраута* – Каутса)[4]. Имена, с которым традиция связывает "авторство" той или иной веданги, в отличие от имен "авторов" сутр и многих других авторитетных текстов Индии, например "Махабхараты" и "Рамаяны", вовсе не являются мифологическими. Это вполне реальные исторические персонажи – экзегеты Вед. Другое дело, что в действительности они были, по всей очевидности, не столько "первооткрывателями" и "творцами" соответствующих дисциплин, сколько систематизаторами и "усовершенствователями" наработок нескольких поколений предшественников[5].

Коль скоро в представлении брахманских ритуалистов неточное воспроизведение могло не просто помешать успеху ритуала, но и вызвать настоящие бедствия как для заказчика, так и для главных

---

[4] Некоторые веданги упоминаются даже в ранних упанишадах ("Чхандогья упанишада" 8.2.1.27).

[5] Например, достоверно известно, что Панини был не родоначальником вьякараны, а скорее всего талантливым и даже гениальным систематизатором достаточно развитой и разветвленной традиции. Об этом свидетельствуют его ссылки на своих предшественников. Он называет десять имен: Апишали, Кашьяпа, Гаргья, Галава, Чакраварман, Бхарадваджа, Шакатаяна, Шакалья, Сенака и Спхотаяна. Некоторые из них встречаются и в "Нирукте" Яски.

исполнителей ритуального действа[6], первейшей задачей считалось "правильное", а значит, эффективное исполнение предусмотренных для каждого ритуала гимнов, песнопений и заклинаний.

Многочисленные жреческие школы, или ветви (śākha)[7], ведущие свое происхождение от ведийских поэтов-провидцев – *риши* (считается, что именно от риши и берет начало традиция исполнения ведийских текстов), занимались проблемами воспроизведения точной "звуковой" формы того или иного текста. Дисциплина, которая сложилась в связи с этой задачей, называлась *шикша* (śikṣa – "изучение", "дисциплина", "наука"). В ней подробно описывался фонетический состав того или иного ведийского собрания (*самхиты*), разрабатывались различные мнемотехники, не только облегчающие запоминание ведийских гимнов, но и обеспечивающие их правильность и надежность, ставились и решались задачи более теоретического порядка, например проблема фонетических единиц, их сочетаний и роли в потоке речи[8].

Некоторые фонетические термины, например *варна* (varṇa – "класс звуков"), *авасана* (avāsana – "пауза"), встречаются в ранних брахманах, однако как более или менее сформировавшаяся дисциплина шикша появляется только во времена араньяк и упанишад (VII–III вв. до н.э.). Согласно "Тайттирия упанишаде" (1.2), наука о произношении включает: учение о звуке, или классе звуков (varṇa) – описание гласных и согласных, их образования и даже восприятия; учения об ударении, декламации (svara), длительности произношения звука (mātrā)[9] – долготе и краткости гласных, усилии (bala), "выравнивании" (sāman), соединении (saṃtāna) – имеются в виду правила эвфонического сочетания звуков в сплошном потоке – *сандхи*[10].

Известны два класса фонетических текстов – шикши и пратишакьи (pratiśākhya, дословно "касающиеся каждой школы" – практиче-

---

[6] Грамматист Патанджали цитирует впечатляющий пример подобной ошибки. Он рассказывает историю неправильного произношения слова Indra-śatru. Когда Индра убил сына Тваштара Вишварупу, Тваштар задумал жертвоприношение ради рождения сына, который сможет убить Индру. В ходе ритуала он произносил мантру: Indra-śatru vardhasva ("Убийца Индры возрастай"). Целью этого жертвоприношения было возрастание того, кто убьет Индру, поэтому по правилам грамматики ударение, называемое udātta, должно приходиться на последний член сложного слова, однако жрец по ошибке сделал ударение на первом члене сложного слова, что совершенно изменило смысл мантры и призывало рождения сына, который будет убит Индрой (indraḥ śatruḥ grātako yasya) (Махабхашья. Т. I: 2 (11–14)).

[7] О количестве школ и принципах их классификации см.: *Шохин* 1994: 37–38.

[8] О научной ценности шикши см.: *Елизаренкова* 1974: 5–6.

[9] Различались краткие, долгие и сверхдолгие (pluta) гласные. Длительность кратких гласных – 1 *матра*, долгих – 2 *матры*, сверхдолгих – 3 *матры*, согласных – 1/2 матры. Встречались и сверхкраткие гласные (svarbhakti) – от 1/2 до 1/4 *матры*. В метрике открытый слог с краткой гласной – 1 матра, закрытый слог и слог с долгой гласной – 2 *матры*.

[10] Другие ссылки на шикшу см.: "Айтарея араньяка" 3.5–6; "Тайттирия араньяка" 7; Чхандогья упанишада 2.22.3–5.

ские руководства по фонетике, созданные в рамках той или иной жреческой школы для сохранения устной формы того или иного текста). Например, "Ригведа" сопровождалась "Рик пратишакьей"[11], "Самаведа" – "Рик-тантра вьякараной", "Черная Яджурведа" – "Тайттирия пратишакьей", "Белая Яджурведа" – "Ваджнясанеи пратишакьей" и "Атхарваведа" – "Атхарва пратишакьей". Наиболее известная и, по признанию ученых, самая ранняя "Рик пратишакья" датируется допаниниевской эпохой (возможно, V в. до н.э.), остальные относятся к более позднему времени.

Как считают исследователи, пратишакьи – более древние тексты, чем известные в наше время шикши, однако в них содержатся указания, позволяющие предположить, что они опираются на шикши, не дошедшие до нашего времени, на которые ссылается "Тайттирия упанишада". Из шикш самая ранняя – "Панини шикша" – приписывается Панини, но ученые датируют ее более поздним периодом (*Аллен*, 1953: 5). Проблемам фонетики уделяют внимание и знаменитые индийские грамматисты Панини (V–IV вв. до н.э.) в "Аштадхьяи" и Патанджали в "Махабхашье" (II в. до н.э.)[12].

Пратишакьи представляли собой практические методики, или пособия, содержащие правила рецитации ведийских гимнов. Гимны "Ригведы" дошли до нас в двух редакциях: *самхитапатхи* (saṃhitā-pāṭha) – слитного текста[13], и *падапатхи* (padapāṭha) – рецитации, разделенной на отдельные слова[14]. Первая соответствует практике санскрита не разделять слова и группы слов, между которыми происходит эвфония (*сандхи*): последний звук одного слова сливается с первым звуком следующего слова[15]. В основе санскрита лежала тенденция отрицать независимый характер слова в предложении[16].

Чтобы разобраться с устройством этих двух форм, возьмем один из гимнов РВ (8.100.11).

Самхитапатха:

devī́m vā́cam ajanayanta devā́s tā́m viśvarūpaḥ paśávo vadanti /
sá no mandreṣám ū́rjam dúhānā dhenur vā́g asmā́n úpa súṣtutaìtu //

Падапатха:

devī́m / vā́cam / ajanayanta / devā́ḥ / tā́m / viśva-rūpāḥ / paśávaḥ / vadanti/

---

[11] Кстати, первые письменные тексты "Ригведы" датируются X–XI вв. н.э.

[12] В отечественной литературе наиболее полное исследование фонетической структуры ведийских текстов содержится в монографии Т.Я. Елизаренковой "Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков" (*Елизаренкова*, 1974).

[13] Исключение составляет "Тайттирия пратишакья".

[14] С точки зрения Яски, изобрел *падапатху* Шакалья – издатель РВ в форме *падапатхи*, упомянутый в "Брихадараньяке упанишаде" (3.19), участник диспута с Яджнявалкьей.

[15] Например, na + iti дает neti.

[16] Знаменитый индийский грамматист Бхартрихари (V в. н.э.) в своей концепции фразы как базисной лингвистической единицы придал этой тенденции законченную форму.

sμ / naḥ / mandrā́ / iṣam / ū́rjam / dúhānā / dhenúḥ / vā́k / asmā́n / úpa / sústutā / ā́ / etu //

("Богиню Речь породили боги. На ней говорят животные всех обликов. Эта наша сладкозвучная дойная корова Речь, доящаяся отрадой, питательной силой, пусть придет к нам, прекрасно восхваленная". Пер. Т.Я. Елизаренковой).

Сравнивая две эти формы, можно видеть, что конечные звуки и некоторые слова в них различаются. Конечные и начальные звуки слов, а также звуки внутри слов (на пересечении, например, корня и суффикса) неустойчивы и подвергаются изменению в зависимости от того, в каком фонетическом окружении они находятся. Различаются внутренние и внешние *сандхи* гласных, согласных и дифтонгов. *Сандхи* конечных звуков подразделяются на *сандхи* в средине предложения – *авагграха* (avagraha, букв. "разделение"), и *сандхи* паузы – *авасана* (avasāna, букв. "прекращение" или "отсутствие"). Поскольку слова имели тенденцию к слиянию, границы между ними были довольно расплывчатыми.

В *самхитапатхе авасана* употребляется в конце двух полустиший (в нашем примере это / и //), в остальных случаях используется *авагграха* (пробел). В *падапатхе авасана* стоит после каждого слова и начальные–конечные звуки слова принимают форму, которую они имели, не будь влияния соседних слов[17]. Анализ слова в *падапатхе* предполагает отделение префикса от глагола, прилагательного либо наречия от существительного, например viśva-rūpa (все формы), sú-stutā (хорошо восхваленный), имеется и ряд других правил[18]. Согласно "Атхарва пратишакье", целью *падапатхи* является "определение начала и конца изолированных слов, их правильной грамматической формы, тональности, а также их собственного смысла"[19]. Деление речевого потока на отдельные слова предполагало, таким образом, не только чисто морфологический, но и семантический анализ. Однако он был еще в зачаточном состоянии. Традиция устной трансмиссии *падапатхи* руководствовалась представлением о том, что запоминание текста только по его форме гарантирует также правильное понимание его содержания, тогда как запоминание, основанное на содержании, не гарантирует правильного воспроизводства формы, поскольку делает возможным замену определенных слов их синонимами или выражение одного и того же смысла разными способами.

Забота брахманов о сохранении Вед в их первозданном "звуковом облике" выражалась не только в изобретении изощренной

---

[17] В некоторых *падапатхах* суффиксы отделяются от корней, например в *падапатхе* РВ, которая приписывается Шакалье. Слово vacobhir (творительный падеж от множественного числа vacas) разбивается на vacaḥ/bhiḥ. Отголоском этой практики, как полагает Шарфе, является использование слова pada ("слово") по отношению к суффиксам (*Шарфе* 1977: 81).

[18] В "Рик пратишакье" упоминается еще один способ рецитации – *крамапатха*, в которой *авасана* ставится после каждой группы из двух слов: АБ / БВ / ВГ и т.д.

[19] Padādhyayanam antādiśabdasvarārthajñānārtham ("Атхарва пратишакья" 4.107).

мнемотехники (в конце концов никакая мнемотехника не могла помочь предохранить текст от намеренных искажений со стороны вполне квалифицированных жрецов, преследующих свои корыстные цели), но и в установлении общего контроля за всеми жрецами, который осуществлял жрец-брахман[20].

Хотя очевидно, что *падапатха* является результатом редакторской работы жрецов над слитным текстом (*самхитапатхой*), отношения между *падапатхой* и *самхитапатхой* в том, что касается их приоритетности и ценности, представляет собой определенную проблему. Так, в "Рик пратишакье" сказано: saṃhitā padaprakṛtiḥ "Непрерывная рецитация есть основа (prakṛti) рецитации по словам" (2.1). Но если истолковать сложное слово padaprakṛtiḥ не в определительном, как в первом случае, а в притяжательном смысле, то фраза будет иметь прямо противоположный смысл: "*Самхитапатха* имеет в качестве основы *падапатху*"

Таким образом у нас есть две возможности: либо признать, что Веда изначально состояла из отдельных слов, которые были преобразованы в комплекс непрерывных фраз, либо считать, что она составлялась из блоков непрерывных фраз, впоследствии поделенных на слова. С первой точки зрения *самхита* является результатом синтеза *пад* (слов), согласно второй – деление на отдельные слова следует из *самхиты*. Обе эти возможности были известны индийским фонетистам. Но похоже, что большинство этих ученых отдавало предпочтение второй. Согласно комментарию к 3.1. "Тайттирия пратишакье": "Иные тугодумы совершают ошибку, полагая, что Веда состоит из отдельных слов, в то время как в действительности отдельные слова рассматриваются только как средство облегчить обучение" (цит. по: *Аллен*, 1953: 11).

Однако свести отношения между *самхитой* и *падой* к отношению между "истинным" текстом и средством его усвоения (мнемоническим приемом) было бы, на мой взгляд, известным упрощением проблемы. В ведийской Вселенной, а это следует из многих гимнов – сконструированное, составленное целое: космос, или *рита* (ṛta) – превалировало над аморфным целым – *анрита* (anṛta), или хаосом. Это позволяет предположить, что *падапатха* была необходимым этапом в существовании *самхитапатхи*, точно так же как разделение жертвенной субстанции составляло необходимый этап в ритуальном воспроизведении Вселенной (известно, особенно из работ

---

[20] Фигура брахмана – символ и дискретности и одновременно непрерывности ритуала. Выполняя свою "частичную функцию" (исправление ошибок), брахман выступает одним из элементов ритуальной системы и в этом он и сам "частичен" (дискретен), но вместе с тем он поддерживает ритуал как целое, т.е. тем самым дистанцируется от него, что позволяет видеть в этом жреце своего рода внешний гарант не только целостности ритуала вообще, но и непрерывного присутствия этой целостности в каждом сегменте ритуального действа.

Кейпера, что большинство сюжетов самхит представляет собой разные вариации космогонического мифа).

В.Н. Топоров предлагает записать начальную стадию мифологемы жертвоприношения следующим образом: "Некто, совершающий жертвоприношение, расчленяет (vi-dhā) нечто, являющееся жертвой, на части, которые разбрасываются (распределяются, укрываются) по многим местам (purutrā́)" (*Топоров*, 1985: 8). Он отмечает удивительное сходство операций, совершаемых "грамматистом", с тем, что делает жрец: «Как и жрец, "грамматик" расчленяет, разъединяет на части первоначальное единство, целостность (текста, соответственно жертвы), идентифицирует разъятые элементы (т.е. определяет природу этих элементов через установление системы соответствия с элементами микро- и макрокосмоса), собирает воедино, синтезирует в новое единство более высокого плана эти элементы. Теперь это новое единство артикулировано, организовано, осознано, понято и главное выражено в слове...» (*Топоров*, 1985: 10).

Возвращаясь к нашим формам рецитации, отметим, что они представляют две модели целостности. *Падапатха* – составное, аддитивное целое, части которого обладают относительно независимым существованием (между ними есть прерывность – пауза). *Самхитапатха*, напротив, является скорее непрерывной, сплошной целостностью, соответствующей холистико-континуалистской модели. Есть единая линия звуков, составляющих предложение. Физическая (физиологическая) непрерывность достигается прежде всего за счет манеры артикуляции (в "Тайттирия пратишакье" *самхитапатха* трактуется как то, "чье существование основано на едином дыхании" – ekaprāṇabhāva – 5.21), фонетическая – за счет *сандхи*.

Тот факт, что в фонетических руководствах сначала разбиралась *падапатхи*, а затем способы ее синтеза[21] в *самхитапатху* (вопреки "идеологической", а также логической и исторической последовательности "*самхитапатха-падапатха*") объясняется, по моему мнению, общими как для фонетистов, так и для ритуалистов принципами ведийской экзегезы: те и другие видели в анализе необходимое условие синтеза, но синтеза, воссоздающего извечно существующую целостность, а не созидающего новое единство или новое целое. Речь делилась на элементы только для того, чтобы, воспроизводя это совершенное целое, символ непрерывности, поучаствовать в ритуальном (виртуальном) процессе творения мира. *Самхитапатха* была своеобразной игрой, "полуграмматической", "полумистической", основанной на правилах *сандхи* (*Рену* в: *Сталь* 1972: 439).

---

[21] В "Тайттирия пратишакье" разбираются разные типы синтеза: синтез слов (pada), синтез слогов (akṣara), синтез "фонетических единиц" (varṇa), а также синтез "членов" (aṇga), т.е. гласных и согласных (XXIV 1–4).

Именно поэтому в *самхитапатхе* принято видеть нечто священное и исполненное высшего смысла, тогда как *падапатха* остается в глазах индийских мыслителей чисто человеческим изобретением. Не случайно "Айтарея араньяка" противопоставляет *самхиту* и *падапатху* как соответственно несотворенное (apauruṣeya) и сотворенное человеком (pauruṣeya) (3.1.5). Деление на части, анализ рассматривались в Индии как чисто человеческое занятие, предпринятое с целью освоения, познания и употребления в собственных целях предданной непрерывности.

Другой сюжет, представляющий интерес с точки зрения нашей темы дискретного и континуального, – это исследования индийскими фонетистами проблем артикуляции звуков. Они определили фонетические характеристики звуков и установили физиологические условия их производства. В результате все органы артикуляции были разделены на активные и пассивные. Активные составили класс инструментов (karaṇa), пассивные – класс мест (sthāna) артикуляции. Согласно комментарию к 1.19.25 "Атхарва пратишакьи", "место – это то, к чему приближаются" (yad upakramyate tat sthānam), в то время как "инструмент – это то, что приближается" (yenopakramyate tat karaṇa). Karaṇa, или инструмент артикуляции, отождествлялся с основанием (jihvā-mūla), средней частью (jihvā-madhya) и кончиком языка (jihvāgra), sthāna, или места артикуляции – с задним небом (hanu-mūla), мягким небом (tālu), зубами (danta) и основанием зубов (danta-mūla). Каждому звукоизвлечению предшествует усилие (prayatna), затем внутренний огонь толкает поток воздуха, активизируя органы артикуляции, которые производят звуки, классифицируемые по тону, длительности, точке артикуляции, процессу артикуляции, а также по назализации, оглушению, озвончению и т.д. Звукоизвлечение последовательно восходит от гортани (гортанные звуки) через заднее и переднее небо, корень (гуттуральные звуки), среднюю часть (палатальные звуки) и кончик языка, тот же в соединении с передним небом дает церебральные звуки, с зубами – зубные, с губами – губные звуки. Формы озвончения, оглушения и назализации согласных связывались с положением губ (открытое, закрытое и сжатое).

Минимальная единица звука обозначалась словом varṇa, перевод которого так и не устоялся ("звук", "буква", "фонема", "фонетическая единица"). Хотя современные лингвисты оспаривают существование в древнеиндийской фонетике собственно фонологической теории (*Аллен*, 1953:15; *Елизаренкова*, 1974: 3–124), тем не менее они широко пользуются термином "фонема" при описании фонетического устройства санскрита. В этом отношении термин "фонема" является не столько переводом термина "*варна*", сколько элементом современного языка описания. *Варна* – это не просто любой звук, а звук речи, но не любой звук речи, кои неисчислимы, а звук, представляющий класс, или, по выражению Патанджали, "семью звуков"

(varṇa-kula)[22], т.е. имеющий дифференцированные фонетические характеристики, отличающие его от другого класса звуков. П. Фильоза насчитывает в санскрите 42 фонемы[23], другие исследователи – 39 фонем (*Иванов, Топоров*, 1960; *Елизаренкова*, 1974). Фонемы санскрита делятся на гласные (svara – долгие и краткие) – a i u ṛ ḷ, дифтонги (*e ai, o, au*), дополнительные звуки (*ṃ ḥ*), 25 взрывных согласных (sparśa), делящихся в свою очередь на пять классов из пяти фонем (в следующем порядке: глухие, глухие придыхательные, звонкие, звонкие придыхательные, носовые)[24].

Фонетическим критерием, по которому определялось различие между гласными и согласными, считалось соответственно отсутствие контакта и контакт между активными и пассивными органами артикуляции, *карана* и *стхана*. Максимальный контакт обозначался терминами sparśa, или spṛṣṭa (букв. "прикосновение", "смычка"), минимальный – термином vivṛta ("открытый"). Между ними различались еще и два промежуточных типа: легкий, или полуконтакт (īśat-spṛṣṭa), легкий или полуоткрытый (īṣat-vivṛta). Согласно этому критерию, гласные производятся в условиях, когда между органами артикуляции нет реального контакта. Фонетическая разница между ними определяется лишь разной степенью сближения этих органов, в то время как согласные производятся только из контакта. Помимо этого фонетического критерия дифференциации гласных и согласных, существовал и ряд фонологических. Среди них самое важное значение имеет то, что гласный может, а согласный не может образовать слог.

Интересно отметить, что гласные назывались просто *svara*, "звук", "резонанс", "тон", т.е. в некотором смысле отождествлялись с звучанием как таковым. Другое обозначение гласных – *akṣara* – сближает их со слогом[25] (слово *akṣara*, разбивающегося на негативный префикс *a* и глагольную основу kṣar, обычно переводят как "нетленный", "вечный"). Гласная образует слог либо вместе с согласной, либо сама по себе (savyañjanah... śuddho vāpi svaro'kṣaram – "Рик пратишакья" XVIII. 32). Главной в слоге является именно гласная: "согласная – это часть (придаток) гласной" (vyañjanamm svarāṅgam – "Тайттирия пратишакья" XXI. 1). В "Трибхашьяратне" это разъясняется со всей определенностью: "Согласная не способна стоять в одиночестве, поэтому она – зависима, гласная же – независима" (vyañjanam kevalam avasthātum na śaknoti kim tu sāpekṣam svaras tu nirapekṣaḥ – цит. по: *Аллен*, 1953: 80).

---

[22] Махабхашья 1: 13(20).

[23] См.: *Фильоза*, 1988: 43–47.

[24] Если расположить согласные в соответствие с местами их артикуляции, то различаются классы: гуттуральных (*k, kh, g, gha, ṅ*), палатальных (*c, ch, j, jh, ñ*), церебральных (*ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ*), зубных (*t, th, d, dh, n*), губных (*p, ph, b, bh, m*). Затем четыре полугласные (*y, r, l, v*) и четыре спиранта (*ś, ṣ, s, h*).

[25] В "Ваджасанеи пратишакье" (1,99) так и сказано: "Гласный – это слог" (svaro'kṢaram).

Правда, эта функция принадлежала им не в равной степени: некоторые (a, ā, e, o, ai, au) образовывали слог при любых, остальные (i, ī, u, ū, r, l) – лишь при определенных условиях. Как бы то ни было, при силлабическом или слоговом принципе конструирования языка минимальной фонетической (а также графической) единицей оказывается именно слог, а его целостность поддерживается именно гласными – континуальными принципами. Своим звучанием слог обязан гласному, не случайно тот характеризуется как "независимый" (nirapekṣa). В этом смысле слог иногда отождествляется с *варной* (классом звуков) (например, в комментарии Патанджали к сутрам Панини I.i.2 – "Махабхашья"). Тот же Патанджали выводит этимологию слова svara из svayaṃ rājate – "само-сияющий", "само-правящий" (к Панини I.ii.29–30).

Согласные ни при каких условиях не обладают слогообразующей функцией, а входя в слог, они должны всегда опираться на гласные ("Тайтирия пратишакья" 21.1). В пратишакьях их называли либо *спарша* (sparśa) – по способу извлечения (фонетический термин), либо *вьянджана* (vyañjana – корень *añj* с префиксом vi', дословно: "то, что проявляет", "проявитель" – термин скорее фонологический, чем фонетический). Комментатор "Рик пратишакьи" Увата объясняет такое название тем, что согласные "проявляют" смысл, или значение – *артха* ("Рик пратишакья" 1,6). Аллен, толкуя этот комментарий, отмечает: "Предположение о том, что согласные – скорее, чем гласные – ответственны за дифференциацию значения, в языке, в котором имеется только три базовых класса гласных, один из которых (a) употребляется приблизительно в два раза чаще, чем все остальные вместе взятые, выглядит в какой-то степени оправданным" (*Аллен*, 1953: 81). Действительно, в санскрите согласные куда больше дифференцированы, нежели гласные, поэтому их участие в образовании морфем привносит в него элемент индивидуализации, в результате чего форма или словоформа легче поддается смысловой идентификации. Смыслообразующая функция согласных отмечается и грамматистом Патанджали, который приводит в пример три слова, разный смысл которых определяется только одной согласной: *ӯпра* "горшок", *кӯпра* "фонтан" и *сӯпра* "суп"[26].

Обсуждение в философской статье такой, казалось бы, узкоспециальной фонологической и фонетической проблематики, не должно оставаться без философского оправдания. Мне представляется, что деление на гласные и согласные является важнейшим структурным принципом, организующим мышление в тех цивилизациях, в которых основными языками культурной элиты были языки индоевропейской группы. С моей точки зрения, это деление на фонетическом уровне создает прообразы, или мыслительные и образные матрицы континуальности и дискретности, способные оказать фор-

[26] "Махабхашья" 1: 30 (8,9).

мирующее влияние на систему образов и стиль мышления индоевропейских народов. Для доказательства этой гипотезы необходимы специальные исследования в разных индоевропейских традициях. Здесь я ограничусь лишь санскритским материалом.

Чем отличается гласная от согласной? Согласно операциональному критерию индийских фонетистов, при образовании гласной нет контакта (смычки) между местом и органом артикуляции. Контакт (*спарша*) – это безусловно фигура прерывности, барьер между гласными, которые, напротив, как мы уже отмечали, символизируют непрерывность, точнее, непрерывное звукоизвлечение, при котором конкретные гласные могут меняться. Длительность гласных, если не задействованы органы артикуляции, производящие согласные, зависит только от дыхания. Она может быть краткой (одна единица – mātrā), протяженной (две *матры*) или сверхпротяженной (pluta – три *матры*). Согласные же звучат только в момент контакта, который, как известно, очень краток и имеет минимальную воспринимаемую долготу (одну матру, или в некоторых фонетиках половину *матры*). Что же касается значения самой *матры*, то оно часто определяется чисто эмпирически, как, например, в "Панини шакье" (49): длительность одной *матры* сравнивается с криком голубой сойки, двух *матр* – с криком вороны, трех матр – с криком павлина, а половина матры – с криком мангусты (см.: *Аллен*, 1953: 84). Таким образом, длительность-краткость (dīrgha-hrasva) служит количественной характеристикой, призванной дифференцировать прежде всего гласные. Для дифференциации длительности слогов используются термины "тяжелый-легкий" (guru-laghu), хотя и в этом случае "легкость" и "тяжесть" определяются прежде всего по гласным. "Тяжелым" является слог, содержащий долгий гласный, или же краткий гласный, за которым идет группа согласных или конечный согласный; "легким" – краткий гласный. Мы видим, что во всех этих случаях длина согласного просто не принимается в расчет, что лишний раз доказывает, что количественное измерение длительности (непрерывности) связывается прежде всего с гласными[27].

По способу звукоизвлечения согласные являются своего рода дискретными препятствиями (смыкающиеся "места" и "инструмент" артикуляции) на пути свободного "течения" гласных, звучащих при поддержке дыхания. Получается, что с физиологической точки зрения опорой непрерывного звукоизвлечения служит поток воздуха, или внутреннего ветра, составляющего часть дыхательного процесса, запущенного в действие артикуляционным усилием. Согласные

---

[27] Исключением является "утяжеление" слога за счет согласного, описанное в "Рикпратишакье" (XVIII, 41–44): "[Слог, содержащий] долгий гласный, является тяжелым, [он станет] тяжелее в сопровождении согласного; [слог, содержащий] краткую гласную и [предшествующей] согласной является легким, [он станет] легче без согласной (guru dīrgham garīyas tu yadi savyañjanam bhavet, laghu savyañjanam hrasvam, laghīyo vyañjanād ṛte).

возникают, когда на пути этого потока встают "шлюзы", "плотины", "затворы" и прочие препятствия, образуемые смыканием или тесным сближением пассивных и активных органов артикуляции. Слог формируется как при плотном смыкании, так и просто при некоторых изменениях конфигурации артикуляционного аппарата (*а* – при максимальном проходе воздуха, *е* или *и* – при образовании вытянутой щели, *у, о* – при округлении губ и т.п.). Соединение гласных и согласных в слоге представляет собой первичный синтез континуальности и дискретности на самом элементарном физиолого-фонетическом уровне. Даже если слог состоит только из гласного, в речевом потоке он так или иначе оказывается по соседству с согласным или группой согласных. Затем из слогов складываются морфемы (части слова – корень, аффиксы, окончания), а из морфем – слова, являющиеся важнейшими смысловыми единицами речи, из слов – предложения. Таким образом сложная конструкция языка воспроизводит синтез континуальности и дискретности во всех своих ячейках и на всех уровнях.

Похоже, что и у самих индийских фонетистов в их делении фонем на гласные, согласные, полугласные и спиранты (ūṣman) проявилось вполне ясное осознание "диалектики" континуального и дискретного. Например, взрывные согласные характеризовались как имеющие мгновенный контакт (spṛṣṭam asthitam, букв. "контакт, который не длится"), спиранты и гласные как не имеющие длительного контакта (aspṛṣṭam sthitam "неконтакт, который длится" – "Рик пратишакья" 13.9.II). Определения spṛṣṭam asthitam и aspṛṣṭam sthitam прямо указывают соответственно на континуальность и дискретность, причем оба термина, составляющие определение, выступают как симметричная оппозиция друг к другу: aspṛṣṭam-spṛṣṭam (неконтакт–контакт = непрерывность–прерывность) и (недлительность–длительность = непрерывность–прерывность). При этом мы видим, что длится именно неконтакт – отсутствие прерывности (гласный), а не длится – контакт (согласный). Будучи такими дискретными единицами, согласные могут образовывать группы (это невозможно для гласных, которые при встрече друг с другом просто сливаются и образуют дифтонги). Группы согласных обозначаются терминами *самйога* (saṃyoga) – "механическое соединение", или *пинда* (piṇḍa) – "массовидный объект", "куча"

Представляется весьма симптоматичным, что в терминологии философской школы вайшешика оба эти термина применяются прежде всего к аддитивному целому – массовидному объекту, состоящему из независимых друг от друга частей, например комку глины или хлопковому шару. Другим "отзвуком" той же самой оппозиции слияния–сложения, или в нашей терминологии, континуального-дискретного соединения, является дилемма, сформулированная буддистами в критике атомизма вайшешики: если атомы соединяются,

то они либо должны слиться друг с другом, и тогда в соединении двух атомов не будет приращения размера, либо соединиться сторонами, и в этом случае у неделимого атома будут стороны, а значит и части, что противоречит его неделимости.

Полугласные описываются как промежуточные antaḥsthā между взрывными согласными и спирантами (spṛṣṭa). Они тоже предполагают контакт, но только легкий. Мы видим, что в данном случае именно образы континуальности и дискретности составили основу одного из важных классификационных принципов индийских фонетистов.

Проблема континуальности и дискретности на уровне частей слова, самого слова, а также предложения связана уже скорее с семантическим анализом, который мы здесь не затрагиваем. В письменности были реализованы все те же фонетические принципы. Фонетическое письмо санскрита является слоговым. Санскритский алфавит (деванагари) выстроен в соответствии с фонетической классификацией звуков. Буква обозначает слог. Гласные обозначаются буквами только в том случае, когда стоят в начале. В середине слова гласные либо никак специально не обозначены (если это базовая краткая а), либо обозначены надстрочными и строчными значками, либо знаками, выражающими долготу. В результате каждая отдельная графема обозначает фонему, краткие и долгие гласные обозначаются разными графемами[28].

Пратишакьи являются эмпирическими текстами в том смысле, что они исследуют не ведийский язык и не санскрит вообще, а только язык определенных самхит и предлагают столь же эмпирические правила, описывающие ограниченное количество случаев, встречающихся в той или иной самхите. Но необходимо вспомнить и еще об одной экзегетической ведийской дисциплине, главная заслуга которой состояла в повороте от фонетического к семантическому анализу ведийских текстов, который тоже был прежде всего устным. Речь идет об этимологии.

Каждая самхита сопровождалась глоссариями – *нигханту* (nighaṇṭu), словарями разных слов, синонимов, омонимов, эпитетов и имен богов[29]. Древнейшим из них является глоссарий к РВ, состоящий из пяти частей[30]. Известный этимологический трактат "Нирукта" (далее: Ни)[31] Яски (время его жизни часто датируется допанини-

---

[28] Подробнее о фонетической и графической системе санскрита см.: *Зализняк*, 1978.

[29] По мнению Пино, слово nighaṇṭu возможно опирается на пракритскую форму nir-granth – "развязывать узел": результат декомпозиции текста, одно из имен которого grantha, букв. "узел" (*Пино*, 1990: 314).

[30] Первые три части этого глоссария содержат разные группы синонимов, главным образом существительных, хотя даны и несколько глаголов в 3 лице ед.ч., четвертая – редкие формы и омонимы, пятая – имена богов.

[31] Текст Ни дошел до нашего времени в трех версиях: двух кратких и одной более пространной (см.: *Шарфе*, 1988: 117).

евской эпохой, т.е. VI в. до н.э.)[32] служит комментарием к этому глоссарию[33]. Судя по обилию дискуссий, представленных в Ни, этот трактат не был первой работой в своей области[34].

Этимологические спекуляции встречаются уже во времена брахман, текстов ритуалистической экзегезы, где те или иные ритуалы, или их аксессуары объясняются этимологией обозначающих их слов[35]. Доминирующая идея этих этимологий: полное соответствие (со-субстанциальность) имен вещам, основанная на вере в то, что знание "истинного" имени, особенно имени бога, открывая подлинную его природу, дает магическую власть над ним. С ней конкурировал другой популярный мотив этимологических изысканий, придающий им некий фантазийный, игровой характер: вера в особое пристрастие богов к "тайному" (parokṣa). Согласно одному из мифов, язык, в котором каждое слово и имя прямо выражало их сущность, боги из любви к таинственности слегка изменили, как бы зашифровали[36]. В этом смысле "актуальная" форма языка не является абсолютной величиной; в поисках "истинной" этимологии вполне допустимо менять некоторые звуки, предполагая, что именно они и были намеренно искажены богами "в целях конспирации"

Конечно, такое оправдание этимологии может показаться совершенно произвольным, если рассматривать его с современной точки зрения. Однако упрекать этимологию Яски в "ненаучности" в

---

[32] Он жил раньше Патанджали (II в. до н.э.), но все же позже Панини (VI–V вв. до н.э.), поскольку ему известны некоторые положения панииевской грамматики. Однако многие ученые, ссылаясь на достаточно архаический стиль текста, считают его допаниниевским.

[33] Провозглашая себя комментарием к "Нигантху", Ни детально толкует только последние две части (первые три рассматриваются выборочно). Она состоит из 12 частей: в первой и второй частях Яска формулирует метод и задачи этимологии в своем понимании и приводит мнения других фонетистов, этимологов и грамматистов, с которыми иногда спорит. Во второй и третьей частях он комментирует некоторые слова, объясняющие смысл той или иной группы синонимов из трех первых разделов нигханту, с четвертого по шестой – списки из пятого раздела нигханту, с седьмого по двенадцатый размышляет об именах богов (пятый раздел нигханту), где приводит разные теологические доводы.

[34] Согласно Дурге, комментатору Ни XIV в., Яске предшествовали 14 школ этимологии и 8 школ грамматики.

[35] Наряду с этим слова, близкие по звучанию, связываются и по смыслу. Очень часто имя собственное, особенно имена богов выводятся из фраз, произнесенных этими богами в определенных обстоятельствах. Например, имя бога Сомы (напитка, получаемого выжиманием специальных растений) объясняется в "Шатапатха брахмане" (3.9.4.22) фразой: sva vai ma 'eṣa – "это (тело) – мое я" По мнению редактора "Шатапахта брахманы", sva + ma в результате сандхи дает soma (при этом он оставляет без внимания реальную этимологию этого слова от корня su – "выжимать").

[36] Например, бог, который известен как Агни (бог огня), на самом деле зовется Агри, что выводится из наречия agram – "первостепенно", поскольку этот бог родился раньше других и всегда идет впереди как светоч, освещающий дорогу живым существам (пример приведен Пино – 1989: 316).

современном смысле слова, как это часто делают исследователи, едва ли корректно[37]. В своем контексте, т.е. в контексте ведийской экзегезы, она абсолютно "научна", ибо предлагает систематическую, теоретически мотивированную процедуру, с помощью которой из слов "вычитывается" непостижимая никаким иным способом сущность вещей и богов, иначе говоря, процедуру превращения неявного (parokṣa) в эмпирически доступное (pratyakṣa). Можно вслед за Бронкхорстом назвать это магией (*Бронкхорст*, 1981: 9), но и в этом случае следует подчеркнуть, что мы имеем дело с систематическим интеллектуальным методом. Сам термин *нируктa* (nir-uk-ta), образованный от глагола vac – "говорить" – и приставки niḥ, имеющей разделительный оттенок, в отношении ведийских текстов означает "ясновысказанное", "эксплицированное"

Хотя Ни не чужда этимологических игр с именами богов и с ритуалистическими терминами, все же главное ее достижение – это обращение к проблемам смысла ведийских текстов, т.е. зарождение семантики как анализа, отличного и от фонетического, и от грамматического, хотя основанного на обоих. Яска подчеркивает: "Без знания этого (этимологии) анализ слов не имеет места" (athāpīdamantareṇa padavibhāgo na vidyate – Ни 1.17). Под "анализом слов" (padavibhāgo) он подразумевает традицию *падапатхи*, практиковавшую классификацию слова на корень, суффикс и префикс, с которой он, несомненно, был как-то связан[38]. Формула "Рик пратишакьи" padaprakṛti saṃhitā (2.1.105), допускающая, как мы видели, разные толкования, понимается им в пользу приоритетности *падапатхи*: "самхита имеет своей основой паду", что подтверждается следующей за ней фразой: "Все чараны (caraṇa – ведийские школы) имеют своей основой паду" (Ни 1.17).

В самхитах и в их фонетической экзегезе мы сталкивались с речью, понимаемой прежде всего как некая магическая сила, организованная с помощью ритуала, – речью, смыслом которой почти пре-

---

[37] Большинство ученых, хотя и считают метод Яски ненаучным, тем не менее рассматривает его начинание как попытку диахронического анализа, стремление раскрыть историю слов, т.е. как историческую этимологию (*Мюллер М.*, 1859: 149; *Гуне*, 1918: 63–64; *Сарup.* Комментарий к Ни, 1921: 65–67; *Варма*, 1953: 4). Неадекватность такой интерпретации впервые отметил Раджа ("древнеиндийский подход к этимологии был не историческим, а по большей части описательным и синхроничным" – *Раджа*, 1971: 180), а затем детально развил Бронкхорст, доказав, что Яска обращается с языком как внеисторическим вечным явлением, а его этимологии не представляют собой ни историю слов, ни грамматическое выведение. Более того, с современной точки зрения его подход является совершенно ошибочным (*Бронкхорст*, 1981: 8). Именно с этого, по его мнению, надо начинать, чтобы пытаться понять Яску в его собственных терминах, коими является прежде всего магия (Там же: 9).

[38] Сиддхешвар Варма считает, что Яска принадлежал именно этой традиции, поскольку в своем делении слова на части во многом, хотя не во всем, следовал практике создателей *падапахти* – падакаринов (padakārin) (*Варма*, 1954: 150–179).

небрегали. Если в этих текстах основным принципом структурирования "звучащей материи" была форма, то в этимологии мы встречаемся с попытками оправдать деление и упорядочивание этой материи прежде всего с помощью смысла. Хотя этимология, как и фонетика, тоже носит экзегетический характер, тем не менее она охватывает и обычный разговорный язык, исходя из предположения, что он своими корнями восходит к ведийскому.

Яска предлагает четырехчленную классификацию частей речи: глагол (ākhyāta – от глагола ākhyā – "говорить", "возглашать"), имя (nāman), которое включает как существительное, так и прилагательное, приставка (upasarga) и частица (nipāta – классификационная категория, куда попадают "случайные", не включенные в предшествующие категории слова)[39]. Если глагол выражает становление или процесс, протекающий во времени (bhāvapradhāna)[40], то имя – это существование, результат действия (sattvapradhāna), являющийся mūrta – застывшим (Ни 1.1)[41]. Главным принципом этимологии Яски служит выведение всех названных частей речи, включая приставки и частицы, из глаголов, точнее из глагольных корней[42].

Во всех словах наш этимологист ищет глагольные корни, но эти корни вычленяются совершенно произвольно на основе смысла отдельных звуков. Фактически корень является для него грамматической фикцией, не имеющей отношения к обозначаемому объекту. Этимологист (nairukta), утверждает Яска, "...исследует их [имена] в

---

[39] Хотя эта классификация встречается в "Рик пратишакье" (12.5), есть основания полагать, что Ни – более ранний текст.

[40] В Ни (1.2) различается шесть видов становления (bhāvavikāra): рождение (jāyate), бытие (asti), изменение (pariṇamate), рост (vardhate), уменьшение (apakṣīyate) и разрушение (vinaśyati). Эта классификация приписывается Варшьяяни.

[41] Связь имени с *саттвой*, а глагола – с *бхавой* встречается и в других текстах как более раннего, так и более позднего времени, например в "Рик пратишакье" (12.5.18–19), "Артхашастре" (2.10.16) и "Вакьяпадие" (2.342). Иногда вместо sattva употребляют термин dravya, вместо bhāva – kriyā ("действие").

[42] Этимология Яски показывают, что он принимал во внимание фонетические законы и даже ступени гласных, которые игнорируются в фонетических трактатах. По оценке Сиддхешвара Вармы, Ни "содержит всего 1158 этимологий, из которых 762 более или менее примитивны, 199 могли бы быть приняты с точки зрения современной сравнительной филологии, 199 – неясны. Из 762 более или менее примитивных этимологий 14 основаны на том, что сейчас называется контаминацией; 11 отличаются механистичностью; 17 свидетельствуют о бедности воображения Яски; 33 фонологически валидны, но семантически неприемлемы; 26 приемлемы только частично, 75 менее, 52 более вероятно приемлемы для сравнительной филологии; 134 примитивны по причине недостаточного развития лингвистики и неадекватного исследования ведийских текстов; 105 особенно сильно определяются теорией глагольного происхождения имен; 7 вычитывают глаголы даже в суффиксах, 51 видит даже в отдельных буквах "сконденсированное слово"; 73 указывают народные этимологии; 43 слишком широки ввиду пренебрежения гласными; 2 широки из-за неожиданной протетической первой согласной; 13 широки из-за пренебрежения и гласными и согласными; 32 примитивны и ошибочны; 55 абсурдны" (*Варма*, 1954: 16).

отношении их неизменного значения посредством [поисков] сходства с каким-то способом действия. Если же сходство не известно, следует выводить их (имена) из сходства слога или звука [в глагольных корнях], но никогда не стоит отказываться от [попытки] выведения. Не стоит придавать значения грамматическому образованию, [ввиду того, что грамматические образования] содержат исключения" (Ни 2.1)[43].

Хотя этимология в представлении Яски служит дополнением к грамматике, фактически грамматические явления для нее – это лишь достаточно формальный предлог для главного занятия: раскрытия смысла ведийских мантр. "Без нее (этимологии) невозможно познание точного смысла мантр, а для того, кто не понял смысла мантр, невозможна всесторонняя экспозиция ударения и грамматического формирования", – утверждает Яска (Ни 1.15)[44]. Понимание же точного смысла мантр, по Яске, является неизменным условием их эффективности в ритуале (он называет значение arthaṃ vācaḥ puṣpaphalam "цветком и плодом речи", а человека, его не ухватывающего – "не имеющим ни цветка, ни плода" – 1.20). Именно смысл, как мы видим, становится для него основой анализа ударения и других грамматических феноменов[45].

Слово, этимология которого является предметом выведения, объясняется сначала только из контекста, затем оно делится на части (корни, суффиксы и аффиксы). Каждой такой части ставится в соответствие известный глагольный корень, смысл которого неизменно трактуется только в согласии с общим контекстом мантры, содержащей искомое слово (Яска находит глагольный корень даже для суффиксов, не говоря уже о предлогах). То, что одни и те же слова в разных мантрах используются в разных контекстах, служит основанием для многих, порой совершенно несовместимых друг с другом, этимологий[46]. Так, Яска предлагает четырнадцать разных этимологий имени Индры, шесть этимологических толкований эпитета Агни Джаташедас (Jātavedas – "Знаток существ", пять этимологий имени Агни[47] и т.д. (см.: *Варма*, 1954:3). В случае сложных слов,

---

[43] Arthanityaḥ parikṣeta kena cid vṛttisāmānyena, avidyamāne sāmānye 'pyakṣaravarnasāmānyān nirbrūyāt, na tu eva na nirbrūyāt, na saṃskāram ādriyeta, viṣayavato vṛtyayo bhavanti... (Ни 2.1).

[44] athāpīdamantareṇa matreṣvarthapratyayo na vidyate, arthamapratiyato nātyantaṃ svarasaṃskāroddeśo.

[45] В то время как целью вьякараны (грамматики), как это следует из Введения ("Паспаша") к "Махабхашье" Патанджали, выступает сохранение *формы* ведийских текстов.

[46] Например, слово andhas, "пища", в выражении "Вылей из сосудов будоражущую пищу" (āmatrebhiḥ siñcatā madyamandhe) выводится из корня dhyā + ā, означающего "то, что следует искать" (ādhyānīyam bhavati), но andhas в выражении "слепящая темнота" (andhaṃ tamas)" выводится из dhyā + ā – "там, где невозможно внимание" (nāsmindhyānāṃ bhavati) (Ни 5.1 – пер. *Сарупа* – 1967: 72).

[47] Имя Агни (Agni), "огонь" выводит из agra + nī ("тот, кто ведет вперед"). Здесь глагол nī "вчитывается" в предлог nī.

состоящих из нескольких членов, рекомендуется делить их на составные части, соблюдая порядок их следования (Ни 2.3)[48].

Большой интерес для понимания теоретических принципов этимологии имеют дискуссии между грамматистами и этимологистами (упомянутыми либо под их собственными именами, либо под названием школы), описанные Яской в живой и непринужденной манере диалога[49]. Сам по себе факт таких дискуссий свидетельствует о существовании не только разных персонажей, но и разных школ, и тем самым о довольно развитой инфраструктуре знания в этих областях. В дискуссии по проблеме отношения между глаголом и именем (nāman существительное, прилагательное) грамматист Шакатаяна (Ни 1.12–14)[50], подобно Яске, выводит все имена из глагольных корней (nāmāny ākhyātajāni)[51]. Другой фонетист и грамматист по имени Гаргья (Ни 1.3.12)[52] признает этот тезис в отношении только тех слов, которые имеют правильную грамматическую форму, ударение и сопровождаются модификациями корня, предполагая для остальных имен конвенциональный смысл[53].

Школа Упаманью (Аупаманьява), вероятно, редактора "Черной Яджурведы" (Ни 1.1; 2.2, 6, 11 и др.), не признает существование ономатопеи и ищет разные этимологии даже у звукоподражательных слов (например, слова kāka – "ворона") (Ни 3.18). Яска выражает свое несогласие с такой радикальной этимологической позицией, утверждая, что ономатопея существует и что она чаще всего обнаруживается в названиях птиц (Ни 3.18).

---

[48] Например, в сложном слове rājapuruṣaḥ "слуга раджи" сначала исследуется слово rājā, которое выводится из корня rāj – "сиять", затем puruṣaḥ, для которого предлагается три этимологии: puri-shādaḥ "сидящий в городе", puri-śayaḥ "спящий в городе" и корень pṛ "наполнять" в смысле "тот, кто заполняет внутренне [пространство], если имеют в виду внутреннего пурушу (душу)" (pūrayatyantarityanatarpuruṣamabhipretya – Ни 2.3).

[49] Яска упоминает 12 имен – одних в поддержку своей точки зрения, других как своих оппонентов.

[50] Согласно одной из традиций, Шакатаяна является отцом-основателем грамматики: "все грамматисты – последователи Шакатаяны" (anu śakaṭāyanaṃ vaiyākaraṇaḥ, цит. по: *Шарфе*, 1977: 85).

[51] По Шакатаяне, каждое имя выводится из одного глагольного корня, другие этимологи утверждали, что возможно выведение из двух и более корней, вплоть до трех ("Шатапатха брахмана" 14.8.4.1).

[52] Известен как редактор "Самаве́ды" в форме *падапатхи*, его считают представителем "фонетической" школы этимологов, поскольку он связывал каждое фонетическое различие с различием на семантическом уровне. Более того, ему приписывают утверждение, что даже предлоги имеют свое значение.

[53] Если бы все имена выводились из глаголов, указывает Гаргья, то каждый, кто выполняет то или иное действие, назывался бы именем, образованным от этого действия, например, тот, кто бежит по дороге, должен был бы называться "лошадью" (этимология слова aśva), то, что прокалывает, словом "трава" (этимология слова tṛṇam). Более того, имена имели бы столько обозначений, сколько действий с ними совершается (Ни 1.12).

По вопросу сигнификативности приставок (upasarga) сталкиваются две точки зрения: Шакатаяны[54], согласно которой они лишены собственного значения, будучи выражением косвенного смысла (dyotaka) глаголов и имен, и Гаргьи (к ней примыкает и сам Яска), которая утверждает их осмысленность (Ни 1.3)[55].

Среди многих персонажей, упоминаемых Яской, внимание исследователей неизменно привлекает экзотическая фигура Каутсы, возможно, редактора одной из версий "Атхарваведы" – самхиты, как известно, тесно связанной с магической практикой. "Если (целью этимологии) является уточнение смысла мантр, то она бессмысленна, поскольку сами мантры бессмысленны", – утверждает Каутса – Ни 1.15[56]. Суть его аргументов можно резюмировать в следующем простом силлогизме: если обычная речь имеет смысл, то мантры, радикально отличающиеся от обычных слов, не могут иметь смысла[57]. В ответ Яска отмечает, что мантры имеют смысл, так же, как и обычные высказывания, и между тем и другим нет никакой принципиальной разницы (arthavantaḥ, śabda sāmānyāt, sāmāna eva śabdo loke mantreṣu ca – Ни 1.16).

Однако из позиции Каутсы не следует, что он, как полагает Саруп, был антиведийским скептиком (1921: 71). Тот же принцип разделяется и мимансой – ведущей школой ведийской экзегезы ("Миманса-сутра" 1.2.2, 34–38)[58].

Примат формы (прежде всего порядка слов) ведийских мантр над их содержанием, подчеркнутый Каутсой, ярко высвечивает еще

---

[54] В его *padapaṭhe* "Самаведы" предлоги отделены от основ и представлены как самостоятельные единицы вокализации.

[55] Этот спор имел продолжение в грамматической традиции (см.: *Pyerr* 1959:25).

[56] yadi yantrārthapratyayayānarthakaṃ bhavati kautsa, anarthakā hi mantrāḥ.

[57] Ведийские мантры, по Каутсе, отличаются от обычных высказываний тем, что, во-первых, имеют строго фиксированный порядок, во-вторых, сами по себе непонятны, поэтому нуждаются в экзегетических пояснениях, содержащихся в брахманах, в-третьих, их смысл невозможен (anupapanna), например в мантре "Помоги ему, о растение" – Тайттирия самхита – 1.1.8.1 (растение не является одушевленным лицом, способным помочь), затем, когда растение рассекают, призыв: "Не причини ему вреда, о топор" ("Ваджасанеи самхита" 1.1), в-четвертых, их значения противоречивы (vipratiṣiddha), например, в "Тайттирия самхите" (1.8.6.1) сказано: "Был один Рудра, без другого", а в "Ваджасанеи самхите" (16.54): "Рудры, коих на земле тысячи без счета"; в-пятых, представляют кого-то тому, то уже с ними знаком, например в "Тайттирия самхите" (6.3.7.1): "Обрати эту мантру Агни, которому приносится жертва", в-шестых, их смысл темен (Каутса приводит в пример редкие слова, смысл которых не установлен – amyak, yādṛśmin, jārayāyi и т.п.) (пересказано по пер. *Сарупа* 1967: 16).

[58] «...Точка зрения Каутсы, – пишет В.К. Шохин, – более чем далека от свободомыслия, напротив, он в радикальной форме (явившейся "соблазном" для ортодоксальных брахманистов) выражает классическое ритуалистическое мировоззрение, касающееся того, что ведийские мантры "действенны" посредством самой их рецитации в обряде, благодаря чему их "естественный" смысл вполне факультативен» (*Шохин*, 1994: 53). О полемике индийских грамматистов, а позднее индологов, по поводу идеи бессмысленности ведийских мантр см.: *Pyerr*, 1959: 27; *Шохин*, 1994: 53.

одну черту Вед, которую можно назвать фундаментальным отсутствием мифологической парадигмы. Если бы Веды выполняли в ведийской культуре мифологическую функцию, т.е. служили бы своего рода машиной объяснения самых разных непонятных древнему человеку явлений и разработкой способов обращения с ними, то фиксация формы озвучивания этих мифов не играла бы принципиальной роли, о чем свидетельствуют исследования мифологий в разных культурах, где одна и та же мифологема выражена в разных формах. Однако в Индии именно форма и порядок ведийских текстов приобрели наиважнейшее культурное значение.

Подчеркнем, что этимологисты даже не пытаются определить историческое происхождение слова, считая слово вечным. В этом отношении их анализ носит абсолютно синхронный, внеисторический характер. По мнению Бронкхорста, такой анализ предполагает две основные предпосылки: "(1) смысл слова, как и всех других значимых лингвистических единиц, вытекает из суммы смыслов его частей: (2) смысл этих элементов слова (корень и аффиксы, первая и вторая части составного слова, приставка и глагол) принадлежит им сущностно, куда более сущностно, чем смысл, который они получают, соединяясь в слове" (1981: 12)[59].

Оценивая этимологию Яски в терминах континуальности-дискретности, можно констатировать, что мы имеем дело с типичной механико-атомистической моделью, в соответствии с которой части сущностнее целого, именно они и содержат важнейший смысл, из которого суммируется смысл целого[60].

Однако в Ни среди разных доктрин, на которые ссылается Яска, содержится упоминание учения Аудумбараяны, в туманной формулировке которого угадываются черты монистико-холистической модели языка. Аудумбараяна не признает четырехчленной классификации частей речи. Слово, согласно этому грамматисту, является вечным только в индриях – органах чувств (indriyanityaṃ vacanam) (Ни 1.1). Дурга, комментатор Ни, считает, что это означает зависимость слова от познающих органов. Бхартрихари "разыгрывает" точку зрения Аудумбараяны в пользу своей собственной идеи, согласно которой смысл фразы, содержащийся в уме, более фундаментален, чем смысл отдельных слов, иначе говоря, смысл целого определяет смысл частей.

---

[59] Например, прилагательное anya, "другой", делится на три части: an + ā + корень nī, которые в соединении дают следующий смысл: "то, что не следует уводить", или слово manuṣyaḥ, "человек", прослеживается к двум корням: man – "думать" и siv – "сшивать вместе", что в соединении дает следующий смысл: "те, кто, подумав, соединяют [свои] действия" (matvā karmāṇi sīvyanti), или же из корня man – "думать" и sṛj – "творить", что значит: "те, кто был создан думающим [творцом]" (manasyamanena sṛṣṭāḥ) (Ни 3.7).

[60] Тот же акцент на частях мы встречаем и в атомизме вайшешики – атомы и их качества являются вечными и неизменными, в то время как составленные из них вещи носят временный характер и подвержены разрушению.

Хотя Яска цитирует Аудумбараяну как автора доктрины, которую сам не разделяет, он тоже по-своему пересекается с континуалистской традицией. В связи с этим важна его преемственность по отношению к ритуалистическому представлению действия как основы непрерывного функционирования космоса. В имплицитных посылках этимологии мы обнаруживаем ту же идею динамического космоса, структурированного действием, предписанным Ведами: "Ввиду непостоянства человеческого знания, мантры, [направленные на] выполнение действия, [содержатся] в Веде" (Ни 1.2)[61]. Фундаментальная роль действия отражается в этимологии признанием его первичным и базовым значением всех слов. В этом смысле связь языка с действием, раскрываемая в этимологии, – это также попытка протянуть нить непрерывности через все дискретные элементы, на которые разлагается слово. Это – с одной стороны.

С другой стороны, Яска воспроизводит традиционный взгляд, в соответствии с которым мантры были составлены риши, чтобы передать людям содержание своего мистического вдохновения: "Риши имели непосредственное видение Дхармы. С помощью устного наставления они передали мантры последующим поколениям, лишенным [способности] непосредственного видения дхармы. Последующие поколения, чья [способность] устного наставления [постепенно] ослаблялась, в целях понимания по частям (или понимания смысла – *Сарун*, 1967: 20) составили этот труд – Веду и веданги" (Ни 1.20)[62].

Слово bilma, которое я перевела "по частям" (в соответствии с его непосредственным значением как "деление на части"), Яска толкует как "открытие", "проявление", "иллюстрацию" (blāsana), не замечая, а возможно, намеренно пренебрегая содержащимся в легенде намеком на то, что Веды – и особенно веданги – представляют некогда единое и непосредственное знание Дхармы (здесь, мирового порядка) – разделенным на части (имеется в виду его распределение по отдельным мантрам, а мантр – по самхитам), а это соответствует общей деградации условного наставления (upadeṣa), т.е. передачи знания от учителя к ученику, выражающейся в том, что нынешние люди способны понимать целое только "порциями" – по частям. В любом случае, Яска разделяет идею о том, что люди утратили непосредственное (целостное) знание мира и нуждаются в наставлениях Вед, которые бы направили их хаотические (энтропийные) действия и мысли в нужное русло (на службу целому – Дхарме); но поскольку людям постепенно становится недоступно даже понимание Веды (смысла гимнов), ее приходится изучать, опираясь на вспомогательные дисциплины, одна из которых – этимология. Тем самым для

---

[61] puruṣavidyānityatvāt karmasaṃpattimantro vede.

[62] Sākṣātkṛttadharmāṇa ṛṣayo babhuvuḥ, te 'varebhyo 'sākṣātkṛtadharmabhya upadeśena mantrānsaṃprāduḥ, upadeśāya glāyanto'vare bilmagrahaṇayemaṃ granthaṃ samāmnāsiṣuḥ, vedaṃ ca vedāṅgāni ca – Ни 1.20.

Яски дискретность Веды и обусловленная ею дискретность, "атомарность" познания являются положением de facto, той актуальной – хотя, очевидно, во всех отношениях нежелательной – ситуацией, которая должна учитываться при создании методов этимологической науки, если та хочет оставаться "реалистичной" Но это лишь вынужденная "тактика" Со "стратегической" точки зрения он представляет этимологию как путь к открытию смысла ведийских мантр, а значит – и к воссозданию изначальной непрерывной целостности ведийского знания. И здесь мы встречаем тот же самый принцип, о котором уже упоминали: путь к непрерывной целостности – открытию смысла целого – лежит через дискретные части, точнее, через вытягивание и связывание между собой ниточек, составляющих их отдельный, "частичный" смысл.

ТЕКСТЫ

Atharva pratiśākhya / Ed. and transl. S.K. Shastri. Lahore, 1939.

Nighaṇṭu and Nirukta / Text, Engl. transl. and notes by S. Lakshman. Delhi: Motilal Banardidass, 1967.

Pāṇīnīya Sikṣā / Ed. and transl. by A. Weber // Indische Studien. Vol. IV P. 345–371.

Rik-Pratiśākhya / Ed. and transl. M.D. Shastri. Lahore, 1937.

Taittirīya pratiśākhya / Ed. and transl. W.D. Whitney // JAOS. 1871. Vol. IX.

Vyākaraṇa-Mahābhāshya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1880. Vol. I.

ЛИТЕРАТУРА

Аллен, 1953 – *Allen W.S.* Phonetics in Ancient India. L. etc.: Oxford Univ. press; 1953.

Бронкхорст, 1981 – *Bronkhorst J.* Nirukta and Aṣṭādhyāyī: Their shared presuppositions // Indo-Iranial Journal. 1981. Vol. 23. P. 1–14.

Варма, 1954 – *Varma S.* The etymologies of Yaska. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Institute Publications, 1954.

Гуне, 1980 – *Gune J.* The meaning of lin according to the Nyāya and the Vyākarana schools // Proceedings of the Winter Institute on Ancient Indian theories on sentence meaning. Poona, 1980. P. 155–168. (Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit. Class E; N 6).

Елизаренкова, 1974 – *Елизаренкова Т.Я.* Исследования по диахронической фонологии индоевропейских языков. М.: Вост. лит., 1974. С. 3–124.

Елизаренкова, 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV / Сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989 (Литературные памятники).

Елизаренкова, 1995 – Ригведа. Мандалы V–VIII / Сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1995. (Литературные памятники).

Елизаренкова, 1999 – Ригведа. Мандалы IX–X / Сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. (Литературные памятники).

Зализняк, 1978 – *Зализняк А.А.* Грамматический очерк санскрита; *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978.

Иванов, Топоров, 1960 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Санскрит. М.: Вост. лит., 1960.

Мэнгено, 1996 – *Maingueneau D.* Aborder la linguistique. P.: Seuil, 1996.

Мюллер, 1853 – *Müller M.* Über Eine Stelle in Yaska's Commentar zum Naighaṇṭuka. Provincialismen betrefende // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gessellschaft. 1853. Bd. 7. S. 373–377.

Пино, 1989 – *Pinault G.-J.* La tratition indienne // Histoire des ideés linguistiques. Liége; Bruxelles: T. 1. La naissance des métalangages en Orient et en Occident / Sous la dir. de S. Auroux. Mardaga, 1989. P. 293–400.

Рену, 1972 (1941–1942) – *Renou L.* Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit // *Сталь*, 1972: 435–479.

Pyerr, 1959 – *Ruegg D.S.* Contributions à l'histoire de la philosophie linguistuque indienne. P.: Boccard, 1959.

Семенцов, 1981 – *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М.: Вост. лит., 1981.

Семенцов, 1985 – *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: Вост. лит., 1985.

Семенцов, 1988 – *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере "Бхагавадгиты" // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М.: Вост. лит., 1988.

Сталь,1972 – *Staal F.* Reader on the Sanskrit grammarians. Cambridge (Mass.): MIT press; Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Сыркин,1964 – Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М.: Вост. лит., 1964.

Сыркин, 1965 – Чхандогья упанишада / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М.: Вост., лит., 1965.

Сыркин, 1967 – Упанишады / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М.: Вост. лит., 1967.

Топоров, 1985. – *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки: Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.: Вост. лит., 1985.

Фильоза, 1988 – *Filliozat P.-S.* Grammaire sanskrite pāṇinéenne. P.: Picard, 1988. (Collection Connaissance des Langes sous la direction de Henri Hierche).

Шарфе, 1961 – *Sharfe H.* Die Logik im Mahābhāshya. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung; 50).

Шарфе, 1971 – *Sharfe H.* Pāṇini's Metalanguage. Philadelphia, 1971. (Memoirs of the American Philosophical Society; 89).

Шарфе, 1977 – *Sharfe H.* Grammatical literature: A histoiry of Indian literature / Ed. J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. Vol. 5, fasc. 2. P. 77–216.

Шохин, 1994 – *Шохин В.К.* Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический периоды. М.: Вост. лит., 1994.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Публикуемый ниже материал представляет собой речь, с которой А. Бергсон выступил в феврале 1904 г. в Париже, на заседании Академии юридических и политических наук. В 1901 г. он стал членом этой Академии и в соответствии с традицией должен был произнести речь в память о своем предшественнике, чье место он занял после его кончины. Бергсон, "унаследовавший" в Академии юридических и политических наук место Феликса Равессона (1813–1900), воздал ему должное, подробно рассказав о его жизни и сочинениях. Речь эта затем несколько раз публиковалась и наконец вошла в последнее прижизненное издание Бергсона – сборник "Мысль и движущееся" (1934)[1].

Но это – сторона формальная. Важнее, что Бергсон говорит здесь не просто о своем предшественнике в Академии, но об одном из своих учителей, о человеке, разрабатывавшем в XIX в. во Франции принципы спиритуалистической философии, которые воспринял и развил позже, уже в конце этого столетия и в первой трети XX в. сам Бергсон. Поэтому его слова о "двадцати поколениях учащихся", знавших наизусть важные для них страницы из трудов Равессона, передают и личные впечатления, собственный опыт Бергсона. Речь о Равессоне не была для Бергсона сочинением "по случаю", а имела самостоятельное значение: это подтверждается тем фактом, что он позже включил ее в сборник своих работ, где были опубликованы столь важные, можно сказать, программные его произведения, как "Введение в метафизику" и "Философская интуиция" Обычно такой отбор Бергсон производил очень тщательно, и случайная работа там просто не могла оказаться.

Вообще подобного рода биографические очерки совсем не часты в творчестве Бергсона. К примеру, в тот же сборник "Мысль и движущееся" вошли, кроме работы о Равессоне, только два очерка такого рода: "Философия Клода Бернара" и "О прагматизме Уильяма Джеймса": в них тоже речь идет о людях и концепциях, имевших для автора особое значение.

В своем обстоятельном рассказе о Равессоне Бергсон основывался не только на его опубликованных сочинениях, но и на архив-

[1] *Bergson H.* La vie et l'oeuvre de Ravaisson // Bergson H. La pensée et le mouvant. P., 1934. P. 281, 322.

ных материалах, на собственных воспоминаниях. Не удивительно, что именно на этих сведениях базируются теперь биографические очерки и заметки о Равессоне, публикуемые в различных энциклопедических изданиях. Потому мы добавим лишь немногое к словам Бергсона, уточнив контекст и некоторые детали.

Во французской философии XIX в. существовало много течений. Наряду с позитивизмом, развивавшимся О. Контом и его сторонниками, постепенно набирал силу спиритуализм, выступавший в различных формах. Ведущей среди них некоторое время была школа эклектического спиритуализма В. Кузена, но формировались и другие направления. То из них, которое впоследствии оказало наибольшее влияние на Бергсона, связано с именем Равессона. Эта традиция очень мало известна у нас, и иногда складывается впечатление, что после длительного периода господства позитивизма во Франции как-то "вдруг" появляется Бергсон с его программой нового обоснования метафизики. Интересно, что так обстоит дело, похоже, не только у нас, – вот свидетельство французского автора: «Если говорить о французской философии, то кажется, будто Огюст Конт завладел едва ли не всем нашим вниманием, что преимущественно с ним связан наш интерес к мысли его времени. Мы не знаем большую часть того, что произошло в период между идеологами и Контом, с одной стороны, между Контом и Бергсоном – с другой. Мен де Биран, в котором Бергсон видел "величайшего метафизика, рожденного Францией со времен Декарта и Мальбранша", мало нам знаком»[2]. То же можно сказать и о многих других философах этого периода, в частности о Равессоне.

Основные идеи философии Равессона сформировались под влиянием Аристотеля, спиритуалистической метафизики Мен де Бирана и концепции Шеллинга, чей курс лекций, посвященный отношениям природы и духа, он прослушал в Мюнхене[3]. Бергсон достаточно подробно говорит об Аристотеле, упоминает о Шеллинге; а вот Мен де Бирану в этом смысле повезло меньше – о нем здесь речи нет, хотя незадолго до того, в 1897 г., Бергсон писал, что учение Мен де Бирана – это философия, "ставшая истоком всего французского спиритуализма"[4]. Конечно, философия Шеллинга сыграла

---

[2] *Pariente J.* Allocution d'ouverture // Bergson H. Naissance d'une philosophie: Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17–18 novembre 1989. P., 1990. P. 9. Конечно, здесь есть определенная доля преувеличения, поскольку работы на эту тему выходят во Франции, их просто меньше, чем могло бы быть, если учесть значимость данной проблематики. Назовем, к примеру, работу: *Beaufret J.* Notes sur la philosophie en France au XIX^{e} siècle: De Maine de Biran à Bergson. P., 1984.

[3] По определению А. Введенского, "миросозерцание Равессона есть результат своеобразной переработки идей перипатетической философии с точки зрения лейбницебирановского динамизма и под косвенным влиянием шеллингианства" (*Введенский А.* Современное состояние философии в Германии и Франции. М., 1894. С. 299).

[4] *Bergson H.* Analyse des "Principes de métaphysique et de psychologie" de Paul Janet // Bergson H. Ecrits et paroles. P., 1957. Vol. 1. P. 127.

свою роль в интеллектуальном развитии Равессона, подсказав ему идею "спиритуалистического реализма", но создание сложных метафизических систем в духе Шеллинга не входило в его задачу. Здесь куда ближе ему была традиция исследования внутреннего опыта, фактов сознания, восходящая во французской философии к Декарту и представшая в особой форме в концепции Мен де Бирана[5]. Подобно последнему, главный метод познания Равессон видел в интроспекции (открывающей не субстанции, как полагал Декарт, а факты внутреннего опыта), а индивидуальный опыт рассматривал как основу постижения всей реальности[6]. Он усилил волюнтаристский момент, присущий Мен де Бирану, придав свободной воле статус наиболее существенного, творческого элемента действительности. Концепция Бирана послужила Равессону важным исходным пунктом при подготовке диссертации "О привычке", которая, по словам Бергсона, хоть и носит столь скромное название, фактически содержит в себе философию природы. Исследуя феномен привычки, Равессон, как и Мен де Биран, выделил в ней пассивный и активный аспекты, но его интересовал здесь вопрос не столько о влиянии привычки на способность мышления, сколько сама природа этого феномена, изучение которого привело его к гораздо более широким выводам, чем те, к которым пришел Биран. В привычке Равессон усмотрел границу, разделяющую волю и природу. История привычки, с его точки зрения, демонстрирует возврат от свободы к природе, или, скорее, вторжение естественной спонтанности в область свободы. По мере того как привычка, вначале носившая осознанный характер, становится естественной, автоматической, – совершается переход от свободы к материи. В сфере жизни привычка представляет собой, по Равессону, переход от самосознания, достигающего полного развития в мышлении, к автоматизму, в котором можно видеть "последнее основание природы" Отчетливое сознание предполагает определенный разрыв между идеей какой-либо цели и ее реализацией; эта лакуна заполняется рефлексией. В привычке же такой разрыв сокращается, а затем вообще исчезает; привычка – акт разумный, но неосознаваемый. Привычка есть, полагал Равессон, один из важнейших фактов опыта, поскольку именно в этом феномене индивиду открывается неразрывная связь духа и материи. Именно благодаря привычке человек постигает природу, предстающую ему как иерархия уровней сущего, восходящая от чистой материи к чистой форме.

---

[5] О Мен де Биране см.: *Кротов А.А.* Мен де Биран об основах метафизики // Вопр. философии. 2001. № 9. Мен де Бирана, автора работы "Мемуар о влиянии привычки на способность мышления" (Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser. P., 1802), проблема привычки интересовала с точки зрения исследования отношений между физическим и душевным в человеке.

[6] Усматривая в представлениях о душе и Боге факты внутреннего опыта, Равессон называл свое учение "позитивным спиритуализмом" и противопоставлял его доктрине Кузена, которую он именовал "полуспиритуализмом". Об этом см.: *Janet P.* La philosophie française contemporaine. P., 1879.

Главное здесь для Равессона – подчеркивание идеи о том, что между природой и духом нет разрывов. Во всей реальности, от физико-химических сил до высших проявлений способностей человека – интеллекта, любви, свободы, – действует некая универсальная спонтанность, источником которой является Бог, сообщающий универсуму только часть своего совершенства, чтобы дать ему возможность самостоятельно развиваться, достигая всех высших ступеней. Эти идеи, развитые в "Докладе о французской философии", о котором подробно говорит Бергсон, Равессон под особым углом зрения изложил и в работе "Венера Милосская" ("La Venus de Milo", 1862), где показал, как под внешней строгостью форм постигается внутренняя гармония произведения искусства. Универсальную гармонию он представил здесь как божественную благодать, разлитую в вещах; такова и сама сущность природы. "Нисхождение" высшего духовного начала в природу можно сравнить, полагал Равессон, с созданием художественного произведения. (Отметим, что эти идеи оказали воздействие, к примеру, на концепцию Г. Сеайя.)

Как показывает Бергсон, взгляды Равессона постепенно завоевывали сторонников и приобретали все большее влияние во Франции. Та ветвь спиритуализма, начало которой связывают с именем Мен де Бирана (хотя его идеями вдохновлялся, к примеру, и эклектический спиритуализм В. Кузена) и представителями которой во Франции, помимо Равессона, стали также Жюль Лашелье и Эмиль Бутру, сыграла важную роль, сориентировав французскую философию в направлении, получившем наиболее развитую и завершенную форму в концепции Бергсона.

И.И. Блауберг

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО РАВЕССОНА*

А. Бергсон

Жан-Гаспар Феликс Лаше Равессон родился 23 октября 1813 г. в Намюре – в то время это был французский город[2], центр департамента

* Данный очерк был опубликован в издании "Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques" (1904. T. 1. P. 686) под названием "Жизнь и сочинения г-на Феликса Равессона-Мольена". Перед этим он был прочитан в той же Академии автором, чьим предшественником здесь был Равессон. Очерк был переиздан как введение к книге: *Ravaisson F.* Testament et fragments / Publ. par Ch. Devivaise. P., 1932. Жак Шевалье[1], член издательского комитета той серии, где вышел том, предварил очерк такими словами: "Автор вначале намеревался несколько переработать статью. Затем он решил переиздать ее в первоначальном виде, хотя его, по его словам, упрекали в том, что здесь он несколько "бергсонизировал" Равессона. Но это был, вероятно, добавил г-н Бергсон, единственный способ осветить тему, продолжая ее" (*Bergson H.* La pensée et le mouvant. P., 1934. P. 281 (примеч. ред. франц. издания)).

Самбр-и-Мёз. Его отец, занимавший должность городского казначея, был уроженцем юга: Равессон – название небольшой территории, расположенной в окрестностях Кайлюса, недалеко от Монтобана. Ребенку едва исполнился год, когда события 1814 г. вынудили его семью покинуть Намюр. Вскоре он потерял отца. Его образованием вначале занимались мать и дядя по материнской линии Гаспар-Теодор Мольен, чью фамилию он позже взял[3]. В одном письме, датированном 1821 г., Мольен писал о своем восьмилетнем племяннике: "Феликс – сложившийся математик, антиквар, наконец, историк"* У ребенка уже проявилось в ту пору интеллектуальное качество, к которому позже прибавились многие другие: он легко схватывал все новое.

Равессон учился в коллеже Роллена. Хотелось бы проследить его путь из класса в класс, но в архивах коллежа не сохранилось свидетельств об этом периоде. Из списка награжденных мы все же узнаем, что в 1825 г. юный Равессон пошел в 6-й класс, что в 1832 г. он покинул коллеж и что на всем протяжении учебы он был блестящим учеником. Он завоевал много наград на общем конкурсе, в частности в 1832 г. – почетную премию по философии. Эту дисциплину преподавал тогда г-н Поре, выдающийся мэтр, последователь шотландских философов, несколько трудов которых он перевел; В. Кузен высоко ценил его и пригласил в качестве своего заместителя в Сорбонну. Г-н Равессон навсегда сохранил привязанность к своему учителю. Мы имели возможность прочесть несколько сочинений по философии, написанных Равессоном в коллеже и ныне благоговейно хранимых в семье г-на Поре** В Сорбонне мы познакомились с сочинением "Метод в философии", которое было удостоено почетной награды в 1832 г. Это работы послушного и умного ученика, получившего хорошую подготовку. Те, кто стал бы искать в них отпечаток личности самого Равессона и первые проявления философского призвания, испытали бы известное разочарование. У нас есть все основания полагать, что юный Равессон покинул коллеж без какой-либо явной склонности к философии, еще не догадываясь о том, каков его путь. Этот путь показала ему ваша Академия.

Королевским указом от 26 октября 1832 г. была восстановлена Академия юридических и политических наук. По предложению В. Кузена Академия выдвинула в качестве темы конкурса сочинение Аристотеля "Метафизика" "Участники конкурса, – говорилось

---

* Мы заимствуем эту деталь, как и многие другие, из очень интересного сообщения, с которым г-н Луи Леже выступил в Академии надписей и литературы 14 июня 1901 г. Различные биографические сведения нам любезно предоставили сыновья г-на Равессона: Луи Равессон-Мольен, сотрудник библиотеки Мазарин, и Шарль Равессон-Мольен, помощник хранителя Луврского музея.

** Этими сведениями, как и многими другими деталями биографического характера, мы обязаны двум внукам г-на Поре, теперь также видным профессорам университета, Анри и Марселю Бернесам.

в программе, – должны будут подвергнуть это произведение подробному анализу и определить его план – изложить его историю, отметить его влияние на последующие системы, – выяснить, что в нем истинно и что ложно, какие из высказанных в нем идей не утратили своего значения до сих пор и каковы те, что могла бы с пользой для себя позаимствовать философия нашего столетия" Вероятно, по совету своего бывшего преподавателя философии Равессон решился участвовать в конкурсе. Известно, что этот конкурс, – первый, который был объявлен восстановленной Академией, – дал самые блестящие результаты, что было представлено девять работ, большинство из которых имели определенную ценность, а три были признаны превосходными, что Академия присудила приз Равессону и попросила министра выделить дополнительные средства для поощрения философа из Берлина Мишле[4], что Равессон, расширив и углубив свой доклад, сделал из него замечательную книгу. Первый том его "Опыта о метафизике Аристотеля" вышел в 1837 г., второй был опубликован лишь девять лет спустя. Два последующих тома были объявлены, но так и не увидели свет; однако и в таком виде этот труд дает полное представление о метафизике Аристотеля и влиянии, которое она оказала на греческую философию.

Аристотель, гений систематики, какие нечасто встречались в истории философии, вовсе не был создателем некой системы. Он занимался скорее анализом понятий, нежели синтезом. В соответствии с его методом, следовало исправить или обновить идеи, накопленные в языке, четко определить их, согласовать их объем и содержание с их естественными формами и способствовать возможно большему их развитию. Впрочем, Аристотель редко осуществлял это сразу; он неоднократно возвращался в разных сочинениях к одной и той же теме, следуя вновь тем же путем и все время продвигаясь немного дальше. Какие элементы включает в себя мышление или существование? Что такое материя, форма, причинность, время, место, движение? Он тщательно исследовал истоки этих вопросов – и еще сотни других; от каждого из них он отвел подземный ход и прокладывал такие ходы дальше и дальше, как инженер, который, строя огромный туннель, приступил бы к этой работе одновременно из многих пунктов. И, конечно, мы понимаем, что были выверены все расстояния, проведены расчеты, необходимые для того, чтобы все сошлось; однако стык происходил не всегда, и часто там, где, казалось, это вот-вот удастся, когда мы уже льстим себя надеждой, что осталось вынуть лишь немного грунта, мы наталкиваемся на туф, на скалу. Равессона же не могло остановить ни одно препятствие. Метафизика, представленная в конце первого тома его труда, – это учение Аристотеля, но перестроенное и приведенное к единству. Равессон излагает его на языке, который он для него создал, где за текучестью образов проступает ясная идея, где абстракции одушевляются и живут, как жили они в мышлении Аристотеля. Порой оспарива-

лась фактическая точность тех или иных переводов Равессона; подвергались сомнению некоторые из его интерпретаций; часто задавали вопрос, вправе ли историк продвигать унификацию учения дальше, чем того хотел сам мыслитель, и не рискуем ли мы, столь тщательно согласовывая друг с другом части доктрины и столь тесно увязывая их, деформировать некоторые из них. И все же нет сомнений в том, что наш разум требует такой унификации, что нужно было попытаться ее осуществить и что никто после Равессона уже не решился на это.

Второй том "Опыта" свидетельствует о еще большей отваге. Здесь Равессон, сопоставляя учение Аристотеля с греческой мыслью в целом, стремится выявить саму душу аристотелизма.

Греческая философия, говорит он, вначале объясняла все вещи через материальную стихию – воду, воздух, огонь – или через некое неопределенное вещество. Опираясь на ощущения, как поступает сначала человеческий интеллект, она не знала иной интуиции, нежели чувственная, иного аспекта вещей, нежели их материальность. Тогда явились пифагорейцы и платоники, которые показали недостаточность объяснений единственно через материю и взяли в качестве первоначал Числа и Идеи. Но прогресс здесь был скорее внешним, чем реальным. Пифагорейские числа, платоновские идеи заключают нас в сферу абстракции, и сколь бы научными ни были манипуляции, которым подвергаются эти элементы, мы так и остаемся в данной сфере. Интеллект, восхищенный тем, насколько упрощает он изучение вещей, группируя их и подводя под общие идеи, вероятно, воображает, что он проникает с их помощью к самой субстанции вещей. Чем дальше он продвигается в ряду обобщений, тем сильнее становится его вера в то, что он восходит к более высоким уровням реальности. Но то, что интеллект принимает за более возвышенную духовность, есть на самом деле только возрастающее разрежение воздуха, который он вдыхает. Он не замечает, что чем более общей является идея, тем более она абстрактна и пуста, и что, переходя от абстракции к абстракции, от обобщения к обобщению, он продвигается к чистому ничто. Уж лучше было бы ограничиться данными чувств, которые, конечно, свидетельствуют только о части действительности, но по крайней мере оставляют нас на прочной почве реального. Следовало бы принять совершенно иное решение. Нужно было бы, чтобы ви́дение, доступное нам благодаря зрению, нашло продолжение в духовном ви́дении. Тогда мы, не покидая области интуиции, т.е. реальных, индивидуальных, конкретных вещей, стали бы искать под интуицией чувственной интуицию интеллектуальную. Мощным усилием мысленного ви́дения мы прорвали бы материальную оболочку вещей и принялись бы читать невидимую глазу формулу, которую выявляет и демонстрирует их материальность. Тогда стало бы очевидным единство, связывающее друг с другом сущности, единство мышления, которое – от грубой материи к

растению, от растения к животному, от животного к человеку – сосредоточивается в своей собственной субстанции; и так, путем все большей концентрации мы пришли бы к божественному мышлению, которое мыслит все вещи, мысля самого себя. Таким было учение Аристотеля. Такова интеллектуальная дисциплина, правила и пример которой он продемонстрировал нам. В этом смысле Аристотель является творцом метафизики и инициатором определенного метода, – метода, представляющего собой саму философию.

Великая и важная идея! Вероятно, можно было бы оспорить с исторической точки зрения ту трактовку, которую дает ей Равессон. Быть может, порой он смотрит на Аристотеля сквозь призму александрийской философии[5], впрочем, столь сильно окрашенной аристотелизмом. Возможно, он проводит чересчур далеко то зачастую незначительное и поверхностное, чтобы не сказать вербальное, различие, которое отделяет Аристотеля от Платона, и даже превращает его в коренную противоположность. Но если бы Равессон полностью соответствовал в этих вопросах требованиям историков философии, мы бы, возможно, утратили то, что является самым оригинальным и глубоким в его учении. Ибо эта устанавливаемая Равессоном противоположность между Платоном и Аристотелем отображает разграничение, постоянно проводившееся им, – разграничение между философским методом, который он считал истинным, и методом, являющимся, на его взгляд, только его подделкой. Именно та идея, в которой он усматривал основание аристотелизма, стала истоком большинства его исследований. Лейтмотивом всего его творчества стало утверждение о том, что философ должен не растворять свою мысль в чем-то общем, а сосредоточивать ее на индивидуальном.

Возьмем, к примеру, оттенки цветов радуги – фиолетового и голубого, зеленого, желтого и красного. Мы, думается, верно передадим главную мысль Равессона, сказав, что существуют два способа определения общего между ними и, следовательно, философствования о них. Первый состоит просто в том, чтобы назвать все их цветами. Абстрактная и общая идея цвета становится в таком случае единством, к которому сводится разнообразие оттенков. Но эту общую идею цвета мы получаем, удаляя из красного то, что делает его красным, из голубого – то, что придает ему голубизну, из зеленого – то, что делает его зеленым. Мы можем определить цвет, только сказав, что он не является ни красным, ни голубым, ни зеленым; это – утверждение, созданное из отрицаний, форма, ограничивающая пустоту. Тем и довольствуется философ, который остается в сфере абстрактного. Он полагает, что путем возрастающей генерализации придет к унификации вещей; но на деле он постепенно ослабляет свет, который подчеркивал различия оттенков, и в конце концов смешает их все вместе в единой тьме. Метод подлинной унификации представляет собой нечто совершенно иное. В данном случае он

состоял бы в том, чтобы взять тысячи оттенков голубого, фиолетового, зеленого, желтого, красного и при помощи линзы свести их в одну точку. Тогда проявился бы во всем своем блеске чистый белый свет; прежде мы воспринимали его в оттенках, которые его расщепляют, но здесь, в своем нераздельном единстве, он содержит бесконечное многообразие разноцветных лучей. В каждом отдельном оттенке тогда открылось бы то, что вначале было незаметно для глаза, – белый свет, которому оттенок причастен, общее освещение, откуда он извлекает свой собственный тон. Таким, вероятно, представлялось Равессону то ви́дение, которого мы должны требовать от метафизики. Из созерцания античного мрамора, подлинный философ может вынести больше истины – причем в концентрированном виде, – чем он найдет, собирая ее по крупицам, в целом трактате по философии. Цель метафизики состоит в том, чтобы уловить в индивидуальных существованиях тот особый луч, который, сообщая каждому из них свой собственный оттенок, тем самым связывает их с универсальным светом, и подняться к источнику, откуда исходит этот луч.

Как, когда, под чьим влиянием сформировалась у Равессона философия, первые наброски которой мы встречаем здесь? Мы не нашли ее следов в мемуаре, удостоенном награды вашей Академии, рукопись которого хранится в здешних архивах. Между этой рукописью и опубликованным трудом существует, впрочем, такое расхождение, столь поразительное отличие по сути и по форме, что их с трудом можно приписать одному и тому же автору. В рукописи просто анализируется – книга за книгой – "Метафизика" Аристотеля, нет речи о какой-либо реконструкции самой системы. В опубликованном труде прежний анализ, к тому же переработанный, похоже, сохранен лишь для того, чтобы он послужил фундаментом восстановленного здания аристотелевской философии. В рукописи Аристотель и Платон находятся примерно на одном уровне. Автор полагает, что нужно выделить ту часть, которая принадлежит Платону, и ту, что принадлежит Аристотелю, а затем сплавить их в философию, которая превзойдет обоих. В опубликованном труде Аристотель очевидным образом противопоставлен Платону, и его учение подается как источник, из которого должна питаться всякая философия. Наконец, форма рукописи правильна, но безлична, тогда как книга говорит с нами на оригинальном языке, представляющем собой смесь выразительных образов и четко очерченных абстракций, – на языке философа, обладавшего способностями и художника, и скульптора. Разумеется, мемуар 1835 г. заслуживал похвалы, которой г-н Кузен удостоил его в своем докладе, и награды, присужденной ему Академией. Никто не станет оспаривать, что эта работа выполнена очень хорошо. Но и только. Автор остался чуждым своему труду. Он внимательно изучал, анализировал и комментировал Аристотеля; но не вдохнул в его учение жизнь, вероятно потому,

что у него самого еще не было достаточно интенсивной внутренней жизни. Равессон действительно осознал, кто он есть, и, скажем так, открыл самого себя в период в 1835 по 1837 г., в эти два года, разделяющих написание мемуара и первого тома "Опыта", а главным образом – в 1837–1846 гг., во время, прошедшее между публикацией первого и второго тома "Опыта"

Вероятно, многочисленные внешние воздействия способствовали развитию таившихся в Равессоне сил и пробуждению его личности. Не надо забывать, что 1830–1848 гг. были у нас периодом напряженной интеллектуальной жизни. В Сорбонне еще звучали речи Гизо, Кузена, Вильмена[6], Жоффруа Сент-Илера[7]; Кине[8] и Мишле преподавали в Коллеж де Франс. Равессон был знаком с большинством из них, в особенности с последним, у которого он какое-то время служил секретарем. В неизданном письме Мишле Жюлю Кишера[9] есть такая фраза: "Во Франции мне известны только четыре критических ума (мало кто полностью осознает смысл этого слова): Летрон[10], Бюрнуф[11], Равессон и вы"*. Итак, Равессон поддерживал контакт со знаменитыми мэтрами в тот момент, когда высшее образование предстало во всем своем блеске. Нужно добавить, что именно в эту эпоху шел процесс сближения между политическими деятелями, художниками, писателями, учеными, наконец, всеми теми, кто мог бы создать в обществе с отчетливой демократической направленностью аристократию интеллекта. Несколько избранных салонов служили местом собраний этой элиты. Равессон любил свет. Он был очень молод, еще малоизвестен, но благодаря его родству с бывшим министром Мольеном[12] перед ним открылись многие двери. Мы знаем, что он посещал принцессу Бельджоёзо[13], где, вероятно, встречал Минье[14], Тьера и в особенности Альфреда де Мюссе; бывал у мадам Рекамье[15] – она, несмотря на возраст, все еще не утратила былого очарования и объединяла вокруг себя таких людей, как Вильмен, Ампер, Бальзак, Ламартин: вероятно, именно в салоне мадам Рекамье Равессон познакомился с Шатобрианом. Частые контакты со многими выдающимися людьми, очевидно, давали богатую пищу его интеллекту.

Следует упомянуть здесь и о пребывании Равессона в Германии, в Мюнхене, где он провел несколько недель, общаясь с Шеллингом. В работах Равессона встречаются страницы, которые можно было бы сравнить – по направленности мысли, как и по стилю, – с лучшим из того, что было написано немецким философом. Правда, не стоило бы преувеличивать влияние Шеллинга. Возможно, здесь мы видим не столько влияние, сколько естественное сродство, общность истоков и, если можно так сказать, предустановленное согласие между двумя умами, которые парили высоко и встречались на тех или иных вершинах. Впрочем вести беседы этим философам было

* Цитируется у Луи Леже.

довольно сложно – ведь один из них плохо знал французский, а другой немногим лучше изъяснялся по-немецки.

Путешествия, беседы, светские контакты – все это, вероятно, пробудило любознательность Равессона и заставило его разум полнее проявиться вовне. Но причины, вынудившие его сосредоточиться на себе самом, были более глубокими.

Важнейшую роль сыграли длительные занятия философией Аристотеля. Уже та работа Равессона, что была отмечена наградой, свидетельствовала о тщательном и вдумчивом исследовании текстов. Но в опубликованном труде мы находим нечто большее, чем знание текстов и даже понимание учения: это слияние с учением и сердцем, и умом, то состояние, когда душа полностью пропитана им. Порой люди, наделенные выдающимися способностями, лучше раскрывают сами себя по мере того как проникают все дальше во внутренний мир своего учителя. Подобно тому как разбросанные железные опилки стягиваются под воздействием намагниченного прута к полюсам и располагаются вдоль правильных кривых, так по призыву гения, которого любит душа, дремавшие в ней силы пробуждаются, объединяются, приходят в согласие, чтобы действовать сообща. Ведь личность формируется именно благодаря этой концентрации всех сил духа и сердца в одной точке.

Но наряду с Аристотелем был и иной источник влияния, постоянно действовавший на Равессона и сопровождавший его всю жизнь, как собственный его демон.

С самого детства Равессон проявлял склонность к искусству в целом, а в особенности к живописи. Его мать, талантливая художница, вероятно, мечтала сделать из него живописца и отдала его на выучку художнику Броку, а возможно и рисовальщику Шассерио, который посещал их дом. Оба они были учениками Давида. Если Равессон и не услышал голоса этого великого мэтра, он мог, по крайней мере, уловить его эхо. Не просто для забавы он научился рисовать. Он неоднократно выставлял в Салоне под именем Лаше портреты, которые не остались незамеченными. Он занимался главным образом рисунком, и полотна его отличались чрезвычайным изяществом. Энгр говорил ему: "В ваших работах что-то есть" Когда же проявились предпочтения Равессона к итальянской живописи? Вероятно, довольно рано, так как уже в 16 или 17 лет он делал копии с работ Тициана. Но несомненно, что в период между 1835 и 1845 гг. он начал углубленно изучать искусство итальянского Возрождения. И именно в это время зародилось его пристрастие к художнику, всегда бывшему в его глазах самóй персонификацией искусства, Леонардо да Винчи, чье влияние он испытывал всю жизнь.

В "Трактате о живописи" Леонардо да Винчи есть страница, которую Равессон любил цитировать. Здесь речь идет о том, что живое существо характеризуется волнистой или извилистой линией, что у каждого существа своя манера изгибаться и что цель искусства

состоит в том, чтобы передать этот индивидуальный изгиб. "Секрет искусства рисования заключается в выявлении того, каким образом в каждом объекте, на всем его протяжении, подобно идущей по центру волне, развертывающейся в волнах боковых, движется некая изогнутая линия, которая представляет собой как бы его образующую ось"[16]. Впрочем эта линия не обязательно является видимой. Она – и не здесь и не там, но именно она дает ключ ко всему. Ее труднее воспринять глазом, чем постичь умом. "Живопись, – говорил Леонардо да Винчи, – есть нечто мыслимое", и прибавлял, что именно душа облекает образ плотью. Все творчество этого великого художника может служить комментарием к его словам. Остановимся перед портретами Моны Лизы или Лукреции Кривелли: не кажется ли нам, что видимые линии фигуры восходят к воображаемому центру, находящемуся за полотном, где может внезапно открыться – в одном слове – тайна, которую мы без конца читали бы фраза за фразой в загадочном лице? Именно там и расположился художник. Развивая простое духовное ви́дение, сконцентрированное в этой точке, он заново открыл, черту за чертой, модель, которую имел перед глазами, воспроизводя на свой манер порождающее усилие природы.

Стало быть, искусство живописи заключается для Леонардо да Винчи не в том, чтобы перенести на полотно каждую черту модели в мельчайших деталях и постепенно воспроизвести ее в ее вещественности. Не заключается оно и в изображении какого-то безличного и абстрактного типа, где модель, которую мы видим, которой можем коснуться, растворится в неопределенной идеальности. Подлинное искусство нацелено на то, чтобы выразить индивидуальность модели, и ради этого оно отыскивает за видимыми линиями незримое движение, а за ним – нечто еще более потаенное: начальное намерение, глубинное стремление личности, простую мысль, которая равнозначна бесконечному богатству форм и оттенков.

Разве не поражает сходство между этой эстетикой Леонардо да Винчи и метафизикой Аристотеля, как ее толкует Равессон? Когда Равессон противопоставляет Аристотеля физикам, интересующимся только материальным устройством вещей, и платоникам, сводящим всю реальность к общим типам, когда он показывает нам Аристотеля как философа, который стремился найти с помощью духовной интуиции в глубине индивидуальных существ одушевляющую их характерную мысль, не превращает ли он аристотелизм в философию искусства, каким его постиг и практиковал Леонардо да Винчи, – искусства, которое не подчеркивает материальные контуры модели и не затушевывает их в угоду абстрактному идеалу, но просто обводит ими скрытую мысль и созидающую душу? Вся философия Равессона проистекает из той идеи, что искусство есть метафизика в образах, что метафизика есть рефлексия над искусством и что одна и та же интуиция, по-разному применяемая, создает и глу-

бокого философа, и великого художника. Равессон овладел самим собой, стал хозяином своей мысли и своего пера в тот день, когда это тождество со всей ясностью открылось его уму. Он постиг это тождество в тот момент, когда в его душе слились два различных устремления, ведших его к философии и к искусству. А такое слияние произошло, когда он заметил, как тесно сопряжены друг с другом и одушевляются общей жизнью два гения, выражавшие в его глазах все самое глубокое в философии и наиболее возвышенное в искусстве, – Аристотель и Леонардо да Винчи.

В докторской диссертации, которую Равессон защитил к этому времени (1838), он впервые применил свой метод. Диссертация носит неброское название: "О привычке" Но автор фактически излагает здесь всю свою философию природы. Что такое природа? Как постичь ее сущность? Что таит она под последовательным чередованием причин и следствий? Скрывает ли она нечто такое, что не сводится в конечном счете к тому, что видно на поверхности, – к развертыванию движений, которые механически сцепляются друг с другом? В согласии со своим принципом, Равессон хочет решить эту общую проблему с помощью весьма конкретной интуиции – той интуиции нашего собственного способа существования, которую мы обретаем, когда усваиваем какую-либо привычку. Ибо двигательная привычка, однажды приобретенная, представляет собой некий автоматизм, последовательность обусловливающих друг друга движений; она есть та часть нас самих, которая включена в природу и совпадает с ней: она есть сама природа. Но благодаря своему внутреннему опыту мы видим в привычке некую активность, которая постепенно, еле заметно переходит от сознания к бессознательному и от воли к автоматизму. Не в такой ли форме – как угасшее сознание и заснувшую волю – должны мы представлять себе природу? Таким образом, привычка дает нам наглядное доказательство той истины, что автоматизм не самодостаточен: он является, скажем так, только окаменевшим осадком духовной активности.

Эти идеи, как и многие иные из тех, которыми мы обязаны Равессону, стали классическими. Они столь глубоко проникли в нашу философию, все наше поколение настолько пропитано ими, что сегодня мы не без труда можем воссоздать их генезис. Современников же они поразили. Диссертация "О привычке", как, впрочем, и "Опыт о метафизике Аристотеля", получили полнозвучный отклик в философском мире. Автор ее, совсем еще молодой, стал признанным мэтром. Казалось бы, будущее Равессона было ясно: деятельность на поприще высшего образования – в Сорбонне или в Коллеж де Франс, где он хотел стать (и едва не стал) преемником Жуффруа[17]. Тем самым был бы всецело предначертан его дальнейший жизненный путь. Он развил бы – со всей ясностью и определенностью – пока еще несколько зыбкие принципы своей философии. Необходимость изложить свою концепцию устно, опробовать ее на

различных проблемах, применить ее в решении конкретных вопросов, поставленных жизнью и наукой, побудила бы его спускаться иногда с тех вершин, где он предпочитал находиться. Вокруг него сплотилась бы элита нашей молодежи, всегда готовая с энтузиазмом откликнуться на благородные идеи, выраженные прекрасным языком. Вскоре, вероятно, и ваша Академия открыла бы ему свои двери. Так была бы создана школа, чья преемственная связь с аристотелизмом не помешала бы ей быть вполне современной, а симпатии к искусству не отдалили бы ее от позитивной науки. Но судьба распорядилась иначе. Лишь 40 лет спустя Равессон стал членом Академии юридических наук, и ему не довелось возглавить кафедру философии.

Это было время, когда г-н Кузен, занимавший высокую должность в Королевском совете, пользовался неоспоримым авторитетом в сфере преподавания философии. Разумеется, именно он раньше всех одобрил первые шаги Равессона. Наметанным глазом он увидел, сколь многообещающим был мемуар, представленный Равессоном в Академию. Преисполненный уважения к молодому философу, Кузен часто приглашал его на свои философские беседы, которые начинались с длительных прогулок в Люксембургском саду, а завершались вечером за ужином в каком-нибудь ресторане по соседству, – приятный эклектизм, где продолжением перипатетической дискуссии служил платоновский пир. Впрочем, если посмотреть со стороны, все, казалось, должно было сблизить Равессона и Кузена. Разве обоим философам не были свойственны та же любовь к античной философии, та же антипатия к сенсуализму XVIII в., то же уважение к традиции великих мыслителей, разве не стремились они обновить эту традиционную философию, не доверяли внутреннему наблюдению, разве не были близки их взгляды на родство истины и красоты, философии и искусства? Да, безусловно; но это согласие двух умов определялось не столько сходством мнений, сколько известным сходством интеллектуального темперамента.

У Кузена мысль вся целиком была устремлена к слову, а слово к действию. Он испытывал потребность руководить, побеждать, организовывать. О своей философии он охотно говорил: "Мое знамя", о профессорах философии: "Мой полк"; и он шел во главе, не упуская случая подать при необходимости звучный сигнал трубой. Впрочем, он был движим не тщеславием, не амбициями, но искренней любовью к философии. Вот только любил он ее на свой манер, как человек действия. Кузен полагал, что настал момент, когда философия должна во всеуслышание заявить о себе. Он хотел, чтобы она была сильной, захватывала ребенка еще в коллеже, вела человека по жизни, помогала ему во всех моральных, социальных, политических коллизиях, обеспечивая правила поведения, отмеченные исключительно печатью разума. Он положил начало реализации этой мечты, прочно утвердив в нашем университете упорядоченную фи-

лософию: умелый организатор, дальновидный политик, несравненный собеседник, замечательный преподаватель; для того чтобы в полной мере соответствовать званию философа, ему не хватало, быть может, только умения оставаться иногда наедине со своей собственной мыслью.

Равессон же дорожил чистыми идеями. Он жил для них, вместе с ними, в невидимом храме, где окружал их безмолвным обожанием. Чувствовалось, что он оторван от всего остального и словно отрешен от окружающей жизни. Вся его личность была пропитана той исключительной деликатностью, которая свидетельствует о крайней обособленности. Умеренный в жестах, скупой на слова, всегда мягко, без нажима выражавший свои идеи, говоривший тихо, словно из опасения, как бы чрезмерный шум не спугнул мысли, витающие вокруг него, он, очевидно, полагал, что для того чтобы тебя услышали далеко, нет нужды напрягать голос, если звуки его чисты. Менее чем кто-либо он стремился воздействовать на других людей. Но никогда чей-либо дух не противился столь естественно, спокойно, непоколебимо авторитету другого. Равессона невозможно было подчинить себе. Он уклонялся от этого благодаря своей нематериальности. Он принадлежал к числу тех, кто, не оказывая никакого сопротивления, тем самым не дает никому повода рассчитывать на возможность каких-либо уступок. Хотя г-н Кузен и сделал несколько попыток такого рода, он очень скоро заметил, что напрасно тратит время и силы.

А потому два этих человека после периода общения, выявившего их несовместимость, естественным образом отдалились друг от друга. Спустя 40 лет Кузен, уже в преклонном возрасте и серьезно больной, перед отъездом в Канн, где он впоследствии и умер, выразил волю к примирению: на Лионском вокзале, у поезда, готового к отправлению, он пожал Равессону руку; они взволнованно обменялись несколькими фразами. И все же именно отношение Кузена помешало Равессону стать, если можно так выразиться, профессиональным философом и вынудило его избрать другое поприще.

Г-н де Сальванди, в ту пору министр государственного образования, лично знакомый с Равессоном, назначил его руководителем своего кабинета (чисто формально, поскольку Равессон так никогда и не занял этот пост), а вскоре поручил ему читать курс лекций в Реннском университете. Наконец, в 1839 г. Сальванди доверил Равессону введенную незадолго до того должность инспектора библиотек. Таким образом Равессон вступил на путь, весьма отличный от того, о котором он мечтал. Он оставался инспектором библиотек до того дня, когда занял должность генерального инспектора высшего образования, т.е. в течение 15 лет. Он неоднократно публиковал важные работы, связанные с доверенной ему службой: в 1841 г. – "Доклад о библиотеках западных департаментов"; в 1846 г. – "Каталог рукописей, хранящихся в Ланской библиотеке"; в 1862 г. –

"Доклад об архивах Империи и об организации Имперской библиотеки" Научные изыскания всегда привлекали его, а с другой стороны, глубокое знание античности, продемонстрированное им в "Опыте о метафизике Аристотеля", вполне естественно привело его в Академию надписей. В 1849 г. он был избран членом этой Академии, заняв место, ставшее вакантным после кончины Летронна.

Нельзя не испытать сожаления при мысли о том, что философ, написавший в столь юном возрасте и за такой короткий срок два превосходных труда, в последующие двадцать лет не дал ничего важного философии: прекрасный мемуар о стоицизме, прочитанный в Академии надписей в 1849 и 1851 гг. (опубликован в 1857 г.), вероятно, был составлен по материалам, собранным для "Опыта о метафизике Аристотеля" Утратил ли Равессон за это долгое время вкус к философствованию? Разумеется, нет; но он был из тех, кто решается писать только тогда, когда его побуждают к этому какие-либо внешние воздействия или же профессиональные занятия. Свой "Опыт" Равессон написал для академического конкурса, диссертацию "О привычке" – для экзамена на докторскую степень. В новых его занятиях ничто не служило ему импульсом для творчества. И, быть может, он никогда не сформулировал бы те выводы, к которым пришел за двадцать лет размышлений, если бы его официально не пригласили это сделать.

Имперское правительство решило, что по случаю Выставки 1867 г. следует издать ряд докладов о развитии наук, литературы и искусства во Франции в XIX в. Министром государственного образования был в ту пору г-н Дюрюи[18]. Он хорошо знал Равессона еще по коллежу Роллена, где они когда-то вместе учились. В 1863 г., когда был вновь введен экзамен на степень агреже, он поручил Равессону председательствовать в жюри. Кому же он должен был адресовать просьбу написать доклад о прогрессе философии? Не один выдающийся философ, занимавший кафедру в университете, мог бы претендовать на эту честь, но г-н Дюрюи предпочел обратиться к Равессону, философу "вне штата" И никогда еще у этого министра, которого во время чересчур краткого пребывания на его посту посещали многие хорошие мысли, не было идеи более удачной.

Равессон мог бы ограничиться обзором работ наиболее именитых философов XIX в. Вероятно, большего от него и не требовалось. Но он понял свою задачу по-иному. Не делая уступок общему мнению, которое считает достойными внимания нескольких мыслителей, а прочих игнорирует, он прочел всё, как человек, знающий, на что способна подлинная рефлексия и каким образом при помощи одного этого инструмента самые непритязательные старатели могут извлечь из беднейшей руды несколько крупинок золота. Прочитав всё, он затем устремился вверх, чтобы возвыситься надо всем. Он хотел разглядеть – сквозь колебания и повороты мысли, не всегда полностью осознающей, чего она хочет и что она сделала, –

точку, расположенную, быть может, далеко в будущем, к которой движется наша философия.

Вернувшись к главной идее своего "Опыта" и развив ее, Равессон выделил два способа философствования. Первый берет на вооружение анализ; он раскладывает вещи на их инертные элементы и приходит, путем постоянных упрощений, к чему-то наиболее абстрактному и пустому. Неважно, впрочем, действует ли так физик, которого называют механицистом, или логик, объявляющий себя идеалистом: в обоих случаях речь идет о материализме. Другой метод принимает в расчет не только элементы, но и их последовательность, их внутреннюю согласованность и общую направленность. Он уже не объясняет живое через мертвое, но, видя повсюду жизнь, определяет простейшие формы через их стремление к высшей форме. Такой метод уже не сводит высшее к низшему; наоборот, он сводит низшее к высшему. Это и есть спиритуализм в точном смысле слова.

Так вот, согласно Равессону, если рассмотреть французскую философию XIX в. не только в сфере метафизики, но и в сфере науки – когда ученые превращают саму свою дисциплину в философию, – то можно обнаружить следующее. Довольно часто разум движется вначале в направлении материализма, предполагая даже там и остаться. Совершенно естественно он ищет механического или геометрического объяснения того, что видит. Но привычка ограничиваться этим есть не что иное, как пережиток прошлых столетий. Она восходит к той эпохе, когда наука почти всецело сводилась к геометрии. Характерная черта науки XIX в., то новое дело, которым она занялась, – это углубленное изучение живых существ. Но, оказавшись в данной сфере, можно, если угодно, еще говорить о чистой механике; однако при этом имеется в виду нечто совершенно иное.

Откроем первый том "Курса позитивной философии" Огюста Конта. Мы читаем там, что феномены, наблюдаемые в сфере живого, по сути своей те же, что явления неорганической природы. Восемь лет спустя, во втором томе, Конт еще скажет нечто подобное о растениях, но только лишь о них; он уже выделяет здесь животную жизнь. Наконец, в последнем томе он со всей очевидностью отделяет в целом феномены жизни от физических и химических явлений. Чем глубже он исследует проявления жизни, тем больше стремится установить между различными сферами феноменов разграничение по рангу или по ценности, а не только по сложности. Но этот путь в конечном счете ведет к спиритуализму.

Клод Бернар[19] вначале склонялся к мысли, что игра механических сил обеспечивает нам все элементы универсального объяснения. Но когда, покинув область обобщений, он занялся более конкретным описанием феноменов жизни, которые получили столь замечательное объяснение в его работах, то пришел к гипотезе о "направляющей" и даже "творческой" идее, являющейся подлинной причиной организации.

Та же тенденция, то же развитие наблюдается, согласно Равессону, у всех философов и ученых, углубленно исследующих природу жизни. Можно предвидеть, что по мере прогресса наук о жизни все яснее будет осознаваться необходимость вновь включить мышление в природу.

В каком же виде и каким образом это можно осуществить? Если жизнь есть творчество, мы должны представлять ее себе по аналогии с теми формами творчества, какие нам дано наблюдать, т.е. с теми, какие осуществляем мы сами. Но создается впечатление, что, к примеру, материал в художественном творчестве: слово и образ у поэта, форма и цвет у художника, ритм и гармония у музыканта – спонтанно подстраиваются под идею, которую они должны выразить, словно бы привлеченные очарованием высшей идеальности. Разве не подобное же движение, не такое же состояние очарованности должны мы предположить у материальных элементов, когда они организуются в живые существа? С точки зрения Равессона, порождающая сила жизни имеет ту же природу, что и сила убеждения.

Но откуда берутся сами материалы, которые подверглись такому воздействию? Отвечая на этот вопрос, важнейший из всех, Равессон показывает нам в начальном процессе создания материи движение, обратное тому, которое осуществляется, когда материя организуется. Если организация есть нечто вроде пробуждения материи, то материя может быть только засыпанием духа. Это низшая ступень, сумерки существования, которое ослабляется и, скажем так, утрачивает свое содержание. Если материя есть "основа природного существования, опираясь на которую все постепенно и во всех областях возвращается – в ходе непрерывного развития, свойственного природе, – к единству духа", то исходно мы, напротив, должны полагать *растяжение* духа, рассеяние в пространстве и во времени, конституирующее материальность. Бесконечное мышление "частично уменьшило полноту своего бытия, чтобы извлечь из него, посредством своего рода пробуждения и воскрешения, все то, что существует"

Таково учение, изложенное в последней части "Доклада" Зримый универсум предстает здесь как внешний аспект реальности, которая, будучи постигнута изнутри, в ней самой, есть дар, великий акт освобождения и любви. Никакой анализ не смог бы передать идею, изложенную на этих прекрасных страницах. Двадцать поколений учащихся знают их наизусть. Именно эта часть "Доклада" во многом содействовала тому влиянию, которое он оказал на нашу университетскую философию; невозможно определить границы этого влияния, измерить его глубину, с точностью выразить его природу, как нельзя описать ту совершенно особую окраску, какую придает порой всей жизни человека возвышенный энтузиазм его ранней молодости. Мы позволим себе добавить, что эти страницы несколько затмили своим ослепительным блеском наиболее оригинальную идею книги. Углубленное изучение феноменов жизни должно побудить

позитивную науку расширить свои рамки и преодолеть чистый механицизм, в котором она замыкается вот уже три столетия, – такова возможность, которую мы начинаем предвидеть сегодня, хотя многие еще отказываются ее признавать. Но во времена, когда Равессон писал свой "Доклад", требовалось подлинно пророческое усилие, чтобы усмотреть такой смысл в движении идей, которое, казалось, шло в противоположном направлении.

Каковы же факты, каковы причины, натолкнувшие Равессона на мысль, что феномены жизни не только не могут в целом найти объяснение в физических и химических силах, но, напротив, могли бы отчасти прояснить последние? Все элементы его теории обнаруживаются уже в "Опыте о метафизике Аристотеля" и в диссертации "О привычке". Но в той более определенной форме, какую эта теория приобрела в "Докладе", она соотносится, как мы полагаем, со вполне конкретными вещами – с размышлениями Равессона в этот период об искусстве, теоретиком и практиком которого он был, – об искусстве рисования.

В 1852 г. Министерство образования выдвинуло на рассмотрение вопрос об обучении рисованию в лицеях. 21 июня 1853 г. специальным решением была создана комиссия, которой поручалось представить министру проект организации такого обучения. В комиссию входили Делакруа, Энгр и Фландрен[20]; председателем ее стал Равессон. Именно он и подготовил доклад. Его взгляды получили поддержку, и он разработал положение, которое постановлением от 29 декабря 1853 г. было введено в действие в государственных учреждениях. Это была радикальная реформа метода, применявшегося до тех пор в обучении рисованию. Теоретические соображения, вдохновившие реформу, составляют лишь небольшую часть доклада, адресованного министру. Но позже Равессон вернулся к ним и представил их в расширенном виде в двух статьях: "Искусство" и "Рисование", – подготовленных для "Педагогического словаря". Эти статьи, написанные в 1882 г., когда философия Равессона переживала расцвет, представляют нам его идеи по поводу рисования в метафизической форме, которой они не имели вначале (в этом можно легко убедиться, читая доклад 1853 г.). Статьи со всей определенностью выявляют скрытую метафизику, присущую взглядам Равессона с самого начала. Они показывают нам, каким образом изложенные выше философские идеи соединялись в мышлении Равессона с искусством, всегда входившим в сферу его постоянных занятий. Кроме того, они подтверждают тот, на наш взгляд всеобщий закон, что подлинно жизнеспособными идеями в философии являются те, которые были вначале пережиты их автором, – т.е. постоянно применялись им в работе, которую он любил, и в течение длительного времени согласовывались им с этой конкретной практикой.

Метод, практиковавшийся в ту пору в обучении рисованию, базировался на идеях Песталоцци. В искусстве рисования, как и во всех

иных областях, полагали тогда, следует идти от простого к сложному. Стало быть, ученик должен упражняться вначале в вычерчивании прямых линий, затем треугольников, прямоугольников, квадратов; от них он перейдет к кругу. Позже он начнет чертить контуры живых форм, причем по возможности должен будет строить рисунок на основе прямых линий и геометрических кривых, вписывая свою модель (предположительно плоскую) в воображаемую прямоугольную фигуру, которая обеспечит ему опорные точки, или же временно замещая кривые линии модели геометрическими кривыми, в которые он затем внесет необходимые исправления.

Этот метод, по мнению Равессона, совершенно безрезультатен. Действительно, либо мы хотим обучить рисованию геометрических фигур, и тогда важно умение применять соответствующие инструменты и использовать правила, которые дает геометрия; либо мы хотим научить именно искусству, но в таком случае опыт показывает, что применение механических приемов к имитации живых форм приводит к тому, что их плохо понимают и неумело воспроизводят. На деле здесь прежде всего важно иметь "наметанный глаз" Ученик, который вначале обеспечивает себе опорные точки, затем связывает их непрерывной линией, стремясь максимально приблизить ее к геометрической кривой, научится только ложному видению. Он никогда не сможет уловить собственное движение формы, которую нужно изобразить. Он никогда не постигнет сам "дух формы" Совсем иным бывает результат, если мы начинаем с кривых, характерных для самой жизни. Наиболее простым здесь будет не то, что ближе всего к геометрии, а то, что больше всего скажет нашему уму, будет наиболее выразительным: нам легче понять животное, чем растение, человека – чем животное, Аполлона Бельведерского – чем случайного прохожего на улице. Следовательно, вначале ребенок должен научиться рисовать наиболее совершенные из человеческих фигур – образцы, данные нам древнегреческой скульптурой. Если мы опасаемся, что у него возникнут сложности с перспективой, заменим сначала модели их фотографическим воспроизведением. Мы увидим, что все остальное придет само собой. Отправляясь от геометрии, можно двигаться сколь угодно далеко в сторону усложнения, никогда не приближаясь, однако, к тем кривым, через которые выражает себя жизнь. И наоборот, если мы начнем с этих кривых, то в тот день, когда займемся геометрическими кривыми, обнаружим, что они уже не представляют для нас никакой сложности.

Таков первый из тезисов, развитых Равессоном в "Докладе о философии во Франции": от механического нельзя перейти к живому путем прибавления; именно жизнь дает ключ к неорганическому миру. Эта метафизика предполагается, предчувствуется и даже ощущается уже в том конкретном усилии, с помощью которого рука стремится воспроизвести характерные движения фигур.

В свою очередь, исследование этих движений и отношения, связывающего их с фигурами, сообщает особый смысл второму тезису Равессона, его воззрениям на происхождение вещей и на тот акт "нисхождения" (condescendance), манифестацией которого является универсум.

Если мы рассмотрим с нашей точки зрения предметы, существующие в природе, то более всего нас поразит их красота. Эта красота к тому же яснее проявляется по мере того как природа поднимается от неорганического к организованному, от растения к животному, от животного к человеку. Итак, чем напряженнее работа природы, тем прекраснее созданное ею произведение. Это означает, что если бы красота открыла нам свою тайну, мы проникли бы в самую суть работы, которую выполняет природа. Но откроет ли она ее нам? Возможно – если мы, поняв, что сама она есть только следствие, поднимемся к причине. Красота относится к форме, а всякая форма имеет своим началом движение, которое ее очерчивает: форма есть всего лишь запечатленное движение. Но если мы зададимся вопросом, каковы те движения, которые описывают *прекрасные* формы, мы обнаружим, что это движения *грациозные*: красота, говорил Леонардо да Винчи, есть застывшая грация. Тогда возникает вопрос о том, в чем же состоит грация. Но эту проблему уже легче разрешить, ибо во всем грациозном мы видим, чувствуем, угадываем своего рода снисхождение и самопожертвование. Таким образом, для того, кто созерцает универсум глазами художника, именно грация прочитывается в красоте и красота проглядывает сквозь грацию. Любая вещь демонстрирует – в движении, запечатленном в ее форме, – бесконечное великодушие первоначала, которое отдает себя. И не случайно мы зовем одним именем очарование, присущее движению, и акт свободы, характерный для божественной доброты: эти два смысла слова grâce[21] составляют для Равессона единое целое.

Он остался верным своему методу, отыскивая высочайшие метафизические истины в конкретном ви́дении вещей, незаметно переходя от эстетики к метафизике и даже к теологии. В этом отношении нет ничего более поучительного, чем исследование о философии Паскаля, которое он опубликовал в 1887 г. в "Revue des Deux Mondes" Здесь очевидно стремление связать христианство с античной философией и искусством, разумеется, при учете всего нового, что принесло миру христианство. Таким устремлением был наполнен весь последний период жизни Равессона.

В эту пору Равессон мог бы испытать удовлетворение, видя, как распространяются его идеи, как его философия проникает в образование и все больше появляется свидетельств в пользу учения, превратившего духовную активность в саму основу реальности. "Доклад" 1867 г. привел к изменению ориентации в университетской философии: на смену влиянию Кузена пришло влияние Равессона.

Как писал Бутру[22] на прекрасных страницах, посвященных его памяти: "Г-н Равессон никогда не стремился к влиянию, но в конце концов приобрел его, что заставляет вспомнить то божественное пение из древней басни, под воздействием которого сами камни послушно сложились в стены и башни". Будучи председателем жюри конкурса на степень агреже, Равессон неизменно сохранял доброжелательную беспристрастность, озабоченный единственно тем, чтобы выявить талант и творческие способности повсюду, где они обнаруживались. В 1880 г. он был принят в вашу Академию, став преемником г-на Песса[23]. Одним из первых его выступлений здесь был важный доклад о скептицизме, поводом к чему послужил конкурс, на котором ваш будущий собрат г-н Брошар[24] столь блестяще завоевал награду. В 1899 г. Академия надписей отмечала 50-летие со дня ее основания. Равессон, по-прежнему молодой, всегда с приветливой улыбкой, кочевал из одной Академии в другую: здесь он читал мемуар по вопросам античной археологии, там – высказывал точку зрения на мораль или воспитание, председательствовал на торжествах по раздаче наград, где безыскусственным тоном выражал абстрактнейшие истины в наиболее приятной форме. В последние тридцать лет жизни Равессон постоянно развивал мысль, главными свидетельствами которой стали "Опыт о метафизике Аристотеля", диссертация "О привычке" и "Доклад" 1867 г. Но эти новые его усилия менее известны, поскольку не привели к какому-либо завершенному труду. Результаты этих размышлений, нашедшие отражение в его публикациях, могли бы, впрочем, несколько удивить – если не сбить с толку – даже тех его учеников, которые следовали за ним с наибольшим вниманием. Упомянем прежде всего ряд мемуаров и статей о Венере Милосской; многих удивляла та настойчивость, с какой Равессон возвращался к столь частной теме. Кроме того, это были работы об античных надгробиях; и наконец, размышления о нравственных или педагогических проблемах, поставленных в наши дни. Действительно, нелегко уловить связь между столь различными занятиями. И тем не менее гипотезы Равессона о шедеврах древнегреческой скульптуры, эссе о восстановлении Милосской группы, толкование надгробных барельефов, взгляды на мораль и образование – все это, составляя связный комплекс, соотносилось в мышлении Равессона с новым развитием его метафизического учения. Предварительный набросок этой философии последнего периода мы находим в статье "Метафизика и мораль", которая увидела свет в 1893 г., послужив введением к журналу с тем же названием. Окончательная же формулировка ее содержится в книге, которую Равессон писал перед смертью. Фрагменты данного труда, бережно собранные, были опубликованы под названием "Философское завещание" Конечно, они помогают нам представить, какой была бы эта книга. Но если мы хотим проследить развитие идей Равессона до этого последнего этапа, нам нужно переместиться в период, предше-

ствовавший 1870 г. и даже "Докладу" 1867 г., – в ту эпоху, когда он сосредоточил внимание на творениях античной скульптуры.

Равессона побудили к этому размышления об обучении рисованию. Если изучение рисования должно начинаться с подражания человеческой фигуре, а также с постижения красоты в самой совершенной ее форме, то модели следует искать в античной скульптуре, поскольку она вознесла человеческую фигуру на высший уровень совершенства. Впрочем, чтобы избавить ребенка от сложностей с перспективой, можно было, как мы говорили, заменить статуи их фотографиями. Таким образом, Равессон вначале создал коллекцию фотографий, а затем – и это очень важно – дал распоряжение изготовить слепки шедевров греческого искусства. Коллекция слепков, размещенная вначале вместе с коллекцией Кампана, стала отправным пунктом для собрания античных гипсовых статуй, которое г-н Шарль Равессон-Мольен поместил в Лувре. Вполне естественно, что Равессон начал в этот период рассматривать пластические искусства в новом аспекте. До тех пор он занимался главным образом современной живописью, а теперь сосредоточил внимание на античной скульптуре. И, верный идее о том, что дух искусства можно постичь, только освоив его технику на практике, он вооружился резцом, начал упражняться в лепке, достиг, приложив старания, подлинного мастерства. Вскоре ему представилась возможность извлечь из этого пользу для искусства, а затем – постепенно – и для философии.

Император Наполеон III, который неоднократно, и в частности во время учреждения музея Кампана, мог лично оценить достоинства Равессона, назначил его в июне 1870 г. хранителем древностей и современной скульптуры в Луврском музее. Несколько недель спустя разразилась война, враг стоял под стенами Парижа, городу грозил обстрел, и Равессон, выступив в Академии надписей с предложением призвать цивилизованный мир к протесту против насилия, угрожавшего сокровищам искусства, занялся переносом в подземные хранилища наиболее ценных произведений искусства древности, чтобы защитить их от возможного пожара. Перемещая Венеру Милосскую, он заметил, что два блока, из которых была сделана статуя, оказались плохо пригнанными друг к другу во время первой установки и что деревянные клинья между ними утратили первоначальное положение. Равессон сам заново определил соотносительное положение двух блоков и лично руководил их установкой на новом месте. Спустя несколько лет он проделал ту же работу, но еще более важную, с Никой Самофракийской. При первоначальном размещении этой статуи невозможно было приделать крылья – те самые крылья, которые теперь производят на зрителя столь сильное впечатление. Равессон сделал из гипса кусок, которого недоставало с правой стороны, а также всю левую часть груди: тем самым крылья обрели точку соприкосновения, и богиня предстала такой, какой

мы видим ее сегодня на лестнице в Лувре, – корпус без рук, без головы, где только развевающаяся драпировка и развернутые крылья зримо передают порыв, затрагивающий нашу душу.

Но по мере того как Равессон ближе знакомился с античной скульптурой, в его уме вырисовалась одна идея, которая имела отношение к древнегреческой скульптуре в целом, но обрела наиболее конкретный вид применительно к объекту, ставшему в силу обстоятельств предметом его особого интереса, – Венере Милосской.

Он пришел к мысли о том, что во времена Фидия ваялись скульптуры великих и благородных фигур, но этот тип впоследствии начал вырождаться, и связано это было с искажением и вульгаризацией, которым подверглась классическая концепция божества. "На заре своего существования Греция, поклоняясь Венере, видела в ней богиню, которую она звала Уранией... В ту пору Венера была властительницей миров... Это было Провидение, всемогущество и вместе с тем воплощенная благожелательность; обычным ее атрибутом служил голубь, означавший, что правила она при помощи любви и нежности... Эти прежние представления претерпели искажение. Афинский законодатель, потворствуя толпе, ввел, наряду с культом Венеры небесной, культ низшего порядка – культ Венеры земной. Возвышенная античная поэма постепенно превратилась в роман, тканью которого стали легкомысленные приключения"*

К такой античной поэме нас возвращает Венера Милосская. Творение Лисиппа или одного из его учеников, эта Венера представляет собой, по мнению Равессона, только вариант Венеры, созданной Фидием. Первоначально она не была обособлена, а составляла часть группы. Именно эту группу Равессон столь терпеливо и с большим трудом старался воссоздать. Видя, как он все лепит и лепит руки богини, некоторые посмеивались. Знали ли они, что Равессон хотел отвоевать у непокорной материи саму душу Греции и что философ оставался верен духу своего учения, пытаясь отыскать основные устремления языческой античности не в абстрактных и общих формулах философии, но в конкретной фигуре – той, что создал в лучшие времена Афин величайший из художников, стремившийся к наиболее возвышенному выражению красоты?

Не наша задача – оценивать с археологической точки зрения те заключения, к которым пришел Равессон. Достаточно будет сказать, что он расположил рядом с Венерой бога, быть может Марса, или героя, возможно Тезея. Следуя путем индукции, он в конце концов увидел в этой группе символ триумфа убеждения над грубой силой. Эту победу воспела в эпической форме греческая мифология. Почитание героев было, с точки зрения Равессона, лишь культом, который благодарная Греция посвятила тем, кто, будучи самым

---

* Мемуар, прочитанный на публичном открытом заседании пяти Академий 25 октября 1890 г.

сильным, хотел быть и лучшим и использовал свою силу только для того, чтобы помочь страдающему человечеству. Таким образом, религия древних – это дань уважения состраданию. Превыше всего, в начале всего она ставила великодушие, благородство и любовь в самом высоком смысле этих слов.

Вот так, окольным путем, древнегреческая скульптура подвела Равессона к основной идее его философии. Разве не сказал он в своем "Докладе", что универсум есть манифестация первоначала, которое отдает себя через посредство свободы, нисхождения и любви? Но эта идея, которую можно обнаружить уже у древних, будучи рассмотрена теперь сквозь призму античной скульптуры, обрисовалась в самой своей сути, обретая более простую и более общую форму. Равессон сделал лишь незавершенный эскиз этой новой формы. Но ее основные линии в достаточной мере очерчены в его "Философском завещании"

По его словам, на заре человеческого мышления появилась великая философия, которая пронесла себя сквозь все перипетии истории: героическая философия, философия благородных, сильных, великодушных. Прежде чем ее продумали лучшие умы, она была пережита в избранных сердцах. Во все времена она была философией поистине королевских душ, рожденных ради всего мира, а не для самих себя, сохранивших верность изначальному импульсу, настроенных в унисон с основной нотой универсума – нотой великодушия и любви. Вначале ее практиковали герои, которых почитала Греция. Позже ей обучали мыслители, которые – от Фалеса до Сократа, от Сократа до Платона и Аристотеля, от Аристотеля до Декарта и Лейбница – следовали друг за другом в одном важнейшем направлении. Все они, предчувствуя христианство или развивая его, мыслили и практиковали философию, которая вся целиком заключена в определенном состоянии души; его-то Декарт и назвал прекрасным именем "великодушие"

С такой новой точки зрения Равессон воспроизвел в "Философском завещании" основные тезисы своего "Доклада" Он обнаружил эти идеи у великих философов всех времен, подтвердил их на примерах, вдохнул в них новую жизнь, подчеркнув значение чувства в поиске истины и энтузиазма – в творении красоты. Он особо выделил роль искусства, наиболее возвышенного из всех, – самого искусства жизни, которое формирует душу; обобщение его он усмотрел в совете св. Августина: "Любите, и делайте то, чего вы хотите". И Равессон добавил, что любовь в таком ее понимании живет в сердце каждого из нас; она естественна, мы не должны ее создавать, и она полностью расцветает, когда мы преодолеваем препятствие, которое ставится ей нашей волей: самолюбование.

Равессон хотел бы, чтобы вся наша система образования была нацелена на свободное развитие чувства великодушия. "Зло, от которого мы страдаем, – писал он уже в 1887 г., – коренится не столько

в неравенстве условий, порой действительно чрезмерном, сколько в сопутствующих ему пагубных чувствах..." "Лекарство от этого зла следует искать главным образом в моральной реформе, которая установит между классами взаимную гармонию и симпатию, реформе, являющейся по преимуществу делом образования..." Равессон не придавал особого значения книжному знанию. В нескольких словах он обрисовал программу подлинно либерального образования, т.е. образования, призванного развивать свободу, избавлять душу от всех ограничений, и в особенности от худшего среди них – эгоизма: "Общество, – говорил он, – должно покоиться на великодушии, т.е. на стремлении рассматривать себя как великую расу, расу героическую и даже божественную"* "Социальные разделения рождаются из того, что, с одной стороны, имеются богатые, чье богатство служит им самим, а не общему делу, с другой же стороны, – бедные, которые могут рассчитывать лишь на самих себя и видят в богатых только объекты зависти". Именно от богатых, от высших классов зависит изменение духовного состояния класса работников. "Народ, всегда готовый оказать помощь, во многом сохранил, вопреки всем невзгодам и лишениям, то бескорыстие и великодушие, которые были свойственны первым векам... Пусть пойдет сигнал от высших сфер, пусть среди тьмы он укажет нам дорогу, по которой необходимо следовать, чтобы восстановить благородство в его прежней власти: никто не откликнется на это быстрее, чем народ. Народ, сказал Адам Смит, настолько любит добродетель, что ничто его не воодушевляет так, как нравственный ригоризм"

Представив великодушие как естественное чувство, в котором мы постигаем благородство своего происхождения, Равессон в то же время уловил в нашей вере в бессмертие не менее естественное предчувствие нашего будущего назначения. Действительно, он обнаружил эту веру во всей классической античности. Он вычитал ее на надгробных стелах греков, в изображениях, где, в его интерпретации, мертвый возвращается, чтобы сообщить членам своей семьи, что он испытывает чистейшую радость, пребывая среди блаженных в обители счастья. По словам Равессона, чувство древних не обмануло их, и мы действительно встретим в иных пределах тех, кто был дорог нам здесь, на земле; и тот, кто однажды полюбил, будет любить всегда. Он добавлял, что бессмертие, возвещаемое религией, есть вечное счастье и что мы не могли бы и не должны были бы познать его, если бы последнее слово не оставалось за великодушием. «От имени справедливости, – писал он, – теология, чуждая духу милосердия, каковой и есть сам дух христианства, злоупотребляя словом "вечность", которое часто означает только долговременность, осуждает на бесконечные муки грешников, умерших без раскаяния, т.е. почти все человечество. Чем стало бы блаженство Бога, кото-

* Revue bleue. 1887. 23 avril.

рый вечно слышал бы столько жалобных голосов?.. В стране, где зародилось христианство, мы находим аллегорию, вдохновленную совершенно иной мыслью, аллегорию об Амуре и Психее, или душе. Амур полюбил Психею. Последняя провинилась, как библейская Ева, в святотатственном любопытстве; она хотела научиться без помощи Бога различать добро и зло и, скажем так, отрицала тем самым божественную благодать. Амур налагает на нее наказание, чтобы она, искупив свою вину, вновь стала достойной его выбора; но при этом он испытывает сожаление. На барельефе он изображен держащим в одной руке бабочку (душа и бабочка, символ возрождения, во все времена были синонимами); другой рукой он бросает ее в пламя своего факела, но отворачивается, словно исполненный сострадания»*

Таковы теории и аллегории, которые Равессон незадолго до смерти представил на заключительных страницах своего "Философского завещания" Среди этих возвышенных мыслей и прекрасных образов, словно вдоль аллеи, обсаженной величественными деревьями и благоухающими цветами, он продвигался, до последнего момента не думая о наступающей ночи, озабоченный единственно тем, чтобы хорошо разглядеть впереди, на горизонте, солнце, чья форма становилась видна все отчетливее по мере того как угасал его свет. Короткая болезнь, от которой он не считал нужным лечиться, одолела его за несколько дней. Он угас 18 мая 1900 г. в кругу семьи, сохранив до конца всю ясность своего великого ума.

История философии, как правило, демонстрирует нам постоянное усилие рефлексии, нацеленной на то, чтобы рассеять трудности, разрешить противоречия, все точнее измерить реальность, несоизмеримую с нашим мышлением. Но время от времени является душа, которая, как кажется, торжествует над этими усложнениями благодаря простоте, – душа художника или поэта, сохраняющая близость к своим истокам, примиряющая в гармонии, заметной сердцу, те элементы, которые, быть может, нельзя примирить умом. Язык, на котором она говорит, когда ее голос звучит в философии, не всем бывает понятен. Одни находят его неясным – и он действительно таков в том, что он выражает. Другие чувствуют его точность, поскольку они испытывают все, о чем он говорит. Большинство слышат в нем лишь эхо исчезнувшего прошлого, но иные различают уже, как во сне, радостную песнь будущего. Творчество Равессона оставит позади эти столь различные впечатления, как всякая философия, которая в той же мере обращается к чувству, что и к разуму. Никто не будет оспаривать, что форма его философии несколько расплывчата: это форма дуновения; но дуновение приходит сверху, и направление его ясно. Равессон часто повторял, что он главным образом опирался на достижения прежних веков, в частности на учение Аристо-

* Testament philosophique. P. 29 (Revue de Métaphysique et de Morale. 1901. Janvier).

теля; но дух его концепции – это дух нового, и будущее, возможно, покажет, что идеал, который она предложила нашей науке и деятельности, во многих отношениях превосходит идеал, существующий сегодня. Можно ли действовать более отважно и по-новому, чем возвещая физикам, что инерция будет объяснена через живое, биологам – что жизнь поймет себя только через мышление, философам – что общие положения не носят философского характера, учителям – что целое нужно изучать раньше, чем элементы, школьникам – что начинать следует с совершенства, а человеку как таковому, более чем когда-либо склонному в наши дни к эгоизму и ненависти, – что естественным двигателем его является великодушие?

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Шевалье Жак* (1882–1962) – французский католический философ и историк философии и психологии, последователь Бергсона.

[2] Бельгийские провинции были присоединены к Франции в 1794 г., после победы французских революционных войск над австрийцами. После падения наполеоновской империи постановлением Венского конгресса 1814–1815 гг. эти провинции были объединены с Голландией в Нидерландское королевство. В результате Бельгийской революции 1830 г. Бельгия стала самостоятельным государством. Теперь г. Намюр – центр бельгийской провинции Намюр.

[3] После этого он стал называться Раввесон-Мольен.

[4] *Мишле Жюль* (1798–1874) – французский историк и литератор.

[5] Имеется в виду философия неоплатонизма.

[6] *Вильмен Франсуа* (1790–1870) – французский историк литературы, профессор Сорбонны, министр государственного образования (1839–1844).

[7] *Жоффруа Сент-Илер Этьен* (1772–1844) – французский зоолог-эволюционист, предшественник Ч. Дарвина.

[8] *Кине Эдгар* (1803–1875) – французский писатель, философ и историк либерального направления.

[9] *Кишера Жюль* (1814–1882) – французский археолог.

[10] *Летрон Жан* (1787–1848) – французский писатель и историк.

[11] *Бюрнуф Жан-Луи* (1775–1844) – французский филолог, автор переводов из Тацита.

[12] *Мольен Франсуа-Никола* (1758–1850) – французский государственный деятель, министр финансов при Наполеоне Бонапарте, граф.

[13] *Бельджоёзо Кристина* (1808–1871) – итальянская патриотка, долгое время жившая во Франции; принцесса.

[14] *Минье Огюст* (1796–1884) – французский историк.

[15] *Рекамье Жюли* (1777–1849) – жена французского банкира, прославившаяся умом и красотой; подруга Шатобриана. В ее салоне, ставшем политическим и литературным центром, собирались многие выдающиеся люди Франции.

[16] Ср.: Книга о живописи мастера Леонардо да Винчи, живописца и скульптора флорентийского / Пер. А.А. Губера, В.К. Шилейко; Под общ. ред. А.Г. Габричевского. М., 1934. С. 119 (“О живописи очертаний”).

[17] *Жуффруа Теодор Симон* (1796–1842) – французский философ, последователь В. Кузена; писатель и политический деятель. Преподавал в Коллеж де Франс до 1836 г.

[18] *Дюрюи Виктор* (1811–1894) – французский историк и государственный деятель, министр образования в эпоху Второй империи.

[19] *Бернар Клод* (1813–1878) – французский физиолог, один из основоположников экспериментальной медицины.

[20] *Фландрен Ипполит* (1809–1864) – французский художник, в особенности известен как декоратор и портретист.

[21] Слово *grâce* во французском языке означает и "грация, изящество", и "благодать".

[22] *Бутру Эмиль* (1845–1921) – французский философ, представитель спиритуализма.

[23] *Песс Жан-Луи-Ипполит* (1803–1880) – французский писатель и философ.

[24] *Брошар Виктор* (1848–1907) – французский философ и историк философии.

Перевод и примечания И.И. Блауберг

ЗНАЧЕНИЕ ЯЗЫКА "РАБОЧЕГО" ДЛЯ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ КРИТИКИ МЕТАФИЗИКИ

А.В. Михайловский

В настоящей статье рассматривается интерпретация М. Хайдеггером философско-исторического эссе Э. Юнгера "Рабочий. Господство и гештальт" (1932). Основываясь на анализе отдельных трактатов, докладов и лекций Хайдеггера 30–40-х годов XX в., мы пытаемся понять значение поставленного в "Рабочем" диагноза современности для мышления Хайдеггера после "поворота". Наша задача состоит в том, чтобы показать, *насколько* хайдеггеровская критика эпохи (Zeitkritik) обязана диагностическим наблюдениям и описаниям, содержащимся в главном эссе Юнгера – иными словами, *насколько важным* для формирования "бытийно-исторического" отношения к современности явилось осмысление *метафизического языка* "Рабочего"

1. ХАЙДЕГГЕР И ЮНГЕР: ПЕРВАЯ ВСТРЕЧА ПОСЛЕ ВОЙНЫ?

В письме к Э. Блохманн от 3 марта 1947 г. Хайдеггер, сообщая о своих размышлениях, связанных с проблемой техники и ее определения, говорит: "Это вещи, о которых я думаю вот уже 15 лет"[1]. Про-

[1] *Heidegger M. – Blochmann E.* Briefwechsel, 1918–1969 / Hrsg. v. J.W. Storck. Marbacham; Neckar, 1989. S. 93.

стейшая арифметическая операция показывает, что речь идет о 1932 г., когда вышел в свет "Рабочий" Юнгера.

В 1947 г. Хайдеггер публикует "Учение Платона об истине" и "Письмо о гуманизме", прерывая тем самым свое долгое молчание. В следующие годы он выступает с рядом докладов и статей, причем особое место здесь занимает доклад "Вопрос о технике" К постановке "вопроса о технике" Хайдеггер приходит со "*знанием* о нигилизме" и сопутствующим знанием о "другом начале", рождающемся посреди нигилистической современности, оставленной бытием. "Вопрос о технике" становится определяющим для осмысления существа современности. И поскольку отвечать – значить соответствовать, т.е. отвечать существу того, о чем *вопрошающий* вопрошает (FT 23, BT 231), вопрос о сущности техники в то же время понимается Хайдеггером как вопрос о сущности современности.

К началу 50-х годов относится известная дискуссия между Хайдеггером и Юнгером о "преодолении нигилизма"[2]. В сборнике, посвященном 60-летию Хайдеггера, Юнгер опубликовал эссе "Через линию"[3], на которое Хайдеггер через пять лет ответил статьей «О "линии"», посвященной 60-летию Юнгера[4]. В "открытом письме" Хайдеггер подводит своеобразный итог своей внутренней дискуссии с Юнгером, начавшейся в первой половине 30-х годов, и именно оно дает нам полное право называть Хайдеггера (несмотря на "экономичный" характер его прочтения) одним из наиболее глубоких и интересных интерпретаторов Юнгера. Иными словами, статья «О "линии"» впервые обращает внимание на то значение, которое имел диагноз современности, сформулированный в "Рабочем", для постановки вопроса о технике.

В письме Хайдеггера к Юнгеру от 18 декабря 1950 г., во многом предвосхищающем основные положения «О "линии"», мы находим указание на разговор о "Рабочем", состоявшийся во время первой личной встречи философа и писателя 17 сентября 1948 г.[5] Спустя

---

[2] Этой дискуссии посвятил несколько специальных работ современный немецкий философ, знаток творчества обоих авторов Гюнтер Фигаль (Фрайбург-в-Брайзгау). См. три его статьи: *Figal G.* Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift *Über die Linie* (1950) und Martin Heideggers Krtitik *Über "Die Linie"* (1955) // Ernst Jünger im 20. Jahrhundert / Hrsg. H.-H. Müller, H. Segeberg. München, 1995. S. 181–197; *Idem.* Nochmals über die Linie // Magie der Heiterkeit: Ernst Jünger zum Hundertsten / Hrsg. G. Figal, H. Schwik. Stuttgart, 1995. S. 25–39; *Idem.* Erörterung des Nihilismus: Ernst Jünger und Martin Heidegger // Études Germaniques. 1996. Oct.–déc. S. 717–725.

[3] См.: *Jünger E.* Über die Linie // Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M., 1950. S. 245–283.

[4] См.: *Heidegger M.* Über "Die Linie" // Freundschaftliche Begegnungen: Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag / Hrsg. v. A. Mohler. Frankfurt a. M., 1955. S. 9–45. С небольшими изменениями (добавлено короткое предисловие) переиздана под названием "Zur Seinsfrage" См.: Wegmarken. GA. Frankfurt a. M., 1976. Bd. 9.

[5] *Heidegger M.* Ein Brief and Ernst Jünger (18. Dez. 1950) / Hrsg. v. H. Heidegger // Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. 1998. S. 14.

несколько лет Хайдеггер еще раз упоминает об этом разговоре уже в открытом письме (WM 391–392) и представляет свой взгляд на главный труд Юнгера, сформировавшийся более 20 лет назад. «Зимой 1939–1940 гг. в небольшом кругу университетских преподавателей я комментировал "Рабочего" Было удивительно, что столь *зоркая* книга была доступна уже столько лет, а мы сами даже не *выучились* тому, чтобы дерзнуть и попытаться *взглянуть на настоящее в оптике "Рабочего"* и мыслить планетарно» (WM 390) (курсив мой. – *А.М.*). Попытка Хайдеггера, однако, вскоре была пресечена властями. "Ибо, – как пишет он сам, – к сущности воли к власти принадлежит: не позволять действительному, которым она овладевает, являться в *той* действительности, в качестве каковой она сама существует" (Ibid.). Уже один этот фрагмент делает явным первостепенное значение *описания ситуации,* которое дает Юнгер. Описание (Beschreibung) и диагностическое суждение (Lagebeurteilung, собственно "суждение о том, в каком положении находится современный человек" – WM 389), согласно Хайдеггеру, необходимо для того чтобы начать путь осмысления. «Многое из того, на что Ваши описания открыли глаза и чему впервые позволили прозвучать, видит и говорит сегодня каждый. Кроме того, "Вопрос о технике" многим обязан описаниям, содержащимся в "Рабочем" Относительно Ваших "описаний" следует заметить, что они не только отображают уже известное действительное, но делают доступной "новую действительность", причем здесь "в меньшей степени идет речь о новых мыслях или новой системе... (Рабочий, Предисловие)» (WM 391).

Итак, за диагнозом ситуации Хайдеггер обращается именно к "Рабочему", который дает "описание европейского нигилизма в его фазе после первой мировой войны" (WM 389). «Действие труда "Рабочий" состоит в том, что он делает явным "тотальный характер работы" всего действительного из гештальта рабочего. Так первоначально европейский нигилизм является как планетарная тенденция» (Ibid.). "Делает явным", sichtbar macht, означает: показывает, кажет. Но это показание Юнгера возможно в свою очередь потому, что ему самому "сущее в целом кажет себя... в свете метафизики воли власти..." (WM 390). «Труд Эрнста Юнгера "Рабочий" имеет вес, потому что иначе чем Шпенглер позволяет сделать то, чего не смогла до сих пор сделать вся литература о Ницше, а именно: дать опыт сущего и того, как оно есть, в свете ницшевского наброска сущего как воли к власти...» (WM 391).

Мы не станем здесь подробно разбирать положения статьи Хайдеггера, очень критичной к послевоенной юнгеровской попытке преодоления нигилизма. Укажем лишь на одно немаловажное обстоятельство: Хайдеггер читает "Через линию" как продолжение "Рабочего" – в той мере, в какой оно сохраняет тот же язык, язык метафизики. Это позволяет нам не только открыть в "Рабочем" нечто более существенное, чем политический манифест, памфлет или

утопию, но и лучше понять бытийно-историческую мысль самого Хайдеггера. В статье «О "линии"» Хайдеггер указывает на: 1) первостепенную метафизическую значимость "Рабочего" с его онтологическим измерением техники (*герменевтический аспект*); 2) непредвзятое описание технического характера феноменов современности, в сущности которых лежит "гештальт рабочего" (*феноменологический аспект*). «..."Вопрос о технике" многим обязан описаниям, содержащимся в "Рабочем"» – это лаконичное признание, сделанное через несколько лет после войны, можно трактовать гораздо более широко и с полным правом относить к более ранним работам Хайдеггера. Постановка "вопроса о технике" была отчетливо обозначена Хайдеггером еще в сочинениях второй половины 30-х годов (например, в трактатах "Вопросы философии: О событии", "Осмысление", "Преодоление метафизики"); и если в 1955 г. Хайдеггер подтверждает "глубокую" связь между "Вопросом о технике" и "Рабочим", то в этом замечании нельзя не видеть косвенного указания на весомость юнгеровского подхода к современной технике как "мобилизации мира" и его продуктивность для хайдеггеровской критики техники и концепции истории метафизики как истории бытия.

2. ТЕХНИКА КАК "ТОТАЛЬНАЯ МОБИЛИЗАЦИЯ"

В "Рабочем" сущность техники определяется как "мобилизация мира гештальтом рабочего" (параграфы 44–57). Новизна юнгеровского подхода во многом определяется тем, что можно назвать "героическим преодолением критики техники"[6]. Юнгер отказывается от противопоставления старого новому (в духе расхожей критики культуры) и стремится очертить контуры новой эпохи (эпохи рабочего) без всяких иллюзий. Позиция "героического реализма", любовное принятие технической судьбы (в духе amor fati Ницше и Шпенглера), оказывается условием всеобъемлющего описания и осмысления технических феноменов современности.

В чем заключается диагноз Юнгера? Лицо эпохи рабочего определяется техникой, достигшей планетарного размаха. Техника создает радикально новые условия для человеческой деятельности – условия той новой мировой действительности, которой присущ "тотальный рабочий характер" Юнгер указывает, что "тотальную мобилизацию следует понимать лишь как функцию гештальта рабочего; она охватывает область, в которой излучение этого гештальта проявляется в форме организационного процесса". В то же время "исторической задачей гештальта рабочего является осуществление этого процесса" (BS 12–13). Отсюда следует, что техника соразмерна гештальту рабочего, т.е. является *метафизической величиной*.

---

[6] См.: *Sieferle R.-P.* Ernst Jüngers Versuch einer heroischen Überwindung der Technikkritik // Selbstverständnisse der Moderne. Stuttgart, 1991. S. 171–173.

Здесь Юнгеру удается преодолеть ограниченность различных способов рассмотрения техники, в том числе и консервативной критики техники первых десятилетий XX в., представлявшей технику либо как внешний инструмент, либо как демоническую силу (ср. A 155–157; P 234–236). Но ни в том ни в другом случае не была прояснена собственно сущность техники и отношение ее к человеку, для которого техника в современную эпоху представляется уже не чем-то чуждым, а именно *свойственным* ему (eigen). Лишь рабочий как тип (в противоположность буржуазному индивиду) имеет метафизическое, т.е. соразмерное гештальту отношение к технике. "Техника – это тот способ, каким гештальт рабочего мобилизует мир. Та мера, в какой человек решительным образом становится в отношение к ней, та мера, в какой она не разрушает его, а ему содействует, зависит от той степени, в какой он репрезентирует гештальт рабочего. Техника в этом смысле есть владение языком, актуальным в пространстве работы. Язык этот не менее значим, не менее глубок, чем любой другой, поскольку у него есть не только своя грамматика, но и своя метафизика. В этом контексте машина играет столь же вторичную роль, что и человек; она является лишь одним из органов, позволяющих говорить на этом языке" (A 156, P 234–235).

Современность, стоящая под знаком технической революции, предстает как абсолютно подвижный мир. Но в то же время "за динамическими излишествами эпохи скрывается некий неподвижный центр" (A 203, P 294). "Гештальт рабочего" осуществляет нивелировку, но в то же время он – единственное, что остается вне зоны уничтожения. Отсюда следует, что метафизический центр физических процессов есть гештальт рабочего, т.е. единство физики и метафизики открывается лишь в измерении гештальта (gestaltmäßig).

В процессе тотальной мобилизации происходит образование "тотального рабочего характера" всего действительного (A 175, P 258). Превращение мира в "мир работы" (Arbeitswelt) означает достижение тотального господства над миром. Активность рабочего сказывается в овладении, достижении безграничного господства над пространством новым способом: слить в единое целое все различия, стереть все границы в тотальном пространстве без близи и дали и повелевать еще невиданными силами. Тотальное опустошение, расчищение пространства мира, которое осуществляется посредством техники.

Техника является метафизическим языком, который в качестве сферы своей значимости предполагает *тотально опредмеченное сущее*. Язык техники отличает принудительность, та принудительность, которая свойственна и предметной "революции sans phrase" (A, passim). "В технике мы узнаем самое действенное, самое неоспоримое средство тотальной революции. Нам ведомо, что у сферы уничтожения есть тайный центр, из которого исходит

якобы хаотичный процесс покорения старых начал. Этот акт обнаруживается в том, что подчинившийся ему вольно или невольно принимает новый язык" (A 169, P 251). "Сегодня есть лишь *одно* революционное пространство: оно определяется гештальтом рабочего" (A 196, P 285). Итак, тотальная мобилизация, по Юнгеру, определяет весь мир как "мир работы" "В эпоху масс и машин" (TM 128, M 453) она означает тотальное опредмечивание и приведение всего сущего в абсолютно подвижное состояние: мир устраивается таким образом, что его горизонт – это всегда горизонт возможной, но еще не осуществленной работы. Пространство мира понимается как "техническое пространство", "техническая тотальность" (A 174, P 257).

Особая роль техники открывается там, где она вступает в новую систему жизненных отношений. Здесь Юнгер, отталкиваясь от Шпенглера[7], преодолевает расхожее мнение консервативной критики техники о противоположности машины и органической природы. В мире работы техника становится органической: ὄργανον человека. Служа ему средством, инструментом, машиной, техника одновременно выступает как естественное, органическое продолжение тела. Этот феномен сплавленности человека с машинной техникой Юнгер именует "органической конструкцией" В мире работы противопоставление органики и техники превращается в фикцию, сама жизнь становится делом техники (S 160, Б 491).

Узнавание технической действительности в "Рабочем" предполагает *героическое отношение* к действительности. Рабочему присуща определенная "выправка", "позиция" (Haltung) – позиция "героического реализма" Занимая эту позицию – разумеется, не в мировоззренческом смысле – рабочий утверждает свой способ бытия в тотальном техническом "мире работы". Позиция героического реализма означает таким образом 1) свободу в "мире работы" и 2) господство над этим миром (A 44, P 99).

В эссе "О боли" (1934), через два года после "Рабочего", Юнгер подытоживает свой диагноз технической современности: "...*Мы находимся в последней и причем чрезвычайно примечательной фазе нигилизма*, которую знаменует то, что новые порядки уже продвинулись далеко вперед, а соответствующие этим порядкам ценности еще не стали видимы" (S 190, Б 529) (курсив мой. – *А.М.*). Здесь вновь стоит вспомнить высказывание Хайдеггера о том, что "Рабочий" дает "описание европейского нигилизма в его фазе после первой мировой войны" (WM 389). Попробует проследить, какую форму приобретает этот диагноз в хайдеггеровской критике метафизики 30–40-х годов.

---

[7] Ср. определения техники как "тактики жизни", "внутренней формой ведения борьбы, которая тождественна самой жизни" (*Spengler O.* Der Mensch und die Technik. München, 1931. S. 7).

3. ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

Первые заметки к "Рабочему" Эрнста Юнгера[8] восходят к 1932 г., но по большей части возникли в 1939–1940 гг. В сборнике "Ректорат, 1933/34"[9] содержится текст, где Хайдеггер сообщает о том, что "тогда", т.е. после выхода в свет "Рабочего" (речь идет, стало быть, о 1932–1933 гг., так как эссе было опубликовано осенью 1932 г.), он вместе со своим ассистентом Броком говорил в небольшом кругу слушателей о "Рабочем" и "Тотальной мобилизации". В связи с этим также вызывают интерес два личных экземпляра Хайдеггера (3-е и 4-е издание "Рабочего"), испещренные многочисленными замечаниями (их характер свидетельствует о том, что Хайдеггер штудировал эссе Юнгера не менее тщательно, чем, скажем, "Метафизику" Аристотеля)[10]. Помимо манускрипта о "Рабочем" в этом ряду можно назвать также неопубликованные письма Хайдеггера ("Ein Brief an einzelne Krieger", нояб.–дек. 1939 г., Мескирх), адресованные "отдельным воинам", ученикам Хайдеггера, сражавшимся на Востоке. Они показывают, что Хайдеггер внимательно читал не только "Тотальную мобилизацию", "Рабочего" и "О боли", но и военные книги Юнгера, например "Огонь и кровь", "Перелесок 125" (1925). (Всеми приведенными выше сведениями я лично обязан издателю 90-го тома Петеру Травни, Вуппертальь.) Гюнтер Зейбольд (также со ссылкой на Петера Травни), приводит фрагмент из текста "Das Rektorat", в котором можно выделить основную мысль хайдеггеровских заметок из наследия[11]. "То, что Эрнст Юнгер продумывает в своих мыслях о господстве и гештальте рабочего и видит в свете этой мысли, есть универсальное господство воли к власти в рамках планетарно увиденной истории. В этой действительности пребывает сегодня все, будь то коммунизм, фашизм или мировая демократия"[12].

В этом фрагменте четко обрисованы те рамки, в которых будет развиваться хайдеггеровская интерпретация "Рабочего" А именно: Хайдеггер придает книге Юнгера метафизическую ценность, однозначно помещая ее в историю западноевропейской метафизики как наиболее значительный документ после "Воли к власти" Следовательно, философско-историческая эссеистика Юнгера непосредст-

---

[8] Эти записи, хранящиеся в Немецком литературном архиве в Марбахе-на-Неккаре (DLA), готовятся в настоящее время к публикации Петером Травни в качестве 90-го тома «Zu Ernst Jünger "Der Arbeiter"» Полного собрания сочинений М. Хайдеггера (IV. Abteilung. Hinweise und Aufzeichnungen).

[9] См.: *Heidegger M.* Das Rektorat, 1933/34: Tatsachen und Gedanken. Frankfurt a. M., 1983.

[10] Следует заметить, что большинство маргиналий приходится на страницы именно первой части "Рабочего" (3-е изд.), где Юнгер говорит о "репрезентации" власти и "господстве".

[11] *Seubold G.* Martin Heideggers Stellungnahme zu Jüngers "Arbeiter" im Spiegel seiner Technikkritik // Titan Technik / Hrsg. v. F. Strack. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. S. 127.

[12] *Heidegger M.* Das Rektorat. 24 f.

венно связывается с философией Ницше и ее основной категорией – "воля к власти". Как свидетельство современности, понятое одновременно в объективном и субъективном смысле родительного падежа, "Рабочий" Юнгера принадлежит к событию "завершения метафизики", т.е. в нем приходит к своему логическому завершению сама современность. Уже здесь мы можем предположить, что содержащийся в "Бытии и времени" (не менее ярком свидетельстве современности) анализ временности и историчности Dasein не давал *необходимого инструментария* для описания и постижения конкретных феноменов эпохи. Такой инструментарий Хайдеггеру впервые дала встреча с Ницше и Юнгером.

Прежде чем мы перейдем к реконструкции хайдеггеровской интерпретации, опирающейся на тексты 30–40-х годов, необходимо ответить на несколько вопросов: Что такое метафизика в хайдеггеровском понимании? каков основной тезис критики метафизики? каков смысл "преодоления" метафизики?

Хайдеггер понимает метафизику очень широко – как основную черту западноевропейского человечества (Menschentum), определяемую "забвением бытия" (Seinsvergessenheit) Стало быть, раскрытие и разоблачение "забвения бытия" – исходная точка хайдеггеровской критики метафизики. Метафизика не доходит до последнего вопрошания. Она задает вопрос: "Что есть сущее?", спрашивает о сущем как таковом, ὂν ᾗ ὄν. Но основной вопрос философии, преодолевающей метафизику, должен быть таким: что есть бытие? (N I 80).

Как совершается это преодоление (Überwindung der Metaphysik), и что происходит с самой метафизикой? Существенно, что преодоление не значит "изживание", устранение метафизики. Метафизика – это то, с чем философия постоянно имеет и будет иметь дело. Мы не погрешим против истины, если сравним метафизику с болезнью, которой страдает европейское человечество. От болезни можно излечиться, но она всегда будет присутствовать как некий след на выздоровевшем человеке. Таким образом, определения позитивного и негативного отпадают сами собой. Преодоление метафизики возможно лишь как "Verwindung" (WM 408), т.е. "преодоление через переживание". Метафизику нельзя отбросить, ею можно только переболеть и таким образом преодолеть в себе[13].

Стало быть, преодоление метафизики в хайдеггеровском смысле – это преодоление оставленности сущего бытием (Seinsverlassenheit des Seienden). "Преодоление метафизики в бытийно-историческом смысле – это окончательный отказ от метафизического толкования метафизики" (N II 370). Очевидно, что при таком подходе отношение между критикой метафизики и метафизи-

[13] Об этом см.: *Figal G.* Verwindung der Metaphysik: Heidegger und das metaphysische Denken // Grundlinien der Vernunft / Hrsg. v. Ch. Jamme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997. S. 450–470.

кой чрезвычайно амбивалентно[14]. Оттого, используя обозначение "критика метафизики", мы пытаемся сохранить эту амбивалентность, пытаясь услышать слово "критика" в греческом значении слова κρίσις, указывающем на суд, свидетельство и ответственность.

В трактате "История бытия" (1938–1940) Хайдеггер, впрочем, отграничивает "критику" в расхожем смысле слова от дела преодоления метафизики: метафизика преодолевается не так, что от нее путь ведет к какой-нибудь мета-метафизике или же вообще к отсутствию всякой метафизики. Вопрошание становится *принципиально* иным, ведет к осмыслению, Besinnung (GS 36). Ложными являются как отрицание метафизики позитивизмом, так и безоглядное утверждение метафизики. В этом положении единственно надежным оплотом остается Ницше, который "не только полагает конец, т.е. нужду другого начала (die Not eines anderen Anfangs), но как раз вынуждает эту нужду" (GS 19). Таким образом, в завершении метафизики становится существенной и требует решения сама метафизика, понимаемая как *истина* сущего в целом[15].

Мышление, преодолевающее метафизику, связано с ней в форме памятования о ней, Andenken[16]. Современность – это эпоха завершенной метафизики, т.е. в сущности сама эта метафизика в форме техники. Преодоление метафизики означает в то же время преодоление современности. Стоит последовать основной этической максиме философии – воздержания от суждения – и не спешить ограничивать хайдеггеровскую философию одними лишь задачами развенчания научной рациональности и усматривать в ней лишь отвержение "скудного времени", лишенной бытийных корней эпохи.

Коль скоро Хайдеггер понимает метафизику как историю бытия – что останется у мышления, которое вдруг решится отбросить метафизику? Внимательное и честное прочтение приводит к заключению, что в таком случае мышление либо исчезнет, либо будет вынуждено обратиться к самому завершению истории бытия как метафизики. Иными словами, преодоление возможно тогда, когда оно само находится в русле истории бытия. Речь идет о подлинной "онтологии современности"[17] – не только в объективном, но также

---

[14] О критике метафизики см.: *Veauthier F.W.* Zeitkritik als Metaphysikkritik // Martin Heidegger, Denker der Post-Metaphysik. Heidelberg, 1992. S. 19. Сравнение с критикой метафизики у Адорно и Хабермаса (S. 20–21).

[15] О начале процесса завершения метафизики Хайдеггер высказывался различно: "С Декарта начинается завершение западноевропейской метафизики" (H 91, KM 54). "Завершение метафизики начинается с гегелевской метафизики абсолютного знания как воли духа" (VA 76, ПМ 179).

[16] О возможных способах толкования "преодоления метафизики" у Хайдеггера см. очень важную статью Джанни Ваттимо: *Vattimo G.* Heideggers Verwindung der Moderne // Martin Heidegger, Denker der Post-Metaphysik: Symposium aus Anlaß seines 100. Geburtstags / Hrsg. v. F.W. Veauthier. Heidelberg: Winter, 1992. S. 49–66.

[17] Ibid. S. 64.

и в субъективном смысле родительного падежа. Ответ на вопрос, исходящий из самой современности.

Таким образом, критика метафизики находит свое конкретное выражение лишь в критике эпохи; в то же время критика эпохи становится понятной исходя из критики метафизики. Масштабом хайдеггеровской критики эпохи может служить "мера принадлежности той или иной эпохи к метафизике"[18]. Эпоха современности (Moderne) интересует Хайдеггера в той мере, в какой она предстает в свете истории метафизики, т.е. видится как завершение этой метафизики, ее конечное состояние. Впрочем конечное состояние может продлиться весьма долгое время[19]. Мера принадлежности современности к метафизике определяется для Хайдеггера развитием новоевропейской техники, а также безграничным господством субъекта.

Согласно Хайдеггеру, современную эпоху *в метафизическом отношении* характеризует техника в планетарном масштабе. Техника же есть не что иное, как завершение метафизики. Выражение "техника" совпадает для Хайдеггера с выражением "законченная метафизика" (VA 80, ПМ 182): "планетарность" техники есть в то же время планетарность законченной метафизики.

Здесь мы можем сформулировать вопрос, касающийся истоков критики техники: что составило тот *базисный опыт*, который *позволил увидеть разнообразные феномены современности и связать их с определенной метафизикой*? Очевидно, что хайдеггеровская постановка вопроса о технике, равно как притязание на преодоление метафизики возникают не на пустом месте. Вопрошание о бытии 1) сохраняет существенную связь с метафизикой и 2) как таковое возможно благодаря *ви́дению*, которое включает в себя *неви́дение*. Иными словами, узнавание метафизического (технического) характера времени (хайдеггеровская критика эпохи) изначально помещено в пространство *собственного понимания* (Selbstverständnis) европейской метафизики, одновременно оказывающееся *непониманием самой себя* в свете бытийно-исторического вопрошания.

4. ЯЗЫК "РАБОЧЕГО" У ХАЙДЕГГЕРА

Теперь, когда изданы ключевые трактаты Хайдеггера 30-х – начала 40-х годов (помимо "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" мы имеем в виду "Besinnung", "Die Geschichte des Seyns", "Κοινόν"), можно видеть, что хайдеггеровские размышления о нигилизме эпохи *непосредственно отсылают нас не только к сочинениям Ницше, но и к книгам Юнгера*. Можно даже утверждать, что присутствие Юнгера

---

[18] *Veauthier F.W.* Zeitkritik als Metaphysikkritik. S. 17.

[19] Ср.: "Если иметь в виду этот конец, который будет длиться очень долго (ein sehr dauerhafter Endzustand) и всегда казаться началом, то наука находится сегодня в наилучшей стартовой позиции" (E 156–157).

в перечисленных трактатах, а также в некоторых докладах и лекциях соизмеримо с присутствием Ницше. Однако даже при первом знакомстве с этими текстами (носящими во многом отрывочный характер замечаний) нельзя не заметить, что Хайдеггер обращается к наследию Ницше и работам своего младшего современника *по-разному*. С одной стороны, Ницше выступает у Хайдеггера как *равный собеседник*, с которым можно и нужно вступить в философский разговор. С другой – и это нераздельно с первым – Ницше (как, например, Гераклит, Платон, Гегель или Гёльдерлин) неизменно цитируется как "классик" Совершенно иначе обстоит дело с цитированием Юнгера, характер которого тем более удивителен, что Хайдеггер изучал Юнгера и, в частности, его "Рабочего", не менее глубоко и тщательно, чем сочинения Ницше, о чем свидетельствуют уже упоминавшиеся заметки из его наследия. Во-первых, имя Юнгера в трактатах, лекциях, докладах и статьях 30–40-х годов почти никогда не называется – за редким исключением, когда Хайдеггер пишет: "(vgl. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*)" (EN 28, B 27–28, VA 71–72 и др.). Во-вторых, не менее удивительно то, что автор не упоминает имени Юнгера как раз там, где прямо цитирует его тексты. В кавычках Хайдеггер часто приводит: "Totale Mobilmachung" ("тотальная мобилизация"), "Herr" des "Elementaren" ("господин стихийного"), "das Totale" ("тотальное"), "das Planetarische" ("планетарное"), "heroischer Realismus" ("героический реализм") и др.; не менее очевидно происхождение таких словосочетаний, как, например, "Wesensgestalt des Arbeiters u. Soldaten" ("сущностный гештальт рабочего и солдата") и др. (без кавычек у Хайдеггера)[20]. В-третьих, очень часто Хайдеггер (явно или неявно) ссылается на Юнгера, когда развивает свои мысли как бы "от противного", вполне справедливо представляя слова типа "тотальная война", "тотальная мобилизация", "героизм" как некие расхожие фразы (см. ниже).

Это позволяет сделать ряд предположений: 1) Хайдеггера безусловно *интересует тот язык, который нашла для себя современность в "Рабочем"*; 2) этот язык актуален для него в свете интерпретации Ницше и потому является метафизическим языком, т.е. скрывает в себе метафизику эпохи завершенной современности, к которой он целиком и полностью принадлежит; 3) в той мере, в какой он связан с метафизикой "воли к власти", он способен дать *адекватный опыт действительности, т.е. показать ее так, как она есть*.

Уже при первом взгляде на трактаты и выступления второй половины 30-х годов становится ясно, *насколько продуктивным было введение языка "Рабочего" в ткань собственных бытийно-исторических размышлений Хайдеггера*. Под языком "Рабочего" мы подразумеваем такие понятия, как "Herrschaft" ("господство"),

[20] Указание страниц см. ниже.

"Haltung" ("выправка"), "Arbeiter" ("рабочий"), "Kampf" ("борьба"), "Angriff" ("атака") и др. Они не являются специфически юнгеровскими, поскольку встречаются в работах многих философов консервативного направления (например, О. Шпенглера, О. Шпанна, Г Фрайера, М. ван ден Брука), равно как и национал-социалистических идеологов (А. Розенберг, Й. Геббельс). Однако в контексте нашего вопроса мы понимаем их именно как *язык "Рабочего"*, необходимый Хайдеггеру для вскрытия завершенной метафизики и нигилизма эпохи. Иными словами, эти понятия, использованные в "Рабочем" для описания "форм изменившегося мира" (А 9, Р 60), впервые открываются Хайдеггеру в *истинном* их значении, т.е. *показывают сущее в его истине,* что нисколько не мешает им в то же время служить расхожему мировоззрению, которое, скорее, затуманивает их смысл.

5. ПОИСКИ ЯЗЫКА. КРИТИКА НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМА И ТЕХНИКИ

Как убедительно показал Сильвио Вьетта, формирование критики техники Хайдеггера с самого начала шло рука об руку с критикой национал-социализма[21]. Критическая позиция Хайдеггера в отношении нацизма отчасти начала формироваться уже в 1933–1934 гг. (поданное 23 апреля прошение об отставке было удовлетворено 27 апреля), когда ему стало ясно, что представление об обновлении немецкого университета не имеет ничего общего с нацизмом.

В действительности философское размежевание с национал-социализмом происходило главным образом после 1936 г. Не позже 1938 г. Хайдеггер со всей ясностью определил идеологию и практику национал-социалистского режима как форму нигилизма, "оставленности бытием" Однако уже в первые годы господства национал-социализма Хайдеггер понял, в какой мере он использует технику в целях утверждения своей власти, увидел в технике притязание на власть новоевропейского субъекта – именно так сложившуюся критику техники Хайдеггер развивал дальше после 1945 г.

Огромное значение для сложившейся в таком виде критики техники в контексте современной эпохи имело обращение философа к Ницше. С. Вьетта пишет по этому поводу: «Уже тот факт, что Хайдеггер начиная с 1936 г. читал о Ницше и при этом все отчетливее и заметнее выдвигал на передний план ницшевский анализ нигилизма; то, что он в 1940 г. – на раннем этапе второй мировой войны – поместил слово "нигилизм" в заголовок лекции, – было первостепенным

---

[21] *Vietta S.* Heideggers Kritik am Nationalsozialismus and an der Technik. Tübingen, 1989. S. 10–11.

политическим актом, совершенным философом в тоталитарной системе национал-социализма»[22].

Рассмотрим теперь формирование основных положений критики эпохи в отдельных текстах Хайдеггера 30–40-х годов, пытаясь ответить на вопрос: *какова та роль, которую сыграл "Рабочий" в понимании нигилистического характера современности?*

Прежде всего следует остановиться на ректорской речи Хайдеггера "Самоутверждение немецкого университета", прочитанной при вступлении в должность во Фрайбургском университете 27 мая 1933 г. Любопытно, что во всей речи называется один-единственный философ, и этот философ Ницше. Ссылка на Ницше в выступлении философа, которое, разумеется, выходило за рамки сугубо научно "инаугурационной" речи и звучало как выступление политическое *par excellence*, приводится Хайдеггером в контексте осмысления своего времени, его требований и судьбоносных задач. Слова Ницше "Бог мертв" Хайдеггер понимает как призыв "всерьез отнестись к оставленности сегодняшнего человека посреди сущего" (R 13). Исходная точка речи без остатка принадлежит современности. Более того, в своем вопрошании Хайдеггер стремится опереться на философа, который как никто другой понял глубину кризиса современности. Этот кризис Хайдеггер ощущает как "утрату смысла" и "оставленность" Вслед за Ницше *нигилизм понимается как характер собственной исторической эпохи, ее судьба.*

Примечателен и *язык* Хайдеггера, во многом зависящий от метафор воли к власти[23]. "Сущность немецкого университета" должна достичь "ранга и власти", "самоутверждение немецкого университета" – это изначальная, общая воля к его сущности. Центральная часть речи посвящена прояснению задачи обретения немецким университетом "власти начала" (Macht des Anfangs), понимаемого как начало духовно-исторического бытия европейского человека (R 9, V 299). Сущность немецкого университета оказывается далее предметом воли учащих и учащихся, которые борются за нее. "Волим мы существо немецкого университета или мы не волим его? От нас зависит будем ли мы и насколько будем трудиться ради самоосмысления и самоутверждения от основания, а не только попутно, или же – с наилучшими намерениями – будем лишь менять старые распорядки и налаживать новые. Никто не помешает нам делать это", "Niemand wird uns hindern, dies zu tun" (R 19, Y 304). Язык Хайдеггера в ректорской речи – как бы мы ни толковали слова "Führerschaft",

---

[22] Ibid. S. 51. Ср.: *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 8: "В годы, когда Гитлер начинает и проигрывает войну за контроль над планетой, Хайдеггер думает и говорит о нигилизме как последнем забвении бытия". См. также: *Figal G.* Heidegger zur Einführung. Hamburg, 1992. S. 162: «"Почвеннический" (völkisch) характер национал-социализма – для Хайдеггера не что иное, как симптом нигилизма».

[23] Это замечание мы встречаем у Сильвио Вьетты: *Vietta S.* Op. cit. S. 12.

"Gefolgaschaft" – представляет собой прекрасный образец языка эпохи и к нему можно с полным правом применить обозначение языка "вооружения" (Rüstung), которое Хайдеггер позднее будет применять к языку "Рабочего"[24]. На первом плане заметен пафос войны, борьбы, воли.Требование обязательности (Verpflichtung) мышления перекликается с такими лозунгами, как "трудовая повинность", "воинская повинность", "научная повинность" (Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst).

Таким образом, развитие Хайдеггера в первой половине 30-х годов можно вполне рассматривать как поиски языка. И критика языка "Рабочего" как языка завершенной метафизики оказывается не чем иным, как пересмотром собственной позиции, выраженной в ректорской речи. Поворот в сторону от языка и философии воли к власти отражен в "Вопросах философии (О событии)" (см. в особенности гл. V, "Die Gründung"), которые создавались в 1936–1938 гг., когда Хайдеггер стал говорить о преодолении исторической эпохи, связанной с метафизикой воли.

Необходимо отметить, что хайдеггеровская критика национал-социализма и техники развивается не в социологическом или политическом горизонте, а соотносится с критикой метафизики и историей бытия. Это видно на примере большого доклада "Обоснование новоевропейской картины мира метафизикой", прочитанного во Фрайбурге-в-Брайзгау 9 июня 1938 г. Его переработанный текст был включен под новым заголовком "Время картины мира" в первую послевоенную книгу Хайдеггера, сборник "Holzwege" ("Лесные тропы") (1950).

"В метафизике происходит осмысление существа сущего и выносится решение о существе истины. Метафизика лежит в основе эпохи, определенным истолкованием сущего и определенным пониманием истины закладывая основание ее сущностного образа. Этим основанием властно пронизаны все явления, отличающие эпоху. И наоборот, в этих явлениях для достаточно внимательного осмысления должно раскрываться их метафизическое основание" (H 69, KM 41). В обозначенной здесь критике эпохи Хайдеггер пытается ввести современность и ее симптомы из первых предпосылок – начал, понимаемых в смысле ἀρχαί (немецкое Macht, услышанное во всей широте, как раз и отсылает к такому началу). Все пять факторов современности – "наука", "машинная техника", эстетизация искусства, определение человеческой деятельности как культуры, "обезбожение" – сводятся к единой основе, новоевропейскому процессу опредмечивания совокупности сущего, мира пред-ставленного в представлении субъекта в виде картины (Bild). Такое истолкование

---

[24] Мы хотим лишь указать на специфические особенности языка Хайдеггера. О том, сколь огромно различие между речью Хайдеггера и мировоззренческими выкладками идеологов Третьего рейха, см.: Ibid. S. 13–15.

сущего и истины – собственно, новоевропейская метафизика субъекта, обосновывающего мир в себе самом и претендующего на господство над всем сущим – связывается Хайдеггером со своей эпохой, которая определяется для него господством национал-социализма[25].

Текст доклада 1938 г. может быть понят как критика национал-социализма в том смысле, что последний выступает как наиболее яркий симптом модернизации с ее техническим проникновением во все области жизни, с ее претензией на тотальное опредмечивание мира и сопровождающий его "гигантизм" (das Reisenhafte) – следствие количественного подхода к миру (H 87, KM 52). Кроме того, здесь осуществляется переход от критики национал-социализма к критике техники. В манускрипте доклада есть разночтения с более поздним текстом; их анализ позволяет продемонстрировать отдельные моменты формирования критики эпохи у Хайдеггера[26].

Текст 1938 г.: "Der Wissenschaftler" drängt *von sich* aus notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Arbeiters u. des Soldaten Ученый" *сам собой* необходимо вторгается в сферу, принадлежащую сущностному (характерному) гештальту рабочего и солдата"

Текст 1950 г.: "Der Forscher drängt von sich aus notwending in den Umkreis der Wesensgestalt des Technikers im wesentlichen Sinne" "Исследователь сам собой необходимо вторгается в сферу, принадлежащую фигуре техника в существенном смысле" (H 78)[27].

Оба текста далее продолжают: "So allein bleibt er wirkungsfähig und damit im Sinne seines Zeitalters wirklich" "Только так он сохраняет свою действенность и тем самым действительность (актуальность) для своей эпохи"

Сравнение фрагментов показывает, что в тенденции технической модернизации, связываемой Хайдеггером с идеологией "Движения" с его установкой на милитаризацию человека и пропагандой работы, – в строгом соответствии с заявленной в начале задачей "осмысления" – вскрывается определенная метафизика, а именно метафизика "гештальта рабочего" У Юнгера – "die Gestalt des Arbeiters", у Хайдеггера – "Wesensgestalt des Arbeiters u. des Soldaten"[28]. Исследователь, или ученый, является современным, т.е. соответствует истине своей эпохи лишь тогда, когда он, говоря языком Юнгера, "репрезентирует гештальт рабочего" Очевидно, что Хайдеггер – и не только в этом фрагменте – точно следует диагнозу современности,

---

[25] О реакции национал-социалистских кругов на речь Хайдеггера см.: Ibid. S. 20–22.

[26] Далее мы используем результаты текстологических исследований С. Вьетта, который работал с рукописью доклада, хранящейся в Немецком литературном архиве в Марбахе-на-Неккаре: Ibid. S. 35 ff.

[27] Ср. пер. В.В. Бибихина (KM 47).

[28] Сущностный гештальт "рабочего" и "солдата" в связи с Ницше и без упоминания имени Юнгера рассматривается также в тексте "Основные понятия" (летний семестр 1941 г.). См.: *Heidegger M.* Grundbegriffe. / Hrsg. v. P. Jeger. 2., durchgesehene Aufl. Frankfurt a. M., 1991. II. Abt., Bd. 51 S. 35–39.

поставленному Юнгером в "Рабочем". Действительно, современный человек мыслится здесь не просто как техник. "Der Techniker im wesentlichen Sinne" – это и есть юнгеровский воин-рабочий, связанный с "тотальной мобилизацией" как *основной* чертой современной действительности.

В "Добавлениях" к тексту 1950 г. Хайдеггер еще теснее связывает новоевропейское мышление как пред-ставление с "сущностным гештальтом рабочего и солдата", мобилизующего мир. "Представление – уже не раскрытие себя вещам, а схватывание и постижение. Не власть присутствующего, а господство хватки" (H 100, KM 59). Последняя фраза "Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht" отсутствует в докладе. "Хватка" (от "greifen"), стоящая в русском переводе, правильно улавливает познавательный жест новоевропейского человека, схватывающего объекты в своем представлении и экспериментирующего с ними. Но перевод в то же время упускает важное для Хайдеггера и актуальное для его современников значение немецкого "Angriff" – "атака", "нападение" Хайдеггровское "Angriff", помещенное в контекст критики метафизики, относится к диагностике современной эпохи, как она формулируется в "Рабочем" Юнгер неоднократно говорит о "субстанциальной атаке", об "атаке на бюргера", "атаке на либеральное понятие свободы", "атаке не всеобщее образование", употребляя слово "Angriff" и в конкретном значении "химической атаки", "атаки и обороны" и т.д. Осмысляя метафизические основания эпохи, Хайдеггер показывает, как новоевропейское притязание на обоснование бытия в субъекте (Subjektivität) обнаруживает метафизический характер атаки, совпадающий с *военным* характером техники[29].

6. ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ И МЕТАФИЗИКА ГЕШТАЛЬТА. ЛЕКЦИИ О НИЦШЕ

Каким же образом метафизика "Рабочего", которую Хайдеггер интерпретирует как метафизику гештальта, встраивается в историю метафизики?[30] Давая ответ на этот вопрос, мы не сможем, разумеется, обойти стороной фигуру Ницше, благодаря которому Хайдеггер не только "отчеканивает" свою критику современности, но и создает собственную концепцию истории метафизики как забвения бытия.

Обращение к Ницше идет рука об руку с формированием оценки нигилистического характера национал-социализма. В качестве

---

[29] Ср. начало 47 параграфа главы "Техника как мобилизация мира гештальтом рабочего" (A 165–166, P. 245–246).

[30] Показать значимость метафизической интерпретации "гештальта", противопоставив его толкованию "гештальта рабочего" как *всего лишь* фикции (Рудольф Ибель, Альфред фон Мартин, Рейнер Грюнтер, Вернер Кольшмидт), пытается Ф. Дросте: *Droste V* Ernst Jünger: "Der Arbeiter". Stuttgart, 1981. S. 3 ff., 22 ff.

основной категории современной истории все яснее начинает выступать ницшевская категория "воли к власти" Хайдеггер трактует ее в смысле "воли к воле", предельно заостряя тем самым ее нигилистический характер. Именно в ней приходит к завершению западноевропейская метафизика как история господства субъекта.

Лекции о Ницше Хайдеггер читал в конце 30-х – начале 40-х годов во Фрайбургском университете. В переработанном виде все лекции вместе с отдельными трактатами середины 40-х годов вошли в двухтомник "Ницше", изданный лишь спустя два десятилетия, в 1961 г. Рассмотрим одно ключевое место из лекций "Ницше: европейский нигилизм. Лекции 1940 г." заключительной части курса. Хайдеггер совершает экскурс в историю античной философии, устанавливая фундаментальную "онтологическую разницу" между бытием и сущим. Именно здесь он находит корни юнгеровской метафизики гештальта.

"Ницше: европейский нигилизм" часть III, глава 2, § 27 рассматривает "онтологическую разницу" в метафизике[31]. Различение бытия (das Sein) и сущего (das Seiende) – неизведанное и необоснованное, но тем не менее повсюду применяемое основание всей метафизики (EN 286, EH 152). В соответствии с притязанием мыслить греческие понятия по-гречески (EN 293, EH 156) Хайдеггер отграничивает платоновскую "идею" от "идеи" в новоевропейском смысле, понимаемой как "представление" (Vorstellung). Действительно, платоновская идея как бытие не может быть тем, что субъект имеет в своем сознании как объект, предмет (Gegenstand). ἰδέα употребляется у Платона в том же значении, что и εἶδος. Последнее имя Хайдеггер переводит немецким словом "Aussehen" Этот субстантивированный глагол указывает на то, как нечто выглядит. Иначе говоря, "эйдос" относится к "виду"[32] сущего. «... "Вид" сущего, например дома, его, стало быть, домашность есть то, чем это сущее приходит к явленности, т.е. к присутствованию, т.е. к бытию» (Ibid.). "Отдельные вещи не являются собственно сущим, но лишь позволяют идее про-явиться так-то и так-то. Поэтому Платон называет отдельные сущие вещи μὴ ὄν; это не прямо ничто, а некое ὄν, сущее, но так, как оно, собственно, не должно было бы быть... Всегда ἰδέα и только она отличает сущее как сущее. Поэтому во всяком присутствовании (in allem Anwesenden) первой и прежде всего приходит к явленности ἰδέα. Бытие по своему собственному существу есть πρότερον, априори, раннее, хотя не в порядке постижения нами, но в отношении того, что первым кажет само себя в *шаге к нам*, что само от себя в движении к

---

[31] Nietzsche: Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940). / Hrsg. v. P. Jaeger. Frankfurt a. M., 1986. II. Abt., Bd. 48. Книга "Европейский нигилизм" (EH), к русскому переводу которой отсылают указанные в скобках страницы, является выборкой из двухтомника "Ницше", которая, разумеется, не всегда текстуально совпадает с первоначальным текстом лекций (EN).

[32] Этот перевод В.В. Бибихина мы считаем наиболее удачным.

нам выходит к присутствию в свободном просторе" (EN 294–295, EH 157). Таким образом, различение бытия (существования сущего) и сущего, образует основу метафизики, придающей бытию "априорный" характер.

Здесь необходимо вернуться к статье «О "линии"», в которой, как мы сказали, содержится ключ к метафизической интерпретации "Рабочего" Основная интерпретационная линия Хайдеггера – рассмотрение юнгеровского понятия "гештальта рабочего" как части метафизики, которая отвечает на традиционный философский вопрос о сущем как сущем. Говоря о связи гештальта с бытием и идеей, Хайдеггер утверждает, что труд Юнгера "*остается укорененным (beheimatet) в метафизике*" (WM 395), обретает в ней свою родину. Как мы видели, сам Юнгер отделял свой гештальт от "голой идеи", усматривая в нем родство скорее с монадой Лейбница или прарастанием Гёте. Впрочем Хайдеггер с присущим ему историко-философским чутьем угадывает здесь отказ от "идеи" как мысли, пред-ставления субъекта в нововременном смысле percepti0. Существенно, что гештальт, с одной стороны, доступен только зрению, ви́дению, а с другой – имеет онтологическое измерение: Юнгер называет его "покоящимся бытием". Речь, стало быть, идет не о психологическом процессе восприятия, а об онтологическом ви́дении. «Это то ви́дение, которое у греков называется ἰδεῖν; это то слово, которое Платон употребляет для взгляда, узревающего не изменчивое, воспринимаемое чувственно, а неизменное, бытие, ἰδέα. ...Вы называете гештальт "покоящимся бытием" Покоящееся бытие остается для греческой мысли чисто отличным (different) по сравнению с изменчивым сущим. Такая разница между бытием и сущим является тогда – если смотреть от сущего к бытию – как трансценденция, т.е. как мета-физическое» (WM 395). Кроме того, отношение сущего к бытию состоит в том, что бытие в своем при-сутствии (das Anwesen) про-является (her-vorbringt) сущее как при-сутствующее (das Anwesende). Хайдеггер следует далее платоновскому пониманию про-явления как запечатления, накладывания отпечатка (см.: Theaet. 192a, 194b). Ведь сам Юнгер дает руководящую нить для того, чтобы правильно видеть его гештальт: "Об иерархии в царстве гештальта выносит решение не закон причины и следствия, а иной закон – печати и оттиска; и мы увидим, что в эпоху, в которую мы вступаем, оттиск на пространстве, времени и человеке сводится к одному-единственному гештальту, а именно: гештальту рабочего" (A 33, P 86).

Так устанавливается очевидное соответствие в понимании гештальта как покоящегося бытия, которое становится явленным в подвижном сущем. Гештальт дает о себе знать как печать, τύπος. В то же время для Хайдеггера в понятии гештальта уже содержится тот шаг, проделанный европейской метафизикой, – здесь очевидно влияние новоевропейского представления о наложении отпечатка (Stempel und Prägung) как наделении смыслом (Sinngebung). И в

самом деле, Юнгер, что очень существенно для его концепции в целом, рассматривает гештальт как "источник наделения смыслом" (A 154, P 232). Впрочем при всем очевидном для Хайдеггера сходстве метафизики гештальта в "Рабочем" с платоновской и картезианской традицией, Юнгер все-таки оказывается наиболее близким к фигуре Ницше и эпохе завершения метафизики нового времени. Хайдеггер продолжает свою мысль: «Источник наделения смыслом – прежде наличная (präsent) и таким образом накладывающая на все отпечаток власть – есть гештальт как гештальт *человечества* (Menschentum): "гештальт рабочего" Гештальт покоится в сущностной структуре (Wesensgefüge) человечества, которое лежит в основе всего сущего как субъект. Не Я (Ichheit) изолированного человека, не принцип эго (Egoität), а именно наличие человеческого склада (типа), сформированное гештальтом (die vorgeformte gestalthafte Präsenz), образует предельную субъектность, которая обнаруживается в завершении новоевропейской метафизики и представляется ее мыслью» (WM 396).

Итак, важно то, что на передний план у Юнгера в этой *бытийно-исторической интерпретации Хайдеггера* выходит человеческая сущность (Menschenwesen), хотя, как отчетливо говорится в тексте, гештальт рабочего и его господство уже не считаются чем-то субъективным или даже субъективистским. Сравнивая фигуру рабочего с фигурой Заратустры, точнее говоря, "метафизическое ви́дение гештальта рабочего" с "наброском сущностного гештальта Заратустры внутри метафизики воли к власти", Хайдеггер спрашивает: "Что таится в этом явлении объективной субъектности субъекта (бытия сущего), который мыслится как человеческий гештальт, не как отдельный человек?" (Ibid.). И он видит возможность ответа в том, что "в случае узрения гештальта как источника наделения смыслом речь идет о *легитимации* бытия сущего" (Ibid.). Стало быть, "субъектность субъекта" есть то, что оказывается основой объективности любого сущего, его мерой, и тем самым – независимой от самого человека, неподвластной ему. В самой по себе человеческой сущности, в "Dasein человека", нет ничего человеческого (WM 397) – так Хайдеггер предлагал понимать и свой "анализ Dasein" в работах "Бытие и время" и "Кант и проблема метафизики" "Идея человеческой сущности" как присутствие (Präsenz), которое лежит в основе всего присутствующего и позволяет человеку представлять сущее как репрезентированное, есть удостоверение сущего в его бытии (Ibid.). Так сущее легитимировано, т.е. удостоверено до самого отдельного взятого человека.

Эта интерпретация основывается на внимательном прочтении первой части "Рабочего", где Юнгер подробно останавливается на новом отношении рабочего к власти: власть легитимируется гештальтом рабочего (т.е. является его репрезентацией), а легитимация

в свою очередь удостоверяется тем, что эта власть способна поставить себе на службу "новое человечество"[33].

Вернемся к началу лекций о "Европейском нигилизме". В самом начале изложения Хайдеггер выделяет "пять главных рубрик философии Ницше": "нигилизм", "переоценка ценностей", "воля к власти", "вечное возвращение подобного", "сверхчеловек" (N II 40, EN 10, EH 68). Во всей классификации, однако, понятие нигилизма выделяется тем, что образует общий задний план. Для читателя Хайдеггера очевидно, что именно нигилизм служит исходной точкой и конечным пунктом в продумывании метафизики Ницше.

«Установление истины о сущем в целом составляет существо метафизики... В качестве основополагающей черты сущего в целом Ницше продумывает и учреждает то, что он называет "волей к власти" Этим понятием не просто охватывается то, *что есть* сущее в своем бытии» (EN 6, EH 65). В связи с этим задача мыслителя-одиночки определяется так: "Дать слово тому, *что есть* сущее в истории своего бытия" И философия Ницше дает необходимый опыт сущего: «Все сущее, насколько оно *есть* и есть *так*, как оно есть, – это "воля к власти"» (Ibid.).

Уже в первой главе первой части (в разделе "Wiederholung", примыкающем к 4 параграфу «Нигилизм как "обесценка высших ценностей" и не вошедшем в двухтомник "Ницше") Хайдеггер – вслед за приведенной экспликацией сущности власти – делает ссылку (в скобках) на Юнгера (EN 28). Ее контекст таков. Понятие "воли к власти", впервые продумываемое в философии Ницше, в последующее время (подразумевается, у современников Хайдеггера) породило множество недоразумений. Эта критика адресована в первую очередь тем, кто злоупотреблял мыслью Ницше о "воле к власти", используя ее в пропагандистских и идеологических целях. Это – с одной стороны. С другой стороны, Хайдеггер выделяет из этого ряда идеологических искажений другие, более серьезные попытки (ernstere Bemühungen) пробиться к подлинному смыслу учения Ницше. *Но даже в них* "воля к власти" остается непонятой и неузнанной (unerkannt), и далее упоминается единственная "серьезная попытка": "(z.B. bei *Ernst Jünger*, Der Arbeiter, 1932)" Эта почти незаметная ссылка важна для нас тем, что демонстрирует отказ Хайдеггера признавать за "Рабочим" Юнгера способность к философскому *осмыслению*. Ранее мы сказали о значении диагноза "Рабочего" для формирования хайдеггеровской критики эпохи (язык "Рабочего" как "инструмент"). Теперь мы можем уточнить это отношение: *Хайдеггер использует юнгеровский диагноз эпохи совершенного нигилизма для своей концепции метафизики, но отрицает за "Рабочим" способность осмысления фундаментального понятия этой самой эпохи – "воли к власти" "Рабочий" продолжает метафизику*

[33] Ср., в частности 21 и 22 параграфы "Рабочего"

Ницше и доводит ее до логического завершения, не выходя за пределы нигилизма и мышления в ценностях.

Основа западноевропейского нигилизма – не только забвение бытия, но и, как следствие, ничто[34]. Бытие истолковывается западноевропейским планирующе-упорядочивающим субъектом как существование, находящееся в распоряжении. Бытие становится предметом для представляющего субъекта. В той мере, в какой нигилизм есть судьба новоевропейского человека и его метафизики, для него характерно сущностно не понимать сущности ничто. Таким образом, концепции "воли к власти" ("вечного возвращения", "сверхчеловека" и др.) и "гештальта рабочего" являются для хайдеггеровской истории метафизики не чем иным, как предельным выражением притязания мышления на господство над опредмеченным миром, т.е. завершением движения нигилизма[35].

7. "MACHENSCHAFT" (УСТРОЕНИЕ СУЩЕГО) И ЯЗЫК "РАБОЧЕГО" "ОСМЫСЛЕНИЕ" (1938–1940)

Трактат "Осмысление" ("Besinnung") создавался в 1938–1939 гг., т.е. в одно время тремя трактатами: "История бытия" (1938–1940), "Κοινόν. Из истории бытия" (1939–1940) и "Преодоление метафизики" (1938–1939). Вместе с тем все эти сочинения непосредственно связаны с "Вопросами философии (О событии"), над которым Хайдеггер работал с 1936 г.[36] Основные темы трактата – "Machenschaft", "техника", "бытие (Seyn) и власть", "Осмысление", "мышление бытия", "забвение бытия" и его связь с "историей бытия", "боги и бытие", "бытийно-историческое мышление" и "метафизика"

Здесь нас будут интересовать лишь отдельные (достаточно целостные) фрагменты, посвященные "Machenschaft" и ее отношению к технике. В частности, мы попытаемся выявить в § 8–10 скрытую критику языка "Рабочего" и в то же время показать его конструктивную роль в деле осмысления сущности эпохи завершения нового времени.

"Machenschaft" – одно из ярких "запечатлений", говоря словами самого Хайдеггера, поиска того языка, на котором можно говорить *о* метафизике, имея в виду постановку вопроса о бытии. Наиболее подходящее имя для бытия (Seyn) – это "событие" (Er-eignis), которое не зависит от активности человека (menschenentzogen). Мышление, которое должно со-ответствовать событию, – это мышление, преодолевающее метафизику. В "Machenschaft" впервые "определя-

---

[34] Ср.: "Что такое метафизика?" (1929).

[35] Ср. Н 200, БМ 174.

[36] См.: Nachwort des Herausgebers // Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. / Hrsg. v. P. Trawny. Frankfurt a.M., 1998. III. Abt., Bd. 66. S. 227.

ется существование сущего, оставленного бытием" (B 17). А именно, сущее определяется так, что становится горизонтом для делания человеческого субъекта (Machbarkeit). "Machenschaft" – это то, что под маской насилия требует "полной ясности и отчет-ливости подчиняющего овладения сущим с целью учредить его так, чтобы оно находилось в распоряжении" (die im voraus vollständig übersehbare Rechenschaftigkeit der unterwerfenden Ermächtigung des Seienden zur verfügbaren Einrichtung). Хайдеггер пишет: "verfügbare Einrichtung" Ein-richten означает: учредить, т.е. встроить в ряд или в порядок, соответственно основать, устроить. Предметом подобного устроения является все сущее. Поэтому когда сущее устроено и упорядочено, его можно исчислять и, соответственно, распоряжаться им, а стало быть из требования "Machenschaft", "устроения сущего", проистекает новоевропейская техника. Обратив внимание на понятие "тотального характера работы" у Юнгера, мы можем видеть, в какой мере формулируемая здесь критика современной техники основывается на увиденном Юнгером, т.е. на определении сущности техники как "тотальной мобилизации".

Несмотря на то что Хайдеггер признает значимость юнгеровского определения техники, он изначально дистанцируется от метафизического языка "Рабочего" Последний не способен узнать "Machenschaft" как "сущность сущего" и, соответственно, по-настоящему определить сущность власти. Рассмотрим § 9 трактата "Осмысление", где Хайдеггер критически разбирает несколько способов определения характера современности.

«Говорят о "динамическом" и подразумевают, не определяя сущности силы, самозахлебывание запущенной в действие силы.

Именуют "тотальное" и полагают свойством сущности власти то, что она не может терпеть вне области своего воздействия ничего из того, что еще могло бы называться "действительным"

Указывают на "имперское" и затрагивают приказной характер власти, которой претит обращаться с просьбами, вести переговоры или выжидать случая; ибо к свойственному ей преодолению себя самой необходимым образом принадлежит приказывающее подчинение всего того, что должно поступить в ее распоряжение (Verfügungsumkreis).

Упоминают "рациональное" и касаются характера вычисления во всех областях, подчиняющихся приказу (Befehlsmäßige), которые очерчивают сферу распределения и направления силы.

Указывают на "планетарное" и желают сказать, что превосхождения власти себя самой (Machtermächtigungen) не только "тотальны" в себе (в отношении государства, народа), но и ограничивают себя лишь пределами обжитого земного шара и его сферы распоряжения (атмосферы и стратосферы), и это одновременно должно означать, что планета в целом пускается "в ход" как властное образование и оттого становится неизбежным изобретение планетарного противника» (B 18).

Для Хайдеггера все эти анонимные определения по большому счету – неудача. Хотя они и претендуют на обозначение сущности власти, намекая на "приказ", "вычисление" и т.д., однако никогда – в сущностном отношении – недостаточны для того, "чтобы узнать Machenschaft как таковую, т.е. постичь ее в истории бытия (seynsgeschichtlich) как форму господства уклоняющегося (ускользающего) бытия и его безосновной истины (als ein Herrschaftsform des Sichverweigernden Seyns und seiner ungegründeten Wahrheit) (B 18–19). В языке Хайдеггера слово "Verweigern" указывает на событие, неподвластное человеку, который стал бессильным для Da-sein, отдавшись движению техники (E 8). Собственно, "verweigern" употребляется в данном контексте во фразеологическом значении "den Befehl verweigern", "Kriegsdienst verweigern" Перед нами хороший пример, показывающий как Хайдеггер пытается дистанцироваться от языка "Рабочего", говорящего о "приказе и подчинении" (F 74, P 136; S 162, Б 493).

Такое своеобразное употребление понятий "тотальное", "имперское", "рациональное", "планетарное" ("Man spricht vom "*Dynamischen*" und meint... Man nennt das "*Totale*" und denkt... Man deutet auf das "*Planetarische*" und will sagen...")[37], с одной стороны, указывает на их принадлежность расхожему мировоззрению. С другой стороны, речь идет о метафизическом языке, *который имеет существенное историческое значение именно потому, что закрывает доступ к вопросу о бытии,* проистекающему из бытийно-исторического мышления (ср. § 130–131 "Das Ende der Metaphysik" и «Metaphysik und "Weltanschauung"»). Этот метафизический язык связывается Хайдеггером с позицией "героического реализма"

Позиция "героического реализма" "вырастает" из "поверхностного опыта и толкования Machenschaft в смысле упомянутых характеристик ("тотальное", "имперское", "рациональное", "планетарное" – *А.М.*)» (B 19). Занимающий эту позицию прибегает к "голому утверждению самопревосхождения власти", сводящей все к "безудержному повышению мощи", и «надеется ухватить и признать то, что "есть"». Ухватить то, что есть, – задача метафизики. Однако "героизм", говорящий "Да" "действительному", "несет в себе все признаки "капитуляции" перед наличным (das Vorhandene) как таковым, определенным machenschaftlich, т.е. перед сущим, оставленным бытием..." (Ibid.). Наоборот, мысль, которая возвращается к началу, никогда не понимает сущее как "*действительность*" (Wirklichkeit), т.е. действующее, имеющее силу. Как мы видели, новоевропейский человек, по Хайдеггеру, оценивает все (и в том числе бытие), исходя из критериев силы и бессилия, пользы и недостат-

---

[37] Характерные примеры такого "цитирования" мы находим и в ранних лекциях Хайдеггера, которые нельзя отнести ни к реминисценциям, ни к цитате в строгом смысле слова.

ка, и потому "никогда не сможет услышать слово о бытии и помыслить истину" (B 192).

"Героический реализм", мнимо высшая форма знания о сущем и высшая форма отношения к сущему, ведет лишь к самому скрытому способу ускользания от бытия (Ausweichen vor dem Sein); он является ярким запечатлением забвения бытия" (B 19–20). При всем том для Хайдеггера очевидно, что здесь присутствует отчетливейший взгляд на то, что "есть"; и тем самым позиция "героического реализма" доказывает свою своевременность (соразмерность эпохе – Zeitgemäßes) в эпоху начала завершения нового времени" (B 20). Иными словами, Хайдеггер фиксирует историческую значимость диагноза Юнгера[38].

Итак, все попытки истолковать скрытую историю эпохи (die verborgene Geschichte des Zeitalters) остаются поверхностными и бесплодными (Ibid.), потому что из них не рождается "*решение*" (Entscheidung), понимаемое как "осмысление существа эпохи (Besinnung auf das Wesen des Zeitalters), которая состоит в *завершении нового времени*" (B 23)[39]. Осмысление нуждается в знании о сущности "своей" эпохи, т.е. той эпохи, которую оно уже оставило позади себя и должно оставить позади себя в тот момент, когда начинается его завершение. Иными словами, осмысление принадлежит "своей" эпохе, узнавая ее и узнавая в ней самое себя, однако оно тем и отличается от "героического реализма", что не тождественно "бездумному" принятию "действительности" Напротив, постигнув эпоху, осмысление уже преодолело ее. Но что является необходимым историческим условием такого "скачка"? Очевидно, кризис эпохи, который делает явным начало завершения нового времени. Кроме того, этот кризис носит метафизический характер, потому что завершение эпохи для Хайдеггера – это в то же время и завершение метафизической истории Запада, коль скоро сама метафизика неявно лежит в основании истории. Таким образом, в тот момент, когда само завершение метафизики определяет и полагает начало завершения нового времени, осмысление необходимым образом преодолевает метафизическое мышление.

В § 10 Хайдеггер развивает свою мысль. «Завершение метафизической эпохи возвышает бытие в смысле "Machenschaft" до такого "господства", что в нем происходит забвение бытия». Так остается одно лишь сущее: им распоряжаются, его учреждают. Характерной чертой "Machenschaft" как устроения сущего является то, что

---

[38] О критике "героизма" см. также: GS 46.

[39] Принятие решения происходит не в "акте" отдельных людей, "решение – это толчок самого бытия (der Stoß des Seyns selbst). О "решении" см. также: E, I. Vorblick, § 43–49. Близость Хайдеггера с его понятием "решения" к К. Шмитту и Э. Юнгеру рассматривается в книге социолога фон Крокова: *Krockow C.G. von.* Die Entscheidung. Stuttgart, 1958.

оно "наделяет действительность ее единственным смыслом" (der Wirklichkeit ihren einzigen Sinn gibt). Как мы видели, "наделение смыслом" Хайдеггер связывал в истории метафизики с "гештальтом рабочего". Собственно, этот параграф как бы раскрывает конечную цель пути, начатого в § 8 с размышлений о "Machenschaft" и сущности власти. Его цель – показать завершение ницшевской метафизики "воли к власти" в "свою" эпоху.

«Единственные стремящиеся к завершению нового времени и достойные рассмотрения *развертки* последней западноевропейской метафизики – метафизики Ницше – это метафизика цезаризма *О. Шпенглера* и метафизика "рабочего" *Э. Юнгера.* Первый представляет человека как "хищника" и усматривает происходящее завершение и – конец в господстве "цезаря", которому служит масса, учрежденная экономикой, техникой и мировыми войнами; второй мыслит гештальт "рабочего" планетарно (не экономически, не социально, не "политически") как то, в чем человечество нового времени становится составной частью "органической конструкции" сущего в целом» (В 27–28). И "цезарь" (как великий одиночка) и "рабочий" (как склад) для Хайдеггера – не окончательные определения, они остаются "более или менее удачной попыткой схватить существо сверх-человека" На обоих путях развертывания метафизики Ницше сущее в целом мыслится "machenschaftlich", а существо человека определяется через вовлеченность в "Machenschaft"

В разделе XI ("Техника") Хайдеггер, как и Юнгер, отказывается считать технику как нейтральным средством, так и демонической силой[40]. Для критики метафизики все новоевропейское господство над техникой, все притязания быть ее господином – лишь видимость, которая довольно плохо прикрывает порабощение, понятое метафизически. Техника – по-ставление (Her-stellung) самого сущего (природы и истории) в заранее вычисленное и спланированное пространство "Machenschaft" В свою очередь, "Machenschaft"(как "Wesung des Seins") обнаруживает (zeitigt) технику, которая не зависит от желания или нежелания человека (В 173). Сущность техники (τέχνη) состоит не в изготовлении (Anfertigung), а в пред-ставляющем по-ставлении (vor-stellenden Herstellen). Западноевропейская метафизика основывает сущность техники, а именно ее история определяет технику как основную форму развертывания истины в качестве обеспечения (Sicherung) предметности сущего.

Вместе с тем "техника гарантирует себя от самой себя (sichert gegen sich selbst)", т.е. от вторжения истины (техника сама есть форма гарантии), делающей явным, что она не только может быть разрушением сущего, но и *опустошением* бытия (Verwüstung des Seyns). Согласно расхожему представлению, вторжение технических форм

[40] "В самом злом плену у техники, однако, мы оказываемся тогда, когда усматриваем в ней нечто нейтральное" (FT5, BT 22X).

уничтожает природу. Но, как показывает Хайдеггер, техника не разрушает "природу", а делает ее соразмерной (отвечающей) "машине", нацеленной на устроение сущего. Таким образом, и "природа", и "машина" мыслятся лишь в горизонте обустраиваемого сущего. Здесь Хайдеггер обращается к юнгеровскому определению техники как "мобилизации" и понятию "органической конструкции", нигде, впрочем, не ссылаясь на "Рабочего" или "Тотальную мобилизацию". 1) Техника приводит в "движение" не то, что еще не было использовано или поставлено на службу "Machenschaft", но впервые превращает сущее в целом в то, что готово для устроения (das Machenschaftliche). Человек не владеет "мобилизацией", и она не владеет человеком. Скорее, человечество как субъект встраивается, запечатлевается в "Machenschaft" сущего в целом[41]. 2) Хайдеггер отталкивается от фиксированного Юнгером факта, что в "мире работы" "техническое" ("механическое") сливается с "органическим" ("живым"), обретая единство в новом историческом феномене "органической конструкции" Отвергая вслед за Юнгером консервативную критику техники с ее противопоставлением "органического" и "механического", Хайдеггер также останавливается на уже названном феномене "органической конструкции" «То, что в эпоху "организации", учреждения всего сущего и распоряжения им, именно "органическое" должно стать единственно желанным, показывает лишь то, что теперь"механическое" и в широком смысле планируемого устроения (das Machbare) *и* "живое" отбросили видимость различия между ними» (B 176)[42]. Собственно, для Хайдеггера, как и для Юнгера техника завершается в "органической конструкции" (sic). Однако если Юнгер видел в ней признак утверждения новой иерархии ценностей рабочего[43], то для Хайдеггера она была не чем иным, как расширением сферы "европейского нигилизма"

После такого анализа хайдеггеровского подхода к технике, становится ясно, насколько описания "технического ландшафта" в "Рабочем" важны для хайдеггеровской мысли, вскрывающей метафизическую основу современной техники. Кроме того, если отвлечься от радикальности критики "героического реализма" (необходимой, если иметь в виду поставленную задачу "осмысления"), можно увидеть, что мысль Хайдеггера и Юнгера происходят из одного истока. В самом деле, Юнгер (хотя и руководствуясь иными задачами) отчетливо усмотрел контуры того, что в хайдеггеровской критике эпохи нашло более строгое выражение, вызванное необходимостью продумывания до конца европейской метафизики.

---

[41] Ср. юнгеровский диагноз в начале шестой главы "Тотальной мобилизации"

[42] О связи органического, механического и стихийного см. также GS 37.

[43] Ср.: A 178–179, P 262–263.

8. "ЗНАНИЕ О НИГИЛИЗМЕ" "ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ (О СОБЫТИИ)" (1936–1939)

В заключение коснемся другой фундаментальной работы Хайдеггера, "Вопросы философии (О событии)", которую можно считать наиболее значительным из написанного Хайдеггером в 30-е годы. Работа над манускриптом датируется примерно 1936–1938/9 гг.[44] Из восьми разделов книги мы остановимся на втором, "Der Anklang" ("отголосок", "отзвук", "напоминание"), где сфокусированы размышления о новоевропейской науке и технике в связи с оставленностью бытием. Главным проводником и собеседником в "Вопросах философии (О событии)" остается философия Ницше – "последняя великая философия" Однако свое отражение на страницах этого раздела нашла и метафизика "Рабочего", продолжающая, по словам самого Хайдеггера, последнюю западноевропейскую метафизику.

"Оставленность бытием – это основа и вместе с тем определение существа того, что Ницше впервые увидел как нигилизм" (E 119). Как мы уже знаем, критика господствующей "тотальной" идеологии национал-социализма в докладе 1938 г. получила форму критики мировоззрения. В "О событии" Хайдеггер идет еще дальше, пытаясь понять существо власти и тем самым развенчать "тотальное мировоззрение" в его истоке. Вместе с тем Хайдеггер всецело отдает себе отчет в том, что само "тотальное мировоззрение", опасаясь быть развенчанным, предпочитает уходить от вопросов и тем более отказывается ставить себя под вопрос (sich in Frage stellen). С помощью техники представители этого мировоззрения, т.е. идеологи, замещают творчество (Schaffen) предприятием, производством (Betrieb). По словам Хайдеггера, живое творчество оттесняется гигантизмом "Machenschaft" (E 40–1), однако именно здесь для мыслящего человека, черпающего силы и интерес в удивлении, τὸ θαυμάζειν, возникает глубокий вопрос: "Что есть творческое?" Главным признаком "величайшего нигилизма" является то, что Хайдеггер метко называет "организованной слепотой перед без-цельностью (Zeil-losigkeit) человека..." (E 142). Так, философское удивление оказывается великой противоположностью нигилизма современной эпохи. Несмотря на то что философ принадлежит своей эпохе, его сопровождает некое "существенное знание", которое исходит из "другого *начала*" (der andere Anfang) (E 158). В "О событии" речь идет не о том, чтобы, исходя из бесцельности нигилизма, начать самому ставить новые цели. Подобное предприятие оказалось бы не чем иным, как тем

---

[44] См.: Nachwort des Herausgebers // Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe / Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., 1989. III Abt., Bd. 43. S. 515; *Vietta S.* Op. cit. S. 70.

самым "исходом в безысходность метафизики" Напротив, Хайдеггер требует отнестись всерьез к этой бесцельности и, вместив в себя, выдержать *"знание* о нигилизме" Именно это является "самым необходимым и трудным" в деле "преодоления нигилизма" (Е 141).

Рассмотрим § 74, который носит название: *Die "totale Mobilmachung" als Folge der ursprünglichen Seinsverlassenheit* (*"Тотальная мобилизация" как следствие изначальной оставленности бытием*).

«Чистое приведение-в-движение и выхолащивание всех прежних содержаний еще существующих форм.

Преимущество *метода* и *устроения* в целом подготовки и поставления-на-службу (или: ввода в эксплуатацию) масс – для чего?

Что означает это преимущество мобилизации? То, что при этом вынуждают появиться новый склад человека, есть лишь *ответное* действие этого свершения, но никогда не "цель"

Но существуют ли еще "цели"? Как происходит целе-полагание? Из начала. А что такое начало?» (Е 143).

Сплошные вопросы. Фрагмент (как, впрочем, и весь текст "Вопросов философии") просто озадачивает. Из какого знания исходит вопрошание Хайдеггера? Почему "устроение" связывается со "службой" и "мобилизацией"? О каком "складе человека" идет речь? В каком смысле следует понимать "цель"?

В первую очередь само название фрагмента отсылает к произведению Юнгера "Тотальная мобилизация" Согласно Юнгеру, "тотальная мобилизация" представляет собой тотальный технический процесс, являющийся функцией "гештальта рабочего" Вместе с тем "ein neuer Schlag des Menschen" (дословная цитата из "Рабочего": A 118, P 187, passim) – не что иное, как *тип*, т.е. тот оттиск, который гештальт рабочего оставляет на человеческом материале, представленном в человечестве в целом.

Анализ текста показывает, что язык "Рабочего", с одной стороны, незаметно вплетается в авторский текст, а с другой – дает повод для перехода к критике нигилизма и постановке вопроса о начале, отличной от традиционно метафизической. На эту "двойственность" фрагмента обращает внимание и Гюнтер Фигаль в своей книге о Хайдеггере. Он выделяет два аспекта хайдеггеровского прочтения: во-первых, вопрос о том, существуют ли еще цели; во-вторых, вопрос об истоке целеполагания. "Первый вопрос относится к опыту диагноза современности, тогда как второй связан с последней и наиболее радикальной версией хайдеггеровской программы деструкции"[45]. Интерпретация Хайдеггера также интересна тем, что обнаруживает собственный интерес философа и отсутствие интереса к "позиции", которую занимает Юнгер в "Рабочем". А именно: Юнгер нигде не говорит о том, что формирование "нового склада человека" –

[45] *Figal G.* Heidegger zur Einführung. S. 143.

это и есть та *цель*, ради которой совершается работа. Наоборот, проведение акта "тотальной мобилизации" уже предполагает наличие нового человека, типа.

Диагноз Хайдеггера примыкает, с одной стороны, к диагнозу Ницше, а с другой стороны, основывается на юнгеровском описании "технического пространства" Ницше первым вводит понятие "нигилизма" для характеристики того состояния, к которому пришла Европа. В интерпретации Хайдеггера нигилизму в свою очередь свойственно "отсутствие всяких целей" (alle Ziele sind weg) (E 136). "Тотальная мобилизация", стало быть, – наиболее яркое выражение нигилизма, раскрывающая его в аспекте безграничного движения. Иными словами, "мобилизация" понимается как суть движения нигилизма (нигилизма как движения). Такой диагноз скрывает в себе § 74.

В сущности, этот диагноз можно понимать как комментарий на слова Ницше "Бог мертв". Попытка прояснить эти слова и, соответственно, в каком отношении их автор находится к нигилизму, оказывается для самого интерпретатора актуальной задачей осмысления сущности нигилизма как "основополагающего движения истории Запада", развертывание которого "может привести к мировым катастрофам" (H 201–202, БМ 175–176). Для Хайдеггера важна предельная строгость подхода к нигилизму. Нельзя принимать явления нигилизма за сам нигилизм: так можно остаться на поверхности и никогда не проникнуть в глубину. Ибо "область, где совершается сущность и разверзается событие нигилизма – это сама же метафизика" (H 204, БМ 177). Стало быть, согласно Хайдеггеру, в "тотальной мобилизации" Юнгера, которая обнаруживает без-цельность современной техники, следует видеть истинный ответ на событие смерти Бога (установленное в нигилистической "метафизике" Ницше), мимо которого пройти нельзя.

Выдержать "*знание* о нигилизме" собственно и означает вместить в себя знание о смерти Бога. Метафизическое полагание ценностей в негативной (правда, упускающей сущности Ничто) форме превращает бытие, которое совмещает в себе характер присутствия и отсутствия, в голое присутствие (Präsenz), и "метафизика" терпит крах, надеясь приблизиться к истине опыта Божественного. Стало быть, знание о смерти Бога, кризис (суд) нигилизма, открывает глаза на конец "метафизики", позволяя Хайдеггеру "поставить под вопрос" всю традицию Запада и его судьбу. Однако вместе с тем конец возвращает к "другому началу" философии и поэзии, в котором доступен иной опыт Божественного с его открытием и утаиванием[46].

Под знаком такого поворота к "другому началу" проходили также и философские поиски Юнгера после второй мировой войны,

---

[46] Здесь следует обратить внимание на хайдеггеровское толкование Гёльдерлина. См.: *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Wintersemster 1934/35). 2., durchges. Aufl. Frankfurt a. M., 1989.

нашедшие отражение в эссе "Через линию" (1950), "Путь через лес" (1951), "У стены времени" (1959) и работах последнего десятилетия жизни: "Ножницы" (1990) и "Прогнозы" (1993). В них автор приближается к опыту "лесных троп" и радикально ставит вопрос о преодолении нигилизма, хотя и остается в рамках традиционной метафизики, как проницательно отмечает Хайдеггер. Значение послевоенных эссе, стоящих в одном ряду с "Рабочим", объясняется, кроме того, глубиной и точностью диагноза, поставленного ими технической современности. В самом конце эссе "Через линию" Юнгер пишет: "О времени меньше всего знает тот, кто сам не испытал страшную власть нигилизма" (L 279) – и эта фраза подтверждает особый ранг той диагностики и критики эпохи, которую мы находим у двух великих свидетелей XX в. – Эрнста Юнгера и Мартина Хайдеггера.

ИСТОЧНИКИ И ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БМ – *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. «Слова Ницше "Бог мертв".»

КМ – "Время картины мира". Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.

ЕН – "Европейский нигилизм"

ПМ – "Преодоление метафизики"

ВТ – "Вопрос о технике"

У – Самоутверждение немецкого университета / Пер. В.В. Бибихина // Историко-философский ежегодник'94. М.: Наука, 1995. С. 298–306.

H – *Heidegger M.* Holzwege. 5. Aufl. Frankfurt a. M., 1972.

WM – Wegmarken. 3., durchges. Aufl. Frankfurt a. M., 1996.

VA – Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954.

N I, N II – Nietzsche. Bd. 1–2. 5. Aufl. Pfullingen: Günther Neske, 1989.

R – Die Selbstbehauptung der deutschen Universität // Das Rektorat, 1933/34. Tatsachen und Gedanken / Hrsg. v. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983.

EN – Nietzsche: Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940) / Hrsg. v. P. Jaeger. Frankfurt a. M., 1986. II. Abt. Bd. 48.

FT – Die Frage nach der Technik // Die Technik und die Kehre. 8. Aufl. Pfullingen, 1991.

E – Beiträge zur Philosophie: (Vom Ereignis) / Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., 1989. III. Abt., Bd. 43.

B – Besinnung. Gesamtausgabe / Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M., 1997. III. Abt., Bd. 66.

– Die Geschichte des Seyns: Gesamtausgabe / Hrsg. v. P. Trawny. Frankfurt a. M., 1998. III. Abt., Bd. 69.

GS – "Die Geschichte des Seyns"

Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Пер. и послесл. А.В. Михайловского; Предисл. Ю.Н. Солонина. СПб.: Наука, 2000.

Р – "Рабочий"

М – "Тотальная мобилизация"

Б – "О боли"

BS – *Jünger E.* Blätter und Steine. 3. Aufl. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst., 1942.

TM – Die Totale Mobilmachung. Sämtliche Werke. Bd. 7. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

S – Über den Schmerz. SW. Bd. 7. Stuttgart, 1980.

L – Über die Linie. SW. Bd. 7. Stuttgart, 1980.

A – Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982 (Cotta's Bibliothek der Moderne; 1).

СИМПОЗИУМ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЕЖЕГОДНИКА: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СПЕЦИФИКИ И АКТУАЛЬНОГО ЗНАЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В этом выпуске Ежегодника мы решили объединить публикации, посвященные примерно одной и той же философской проблематике, в своего рода "заочный симпозиум" Ряд статей, более кратких "выступлений", "реплик", которые оказались в портфеле редакции и которые мы далее предлагаем вниманию читателей, обращен к исследованию философии нашего выдающегося соотечественника Николая Александровича Бердяева. Несмотря на то что к настоящему времени имеется достаточное количество посвященных ему публикаций, сложный *вопрос о специфике берядевкой философии далек от разрешения*. Он вновь и вновь ставится, подвергается осмыслению, причем с различных, подчас противоположных позиций. Участники симпозиума попытались дать свои ответы на давний вопрос: в чем специфика и актуальное значение философии Н. Бердяева?

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ КАК ФИЛОСОФИЯ ДУХА И ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ XX века

(статья первая)

Н.В. Мотрошилова

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО СИНТЕЗА Н. БЕРДЯЕВА: ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

В литературе, посвященной Н. Бердяеву, в общем и целом прочерчены линии, связывающие философию выдающегося российского мыслителя с главными концепциями классической и современной западной философии[1].

Для того чтобы вникнуть в суть дела и глубже, конкретнее понять как истоки, так и причины сочувственного или – чаще! – критического отношения Бердяева к тем или иным философским концепциям прошлого и современности, прежде необходимо ответить на ряд принципиальных вопросов. И вопросы эти, несмотря на множество уже предложенных интерпретаторами трактовок, представляются мне нетривиальными и далекими от окончательного разрешения. Я формулирую их так: в чем смысл предложенного Бердяевым уже в ранних произведениях "Философия свободы", "Смысл творчества" и (при всех изменениях) в поздних работах сохранившего свои очертания оригинального философского синтеза? Из каких именно теоретических, методологических, художественно-стилистических и даже личностных элементов, из каких их сочетаний подготовлялся и как именно выковывался тот сплав, который неповторимо характеризует философию Н. Бердяева и определяет ее поистине уникальное место в истории мысли только что закончившегося XX столетия?

Сначала на эти вопросы будет дан сжатый, обобщенный ответ. Затем он будет развернут в более подробную картину философского творчества Бердяева, живым фоном которой послужит достаточно широкая панорама западной мысли XX в.

Положительная философия Бердяева, четко и последовательно диктовавшая ее рецептивные и критические обращения к другим концепциям, оригинально соединяла ряд важных элементов.

1. Это – *новый вариант философии жизни*, впитавший в себя: импульс "неортодоксального" для нововременной философии прорыва к жизни из царства абстракций (Я. Бёме, Ф. Баадер); первые всплески западной "философии жизни" рубежа XIX и XX вв., прежде всего в учениях Ф. Ницше и А. Бергсона, впрочем, подвергаемых основательной критике; но особенно – мотивы "поворота к жизни" в российской философии того же периода.

2. С этим тесно связан *новый вариант идеализма*. Для его характеристики наиболее важен воспринятый у тех же немецких мистиков и романтиков порыв "жизни духа", обращение к которому стало чуть ли не главным вспомогательным средством освобождения от пережитых Бердяевым (и не только им), но (как справедливо полагают некоторые авторы) им так окончательно не изжитых "детских болезней" марксистско-позитивистского материализма, натурализма, экономизма и более фундаментальных умонастроений революционаристского (философского, социологического, этического) экстремизма.

3. В качестве наиболее радикального способа покаянного освобождения от всех этих "встрясок" духа, несомненно, вызванных встречными ветрами революционного времени, Бердяев избрал путь бескомпромиссной, как ему казалось, *философской религиозности* и *философского теологизма*, которые, однако, не вписыва-

лись в ортодоксальную теологию и религию (будь то католицизм, православие или протестантизм), ни в различные формировавшиеся тогда варианты богословия и религиозной философии. Вычленяя из традиции ценные для него христологические тенденции, Бердяев представляет святоотеческой христологии главный упрек: она не сумела создать адекватной антропологии. И напротив, антропологические повороты классической и современной философии отвергнуты (за редкими исключениями) потому, что они были далеки от христологии.

4. Отсюда постановка коренной для Бердяева задачи: создать *новый синтез христологии и антропологии*. В рамках этого синтеза центр тяжести переносится на "*антроподицею*". *Новая антроподицея,* т.е. *оправдание*, а в пределах собственно философии *новое осмысление сущности человека* всегда согласно определяется интерпретаторами как важнейший элемент концепции Бердяева. Однако сегодня перед нами стоит двуединая задача: во-первых, возможно более точно и конкретно выявить специфические отличия антропологических элементов бердяевской философии, а во-вторых, определить, насколько парадигмальными и в известном смысле "указующими путь" оказались эти усилия Бердяева для западной религиозной философии, причем и для католической, и для протестантской.

5. Религиозно-антропологическая философия Бердяева включает в себя *элементы нового мистицизма*, снова же восходящего к немецкой мистике, но еще больше ориентированного на "софийный мистицизм", которому в то время отдавали дань – вслед за В. Соловьевым – многие отечественные философы. По мнению Бердяева, традиции мистических и оккультных учений особенно ценны именно потому, что в них скрывалось "антропологическое сознание"

6. *Антропологизм философии Бердяева тесно переплетен с персонализмом,* причем *с обновленным персонализмом христологического толка*. Свой путь в философии Бердяев видит в "повышении в ранге", в "абсолютизации" самого человека, в отчаянной и резкой борьбе с самыми различными, в том числе и антропологическими, гуманистическими по форме концепциями, по мнению Бердяева, принижающими человека. Разброс этих критикуемых и отвергаемых концепций чрезвычайно велик.

На этом пути – в борьбе против "научной антропологии", в противоборстве с натурализмом "земного" (планетарного) характера – на первый план выдвигается:

а) *новый космизм* как утверждение высочайшего бытийного предназначения человека и как обоснование "сверхприродного антропоцентризма", единящего космос и сверхприродный, божественный дух, а также

б) развивается персоналистская христология в особом смысле слова: обосновывается сущность Христа как "высшей точки" пре-

вращения Бога в личность и как возможности для человека – благодаря Христу – превращаться в "лицо", "персону"

7. В этом ракурсе философия жизни Бердяева конкретизируется еще и как *философия активизма, творчества, свободы*, как своего рода "*философский энергетизм*", порывающий со всеми видами принуждения, несвободы, которые своими средствами обосновывают, оправдывают и даже благословляют религия, теология, философия, социология, естествознание.

8. Задолго до появления экзистенциализма как оформленного философского течения Бердяев принял в рамки осуществленного им философско-религиозного синтеза *экзистенциальные элементы*, так что его философия жизни раньше других ее вариантов получила *экзистенциалистский оттенок* (о чем свидетельствовал и сам философ, возражая, впрочем, против причисления его философии к некой школе, к "единому" направлению, которого к тому же и не существует). Категории страха, отчаяния, покинутости, смерти вошли в философию Бердяева не без влияния предшествующей традиции (особенно С. Кьеркегора) – но, несомненно, прежде чем эти категории акцентировала и развила европейская философия экзистенциализма. В согласии с рядом российских мыслителей и писателей (Достоевским, Шестовым) и в споре с ними Бердяев развивает и *новую экзистенциальную философию трагедии*.

9. С этим связан *эсхатологизм* как неотъемлемый элемент новой этики и философской антропологии Бердяева. Эсхатологизм конкретнее расшифровывается в этике как непременный учет, как включение в саму ткань философского анализа человека коренной проблемы конца жизни, или смерти, причем речь идет и о "личном", и о "мировом" апокалипсисе. Связь всех тех основных элементов в философии Бердяева, о которых здесь идет речь, иллюстрируется следующими словами самого мыслителя: "Эсхатологическая этика совсем не означает пассивного отказа от творчества и активности. Пассивные апокалиптические настроения принадлежат прошлому, они означают упадочность и бегство от жизни. Наоборот, эсхатологическая этика, основанная на апокалиптическом опыте, требует небывалого напряжения человеческой активности и творчества"[2].

10. Осуществляя оригинальный синтез ранее перечисленных философских элементов, Бердяев много занимался тем, что можно было бы назвать *философией философии*. На этом пути он выступил *против гносеологизма – за создание нового вида онтологии*, против раскола живого, бытийного познавательного единства на субъект и объект. В этом отношении он движется в русле главнейшей тенденции отечественной философии начала XX в., вместе с нею продолжает традиции В. Соловьева и снова же *опережает появление сходных "онтологических" прорывов в европейской философии последующих периодов*.

11. Однако онтология в философии Бердяева лишена самостоятельного значения: в составе философских дисциплин она явно подчинена "космическим", этическим и социально-философским основаниям *совокупной "философии свободы и творчества"* что также позволительно считать предвосхищением решительного поворота к этим категориям и к "этизации" философии в последующей философии XX в. Надо вспомнить, как сам Бердяев сжато охарактеризовал свою философию, определив ее как "философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую"[3]. В моем перечне так или иначе присутствуют все упомянутые Бердяевым элементы (кроме утверждения о "дуалистически–плюралистическом" характере философии, которое потребует специальной расшифровки). Но мне казалось более рациональным в некоторых случаях выразить их в несколько иных формулировках (впрочем, тоже восходящих к бердяевским формулам) и иначе сгруппировать их.

Резюмируя сказанное, философию Н. Бердяева можно сжато охарактеризовать следующим образом. Это нового типа религиозно-антропологическая, христианская, идеалистическая по своим основаниям, опирающаяся на новый мистицизм философия жизни, ставящая в центр своей проблематики новое оправдание человека (новую антроподицею), акцентирующая активистские, связанные со свободой и творчеством, персоналистские и экзистенциальные идеи, а в философско-дисциплинарном отношении выдвигающая на первый план космологические, этические, онтологические измерения.

Предлагая свою суммарную характеристику философии Н. Бердяева, одновременно хочу сослаться на то описание основных личностных устремлений мыслителя, которое дал В. Дитрих, удачно, на мой взгляд, представляя их в виде следующих антиномий (воспроизводя их, я несколько меняю из соображений более приемлемого перевода формулы автора). Итак, главные антиномии личностных устремлений жизнедеятельности Н. Бердяева, "отпечатывающиеся" и в его философии, по мнению В. Дитриха, таковы:

1. Бердяев всей своей деятельностью *"причастен миру" – но он же "порывает с миром"* (Teilhaber der Welt – im Bruch mit der Welt).

Понимать это надо, согласно Дитриху, в самых разных смыслах: а) Бердяев называет себя "русским мыслителем и писателем"; несмотря на "западнические элементы" именует себя представителем русской интеллигенции – вместе с тем он говорит о своем "универсализме" и вражде по отношению ко всякому национализму[4]; б) Бердяев чувствует себя "чужаком" в природном мире, что соответствует и общей философской посылке: человек – таинственнее, чем окружающий мир, он сам, поставленный на грани двух миров, представляет собой особый мир.

2. Бердяев – аристократ. Но он порвал с аристократией (о чем свидетельствуют его философская автобиография и некоторые факты его жизни).

3. Бердяев – поначалу социалист – затем решительно порвал с социализмом и коммунизмом, сделавшись их критиком и противником.

4. Бердяев – гуманист по своим первоначальным устремлениям – порвал затем с традиционным гуманизмом и "русским культурным ренессансом"

5. Бердяев – христианин, но он порвал с историческим христианством и русской религиозностью.

6. Бердяев был вынужден стать эмигрантом, но он был в постоянном конфликте с русской эмиграцией и с западноевропейским буржуазным миром.

7. Бердяев – мыслитель своего времени, своей эпохи. Но он порывает со своей эпохой.

С этими характеристиками В. Дитриха трудно не согласиться. Здесь, впрочем, открывается поле для размышлений над следующим вопросом: были ли строй, характер личности, жизненный путь Бердяева связаны с главными чертами его философии? А если были, то в чем именно проявилась эта связь? На основе работы В. Дитриха (как, впрочем, и ряда других сочинений) эта связь может быть усмотрена в том, что революционная эпоха, с которой совпало становление личности и творчества выдающегося российского философа, воспитала в нем такие черты, как критицизм, нередко переходящий в анархический негативизм, как сочувствие всякому бунтарству – и это, дескать, отпечаталось в его философском "экстремизме", граничащем с отрицанием бытия как такового. В. Дитрих называет Бердяева "мистическим анархистом" (что близко к определению в заголовке одной из статей П.П. Гайденко[5]: Бердяев – "мистический революционарист"). Можно ли согласиться с такой генерализацией, относимой не только к личности, но и к творчеству Бердяева, – тема для размышлений и дискуссий, вдаваться в которые я здесь не буду. Ограничусь в дальнейшем двумя теоретическими вопросами – о специфике бердяевской философии жизни как философии духа и ее соотношения с некоторыми важнейшими западными философскими учениями XX в.

1. НОВЫЙ ВАРИАНТ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ

(размежевание с А. Бергсоном)

Вводя в философию и очень часто употребляя – именно в философском смысле – понятие "жизнь", Бердяев, по существу, реализует программу, намеченную В.Л. Соловьевым и поддержанную другими российскими мыслителями, например С. Франком. Вместе с тем в отношении Бердяева к самому проекту "философии жизни" есть су-

щественные отличия от позиции Соловьева. Дело в том, что последний разрабатывал понятие и философию жизни в такой период истории, когда на Западе аналогичные устремления еще не привели к сколько-нибудь значимым результатам[6]. Правда, А. Бергсон в конце XIX в. уже написал свои первые работы – и они получили некоторую известность в России. Однако Соловьев либо не ознакомился с ними, либо ими не заинтересовался. И только у Ницше Соловьев нашел философские размышления о жизни, которые и подтолкнули его к разработке собственного варианта философии жизни, и вызвали активное критическое отторжение[7].

Что до Бердяева, то его раннее произведение "Философия свободы" (1911) было написано спустя четыре года после опубликования Бергсоном "Творческой эволюции" (1907) – произведения, сделавшегося своего рода манифестом бергсоновского варианта философии жизни и получившего широкий резонанс в российской философии и культуре. Да и произведения Ницше, при жизни Соловьева только пробивавшие дорогу к русскому читателю, теперь, во втором десятилетии XX в., подверглись в России более основательному и многостороннему изучению. Короче говоря, западная философия жизни (по крайней мере в бергсоновском и ницшевском вариантах) приобрела значение устойчивого феномена западной культуры и философии. И тем более это относится к книге Бердяева "Смысл творчества" (1916), где он специально говорит о "Творческой эволюции" как "замечательной книге". Высокие оценки вклада Бергсона в развитие философии XX в. сохраняются и в более поздних работах Бердяева. Так, в самом начале книги "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики" (1931) он относит Бергсона – наряду с Хайдеггером и Шелером – к "наиболее творческим философам современности"[8]. В работах "Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства" (1927–1928), "Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения" (1934), "Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности" (1937) Бердяев снова и снова упоминает Бергсона.

Возникает вопрос: какие идеи заинтересовали Бердяева в философии Бергсона и какое отношение они имели к бердяевской философии жизни?

1. В "Философии свободы", относя Бергсона (вместе с У Джемсом и А. Леруа) к сторонникам "прагматической точки зрения", Бердяев пишет: "Я не сторонник прагматизма, но думаю, что симптоматическое его значение огромно. Прагматизм знаменует собою кризис отвлеченного идеала знания, кризис гносеологии, кризис рационализма и интеллектуализма, возвращение к знанию, возведенному в жизненную полноту"[9]. Не станем спорить о том, правомерно ли относить Бергсона к прагматизму и как бы приравнивать друг к другу его и Джеймса философские учения. Гораздо существеннее, что и "симптоматическое значение" этих учений для философии

XX в. определено Бердяевым вполне верно. Важно и то, что учение Бергсона истолковывается как знак для философии – возвратиться к жизни, во всяком случае, к "жизненной полноте знания" Именно в контексте таких рассуждений Бердяев в ранней работе формулирует принципиальные для его мысли философские установки: "Сознательный переход от отвлеченной философии самодовлеющего рассудка *к конкретной философии целостной жизни духа*, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывают возможность положительного решения проблем реальности, свободы, личности" (курсив мой. – *Н.М.*)[10]. Значит, Бердяев в определенной степени опирается на те тенденции, которые были заложены в западной философии жизни, когда намечает первые проекты собственной "конкретной философии целостной жизни духа"

2. Есть еще один пласт проблематики, в связи с которым Бердяев – сочувственно, но и критически – обращается к философии Бергсона. Это проблема времени, при обсуждении которой Бердяев привлекает к рассмотрению знаменитую бергсоновскую длительность. Так, размышление IV-е своей весьма оригинальной работы "Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения", носящее примечательное название "Болезнь времени. Изменение и вечность", Бердяев начинает такими словами: "Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы – Бергсон и Гейдеггер – проблему времени поставили в центре своей философии"[11]. Главное для философской конструкции Бердяева, которая именно здесь становится экзистенциальной философией, – продемонстрировать "двойственность" времени: его объективность и субъективность, изменчивость и постоянство, его парадоксы, которые пронизывают жизнь, существование человека. Бергсон и Хайдеггер, с одной стороны, помогают Бердяеву таким образом осмыслить время; с другой стороны, они, по мнению Бердяева, "недостаточно видят" двойственность времени.

3. В борьбе с "отвлеченной философией самодовлеющего рассудка", т.е. с традиционным рационализмом, крайним интеллектуализмом, как бы перечеркнувшими внерациональные формы духа, Бергсон, теоретик интуиции, в определенном смысле становится предшественником и провозвестником того поворота философии к целостной "жизни духа", который Бердяев приветствует, поддерживает и стремится развить шире и последовательнее, чем это сделали "первооткрыватели" вроде Бергсона. Поэтому Бердяев скорее критикует Бергсона и Гуссерля, Лосского, хоть и поставивших в центр философии проблему интуиции, созерцания, но представившие интуицию пассивным, а не активно-творческим началом. (Этот упрек делается неоднократно – в работе "О назначении человека", с. 29; в книге "Я и мир объектов".)

4. Бергсона Бердяев берет в союзники и в таком принципиальном вопросе, как "победа духа над материей", и, следовательно, в об-

наружении такого важного для российского мыслителя процесса в современной ему философии, который он называет "спиритуализацией духа" Я рассмотрю эту тему подробнее, когда перейду к характеристике специфики утверждаемого Бердяевым идеализма и развиваемой им философии духа. Здесь же, применительно к Бергсону, отмечу: у Бергсона Бердяев находит радующее его стремление "одухотворить" тело, сознание, память человека. Говоря о роли человеческого лица, благодаря которому "личность приходит в общение с личностью", Бердяев пишет: "Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании"[12]. В другом месте Бердяев с сочувствием отмечает, что у Бергсона "чистая память есть дух"[13].

5. Но вот как раз в этом пункте выявляется и принципиальное расхождение Бердяева не только с Бергсоном, но и с Ницше. Свою философию жизни он сознательно строит как вариант, противоположный тем концепциям западной философии, которые по тем или иным причинам причислялись (тогда и после) к "философии жизни" И это принципиальное размежевание Бердяев осуществил уже в ранних своих работах, последовательно продолжая его в поздних сочинениях. В книге "Смысл творчества", характеризуя высоко оцениваемую "Творческую эволюцию" Бергсона, Бердяев написал: «Книга построена вполне научно и наукообразно. Вся она пропитана духом биологии, т.е. одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Вместе с тем книга эта предполагает метафизическую интуицию, принципиально отличную от научного анализа. Бергсон противополагает интуицию анализу, но сам он прежде всего великий аналитик. Философия Бергсона – тончайшая паутина, напоминающая мышление Зиммеля и изобличающая в нем еврейский склад ума. В нем есть проблески гениального новатора в философии, но он бессилен вполне освободиться от тяжести чисто аналитической мысли и чисто научного материала. Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм. Элементарно верна критика биологизма, которую дает Риккерт в статье "Ценности жизни и ценности культуры" в "Логосе" (1912–1913. Кн. первая, вторая). Вся беда в том, что *у Бергсона "жизнь" имеет биологический привкус. Но "жизнь" может быть вполне свободна от всякого биологизма,* и тогда критика Риккерта не будет попадать в цель» (курсив мой. – *Н.М.*)[14]. И в более поздних произведениях Бердяев упрекает философию Ницше и Бергсона, т.е. западную философию жизни, в том, что жизнь в ней есть "категория биологическая"[15]. (И кстати, преимущество философии существования он усматривает в том, что жизнь в ней понимается "онто-

логически", и стало быть, она связана не с биологической трактовкой, а с философией духа.)

Итак, принципиальное размежевание Бердяева с Бергсоном касается коренных вопросов понимания "жизни": "жизнь" в философии нужно, согласно Бердяеву, понимать не в "сциентистском" ключе – не при подражании естествознанию, а исключительно в связи с темой "жизни духа" и в плоскости, не ухватываемой никакой наукообразной аналитикой специфики философского анализа; поэтому для Бердяева "философия Бергсона – освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо еще оглядывается на науку"[16]. Против "сциентизма" в целом он высказывается в "Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого": "Сциентизм есть ложная и ограниченная философия"[17].

Что касается Ницше, то по вопросу о понятии жизни Бердяев, в сущности, не дискутирует с ним. Спор с Ницше ведется по другим проблемам. Бердяев справедливо сетовал на то, что понятие "жизни" в современной ему философии жизни остается расплывчатым, неопределенным. Возможно, подобный же упрек можно высказать и в адрес его концепции. Вместе с тем все его разъяснения направлены на доказательство того, что *в философии* следует не просто увязать, но даже отождествить "жизнь" с "жизнью духа" И стало быть, *перевести философский анализ жизни в русло философии духа*, которую он также строит весьма оригинально, в остром споре с традиционной и современной философией, и поэтому наш разговор о философии жизни Бердяева здесь не заканчивается – он только начинается.

2. НОВЫЙ ИДЕАЛИЗМ, НОВЫЙ ВАРИАНТ ФИЛОСОФИИ "СВОБОДНОГО ДУХА"

Подтверждение тому, что Бердяев мыслит философию как одновременно связанную и с понятием жизни, и с понятием духа, можно видеть в следующих словах мыслителя: "Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании познания"[18]. Но это программное заявление требует расшифровки, которая в свою очередь зависит от того, как Бердяев понимает "опыт жизни духа" и что такое "дух" в его истолковании. Ведь понятие духа издавна употреблялось в истории философской мысли. Что касается тогдашней философии XX в., то и она уделяла теме духа немалое внимание. В русской мысли конца XIX – начала XX в. это тоже было одно из самых популярных понятий. Лучшие умы тогдашней отечественной философии (некоторые из них – после того как преодолели модные тогда соблазны материализма, сциентистского натурализма) стремились – вслед за В. Соловьевым – обосновать религиозно-идеалистическое миропонимание, обновить его, учитывая опыт новейшей

философской мысли. Бердяев одобрял и поддерживал эту тенденцию. Вместе с тем он шел своим и только своим путем, отрабатывая проблематику оригинальной философии духа при опоре на некоторые выводы мировой философии, но по большей части не прекращая острый спор с предшественниками и современниками. При этом тема духа и соответственно разработки *новой философии* духа всегда были в центре его сочинений. А некоторые из них целиком ей посвящены (например, "Философия свободного духа", 1927–1928, "Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности", 1937).

Поставим такие вопросы: каковы главные идеи и аспекты философии духа Бердяева? Какую форму идеализма он разрабатывает и отстаивает? И с какими философами прошлого и современности он "встречается" в своей "философии духа"?

1. Бердяев вслед за Вл. Соловьевым, признает ли он это или нет, в унисон с другими выдающимися философами России и Европы) борется и с материализмом, и с идеализмом традиционной философии, которые были лишь разновидностями "*отвлеченной метафизики*". "Жизнь объективировалась, как природа, материальная и духовная и основной категорией этой метафизической природы была категория субстанции. Бытие есть объективная, предметная субстанция, субстанция духовная или материальная. И Бог есть субстанция, предмет, объект, натура. И идея есть субстанция. Метафизика во всех своих преобладающих направлениях была натуралистической и субстанциальной"[19]. Лишь германский идеализм Бердяев считает "важным событием в освобождении от натуралистической метафизики и шагом вперед в познании духа... Германский идеализм, при всех грехах своего монофизитства и своей отвлеченности, все-таки поставил задачу философии духа и духовной жизни, расчистил для нее почву. Он имеет осознание той истины, что бытие есть акт, а не субстанция, движение; а не застывший покой, жизнь, а не предмет"[20]. Для Бердяева эта тенденция тем более важна, что соответствует его главной идее: "Бог есть дух. Дух же есть активность. Дух есть свобода"[21].

Отвлеченной метафизике, все равно идеалистической или материалистической, он противопоставляет тезис о том, что не может быть философии, возвышающейся над "жизнью": "Философия есть функция жизни, самосознание и просветление жизни, она совершает свое дело в жизнь и для жизни и всегда зависела от того, что совершалось в глубине жизни"[22]. И хотя такой тезис "философии жизни" можно толковать по-разному, Бердяев не оставляет у читателя никаких сомнений: он имеет в виду прежде всего "жизнь духа", а в ней – в частности и особенности – религиозную жизнь человека. Итак, *первые определенности бердяевской философии жизни состоят здесь в том, что это философия духа, притом философия глубоко религиозная.*

2. Философию Бердяев определяет как "*самосознание духа*" "Философия определяется структурой духа, его качественностью, его обращенностью к высшему или низшему миру, его раскрытостью или закрытостью. Это значит, что философия определяется жизнью, потому что дух есть жизнь и самосознание духа есть самосознание жизни"[23].

3. Борьба с метафизическим субстанциализмом – важнейший для Бердяева шаг в обнаружении теснейшей, интимнейшей связи духа и жизни, а также в раскрытии специфики, природы духа. "Дух не есть субстанция, не есть объективно-предметная реальность в ряду других, дух есть жизнь, опыт, судьба. Рациональная метафизика духа невозможна. *Жизнь* раскрывается лишь в опыте. Дух есть жизнь, а не предмет, и потому он познается лишь в конкретном опыте, в опыте духовной жизни, в изживании судьбы. В познании духа субъект и объект не противостоят друг другу, нет объективации. Познающий дух и есть познаваемый дух. Духовная жизнь не есть предмет познания, она есть само познание духовной жизни. Жизнь открывается лишь самой жизни. Познание жизни есть сама жизнь. Жизнь духа не противостоит познанию, как объективный предмет, подобно природе. В жизни духа и в познании нет внеположенности – все внутри, все в глубине. Все происходящее в духовном мире происходит со мной"[24]. Этот отрывок включает в себя фундаментальные основания, программные тезисы бердяевской философии жизни или, что то же самое, философии духа. Из него видно, что понятие жизни расшифровывается специфическим образом и, действительно, в противопоставлении всякому натурализму и биологизму.

Все, что могут сказать о жизни биология, другие естественные науки, как бы редуцировано и оставлено в стороне. Философию, согласно Бердяеву, интересует лишь такая жизнь, которая "открывается" самой жизни – притом не в омертвленном виде, в каком она предстает интеллекту, скажем, научному интеллекту, когда он разлагает ее на составляющие аспекты, элементы. (Как видно, критика Бергсоном "окаменевающего", умерщвляющего жизнь научного интеллекта Бердяевым уже была принята к сведению.) А такую жизнь являет лишь дух. Мы не можем "ухватить" дух "объектно" объективистски, подобно тому как ухватываем вещи природы. "Духовная жизнь есть наиреальнейшая жизнь"[25]. Но эта реальность принципиально иная, чем реальность вещей природы.

3а. В чем же состоит *реальность духа*? "*В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность*"[26]. Сильная сторона философии

жизни Бердяева заключается в том, что он настаивает на самостоятельной, специфической по сравнению с природой реальности духа. И он совершенно прав в том, что обнаружить эту реальность можно не иначе, нежели в процессе реализации, т.е. переживания каждым индивидом его духовного опыта. Тем критикам, которые сказали бы, что при этом духовный опыт фактически взят в некоем высшем значении, в смысле высочайшего напряжения, "горения духа", Бердяев загодя отвечает: главное то, что духовный опыт есть, что он реальность; "низость" или отсутствие духовной жизни никак не влияют на доказательство его реальности.

3б. Бердяев откликается на нередкие в истории мысли попытки свести духовное к душевному, именно к душевному переживанию, к психическому, т.е. к состоянию сугубо субъективному. "Духовная жизнь есть внепредметная, внеприродная реальность, реальность, не связанная с определениями времени, пространства, материи, реальность, которая представляется идеальной по сравнению с реальностями предметного, реальность самой *первожизни*. Пространство и время, в которых нам дан природный мир, созданы лишь духом и означают лишь состояния мира духовного. Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни"[27].

3в. Отсюда характерная черта философии жизни, т.е. философии духа Бердяева: *резкое разграничение природного и духовного,* в чем можно видеть один из признаков дуализма, который сам мыслитель относил к особенностям своего философствования. " Понимание духовного мира прежде всего предполагает разграничение его от мира природного, преодоление всех смешений, недопущение натурализации духовной жизни, столь свойственной метафизическим системам"[28]. Отсюда и другие, более конкретные противоположения. Природный мир, по Бердяеву, "не знает глубины" – что же касается духа, то глубина есть его символ. К природному миру прилагаема противоположность единого и множественного, которую Бердяев толкует как "отпадение" времени, пространства, материи от Бога, совершившееся в результате грехопадения. Духовная жизнь основана, по Бердяеву, на "внутреннем преодолении внеположенности единого и множественного". Природная действительность – "абстрактная и раздельная", лишенная целостности, полноты. Духовная жизнь – "в высшей степени конкретная, сращенная жизнь", в ней даны целостность и полнота бытия, в ней "побеждены" чуждость и "вещность"[29].

"Философия духа" Бердяева связана с другими важнейшими для русского мыслителя размежеваниями, среди которых "новейшим" в его время стало выяснение им соотношения философии Гуссерля и Хайдеггера – вопрос, который не перестает волновать нас и сегодня. Но о нем – в следующей, второй статье.

[1] Среди произведений о Бердяеве приходится особо выделить, увы, не сочинение какого-либо отечественного автора, а пятитомное произведение современного протестантского теолога из Германии Вольфганга Дитриха (см.: *Ditrich W.* Provokation der Person: 5 Bd. B., 1965–1967), которое по основательности и тщательности своего анализа не идет ни в какое сравнение с другими, пусть и вполне добротными, но куда более краткими произведениями обзорного или частного характера. На это сочинение В. Дитриха я буду в дальнейшем ссылаться.

[2] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1994. С. 227.

[3] *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 190.

[4] См.: *Бердяев Н.А.* Самосознание: Опыт философской автобиографии. М., 1990.

[5] См.: *Гайденко П.П.* Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 5–18. В частности: "В старости Бердяев остался тем же революционером-анархистом религиозного направления, каким был в молодости" (Там же. С. 42).

[6] По этому вопросу см.: *Мотрошилова Н.В.* Вл. Соловьев и поиск новых парадигм в западной философии // История философии. М., 2001. С. 70–75.

[7] См. эссе Н.В. Мотрошиловой о Соловьеве и Ницше (Фридрих Ницше и философия в России. М., 1999).

[8] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 20.

[9] *Бердяев Н.А.* Философия свободы: Смысл творчества. М., 1989. С. 29.

[10] Там же. С. 36.

[11] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 283.

[12] Там же. С. 300.

[13] Там же. С. 378.

[14] *Бердяев Н.А.* Философия свободы: Смысл творчества. С. 540.

[15] См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 254.

[16] *Бердяев Н.А.* Философия свободы: Смысл творчества. С. 278.

[17] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 254.

[18] Там же. С. 22.

[19] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 22.

[20] Там же. С. 22–23.

[21] Там же. С. 23.

[22] Там же.

[23] Там же. С. 24.

[24] Там же. С. 26–27.

[25] Там же. С. 27.

[26] Там же.

[27] Там же. С. 29.

[28] Там же. С. 31.

[29] Там же.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ*

М.Н. Громов

Творчество любого мыслителя можно рассматривать в нескольких измерениях и в рамках разных систем. Прежде всего оно предстает как отражение уникальной личности, мира в себе, своеобразной монады, существующей независимо от места, времени, пола, национальности, социального положения. Вместе с тем личность мыслителя позволительно характеризовать как порождение определенной локальной среды, семьи, социального слоя, корпорации, как неизбежное отражение духа времени, реально сложившейся исторической ситуации. В ней можно также усмотреть при всех увлечениях и пристрастиях стремление следовать некой глубинной, почвенной, автохтонной линии развития мысли как выражения национального духа, при котором она предстает принявшей эстафету от своих предшественников к своим последователям. Расширяя круг, мы неизбежно придем к оценке творчества мыслителя в рамках европейской и даже общечеловеческой цивилизации, станем рассматривать его как часть мирового интеллектуального универсума, бесконечного духовного пространства, в котором собеседуют Будда и Конфуций, Христос и Моисей, Сократ и Аристотель, Кант и Гегель, Соловьев и Достоевский. В первом случае личность избранного нами философа предстанет как *микрокосм*, во втором – как продукт *социума,* в третьем – как отражение *традиции*, в четвертом – как частица *макрокосма.*

Все означенные подходы равноправны, они пересекаются, дополняют друг друга и позволяют объемнее воспринять фигуру мыслителя. В нашем случае, как видно из названия статьи, избрана третья позиция, сочетаемая с остальными, ибо Николай Бердяев – это и неповторимая гениальная личность, и характернейшее порождение ныне не существующей среды и былых обстоятельств, и глубоко русский по своему складу, темпераменту, стилю мышления человек, и носитель христианского универсализма, яркий представитель высокой европейской культуры, – культуры, не замыкающейся в себе, открытой к иным смыслам, ценностям, цивилизациям. Он верно выразил одну из основных интенций нынешнего и грядущего столетий: "Культура перестает быть европейской, она становится всемирной".

При чтении работ Бердяева бросается в глаза его вдохновенный, пророческий склад мышления, столь характерный для отечественного способа философствования от Илариона Киевского до Льва Толстого. Гений проступает в чеканном стиле, посредственность изъясняется бесцветным языком. Вспомним, как совсем недавно мы

* Подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проек 02-03-18077а.

упивались слогом текстов запрещенных философов, в том числе авторов "Вех", среди которых был и Бердяев. Какой контраст по сравнению с суконным жестко регламентированным, обезличенным языком тогдашней официальной квазифилософии!

Эта особенность русской философской традиции, присущая лучшим ее представителям (вовсе не исключающая иных манер владения речью вплоть до тех, которые делают ее весьма темной и косноязычной), связана с благотворным влиянием греческого, византийского синтеза слова и мысли, любви к Логосу и Софии, союза филологии и философии. Наиболее почитаемые и читаемые Иоанн Златоуст, Василий Великий, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и другие представители греческой патристики приобщали к искусству владения словом и мыслью в их неразрывном единстве. Благотворно и воздействие кирилло-мефодиевской школы, сформировавшей на основе высоких византийских образцов письменную, литературную, богословскую и философскую традиции в регионе Slavia orthodoxa.

Вместе с тем, восхищаясь языком творений Бердяева, следует заметить, что его индивидуальный стиль иногда чрезмерно эмоционален, экстатичен, что субъективно заостряет, даже деформирует мысль. Творческая работа его сознания выплескивала слова на писавшиеся зачастую без абзацев и иных визуальных ограничений страницы, отражая скорее поток непрерывно пульсирующей мысли, нежели обстоятельную работу интеллекта. Он сам признавался, что пишет "единым порывом, почти в состоянии экстаза", что его мышление "интуитивно и афористично", в нем отсутствует "дискурсивное развитие мысли" Неспособность остановиться и объективно оценить ход своих размышлений приводит нередко к крайним оценкам. В качестве примера можно привести пассаж из "Русской идеи", где говорится о полемике преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, причем последний в резких словах изображается "сторонником христианства жестокого, почти садического, властолюбивого, врага всякой свободы". Передержки столь же очевидны, сколь и симптоматичны.

Стремление заострить свою мысль, довести ее до предела, сделать шокирующим тезисом невольно порождает обратное стремление уравновесить ее антитезисом, столь же парадоксальным. В гибкой манере использования отчасти античного диалога, отчасти немецкой диалектики построен ряд произведений Бердяева, стремившегося упорядочить необузданную стихию своего мышления. Удачно в этом отношении его эссе "Душа России", где антиномичность национального бытия рассмотрена в связи с антиномичностью национального самосознания, где крайнему тезису "Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире" противопоставлен не менее тенденциозный: "Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире" Сопряжение противополож-

ностей выделяется и в духовной жизни: "Ангельская святость и зверская низость – вот вечные колебания русского народа, неведомые более средним западным народам"

В борьбе подобных начал видит Бердяев динамику отечественной истории, и он прав. Но как за общим утверждением нарисовать неискаженную панораму подлинного исторического развития, вскрыть механизм действия социальных институтов, показать борьбу разнообразных течений мысли и выразить ход непредсказуемой культурной эволюции? Он пытается это сделать эскизно, но мазки его экспрессивной кисти неровны: они то попадают в цель – и мы видим проницательные прозрения, то выражают скорее внутренний мир художника, чем изображаемое им, – и мы видим яркую самохарактеристику. Впрочем это общее свойство креативной манеры гениев, в какой бы области они ни творили, будь то живопись, музыка, текст. Поэтому сочинения Бердяева представляют помимо прочего яркий творческий автопортрет, и тем они еще более интересны.

Помимо эллинского, переданного через византийское посредничество, влияния на русскую мысль, сильное воздействие на нее оказала ближневосточная культура в ее ветхо- и новозаветной интерпретациях. Бердяев прекрасно вписывается в эту давнюю отечественную традицию. Его не случайно называли пророком и апостолом. Он запомнился современникам как "пророк России" и "апостол свободы". В его творчестве явственно проступает библейский пафос творения, дар экстатического прозрения мыслителя, сочетающийся с беспощадным обличением греха и непримиримым отвращением к мерзостям мира сего – к безбожной власти и бездуховной цивилизации. Бердяев, подобно Вл. Соловьеву, был несомненно философом профетического типа. Свободное обличение свободной мыслью, исходящее от свободного пророка, – такова максима его философской воли.

Часто говорят о публицистичности Бердяева в смысле не поверхностности и преходящем характере его творчества, а открытости широкому читателю, убедительности и ясности его стиля. Он остается едва ли не самым переводимым и читаемым в мире русским философом. В нем отечественная мысль обрела одного из великих продолжателей давней просветительской, наставнической традиции. Бердяев предстает не как затворившийся в келье схоласт, не как утонувший в море книг кабинетный ученый, но как исповедник и мученик своих идей, чувствующий пульс жизни, поступь истории, понимающий чаяния братьев своих и в сильнейшей степени их выражающий. Это, впрочем, не мешало ему иметь прекрасную библиотеку, наслаждаясь в ней уединенным чтением книг, духовно общаться с великими предшественниками и пребывать, когда это требовалось, в сосредоточенном молчании, не мешало и активно участвовать в научной и культурной жизни тех стран, где ему приходилось

бывать. Не будучи трибуном на площадях, он обращался к современникам в остроумных беседах, концептуальных докладах, как и в многочисленных статьях и главное – в книгах, имевших исповедальный характер, независимо от сюжетов и проблем в них затрагиваемых.

Следует отметить, что помимо следования традициям отечественного философствования в сочинениях Бердяева явственно проступает мощный пафос западного духа, латинской культуры. Его вдохновляла средневековая немецкая мистика, в концепции Якоба Бёме об Ungrund он искал онтологическое обоснование для своего понимания свободы, сетовал на отсутствие рыцарства на Руси и считал свою Родину слишком мягкой, женственной, пассивной, требующей мужского, волевого дополнения, к коему и призывал ради ее преображения. Следует также заметить, что увлечение Западом – одна из типичных черт отечественной культуры, в особенности философской мысли, рвущейся за пределы привычного круга идей и явлений.

Тяга к иноземному (в сочетании с противоположной тенденцией неприятия инородного как инстинктивной защиты своего родного) отражает стремление преодолеть культурное и геополитическое периферийное положение России, которая при всей своей огромности есть, по словам Бердяева, "уединенная провинция" Местоположение в стороне от центров западной и восточной цивилизаций издавна побуждало у россиян интерес к ним. Менялись точки притяжения, но желание преодолеть локальную ограниченность оставалось неизменным. Вначале доминировал южный вектор общения с восточно-средиземноморской ойкуменой – Византией, Святой землей, Балканами. После османского нашествия и падения Константинополя этот вектор ослабевает и начинает возрастать влияние вектора западного, достигшее апогея после петровских реформ. В XX в. и Европа, и Россия все чаще обращают взоры на Восток, здесь – усиливаются евразийские настроения. Бердяев пророчески предвосхищает особую историческую миссию своей Родины, ставшей "узлом всемирной истории", в преодолении европоцентризма и в создании планетарной макроцивилизации: "И Россия, занимающая место посредника между Востоком и Западом, являющаяся Востоко–Западом, призвана сыграть всемирную роль в приведении человечества к единству"

У Бердяева, как и у многих отечественных мыслителей начиная с летописца Нестора, проступает глубокая *историософичность* мышления. Традиционный интерес к проблемам исторического, геополитического, цивилизационного развития в русской философии не случаен. Он определяется действием многих факторов, одним из которых является незавершенность, неоформленность в освоении огромного пространства, называемого Россией и располагаемого на евразийском разломе, пространства, постоянно находив-

шегося под воздействием сильнейших внешних заинтересованных сил. От летописного зафиксированного эпизода выбора веры при князе Владимире до современных попыток выработки устойчивой геополитической позиции между Европой, Азией и Америкой продолжается постоянный политический поиск, сопровождающийся напряженной работой мысли (в том числе философской) о судьбах России в меняющемся мире.

Подобная напряженность особенно возрастает в переломные, катастрофические, решающие по своей значимости эпохи. Бердяев пытался понять скрытый глубинный смысл войн и революций, указать на те грандиозные тектонические сдвиги, к которым они могут привести. Он мог ошибаться по поводу конкретного хода первой мировой войны, о чем свидетельствует сборник статей "Судьба России", вышедший в 1918 г., но основные тенденции европейского и мирового развития – не в их внешней, событийной последовательности, а в их внутренней, причинной связи – он своим пророческим чутьем ощущал верно. Бердяев предсказал и "новое средневековье", и появление тоталитарных режимов, и наступление технократии, и даже рост фундаменталистских настроений и погружение в длительный период межэтнических, межконфессиональных конфликтов. Не оставаясь безучастным к развитию событий, он выступал против отчуждения, дегуманизации, подавления человека, всегда оставаясь рыцарем свободы, иногда одиноким и, быть может, несколько странным в наше расчетливое и циничное время, своего рода философским Дон Кихотом.

Историософичность Бердяева тесно связана с *эсхатологичностью* и *мессианизмом*, что характеризует русскую мысль в целом. Эсхатология проистекает из христианского учения о конце света и Страшном суде, которые интерпретируются Бердяевым как конец земной истории и начало истории вечной. Мессианство имеет ветхозаветное происхождение, оно порождено религиозным сознанием древнего еврейского народа, имеет вселенскую направленность и различные интерпретации. Бердяев рассматривает еврейское мессианство богоизбранного народа, германское – высшей расы, страдательное – польское и русское "по преимуществу апокалиптическое". Отечественное мессианство не существует в чистом виде, но смешано с национализмом и великодержавностью. Христианское смирение противостоит имперской гордыне, горний мир Святой Руси – земному царству кесаря. В качестве такового выступали державы царей московского периода, императоров – петербургского, партийных вождей – советского. Сквозь века пронесена скрепляющая российскую государственность доктрина "Москва–Третий Рим", имевшая мессианское содержание, но служившая политическим целям. Бердяев, пожалуй, преувеличивает "империалистический соблазн" данной доктрины, ибо она служила не столько утверждением гегемонизма России, сколько средством упрочения ее позиции в евро-

пейском мире, где концепция Roma aeterna стала общезначимой и прочно вписалась в политическое и правовое западное самосознание.

Что же касается III Интернационала, оказавшегося, по мнению Бердяева, новейшей разновидностью классической имперской идеи, то в нем мыслителем верно уловлена тенденция эволюции российского большевизма от открытого интернационализма дореволюционного периода до закрытого тоталитаризма периода советского. Вместе с о. Сергием Булгаковым и другими проницательными критиками марксизма Бердяев отмечает религиозную подоснову III Интернационала, указует на мессианские чаяния, квазинаучную терминологию, фанатизм неофитского плана, стремление утвердить себя в мировом масштабе в качестве новой веры, нетерпимой к другим и потому неистово их преследующей. Атеизм же, по его мнению, предстал разновидностью богоборческого сатанизма.

Интересны мысли Бердяева о связи ландшафта природного и мыслительного в отечественном самосознании: "Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной". Необъятность слабо освоенного пространства не только порождает чувство приволья, но и лишает дисциплины формы. Бердяев вполне справедливо говорит о доминировании экстенсивных способов развития в ущерб интенсивным. Эта привычка связана с максимализмом, желанием построить нечто новое либо на другом месте, либо путем разрушения, а не улучшения старого. Так уходили в степь казаки, в Сибирь – переселенцы, а на Балтике Петр I основал нечто невиданное в отечественной истории: по-немецки названную и по-немецки построенную новую столицу, протестантски противопоставившую себя старой православной Москве и католическому Риму как хранителю престола святого апостола Петра.

Бердяев немало говорит о темной, нутряной, "языческой дионисической стихии" русского народа, которую веками пыталось усмирить христианство; но стихия эта прорывалась в бунтах, восстаниях и наконец разразилось в нашем столетии разрушительными революциями, которые смели старую Россию с ее привычным укладом жизни и традиционными ценностями. Подняла же темные силы народа радикально настроенная часть просвещенной интеллигенции, вместо света знания давшая массам факел всеобщего пожара, гражданской войны и классовой ненависти. Языческие славянские силы смели и церковь, построенную по греческому образцу, и бюрократию, созданную по образцу германскому. Когда же народная стихия вошла обратно в берега, обнаружились новые правители страны, новые лозунги, новая идеология и новый порядок вещей, который оказался тяжелее царского. Бердяев предчувствовал недолговечность коммунизма на Русской земле и надеялся на другую, новую, постсоветскую Россию, в которой мы живем сейчас и, мучительно

расплачиваясь за прошлое, испытывая нынешние лишения, движемся к неясному будущему. Его пророческие ви́дения помогают лучше осмыслить наш путь.

Любовь к родной природе, истории, культуре у Бердяева сочетается с враждебным отношением к "гипертрофии государства", "тоталитарному режиму" власти, подавляющей все живое, вольное, самобытное. Он понимал, что без сильной государственности России не выжить, не удержать огромные пространства, не преодолеть эгоизм социальных слоев и регионов. Но сердце "апостола свободы" возмущалось несвободой. В извечной российской дилемме "власть – человек" он без сомнений занимает позицию защиты личности и оправдания ее суверенитета, но не в правовом, гражданском, рациональном отношении, как бы это сделал типичный западный философ, а в нравственном, религиозном, иррациональном, как это делали в большинстве своем русские мыслители. Отстаивая самоценность индивида, неповторимость человеческой души, безусловное право личности на свободу, которая предстает важнейшей категорией бытия, неподвластной даже Создателю и онтологически присутствовавшей еще в дотварный период, Бердяев предстает ярким представителем христианского персонализма, поборником антроподицеи. В его апологии свободы можно усмотреть еретический и, если угодно, богоборческий соблазн. Но это был бунт не против Бога, а против несвободы во всех ее проявлениях, и аргумент в борьбе был избран самый сильный из тех, что может выбрать философ, – онтологический.

В России в условиях тотальной несвободы существовало социальное напряжение, породившее предэкзистенциализм в лице Достоевского и Шестова. Бердяев, сказавший о себе: "Я – дитя Достоевского", примыкает к этой линии развития отечественной мысли. Контраст всеподавляющего государства и жертвенно подвластного ему человека не мог не вызывать эксизстенциальных настроений, но вместе с тем Отечество нуждалось в преданно служащих ему гражданах, в сильном служилом сословии. Драма Бердяева состояла в том, что, будучи дворянином, потомственным военным, по долгу призванным к государевой службе, он отринул семейную традицию. Бердяев бросает учебу в кадетском корпусе, ввязывается в революционную деятельность, его исключают из университета и он становится типичным антигосударственным элементом, из числа которых вербовались будущие разрушители Российской империи. Быть может, здесь сказалась бунтующая горячая казацкая кровь предков по отцовской линии или рыцарское достоинство не терпящей деспотизма французской крови, доставшейся от прабабушки по материнской линии графини де Шуазель. Во всяком случае, генетический код представителей анархизма, бунтарства, революционности, к которым в определенной степени принадлежал Бердяев, не должен быть исключен из рассмотрения как предполагающий фактор.

Выступая против российской и любой иной тирании, Бердяев видел спасение человека не в отстаивании своего эгоистического индивидуализма, но в защите права на достойное существование, на созидательное творчество, реализуемое в духовном прорыве к истине и соборном соединении свободных людей. Вместе с апологией свободы человек одержим *апологией творчества.* Созидая новое, до него не существовавшее, он становится сопричастным Творцу. Творение мира продолжается. Особенно значимо творческое начало в деятельности наиболее одаренных людей. Не случайно в "Смысле творчества", одном из наиболее откровенных и программных ранних сочинений мыслителя, утверждается: "Культ святости должен быть дополнен культом гениальности" Эта максима, невозможная для благочестивого сознания верующего человека, давно стала реальностью в секулярированном сообществе, играя иногда роль подлинного идола для поклонения.

В связи с пониманием свободы Бердяевым хотелось бы затронуть проблему своеобразия ее русской интерпретации, выработанной многовековым историческим опытом, поскольку существует много профанаций и заблуждений по ее поводу. Бесспорно русский человек ненавидит азиатский деспотизм – Орда этому научила. Но было бы слишком наивно и примитивно, в стиле упрощающего реальность дуалистического, дихотомического мышления, думать, что Запад есть олицетворение и средоточие свободы, что только от него идет свобода, а несвобода – исключительно порождение Востока. Тевтонский орден во времена ордынского нашествия был не менее страшным врагом, беспощадно подавляющим всякое сопротивление и уничтожающим непокорных, как были уничтожены или ассимилированы ранее пруссы, посмевшие сопротивляться немецкой колонизации. Эйзенштейн и Прокофьев в фильме "Александр Невский" создали впечатляющий образ германской военной машины, бронированной свиньей надвигающейся на Русь. Бердяев и многие его современники не только в России, но и в Европе говорили о "новом тевтонском нашествии" и германском милитаризме, угрожавшем западным и восточным соседям империи Вильгельма II. В целом Европа гораздо чаще и опаснее угрожала России массированным целенаправленным вторжением, чем Азия.

Когда говорят о традиционной русской несвободе, нередко забывают о ее первопричинах. Кто создал абсолютистскую всеподавляющую монархию? Наш крупнейший "вестернизатор" Петр Великий. Кто наводил на Руси педантичный порядок по образцу прусской казармы? Поклонники таковой в лице Петра III, Павла I и особенно Николая I, одевшего всех в мундиры и устроившего, по словам Бердяева, "жуткий режим прусского юнкера" Откуда пришел марксизм, ставший идеологической основой советского тоталитаризма, а также восточных моделей Мао и Полпота? Где родились нацизм, фашизм и построенные с размахом фабрики смерти? Ответ очеви-

ден. Не следует забывать, что в благословенной Европе соседствуют рядом расположенные Веймар и Бухенвальд, Краков и Освенцим. Из Европы шли к нам свет знания, плоды просвещения, передовые технологии, великая музыка, литература, философия. Но было и другое, о чем не следует забывать, оценивать же все следует в совокупности и объективно.

Русский человек внешне кажется пассивным конформистом, внутри же он – бунтарь, который не хочет подчиняться ни восточной тирании, ни западной регламентации, одинаково лишающих его свободы. Социальная пассивность – это форма инстинктивного самосохранения, неприятия, отторжения внешнего чужого и сбережения внутреннего своего, особенно в области духовной жизни. Бердяев был в сильнейшей степени выразителем именно этой стороны русского духа. "Всю мою жизнь я был бунтарем", – ясно заявил философ, который бунтовал подобно еретику против официальной церкви, подобно крестьянину – против барского произвола, подобно недоучившемуся студенту – против казенной системы образования, умерщвлявшей живую творческую душу. Иногда он кажется похожим на неистового протопопа Аввакума, но воспитанного на европейский манер в стиле немецкой мистики и романтизма, потому внешне он порой видится русским по духу, но одетым в западные латы рыцарем, борющимся против вселенского зла и несвободы в эпоху нового средневековья.

Однако бунтарь свободен от всего, кроме своих страстей, он – их пленник и раб. Поэтому М. Спинка справедливо переименовал Бердяева из "фанатика свободы" в "пленника свободы" Бердяеву чуждо уважение к преданию, к традиции, он всегда иррационально субъективен, не знает границ и рамок, постоянно в творческом забвении, творческом исступлении, творческом самовыражении, что для него в конечном счете есть высший критерий и смысл существования. В этом плане Николай Бердяев резко отличается от о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского, развивавших православную традицию и с почтением к ней относившихся. Но полемика тоже есть разновидность связи, хотя и с отрицательным знаком, связи, возможно, даже более глубокой и болезненной, чем спокойное отношение к традиции.

Есть в судьбе Бердяева еще одна особенность, печальная по своей сути, которая роднит его со многими русскими гениальными людьми, – *одиночество*. Многие наши мыслители блистали умом и талантом, но не было у них учеников, не было школы, не было систематизации знания, не было того, чем издавна отличался Запад с его последовательным накоплением материальных и духовных ценностей, в отличие от нашего расточительного к ним отношения. Бердяев подобен Чаадаеву, Достоевскому, Розанову – этим ярким вспышкам великого ума, за которыми нет учеников, последователей, направлений. Но может, это не так уж и плохо? Представим

себе учеников Достоевского, перенимающих его трагический экзистенциальный опыт. Они оказались бы столь же забавны, сколь забавны были босоногие, обрюзгшие интеллигенты-толстовцы, своеобразные литературно-философские сектанты. "Опыт философии одиночества и общения" стал подзаголовком к труду Бердяева. "Я и мир объектов" (1934), а его пафос антроподицеи вел к антропоцентризму, оправданному в условиях противостояния внешнему давлению тоталитарных систем и идей, но дисгармоничному божественному мироустроению.

Хотя Бердяев мог писать и по-французски, и по-немецки, мыслил он по-русски, а русский язык – особая стихия мышления, менее упорядоченная, чем западные языки. Наша родная речь позволяет сказать "кантианство", "вольфианство", "марксизм", но попробуйте проделать ту же процедуру применительно к Соловьеву, Бердяеву, Карсавину, даже Эрну. Можно возразить: а как же Ленин и ленинизм? Но дело в том, что подлинная фамилия вождя – Ульянов, и указанное словообразование к ней не применимо. И дело не в русскости фамилии, а в пластике русского языка, ибо с фамилией Джугашвили мы получим тот же результат. Партийные вожди избирали интуитивно или сознательно такие псевдонимы, которые позволяли навязывать свое вымышленное звучное имя массовому сознанию. За лингвистическим, вербальным подчинением следовало социальное и политическое. Присутствовал и элемент самозванства, хорошо известный из отечественной истории. Что касается обозначения отдельного явления, феномена, течения в социальной, интеллектуальной, религиозной жизни, то в русском языке есть универсальный суффикс, подходящий под все имена и фамилии. Он восходит к родовому, архаическому сознанию, служит емкой, но не дифференцированной характеристикой, своего рода клеймом. Всем известны термины "достоевщина", "гоголевщина", "капитоновщина" Можно при желании произнести "соловьевщина", "бердяевщина", "ульяновщина", но внести желаемый нюанс в данные выражения будет затруднительно.

В заключение хотелось бы задать вопрос: почему сейчас о Бердяеве сравнительно мало пишут, говорят, мало издают его тексты и книги о нем? Возможно потому, что он не был выразителем только западнической или только почвеннической традиции, оставив язвительные высказывания в адрес обеих. На них ведь принято опираться сейчас в нашем расколотом обществе, упоминая к месту и не к месту имена то Чаадаева и Соловьева, то Хомякова и Ильина. Не угождая политизированным партийным пристрастиям, хотя порой и увлекаясь ими, стоя над схваткой, поддерживая "очистительный огонь философии", Бердяев дал живой пример соединения национального и европейского, сочетания любви к Отечеству и признания общечеловеческих ценностей. Родившийся в Киеве, живший в Вологде, Москве, Петербурге, Берлине, умерший в Кламаре под Парижем, он

принадлежит всей европейской цивилизации. Поэтому мы чтим его как великого отечественного и великого европейского философа ушедшего XX столетия, философа, чьи идеи и образы, труды, навсегда вошли в сокровищницу мировой мысли, но все же более всего они дороги русскому уму и сердцу.

Н. БЕРДЯЕВ И СОФИОЛОГИЯ*

В.В. Сербиненко

Николая Бердяева нередко и, надо признать, в целом справедливо упрекали в субъективизме его историко-философских изысканий, в игнорировании культурно-исторической дистанции и интерпретации рассматриваемых идей в духе собственных интуиций и умозрений. И все же созданные им многочисленные портреты мыслителей прошлого представляют несомненный интерес: в них есть точность в понимании многих существенных моментов духовной позиции, ее внутреннего динамизма. К тому же это всегда живые личности и идеи, с которыми Бердяев ведет свой нескончаемый спор-диалог, кочующий из одной его книги в другую. Однако постоянно и с удивительной интенсивностью переживая творческий подъем, мыслитель легко и свободно переходит к самовыражению: диалог сменяется монологом. В портретах слишком явно проступают черты их автора.

Обращаясь к софиологической теме в бердяевском творчестве, я бы хотел сразу же уточнить, что меня в данном случае интересует именно *сам* Бердяев, *его* отношение к софиологии. Своеобразный творческий субъективизм Бердяева не только не мешает, но, напротив, может помочь понять суть его собственной позиции. Кроме того, надо учитывать еще одну особенность творческой манеры философа: свои ключевые идеи он формулировал постоянно, их можно обнаружить (приложив, конечно, необходимые усилия) едва ли не в каждом бердяевском тексте. Софиологическая же тема никогда не была второстепенной в философской эссеистике Бердяева, и, обратившись к ней, мы можем рассчитывать на прояснение важных особенностей его миросозерцания.

В 1929 г. была опубликована рецензия Н. Бердяева на книгу о. Сергия Булгакова "Лествица Иаковля"[1]. Рецензия имела заглавие: "О софиологии". Строго говоря, это была не столько рецензия,

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, исследовательский грант "Метафизика в России", проект 01-03-00019а.

[1] См.: *Бердяев Н.А.* О софиологии: Рец. на кн.: *о. С. Булгаков.* Лествица Иаковля // Путь. 1929. № 16.

сколько еще один вариант бердяевских размышлений о софиологической традиции, русской и европейской. Причем, и это весьма характерно, даже и софиологией дело не ограничивается: в столь небольшом сочинении Бердяеву удается высказаться по вопросам предельно широким. Так, он предлагает в нем свою типологию русского религиозно-философского сознания: "В русской религиозной мысли можно отметить два основных течения – по преимуществу религиозно-антропологическое и по преимуществу религиозно-космологическое, хотя они и не могут быть совершенно разорваны. Для первого течения в центре стоят проблема свободы и зла, проблема творчества и проблема истории... Для второго течения... в центре стоит проблема космоса, софийности твари... Проблема же космологическая внутри христианства и есть проблема софийности, премудрости твари, пронизанности ее божественными энергиями, соединения неба и земли"[2].

Каждый, кто знаком с творчеством Бердяева, без особых колебаний сделает вывод, что само это творчество безусловно должно быть отнесено к "антропологическому" течению. Более того, оно должно занять там ведущее положение. Кто еще, по крайней мере из русских религиозных мыслителей XX в., постоянно обращался к проблемам свободы и зла, творчества и смысла истории? Конечно, Н. Бердяев. Таким образом, "антропологическое" направление – это в существенной, если не в решающей мере бердяевское направление в русской метафизике. Поэтому "космологическое" течение в данном контексте – если оно лишено антропологизма – оказывается не просто одним из направлений русской мысли, но направлением принципиально *иного* типа, чем философия самого Бердяева.

В бердяевской интерпретации фундаментальной чертой русской религиозно-философской космологии оказывается софиологичность. В русской софиологии (не только у С. Булгакова, но и во всей российской метафизике всеединства, восходящей прежде всего к Вл. Соловьеву) Бердяев склонен видеть опыт метафизического оправдания космоса, возвращение ему того сакрального смысла, который был утрачен на путях западной цивилизации ("западная христианская мысль нейтрализовала космос"). Это обоснование софийности космоса представлялось ему важным и необходимым. Отмечу, что в России отнюдь не только софиологи выступали против десакрализации космоса. Например, Вл. Эрн, упрекая европейскую метафизику в "меонизме" (у него – без-бытийственности, без-жизненности), связывал это именно с "отрицанием природы как Сущего"[3]. Вполне традиционно для русской метафизики Бердяев связывает "нейтрализацию" космоса в западной философии с религиозным опытом Запада: уже схоластическая иерархия бытия (наиболее по-

---

[2] Там же. С. 95–96.

[3] См.: *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 115.

следовательно выстроенная у Фомы Аквинского) ведет к десакрализации космоса, "резкому различению и противоположению" бытия естественного и сверхъестественного. "Дальнейший шаг к нейтрализации космоса и секуляризации природного порядка делает Лютер и протестантизм. Для протестантизма космос не имеет никакого отношения к религиозной жизни, которая вся целиком определяется отношением между человеческой душой и Богом. Отсюда получилось отрицание культа Божьей Матери как язычества и разрушение Церкви как целостного мистического организма и в дальнейшем совершенная секуляризация всего природного мира, который делается исключительно объектом естественно-научного познания и технического воздействия... Невозможно вынести совершенного разрыва между Творцом и творением, совершенного обезбожения, нейтрализации и секуляризации творения. Пределом этого разрыва является натурализм, позитивизм и материализм..."[4]

Оценивая позицию Бердяева в данном вопросе, надо считаться с тем, что ни о каком так называемом конфессиональном патриотизме мыслителя речь идти не может. Никаких фобий в отношении западных конфессий у него также не было. Мы имеем дело с определенным метафизическим выводом о внутренней логике духовного развития Запада, о диалектике католического и протестантского сознания, о реальной утрате (на стадии протестантизма) западным христианством собственной религиозной идентичности и неизбежности дальнейшей секуляризации. Религиозная жизнь Запада, по Бердяеву, безусловно не исчерпывается этой основной тенденцией: софийная космология представлена в европейской мистике (Бёме, Портедж, Баадер и др.), однако эта софиологическая традиция не имела решающего влияния и достаточно легко трансформировалась в русле рационализма протестантского типа.

В гораздо большей степени восприятие софийности космоса было свойственно, как считал русский философ, православному Востоку: преимущественно космологическая онтология восточной патристики, литургическая традиция, греческий и русский исихазм и, наконец, софиология в русской метафизике XIX–XX вв. Бердяев готов признать немалое значение этого софиологического опыта и непосредственно – значение идей своего друга С. Булгакова: "Софиологическое богословствование о. Сергия... означает возврат к священному, божественному космосу, восстановлению органически-мистической связи между Богом и тварным миром"[5]. Однако Бердяев отнюдь не был безоговорочным сторонником такого софиологического "возвращения", причем как в его церковно-ортодоксальном, так и в не вполне ортодоксальном варианте (тот же Булгаков). Я бы даже сказал, что именно метафизика всеединства и связанная с ней

---

[4] *Бердяев Н.* О софиологии. С. 96.
[5] Там же. С. 97.

софиология были, возможно, наиболее чуждыми бердяевскому персонализму течениями русской мысли.

Философ неоднократно писал об "отрицательных и опасных сторонах софиологии" Это прежде всего умаление (или даже полное устранение) человеческой свободы и творчества, которые в божественном (софийном), уже заключающем в себе абсолютный смысл, космосе лишаются какого бы то ни было онтологического значения. Для Бердяева же онтологизм свободы и творчества есть фундаментальнейшее условие всей его философии. В историко-философском плане существенно подчеркнуть, что, критикуя софиологию, русский философ совершенно четко обозначил свой последовательный антиплатонизм. Мне уже приходилось писать, что оригинальность философской позиции Бердяева во многом связана с его опытом обоснования метафизики принципиально неплатонического типа[6].

В российской метафизике всеединства философ усматривал (вполне оправданно) влияние платонизма, писал, в частности, о "платонизирующем учении о. Булгакова" Я бы сказал, что в русской религиозной философии более радикальным критиком платонизма был, пожалуй, только Л. Шестов. Для Бердяева же платонизм ("платоновское учение об идеях") – это вечный, сакральный, иерархически организованный космос, в котором просто нет места "человеческой активности, человеческому творчеству и свободе" Некий аналог платонической космологии он готов был увидеть в русском религиозном космизме, исторически принимавшем языческо-космические формы культа Божьей Матери (мать сыра земля и проч.). В эту стихию русского космизма уходят, по Бердяеву, корни поздейшей софиологической метафизики, с ней же в значительной степени связаны "русская склонность к коллективизму и ослабленное сознание личности и ответственности человека"; тогда как на Западе софиологическо-космологическая ущербность довольно-таки успешно восполняется католическим "культом Девы Марии, который способствовал созданию рыцарства", а последнее в свою очередь способствовало формированию "сильно выраженной личности"[7]. "Антропологическому" (бердяевскому) направлению в русской мысли все эти сугубо западные мотивы оказываются в конечном счете ближе, чем русский космизм и русская софиология. Впрочем наиболее близкий себе тип софиологии Бердяев также обнаруживает на Западе, в творчестве всегда чтимого им Я. Бёме.

О Бёме Бердяев писал много и всегда с воодушевлением. Может быть, наиболее ярко он охарактеризовал творчество немецкого мистика в "Этюдах о Я. Бёме"[8]. И эта сравнительно небольшая работа

---

[6] См.: *Сербиненко В.В.* Русская религиозная метафизика (XX в.). М., 1996.

[7] *Бердяев Н.* О софиологии. С. 98.

[8] См.: *Бердяев Н.* Из этюдов о Я. Бёме // Путь. 1930. № 20–21.

не исчерпывается бёмевской темой. Бердяев, как всегда, не упустил случая высказаться по самым кардинальным, с его точки зрения, проблемам мировой истории, культуры и философии. Так, называя Бёме "величайшим из христианских гностиков", он сразу же подчеркивает, что видит в эллинистическом гностицизме не еретическое искажение христианства, а опыт восприятия христианского учения интеллектуальным миром поздней античности, восприятия именно религиозно-философского, гностического: "Гнозис... – знание, основанное на откровении и пользующееся не понятиями, а символами и мифами; знание-созерцание, а не знание-дискурсия. Это и есть религиозная философия, или теософия..."[9] "Религиозный философ", "христианский гностик" Бёме оказывается одинокой и парадоксальной фигурой в духовной истории Европы: не ученый, не книжник, "не философ в школьном смысле этого слова" (бердяевский Бёме не знал не только античной философии и средневековой схоластики, но и мистики (!)). В то же время, наделенный "особой познавательной харизмой", Бёме, по версии его русского последователя, буквально вслед за Коперником совершает переворот в религиозном сознании: "Огромное значение Бёме в том, что он после господства греческой философии и средневековой схоластики с их статическим богопониманием вносит динамический принцип в понимание Бога, т.е. видит внутреннюю жизнь в Боге, трагизм... Он дерзновенно хотел познать происхождение и смысл зла. В этом он был гностиком. Но он не впадает в манихейско-гностический дуализм, в двубожие... Бёме не неоплатоник как большинство христианских мистиков. Бёме также совсем не монист и учит совсем не об эманации"[10].

С чем мы имеем дело в данном случае: с портретом Бёме или с автопортретом самого Бердяева? По крайней мере, можно не сомневаться, что, рассуждая о том, кем был и кем не был немецкий мистик, Бердяев в очередной раз манифестировал собственную позицию, пытаясь обозначить ее своеобразие. Это он сам "дерзновенно" выбрал путь гнозиса, стремясь понять онтологический смысл свободы и зла. И для него же было исключительно важно избежать "манихейско-гностического дуализма" в своем опыте преодоления платоновской традиции в ее языческом и христианском вариантах. Не преследовали ли Бердяева сомнения в том, что ему действительно удалось избежать дуализма, этой метафизической и религиозной ереси? В бердяевско-бёмовском "не был", "не являлся" чувствуется высокое напряжение... Неоднократно признавая в своих "Этюдах", что творчество Бёме во многих отношениях не соответствует догматической ортодоксии, он в конце концов прибегает к последнему, уже совершенно не рациональному аргументу: "Менее всего Бёме был еретик по состоянию своего сердца". Это вообще уже не довод,

---

[9] Там же. С. 47–48.
[10] Там же. С. 55–56.

это самое настоящее признание. Свободный, "надконфессиональный" религиозный мыслитель Н. Бердяев в сердце своем не принимал путь ереси и богоборчества, не считал себя еретиком.

В идеях Бёме и прежде всего в Ungrund русский философ усматривал возможность для принципиально новой теодицеи, противостоящей канонам "рациональной катафатической теологии", развивающейся в новое время преимущественно в русле протестантизма. "Космогония и антропология Бёме насыщены христианским откровением, они не остаются ветхозаветными, они в новозаветном свете, в свете Христовом... Для миросозерцания Бёме характерно, что он ненавидел идею предопределения. В этом он не был человеком протестансткого духа. Он хотел защитить доброту Бога и свободу человека, равно подрываемые учением о предопределении... Бёме должен быть признан основателем философии свободы, которая есть настоящая христианская философия"[11]. Бердяевский Бёме, радикально отстаивая христианскую идею свободы, оказывается в этом своем радикализме совершенно одиноким, причем на все времена. С одной стороны, добёмовская эпоха в христианской Европе характеризуется, согласно Бердяеву, господством христианизированного аристотелизма и платонизма. И лишь одинокий немецкий мистик "пытался своим созерцанием преодолеть власть греческой и латинской мысли над христианским сознанием" Безоговорочно поддерживая идею "преодоления" платоновско-аристотелевского опыта европейской метафизики, Бердяев в определенном отношении сближается с позицией не слишком любимого им М. Хайдеггера: подлинную философичность он обнаруживает у досократиков, усматривая нечто общее в интуициях Бёме и Гераклита. С другой стороны, хотя идеи Бёме оказали, по Бердяеву, поистине огромное влияние прежде всего на немецкую философию ("рациональное познание иррационального, лежащего в основе бытия, есть основная и грандиозная тема германской метафизики... все это от Бёме"), однако в последующей немецкой мысли, в существенной мере связанной с протестантизмом, происходит рационализация и секуляризация этих идей ("Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Гартман... дехристианизировали Бёме"). Линия Бёме получила более адекватное выражение в религиозно-философских исканиях Шеллинга, и в особенности в творчестве католического мыслителя Ф. Баадера, чьи идеи, впрочем, сколько-нибудь решающего значения в истории европейской философии не имели.

Более широкий спектр влияния воззрений Бёме (в том числе и на российской почве) был связан прежде всего с оригинальной софиологией немецкого мистика. "Бёме принадлежит самое замечательное в истории христианской мысли учение о Софии... Если в интуиции Ungrund Бёме видит тьму в основе бытия, то в интуиции

[11] Там же. С. 72–74.

Софии он видит свет. Бёмовское понимание Софии... преимущественно антропологическое. София связана для него с чистым, девственным, целомудренным и целостным образом человека"[12]. Еще в "Смысле творчества" Бердяев утверждал: "Мир есть зло, из него нужно уйти. Свобода от мира – пафос моей книги". В дальнейшем, при всех изменениях в мировоззрении, этот пафос мироотречения никогда не исчезал. Бердяев отвергал десакрализованный мир современной цивилизации как неистинный и мнимый. Но и софиологическая сакрализация *этого*, лежащего во зле мира была для него неприемлема. Тот "свет в основе бытия", который он обнаруживает в бёмовской софиологии, ни в коей мере не является элементом космической жизни, он имеет трансцендентный источник и по отношению к природному миру *идеален, девственен.*

Опираясь на софиологию Бёме, Бердяев отстаивает собственную, личностно для него исключительно важную, мифологему любви. Нельзя сказать, однако, что мифологема эта так уж оригинальна. Русский мыслитель прямо апеллировал к платоновскому мифу о "разорванности полового существа" (в "Пире"). Это сближение с платонизмом весьма симптоматично. В некотором отношении бердяевская интерпретация смысла половой любви была более "платоническая", чем даже у платоника Вл. Соловьева. В "Этюдах" Бердяев упрекал последнего: "На свидание в Египет он ездил не с Софией – Небесной Девой, не с Премудростью Божией. У Соловьева был культ вечной женственности, т.е. культ космический. В Софии его прельщали черты женской красоты"[13]. Правда, словно смутившись прямо-таки инквизиторской суровости этого приговора, Бердяев тут же обращается к святоотеческой аскетической литературе и приводит замечательные слова Иоанна Лествичника: "Некто увидел необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца, и от одного этого видения возгорел любовью к Богу..." Однако это свидетельство великого аскета, по убеждению Бердяева, к Вл. Соловьеву явно не может быть отнесено, слишком эротически тот в поэзии и в жизни воспринимал женственность. Поэтому, возмущается Бердяев, его оттолкнул и испугал, непривлекательный, некрасивый образ известной визионерки А. Шмидт, "самой замечательной женщины, какую ему пришлось в жизни встретить" Подобные инвективы производят несколько двусмысленное впечатление, особенно если учесть, что сам же Бердяев писал о "близости к безумию" сочинений А. Шмидт. Почему бы не предположить, что именно эта печаль безумия смутила в свое время Вл. Соловьева?

В том же, что касается эротизма, причем не только поэтической, но и метафизической позиции Соловьева, то здесь Бердяев был точен. Еще в своем раннем сочинении "София" Соловьев утверждал,

---

[12] Там же. № 21. С. 34.
[13] Там же. С. 53.

что "реальная и всемогущая любовь – это любовь половая"[14]. Правда, в то время молодой философ был склонен видеть в половой любви "лишь расширенный эгоизм", и эта позиция в дальнейшем радикально изменилась: в "Смысле любви" он признает в любовном чувстве реальную силу, противостоящую личному эгоизму. Но в отношении признания исключительного, можно сказать, метафизического значения именно половой любви никаких изменений не произошло. В "Софии" он достаточно пренебрежительно отзывался о "любви универсальной, любви ко всему", как о чем-то "бессильном, холодном и смутном", приводя в качестве ее характерного образца "современное франкмасонство". Спустя два десятилетия в "Смысле любви" он еще резче пишет о "ложном спиритуализме" и "импотентном морализме" В ряде работ философа ("Смысл любви", "Жизненная драма Платона", "Оправдание добра") мы находим критику разнообразных форм явного и скрытого отрицания положительного смысла половой любви: "ложного мистицизма", влекущего своих адептов прочь от любви к другому живому существу в направлении слияния с мистической "бездной"; крайнего аскетизма, видящего в любви к женщине едва ли не главное зло мира; иллюзий "чисто духовной любви" Во всем этом Вл. Соловьев усматривал тенденции мироотречения, чуждые христианству (и, безусловно, его собственной философии всеединства), тенденции, толкающие человека на совершенно безнадежный, тупиковый путь бегства от Эроса. В то же время не менее решительно философ отвергал взгляд на половую любовь как силу исключительно посюстороннюю, лишенную метафизического смысла, естественную необходимость. Так, он оспаривал идею А. Шопенгауэра и Э. Гартмана о половой любви как безличной силе, определяющей характер эволюции человеческого рода, критиковал натуралистические и материалистические концепции любви, беспощадно высмеивал современных ему "сексологов" и иных поклонников Афродиты Всенародной, рассуждающих о естественности сексуальных отношений во всех их формах и проявлениях.

Для Соловьева любовь – не безличная сила, духовная или материальная, а, напротив, "расцвет индивидуальной жизни", одно из наиболее ярких и глубоких проявлений личностного начала. Не случайно именно в "Смысле любви" он с глубоким пафосом говорит о "безотносительном достоинстве человека" – ведь человеческая личность никогда не может служить "орудием исторического процесса" Это вполне органично соответствует основному тезису работы: любовь – "спасение индивидуальности". Возможно, метафизика любви Вл. Соловьева – это наиболее персоналистическая часть его философии. Для персоналиста же Бердяева как половая любовь, так и женственность – это силы безусловно космического порядка.

---

[14] *Соловьев В.С.* София // Логос. 1991. № 2. С. 194.

Поэтому, обращаясь к Бёме, он настойчиво противопоставляет женственности девственность, признавая именно за последней значение важнейшего христианского символа. "У Бёме есть настоящий культ Божьей Матери, совершенно чуждый протестансткому миру... Бёме признает два элемента в Марии: небесный от Софии, от вечной Девственности, и земной... Небесный, девственный элемент в ней победил... У Бёме не было культа вечной женственности, но был культ вечной девственности... Девственность есть не бесполость, а обоженный пол"[15].

"Обоженность пола" в бердяевской версии – это отнюдь не путь аскезы. Он иронически отзывается о "высушенных аскетических учениях" Упрекая Вл. Соловьева и других российских софиологов в языческой "замутненности" их представлений о Софии как о женственном начале мира, Бердяев сам обращается к языческому мифу об андрогине (прежде всего в его платоновском варианте), усматривает "мистический смысл любви в искании андрогинного образа", рассуждает об андрогинности Христа (дева-юноша, образ цельной, совершенной личности). "Христианская" софиология Бёме также, по словам Бердяева, оказывается не чем иным, как учением об андрогине. Никак не связанный космическими стихиями незамутненный, девственный образ человека – это, собственно, и есть бердяевский *идеал* личности, в котором мужские и женские элементы представлены в гармонической цельности ("природа личности андрогина"). В свое время Вл. Соловьев, характеризуя неоплатонизм и учение Плотина, заметил, что "в этом последнем слове образованного язычества", в его финальном и грандиозном метафизическом проекте смысл человеческого бытия оказывается вне природной и исторической жизни: "Весь идеал – позади человека"[16]. В существенной мере то же самое можно сказать и о бердяевском персонализме. Критикуя платонизм и постоянно подчеркивая историософичность и профетизм собственной философии, Бердяев тем не менее видит спасение для личности в бегстве из "злого мира" Пусть даже в бегстве в творчество (которое, замечу, по его же признанию, в конечном счете "есть великая неудача"), к девственной (райской) чистоте и невинности... Все одно – *идеал* позади человека... Для Н. Бердяева было совершенно неприемлемо метафизическое оправдание космоса в российской софиологии (и не только в ней: наиболее радикально у В. Розанова), в том числе и через признание онтологического смысла женственности и половой любви. Личность у Бердяева всегда противостоит космическим стихиям и, только ускользая от них, сохраняет свою подлинность и полноту (андрогинность). В этом смысле и надо понимать его утверждение, что "миросозерцание Бёме – персоналистическое".

---

[15] *Бердяев Н.* Из этюдов о Я. Бёме. С. 45–47.
[16] *Соловьев В.С.* Собр. соч. СПб., 1913. Т. 10. С. 482.

Столетия разделяют двух "персоналистов": Я. Бёме и Н. Бердяева. Можно сказать, что других примеров последовательного "софийного персонализма" в истории европейской и русской мысли Бердяев не находит. Впрочем мыслитель, сколь бы страстно он ни отстаивал собственные философские принципы, никогда не был склонен игнорировать и обессмысливать иные позиции. Завершая свои "Этюды", Бердяев пишет о преемственности в истории русской философии, о том, что Ф. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. Федоров, В. Розанов предвосхитили и определили в своем творчестве ведущие темы русской метафизики XX в. Его собственная метафизика – это, конечно, не возрождение бёмевской мистики на российской почве. Философия Н. Бердяева должна быть понята прежде всего в контексте русских метафизических споров двух последних столетий.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И ОБЪЕКТИВАЦИИ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

О.В. Козлова

Свобода – одна из сложнейших проблем, волнующих мыслителей различных эпох. Свободе посвящены многочисленные философские сочинения, но тем не менее тема свободы поистине неисчерпаема, так как представители различных философских школ, а тем более разных эпох расходятся в понимании этой глобальной общечеловеческой проблемы. В настоящее время проблема свободы приобретает исключительно важное значение.

Феномен свободы представляет собой многогранную систему, предполагающую множество элементов, характеризующих ее сущность. Сложность анализа категории свободы заключается в невозможности рассматривать ее изолированно от других категорий, определяющих существование и деятельность человека.

Именно экзистенциализм пытался преодолеть наметившуюся в общественных науках тенденцию изучения лишь отдельных качеств человеческой личности. Так, Н.А. Бердяев пытался проникнуть в суть проблемы свободы, давая объяснение множеству форм проявления этой категории. Он стремился не только охватить многообразие видов и аспектов свободы, но и построить диалектику свободы.

Н.А. Бердяев определяет "внутренние двигатели", основы своей философии: "примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально-общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом"[1].

---

[1] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. С. 11.

Н.А. Бердяев отождествляет свободу с интериоризацией, противопоставляя ее экстериоризации, выбрасыванию во вне духовной природы человека. Философ указывает, что в объективированном мире человек может быть только относительно, а не абсолютно свободным, и свобода его предполагает борьбу и сопротивление необходимости. Таким образом, исходной позицией для философа является неприятие мировой данности, всякой объектности, противопоставление свободы духа необходимости мира. Специфичность философии, по мнению мыслителя, заключается в том, что "философия видит мир из человека... Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии"[2].

Центральной идеей философской антропологии Бердяева является тезис о том, что человек есть микрокосм, что мир как часть человеческого существования заключен в человеке. "Личность не может быть частью какого-либо иерархического целого, она есть микрокосм в потенциальном состоянии"[3]. По мнению мыслителя, человек есть личность не по природе, а по духу. Исходя из природы человека, можно говорить лишь о человеческой индивидуальности, считает Бердяев. "Только личность и может вмещать универсальное содержание, быть потенциальной вселенной в индивидуальной форме"[4]. По Бердяеву, личность есть первичная "целость", она не может состоять из частей, не является агрегатом, не может быть слагаемым чего-либо, монадой, входящей в иерархию монад: "Личность есть потенциально универсальное, но непременно различающееся, неповторимое, незаменимое существо с образом единственным"[5]. По мнению философа, сословные, профессиональные типы людей могут быть лишь яркими индивидуальностями, но не яркими личностями.

Согласно концепции Бердяева, личность в человеке есть победа над детерминацией социальной группы, есть не субстанция, а творческий акт. Развивая эту мысль, философ определяет личность как активность, победу человека над "тяжестью" мира, связывает личность с торжеством свободы человека. "Личность есть не только существо разумное, но и существо свободное. Личность есть мое целостное мышление, мое целостное веление, мое целостное чувствование, мои целостные творческие акты"[6].

Н.А. Бердяев исходит из положения о том, что подлинное учение о человеческой личности может постичь лишь экзистенциальная философия. В его понимании личность есть субъект, а не объект и она "вкоренена" во внутренний план существования, т.е. в мир духовный, в мир свободы. "Общество же есть объект. С экзистенци-

---

[2] Там же. С. 27.
[3] Там же. С. 39.
[4] Там же. С. 20.
[5] Там же. С. 22.
[6] Там же. С. 23–24.

альной точки зрения общество есть часть личности, ее социальная сторона, как и космос есть часть личности, ее космическая сторона"[7].

Для философа личность является абсолютным экзистенциальным центром, который не может быть детерминирован никем, даже Богом. По Бердяеву, личность определяет себя изнутри, вне всякой объективности. Исходя из этого, мыслитель определяет объективацию как безличность, выброшенность человека в детерминированный мир. "Существование личности определяет свободу. Тайна свободы есть тайна личности. И свобода эта не есть свобода воли в школьном смысле, свобода выбора, которая предполагает рационализацию... Человеческое достоинство есть освобождение человека от рабства, освобождение от рабьего понимания религиозной жизни и отношений между человеком и Богом. Бог и есть гарантия свободы личности от порабощения власти природы и общества, царства кесаря, мира объективности"[8].

Развивая этот тезис, философ связывает борьбу за свободу с проблемой реализации личности в человеке. Бердяев выделяет два пути реализации человеческой личности, два пути выхода из "замкнутой субъективности" Первый путь – путь объективации. "Это путь выхода в общество с его общеобязательными формами, это путь общеобязательной науки. На этом пути происходит отчуждение человеческой природы, выбрасывание ее в объективный мир, личность не находит себя"[9].

Второй путь – выход из субъективности через трансцендирование, т.е. переход к транссубъективному, а не к объективному. "Этот путь лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком, с внутренним существованием мира, это путь не объективных сообщений, а экзистенциальных общений. Личность вполне реализует себя только на этом пути"[10].

Таким образом, согласно концепции Бердяева, отношение личности к сверхличным ценностям может совершаться или в рамках объективации, что ведет к порабощению человеческой личности, или в экзистенциальном плане, в процессе трансцендирования, что открывает возможности реализации свободы. И именно в экзистенциальном плане, в процессе трансцендирования, сверхличные ценности не подавляют личность: человек уже не находится во власти детерминации, в объективированном мире. В процессе трансцендирования личность не подчиняется целому, не входит как составная часть в какую-либо коллективную реальность: "Трансцендирование

---

[7] Там же. С. 24.
[8] Там же. С. 25.
[9] Там же. С. 27.
[10] Там же.

есть активный, динамический процесс, есть имманентный опыт человечества, в котором человек переживает катастрофы, переносится через бездны, испытывает непрерывность в своем существовании, но не экстериоризируется. Трансцендирование в экзистенциальном смысле есть свобода и предполагает свободу, есть освобождение человека от плена у самого себя"[11].

Отношение личности к сверхличным ценностям Бердяев рассматривает как соотношение индивидуального и универсального. Согласно его концепции, универсальное находится не в идеальной сверхличной сфере, а в личности, принадлежащей экзистенциальному. Иными словами, универсальное находится в индивидуальном, в личности. "Универсальное, воплощенное в индивидуальном, преодолевает противоположность между универсальным и индивидуальным"[12].

Н.А. Бердяев ставит проблему бытия личности в окружающем мире. Философ рассматривает категорию бытия как абстракцию, порожденную объективированной мыслью. "Проблема бытия есть прежде всего проблема о том, в какой мере бытие уже конструкция мысли, то есть объективация, произведенная субъектом, то есть нечто вторичное, а не первичное... В первичной субъективности существования совсем не дано бытия, у нас нет опыта данности бытия"[13]. По Бердяеву, философия, основой которой является понятие бытия, есть натуралистическая философия, ибо философ определяет бытие как природу, принадлежащую объективированному миру, порожденному рационализацией.

Категория бытия, с одной стороны, представляется Бердяеву результатом категориального мышления, при котором любая объективированная интеллектуалистическая система есть система детерминизма. "Она выводит свободу из бытия, свобода оказывается детерминированной бытием, то есть в конце концов свобода есть порождение необходимости. Бытие становится идеальной необходимостью, в нем невозможны прорывы, бытие сплошное абсолютное единство"[14].

С другой стороны, философ отмечает, что свобода невыводима из бытия, так как "вкоренена" в ничто, в небытие. "Свобода безосновна, не определена и не порождена бытием. Нет сплошного, непрерывного бытия. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансцензусы. Поэтому только существует свобода, существует личность"[15].

Согласно персоналистической концепции Бердяева, приоритет свободы над бытием означает приоритет динамичного духа над ста-

---

[11] Там же.
[12] Там же. С. 34.
[13] Там же. С. 63.
[14] Там же. С. 65.
[15] Там же. С. 65–66.

тичным бытием. "Дух не есть бытие. О духе нельзя мыслить интеллектуально, как об объекте, дух есть субъект и субъективность, есть свобода и творческий акт. Динамика, активность, творчество противостоят интеллекуалистическому пониманию бытия"[16].

Далее мыслитель выделяет две точки зрения, возникающие при рассмотрении проблемы бытия: 1) признание существования неизменного, вечного, разумного порядка бытия, который создается не людьми, хотя и требует от них подчинения, и выражается в незыблемости социального строя; 2) основы мировой и социальной жизни не являются вечной навязанной сверху неизменной реальностью, они способны изменяться в силу человеческой активности и творчества.

Отсюда философ делает вывод о том, что в окружающем мире «есть противоборство поляризованных сил и потому есть не только порядок, но и беспорядок, не только гармония, но и дисгармония. Мировой порядок, мировое единство, мировая гармония связаны с законами логики, законами природы, законами государства, с властью общего, с властью необходимости. Это есть объективация, порожденная "падшестью". В ином мире, мире духовности все свободно, все индивидуально, нет "общего", нет необходимого. Мир есть объективированный, то есть отчужденный от себя дух»[17].

Таким образом, Бердяев определяет бытие как отчуждение и объективацию, как перерождение свободы в необходимость, индивидуального в общее, личного в безличное. Развивая эту мысль, философ указывает, что бытие универсально-общего является конструкцией субъекта при его активности, т.е. бытие является перенесением существования первичной реальности из глубины субъекта в "иллюзорную глубину экстериоризированного объекта"[18]. При такой объективации общее принимает статус высших ценностей, а индивидуальное – низших.

Согласно персоналистической концепции Бердяева, именно в глубине существования субъекта индивидуальное выступает высшей ценностью, а общее – низшей. "Индивидуально-неповторимый, единичный человек включает в себя универсальную человечность, а не входит в нее как подчиненная часть. Также всякое конкретно-существующее богаче и первичнее отвлеченного бытия"[19].

Развивая эту мысль, философ настаивает, что отвлеченное качество бытия, предикат бытия есть лишь внутренняя составная часть конкретно-существующего, единичного. Следовательно, отвлеченное бытие – лишь порождение конструирующей мысли и не имеет внутреннего существования. Все то, что обычно связывается

---

[16] Там же. С. 66.
[17] Там же. С. 67.
[18] Там же.
[19] Там же.

с бытием, по Бердяеву, есть лишь внутреннее свойство, качество конкретных существ и существований. "Достоинство конкретного существа, человеческой личности определяется совсем не идеальным универсумом в ней, которому она подчинена, а именно конкретным, индивидуально-личным существованием, индивидуально-личной формой раскрытия универсума внутри"[20].

Именно в неправильном понимании сущности бытия философ видит проявление несвободы человека, подчинение человека необходимости. По мнению Бердяева, неправильное понимание сущности бытия приводит к утверждению о том, что сознание человека в своих общеобязательных элементах не субъективно, а объективно, универсалистично. "В сознании происходит объективация и подчинение обще-универсальному, как экстериоризация в отношении к человеческой личности"[21]. В противоположность этому философ стремится показать универсальность сознания именно в субъективности личности, путем раскрытия в этой субъективности универсальных качеств.

Поэтому персонализм в концепции Бердяева есть также универсализм интериоризированный, субъектный, находящийся в глубине самой личности. Философ настаивает на признании бытия вторичным по отношению к свободе духа. "Основной дуализм... есть дуализм природы и свободы, природы и духа, природы и личности, объектности и субъектности"[22].

Но мыслитель считает, что отождествлять природу только с объектом, только с объективацией неправомерно. "Природа же как субъект есть внутреннее существование космоса, есть его экзистенциальность, а следовательно, и свобода. Субъективность прорывается в объективность, свобода в необходимость, личность в царство общего. Тогда происходит процесс освобождения"[23].

В отличие от природы, именно материя отождествляется у Бердяева с объектом, с объектностью. В концепции философа материя означает зависимость, детерминированность извне. "Материальность есть объективация, овеществление существования. Освобождение же есть возвращение к внутреннему существованию, к субъективности, к личности, к свободе, к духу. Освобождение есть одухотворение, как материальность есть порабощение"[24].

Согласно концепции Бердяева в ходе научного познания человек открывает и конструирует "законы" природы, которые становятся порабощающей природной необходимостью. "Человек борется с насилием этой природной необходимости через познание этой необходимости и, может быть, лишь к этой сфере применимо то,

---

[20] Там же.
[21] Там же. С. 68.
[22] Там же. С. 80.
[23] Там же. С. 82.
[24] Там же.

что свобода есть результат необходимости, осознанность и познанность необходимости"[25].

Результатом познания необходимости Бердяев считает техническую власть человека над природой. "Дух в своей борьбе создает научное знание о природе, создает технику и экстериоризируется, объективируется, попадая в рабскую зависимость от собственной экстериоризации и объективации. Это есть диалектика духа, диалектика экзистенциальная"[26].

По мнению философа, технизация человеческой жизни означает крайнюю форму объективации, так как технизация превращает человека в средство, в инструмент, в техническую функцию. Дух должен быть свободен и от органических, и от технических условий своей реализации. Поэтому мыслитель считает, что человеку придется вступить в период более актуализированной духовности.

Бердяев призывает уменьшить дань субъекта миру объектности. Это означает духовную покорность личности в противостоянии соблазнам мира, порабощающих личность. При этом личность должна быть более социальной в хорошем смысле и менее социальной – в дурном, т.е. социальной из свободы, а не социальной – из детерминизма и рабства. Мир должен состоять из трудовых общин, духовно скрепленных и объединенных в федерацию[27].

Таким образом, можно заключить, что в концепции Бердяева процесс объективации духа представлен следующим образом. В процессе объективации: субъективный дух уже не обращается к "ты", т.е. к другому субъективному духу, не обращается и не соединяется с ним; субъективный дух выходит к объекту, к объективному миру, который не имеет своего собственного существования; происходит отчуждение духа от самого себя.

Следовательно, объективация, по Бердяеву, порождается отношением между субъектами и отношением субъекта к мировому целому.

Итак, мы видим, что категория объективации в концепции философа подвергается двойной оценке: во-первых, она означает раздробленность и разобщенность мира, при которых экзистенциальные субъекты личности превращаются в объекты; во-вторых – акты субъекта, личного духа, направленные на установление связей в объективном мире.

Таким образом, можно заключить, что вся сложность проблемы объективации заключается в ее (объективации) тесной связи с проблемой культуры.

Философ стремится подчеркнуть, что человек теряет свое лицо не только подвергаясь чрезмерной объективации, он теряет себя и в

---

[25] Там же. С. 82–83.
[26] Там же. С. 83.
[27] См.: Там же. С. 184.

беспредметной субъективности. По мнению Бердяева, человек переходит от ложной объективной интеллектуальности к ложной объективной эмоциональности. "Искусство порабощается техникой, техникой усовершенствованной индустрии. Красота агонизирует и исчезает из объективированного мира. Искусство разлагается и заменяется чем-то, на искусство уже не похожим. Такова трагедия человеческой судьбы"[28].

По мнению Бердяева, с одной стороны, в объективации можно найти лишь символы, но не первореальности. "Объективный дух есть лишь символика духа. Дух реалистичен. Культура символистична, социальная жизнь символистична. В объекте никогда нет реальности, в объекте есть лишь символ реальности. Самая реальность всегда в субъекте. Реальная глубина духа познается экзистенциально в переживании судьбы, в страдании, тоске, смерти, любви, творчестве, в свободе, а не в объектах"[29].

С другой стороны, философ указывает, что окончательное торжество духа означало бы угасание и исчезновение объективного мира как неподлинного и переход в экзистенциальный план. При этом возникает проблема: как актуализировать дух в мире, т.е. не оставлять его в свернутом, потенциальном состоянии и вместе с тем не объективировать его, не отчуждать его от самого себя. «Это и есть духовная проблема творчества. Это значит, что духовность должна быть реализована в существовании, а не в объекте. Человек есть не бесплодный, а воплощенный дух. И он призван творчески воплощать. Но воплощение не тождественно объективации. В воплощении "я" может стать перед "ты", а не перед субъектом»[30].

Мыслитель глубоко убежден, что в этих условиях человек должен реализовать личность. "Освобождает лишь дух, который вне этого противоположения субъективности и объективности... Личность есть дух, свободный дух и связь человека с Богом. Связь человека с Богом вне объективации и вне ложной погруженности человека в свой замкнутый круг, через нее раскрывается бесконечность и вечность, и подлинная красота"[31].

Мыслитель определяет объективацию как экстериоризацию, подчинение человека условиям пространства, времени, причинности, рационализации. Экзистенциальная философия, по мнению Бердяева, должна обозначить переход от понимания познания как объективации к пониманию познания как partipation, т.е. приобщение к предмету, соучастие в нем.

Философ устанавливает следующие признаки объективации: 1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповто-

---

[28] Там же. С. 203.

[29] *Бердяев Н.А.* Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Paris: YMCA-press, Б.г. С. 49.

[30] Там же. С. 53.

[31] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 204.

римо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений.

Этому в концепции философа противополагается общение в симпатии и любви, преодоление отчужденности; персонализм, выражение лично-индивидуального характера всякого существования; переход в царство свободы, определяемости изнутри, победа над рабством необходимости; преобладании качества над количеством, творчества над приспособлением. Это есть вместе с тем определение различия между феноменальным и нуменальным. "Феномен и нумен определяются процессом объективации. Борьба против объективации есть духовное восстание нуменов против феноменов, духовная революция"[32].

По мнению философа, объективация может быть не реализацией человеческого творчества, а символизацией, дает лишь знаки, а не реальности. И эта подмена реализации символизацией отрицательно сказывается на творчестве человека. "Мир нуменов, который есть мир творческих существ, а не мир идей, может выразить себя в ином мире, чем мир феноменов, но ошибочно представлять себе мир нуменальный и мир феноменальный совершенно изолированными и оторванными друг от друга... Новое понимание отношений между нуменом и феноменом есть понимание эсхатологическое"[33].

В наше время можно считать пророческими слова Бердяева о необходимости коренным образом изменить отношение человека к объективированному миру. "Объективная целесообразность раздавливает человека, и ей человек принужден противопоставить свою свободу. Объективная целесообразность есть рабство человека. Выход к свободе есть разрыв с объективной целесообразностью"[34].

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ И ПРОГРЕССА В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н.А. БЕРДЯЕВА

О.Б. Леонтьева

Есть имена, которым суждено стать символами эпохи. Философское наследие "верующего вольнодумца" Николая Александровича Бердяева вот уже почти столетие привлекает внимание исследователей:

---

[32] *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. Paris: YMCA-press, 1947. С. 64.

[33] Там же. С. 67.

[34] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 116.

его необыкновенно насыщенная творческая биография как будто сконцентрировала в себе историю духовных исканий российской интеллигенции XIX – начала XX в., а предложенная Бердяевым философия истории оказалась актуальной в условиях современного мировоззренческого кризиса, вызванного отказом от общеобязательной коммунистической идеологии. Некоторые идеи Бердяева, связанные с характеристикой "русской души" или с характеристикой кризиса европейской гуманистической культуры, используются в качестве методологической основы в современных трудах по гуманитарным наукам[1]. Но оборотной стороной столь широкой известности стало обилие шаблонов и стереотипов в трактовке творчества Бердяева; Бердяев воспринимается обычно как автор уже сложившейся экзистенциальной философии, в центре внимания исследователей оказывается лишь зенит его творческого пути – от "Смысла истории" и "Нового Средневековья" до "Истоков и смысла русского коммунизма", а ранний период творчества мыслителя остается малоизученным[2]. Между тем период поиска своего пути в философии для Бердяева был долгим; он неоднократно менял свои теоретические установки, испытал множество влияний – марксизм, неокантианство, ницшеанство, философия Богочеловечества Вл. Соловьева, мистика Я. Бёме, цивилизационная концепция О. Шпенглера и т.д. Каждая теория, так или иначе повлиявшая на становление Бердяева как философа, оставляла в его концепции свой "геологический пласт" – проблематику, терминологию, ценности и идеалы. Поэтому современники и исследователи творчества Бердяева часто упрекали его в эклектизме[3]. Он сам опроверг подобные обвинения в своем "Опыте философской автобиографии": внешние влияния лишь помогали Бердяеву отчетливее расслышать свой собственный внутренний голос; "пробуя на вкус" и отвергая самые разнообразные философские традиции, он в действительности подбирал средства для наиболее адекватного выражения своей изначальной

---

[1] *Ахиезер А.С.* Россия: Критика исторического опыта: В 3 т. М., 1991. Т. 1. С. 8–12; *Бушуев С.В.* История государства Российского: Историко-библиогр. очерки. М., 1994. Кн. 2: XVII–XVIII вв. С. 24–25.

[2] Это относится как к отечественным, так и зарубежным трудам по философии Бердяева. См.: *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли XX века. М., 1991; *Ермичев А.А.* Три свободы Николая Бердяева. М., 1990; *Кувакин В.А.* Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1976; *Неретина С.С.* Бердяев и Флоренский: О смысле исторического // Вопр. философии. 1991. № 3; *Поляков Л.В.* Мессия XX века: Судьбы России sub specie Николая Бердяева // Параллели (Россия – Восток – Запад): Альманах философской компаративистики. М., 1991. Вып. 1; *Spinka M.* Nicolas Berdiaev: Captive of freedom. Philadelphia, 1970; *Richardson D.* Berdiaev's philosophy of history: An existentialist theory of social creativity and eschatology. The Hague, 1968; *Wernham J.* Two Russian thinkers: and essay in Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.

[3] См.: *Белый А.* Центральная станция // Н.А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб., 1994. Кн. 1. С. 53–55; *Федотов Г.П.* Бердяев-мыслитель // Там же. С. 437.

мировоззренческой интуиции – концепции творческого призвания человека.

Но не логично ли предположить, что и "внутренний голос" Бердяева мог противоречить самому себе, что философу приходилось не только освобождаться от внешних влияний, но и делать выбор между своими собственными ценностями, равнозначимыми для него? Если так, то анализ внутренних противоречий его творчества поможет лучше понять русский духовный Ренессанс начала XX в., который был эпохой сходных "поисков себя" для всей русской культуры, временем противоборства самых разных систем ценностей в сознании русской интеллигенции. Итак, обратимся к переломному моменту творческой эволюции Бердяева – к его, ставшему хрестоматийным, переходу "от марксизма к идеализму"

При изучении философской концепции, возможно, немаловажно определить мотивы, подвигшие мыслителя на ее создание, выяснить, какие интеллектуальные ожидания влекли его в сферу теоретической мысли. В "Самопознании" Н.А. Бердяев не описывает момента своего религиозного обращения, как этого можно было бы ожидать от христианского философа, бывшего некогда атеистом. Он даже отрицает возможность такого исповедального описания[4]. Взамен этого он рассказывает читателю историю своего поворота к философии, миг которого был зафиксирован в его памяти несравненно четче. "Однажды на пороге отрочества и юности я был потрясен мыслью: пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла... Это и было мое настоящее обращение, самое сильное в моей жизни, обращение к исканию Истины, которое тем самым было верой в существование Истины"[5].

Первые самостоятельные философские поиски, как известно, привели Бердяева в ряды социал-демократического движения. "В марксизме меня более всего пленил историософический размах, широта мировых перспектив", – писал Бердяев[6]. Неожиданный ход мысли: с юношеской заостренностью ставится вопрос о смысле прежде всего своей жизни, а как желанный ответ воспринимается... философия всемирной истории. Что было тому причиной? Только ли радикальная настроенность и революционная экзальтированность российского студенчества? Попробуем найти объяснение, предположив, что в этом – ключ к пониманию проблематики историософии Бердяева.

XIX век был эпохой "веры в исторический разум" – в прогрессивную направленность истории, в возможность предвидеть будущее

---

[4] *Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1990. С. 54, 77, 162.

[5] Там же. С. 78.

[6] Там же. С. 100.

на основании научного или спекулятивного познания исторических законов; наконец, в то, что история предъявляет человеку-подвижнику некий вызов, жизненное задание – требование служить делу прогресса. Ценностные и теоретические установки "прогрессизма" утвердились в XIX в. не только в науке и философии, но и в политике, и в художественной культуре, и в обыденном сознании (и наоборот, разочарование в идее прогресса и гуманистичности истории стало характерным для XX в., "критика исторического разума" открыла эру постмодернизма[7]. Именно вера в прогресс служила краеугольным камнем миросозерцания русской интеллигенции, делала интеллигенцию не просто социальной группой, но этической общностью, "духовным орденом" со своим неписаным уставом, что неоднократно отмечали отечественные и зарубежные исследователи и публицисты. Отдельные русские мыслители XIX в., конечно, могли негативно оценивать социальный прогресс, считая, что он ведет к крушению традиционной патриархальной морали (Лев Толстой), к гибели красоты и торжеству безобразной посредственности (К. Леонтьев), к деградации человека, превратившегося в "палец от ноги" рационально организованного общества (Н.К. Михайловский). Но никто, кажется, не усомнился в том, что прогресс – объективная реальность.

Бердяев, принимая марксистскую версию теории прогресса, был сыном своей эпохи. Недаром в "Самопознании" он признается: "У меня была потребность осуществлять в жизни свои идеи, я не хотел оставаться отвлеченным мыслителем"[8]. Цель его философского дебюта "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском" вполне вписывалась в прогрессистский контекст: доказать, что личные цели и ценности – смысл жизни – суть не дело индивидуального выбора, но объективное историческое задание. "Почему демократический идеал выше буржуазного, почему лучше, чтобы сердце приятно билось при словах – справедливость и благо народа, чем при словах – кнут и обуздание? Почему субъективная нравственность той общественной группы, которой мы сочувствуем, выше и человечнее нравственности других групп, которые теперь господствуют, но не возбуждают в нас особенного сочувствия?.. Нам могут сказать, что нельзя доказать этих преимуществ, что их надо почувствовать... Но неужели нет никакой объективной санкции?"[9]

В поисках объективной санкции нравственности Бердяев пошел тем же путем, на который несколькими годами ранее уже вступили "критические марксисты" П.Б. Струве и С.Н. Булгаков, пытавшиеся

---

[7] *Губман Б.Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М., 1991. С. 10–14.

[8] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 108.

[9] *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К. Михайловском. СПб., 1901. С. 67–69.

объединить марксизм и неокантианство. Эти два влиятельных философских течения на первый взгляд представляли собой "две вещи несовместные": ведущие неокантианцы, философы баденской школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт отрицали существование исторических законов и предсказуемость будущего[10]. Но в философских исканиях Булгакова, Бердяева и Струве ценностные мотивы играли бóльшую роль, чем теоретические. В марксизме их привлекал исторический оптимизм, вера в то, что "общественный строй, который мы считаем своим идеалом, непременно наступит, он будет неизбежным результатом имманентной законосообразности исторического процесса"[11], а неокантианство помогало избежать релятивизма, при котором нормы познания и этические ценности рассматриваются как преходящий результат общественных отношений[12].

Центральный исторический конфликт, согласно концепции "Субъективизма и индивидуализма..." – это противоречие между реальным классовым сознанием, меняющимся в соответствии с историческими условиями, и абсолютными априорными нормативами истины, добра и красоты, хранителем которых выступает всеобщее "трансцендентальное логическое сознание". С каждым историческим витком, по Бердяеву, сознание человечества все более приближается к абсолютным этическим и гносеологическим нормам; истина, логически обязательная для всех, "исторически, как известная теория, принимает классовый характер и может сделаться как бы монополией какого-нибудь класса"[13]. "Теория прогресса, – уверенно заключает Бердяев, – есть мост, соединяющий воедино две половины правды, правду-истину и правду-справедливость"[14]. В концепции молодого философа не остается места лишь для человеческой индивидуальности: "Первостепенное социологическое значение имеет вопрос о роли средней, безличной личности"[15], а "оценивать весь великий мир со своей маленькой, субъективной, точки зрения, выработанной маленьким кусочком истории – это вульгарнейшее свойство, в этом есть что-то филистерское, какая-то неспособность подняться до всеобщего"[16].

---

[10] См.: *Виндельбанд В.* История и естествознание // Виндельбанд В. Прелюдии: Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 313–333; *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908.

[11] *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм... С. 63.

[12] См.: *Булгаков С.Н.* О закономерности социальных явлений // Вопр. философии и психологии. 1896. № 5 (35). С. 608–611; *Он же.* От марксизма к идеализму: Сб. ст. (1896–1903). СПб., 1903. С. VI; *Струве П.Б.* Предисловие // Бердяев Н.А. Субъективизми и индивидуализм... С. XV, XXIII–XXIV, XL–XLVIII; *Он же.* Свобода и историческая необходимость // Струве П.Б. На разные темы (1893–1901 гг.): Сб. ст. СПб., 1902. С. 489, 491–492, 504.

[13] *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм... С. 48, 53, 55.

[14] Там же. С. 80.

[15] Там же. С. 117, 138, 147, 175, 181, 208, 210.

[16] Там же. С. 210.

Именно неразрешенность вопроса о смысле жизни в "Субъективизме и индивидуализме..." и стала, как нам представляется, главным мотивом ухода Бердяева от марксизма: в его работах, написанных в первые годы XX в. и ознаменовавших разрыв вологодского ссыльного с социал-демократами, постоянно возникает тема смысла жизни и ее антипод – тема индивидуальной трагедии. Здесь мы обнаруживаем достаточно резкую и радикальную смену ценностей: еще недавно Бердяев утверждал, что социологию должна интересовать "большая дорога истории", а не "закоулки"[17]: теперь же он сам предлагает индивидуалистическую этику и осуждает современную ему культуру за то, что она, занимаясь проблемами "большой дороги истории", по которой человечество идет к грядущему счастью, "вогнала в подполье" проблему индивидуальности[18]. Наиболее этически оправданным мотивом исторического действия Бердяев называет стремление личности к саморазвитию и совершенству, потребность осуществить свою природу, реализовать свою энергию, воплотить в жизнь свои ценности. Не трудно выяснить, в чем видел смысл жизни и к чему стремился сам Бердяев. Ответ может содержаться в словах: "Мне часто думается, что все человеческое творчество, все усилия человеческие объясняются томлением по тому, чего нет. Нужно человеку один какой-то секрет знать и тогда будет у него все, будет он страшно богат и радостен, тогда прекратит все свои усилия, не нужно ему будет творить в философии, литературе, искусстве, политике суррогаты, заменяющие жизнь истинную. Зачем философия, любовь к мудрости, если есть сама мудрость, зачем музыка, поэзия, скульптура, когда само бытие – музыка, поэзия, скульптура? В писаниях своих я выражаю лишь свою тоску по истинном, полном, вечном, свободном и радостном бытии и безмерное желание узнать его секрет"[19]. Ради этого идеала Бердяев отверг традиционную этику революционной русской интеллигенции, нормы которой были сформулированы еще П.Л. Лавровым в его "Исторических письмах", – этику альтруистического служения общественному благу: "Если постыдно для человека посвятить жизнь собственному наибольшему удовольствию, то не менее постыдно обратить себя в орудие чужого наибольшего удовольствия"[20].

Этика индивидуалистической самореализации побудила Бердяева отойти от прежнего безоговорочного исторического оптимизма и предъявила ему проблему неуничтожимого трагизма человеческой жизни. Источник трагизма Бердяев видел в несоизмеримости надежд и чаяний человека с его ограниченными возможностями: стремясь к

---

[17] Там же. С. 181.

[18] См.: *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // Вопр. жизни. 1905. № 3. С. 257–259.

[19] *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании // Там же. № 9. С. 187–188.

[20] *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма: Сб. ст. М., 1902. С. 102.

беспредельной свободе и совершенству, человек встречает на этом пути неустранимые препятствия, главное из которых – смерть[21]. Теперь Бердяев характеризует различные позитивистические и социалистические учения как "ложную философию и ложную религию", поскольку они не знают иных ценностей кроме прогресса и сулят борющемуся и страдающему человечеству лишь одну награду – блаженство грядущих поколений на могилах пожертвовавших собой отцов[22]. В своих ранних статьях Бердяев многократно обыгрывал эту идею и наконец пришел к следующей декларации: "Если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила[23] и совершенство безличного мира, будущего человечества"[24]. Свое новое философское мировоззрение Бердяев обозначает как персонализм – концепцию, строящуюся на постулатах, утверждающих, что личность ("духовная монада") может существовать вне пределов времени и пространства, что мир состоит "только из комбинаций качественных монад", т.е. из личностей, и поэтому "только индивидуальное реально" Философская доктрина личного бессмертия вскоре привела Бердяева к религиозной вере в Воскресение, в победу Христа над смертью.

Разрыв с социал-демократической средой стал для Бердяева весьма значимым опытом. Размышляя о причинах того, почему его идеалистические искания были резко отрицательно восприняты и даже осмеяны соратниками по политической борьбе, философ раньше многих своих современников осознал так называемый парадокс свободы: то, что профессиональные революционеры, борцы за политическое и социальное освобождение, вовсе не рассматривают свободу как безусловную ценность и даже сами склонны превращаться в "маленьких великих инквизиторов", сурово контролирующих мысли и мнения своих соратников[25]. И напротив, среди людей консервативных и даже реакционных убеждений, как считал Бердяев, могут быть настоящие "культурные и религиозные революционеры", такие как Ницше или Достоевский[26]. Вначале этот парадокс вызывал у Бердяева мучительное недоумение, затем привел его к следующему выводу: для судеб российской общественности борьба с авторитарными наклонностями революционеров важна так же, как политическое противостояние сил реакции и сил свободы. Уже тогда

---

[21] См.: *Бердяев Н.А.* К философии трагедии: Морис Метерлинк // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 192.

[22] *Бердяев Н.А.* Философия свободы: Смысл творчества. М., 1989. С. 123–125.

[23] См.: *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность. С. 268–269.

[24] *Бердяев Н.А.* Дневник публициста: Катехизис марксизма // Вопр. жизни. 1905. № 2. С. 372–375.

[25] См.: *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). СПб., 1907. С. 216, 222.

[26] См.: *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность. С. 257.

сложился тот принципиальный аргумент, который Бердяев будет использовать в полемике с социалистами вплоть до написания работы "Истоки и смысл русского коммунизма": социал-демократы не могут быть достойными противниками капитализма, поскольку сами заражены "духовной буржуазностью" – равнодушием к высшим культурным ценностям, исключительной заботой о перераспределении материальных благ, наконец, отношением к человеку как к средству, а не как к самоцели[27]. Их идеал – это счастье человеческого муравейника, купленное ценой отказа от истины и свободы, путь Великого Инквизитора. Что можно противопоставить ему? Только путь истины и свободы, поставленных выше благополучия и устроения жизни, путь Христа[28].

Насколько эта смена ценностей и общефилософской методологии отразилась на исторической концепции Бердяева? Как ни странно – весьма незначительно. Можно даже утверждать, что Бердяев предпринял пересмотр своих философских воззрений не для того, чтобы отказаться от теории исторического прогресса, а для того, чтобы реабилитировать ее. "Если идея прогресса может быть оправдана, – произносит Бердяев во время философских прений, – если ею может быть оправдано все страдание человечества, то только с точки зрения идеализма... Все то, что здесь следует друг за другом в хронологическом порядке, в нравственном миропорядке вытягивается в одну линию, и, таким образом, оказывается, что всякий, работавший для прогресса, работал для себя самого"[29]. Горизонталь исторического процесса дополняется вертикалью вечности, и вечность не перечеркивает земной прогресс, но наполняет его смыслом, поскольку ценности, реализуемые при этом, заданы свыше.

Известно, что Бердяев испытал в 1904–1907 гг. сильнейшее теоретическое влияние идей Зианиды Гиппиус и Дмитрия Мережковского. Но следует обратить внимание, что взял он у них не фундаментально важную для них антитезу "духа" и "плоти", "правды о небе" и "правды о земле", Христа и Антихриста, каждый из которых прав и свят по-своему. Бердяев берет у Гиппиус и Мережковского их ви́дение *истории* – идею Третьего Завета, Царства Духа Святого, которое явится в будущем на смену Ветхому Завету Бога-Отца и Новому Завету Бога-Сына. Царство Третьего Завета "разрешит все существующие неразрешимые антитезы – пол и аскетизм, индивидуальность и общественность, рабство и свобода, атеизм и религиозность, ненависть и любовь"[30]. В Царстве Духа Святого осуществится, таким образом, то "истинное, полное, вечное, свободное и радостное бытие", о котором мечтал Бердяев; но достижимо оно не в запре-

---

[27] См.: *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. С. 9–13.
[28] Там же. С. 222.
[29] *С.З.* Записки о философских прениях... Б.м., Б.г. С. 223.
[30] *Богомолов Н.А.* Любовь – одна: О творчестве Зинаиды Гиппиус. С. 15.

дельном мире, а в историческом времени. История его осуществления, следовательно, может быть описана в рамках модели прогресса, а картина благословенного будущего приобретает вполне узнаваемые для российского интеллигента начала века черты: по мнению Бердяева, Царство Третьего Завета будет представлять собой "в политическом отношении – как бы анархизм, в экономическом – как бы социализм, в мистическом – самодержавие Единого Бога"[31].

Заметим также, что, пережив религиозное обращение и осознав себя продолжателем традиций "русского богоискательства", Бердяев изо всех течений русской религиозно-философской мысли выбрал восходящее к П.Я. Чаадаеву и Вл. Соловьеву: именно их памяти посвящена первая крупная историософическая работа Н.А. Бердяева, написанная им после пересмотра основ своей философии – "Происхождение зла и смысл истории" (впоследствии она вошла отдельной главой в книгу "Философия свободы"). Несмотря на присутствие в рядах отечественных религиозных мыслителей таких титанов, как консерваторы-славянофилы, "почвенник" Ф.М. Достоевский, "византиец"-реакционер К.Н. Леонтьев, проповедник патриархального "опрощения" Л.Н. Толстой, Бердяеву ближе утверждающие, что "в мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле"[32], что "истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, – оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие – на политику, науку, искусство, общественное хозяйство"[33]. Можно констатировать, что Бердяев негативно оценивал лишь теории прогресса, созданные с позиций атеизма (марксизм, позитивизм), но положительно воспринимал попытки оправдать общественный прогресс с религиозной точки зрения.

Однако приобщение Бердяева к традиции русской религиозной философии при сохранении прогрессистской системы ценностей, как и в случае марксизма и неокантианства, было чревато многими теоретическими трудностями. Недаром в "Происхождении зла" Бердяев то отождествляет "идею смысла истории" с "идеей прогресса", то противопоставляет их друг другу[34]. Если учесть, в каком контексте русские мыслители того времени употребляли само слово "смысл", причины этих трудностей становятся объяснимы.

Понятие смысла, едва появившись в таких характерных для отечественной "философской публицистики" заглавиях, как "Смысл любви", "Смысл жизни", "Смысл войны", "О смысле страдания" и т.п., уже неявно предполагало веру в существование некой разум-

---

[31] *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании. С. 220.
[32] *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 332, 336.
[33] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1988. Т. 2. С. 303, 340.
[34] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 153, 170.

ной, правящей миром субстанции, наделяющей все тайной целью. Вл. Соловьев и его последователи – Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, П.А. Флоренский – прямо отождествляли "смысл" и "Божий замысел", утверждая, что каждому земному явлению соответствует идеальный ("софийный") небесный прообраз. Идея единства мироздания ("все во всем", поскольку все имеет истоком своего бытия мысль Бога) и символическое восприятие реальности характерны для средневековой религиозной культуры; в творчестве философов рубежа XIX–XX вв. они появились, чтобы дать человеку в условиях социальных перемен гарантию духовной устойчивости, возможность соотнести смысл конкретного человеческого существования со смыслом мироздания и, наконец, возвести его к Единому Смыслу – Логосу, несущей конструкции всего творения.

Но каким образом перенести категорию изначального – а следовательно, неизменного Божьего замысла – в философию истории, для построения которой необходимы категории движения, становления, развития[35]. Концепция замыслов Бога более пригодна для описаний статических состояний бытия, нежели для оправдания исторических изменений, которые могут показаться грубым нарушением изначального замысла (например, С.Н. Булгаков считал, что христианству вообще присущ "методологический консерватизм")[36]. Как только в "Происхождении зла" Бердяев отождествил смысл истории с "провиденциальным планом творения"[37], он должен был объяснить, каким образом случилось так, что мир уклонился от вечного, совершенного и благого образца, что в мир пришли зло и смерть?

"Оправдать Бога в существовании того зла, с которого началась история", Бердяев смог, возложив ответственность за зло на свободную волю самих людей. Бог есть абсолютное, полное бытие, мир же сей – результат отпадения творения от Бога, искаженное, больное бытие, не пожелавшее осуществить совершенную идею Творца. "Смысл истории – в искуплении греха и возвращении творения к Творцу"[38]: завершив свой исторический путь, мир преобразится и станет таким, каким его задумал Творец. Что бы ни происходило, спасение человечества – и святых, и грешников – предопределено изначально. "Вне времени, в вечности, все моменты бытия – грехопадение, искупление и окончательное спасение – свершаются, нет там временной, хронологической последовательности, а есть лишь идеальное, вневременное свершение"[39]. Философу были необходимы, как и в период "критического марксизма", гарантии непремен-

---

[35] См.: *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 3–9.
[36] См.: *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. М., 1992. С. 347–348.
[37] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 127.
[38] Там же. С. 139.
[39] Там же. С. 129–130.

ного осуществления его исторических надежд; только теперь он обосновывает их с помощью архаичных структур мышления, провиденциализма.

Сам путь человечества к концу истории Бердяев описывал в рамках категории прогресса. Правда, трактовал он прогресс достаточно нетрадиционно: как историческое развитие и добра, и зла, совершающееся по восходящей линии, вплоть до достижения добром и злом своих предельных форм: "самый страшный ужас ждет человечество впереди, самое страшное зло воплотится в будущем", но "для победы над грядущим злом растет сила царства Божьего, сила творческая; воплотится в будущем и высшее добро"[40]. В прогрессе, следовательно, в равной степени заинтересованы и Великий Инквизитор, и Христос: дабы человечество могло сознательно совершить последний, решающий выбор между добром и злом, который и положит конец земной истории, вначале необходим "исход из состояния первобытного зверства и рабства"[41]. Вслед за Чаадаевым и Вл. Соловьевым Бердяев приходит к почти протестантскому оправданию мирской активности: "Человек отвечает за свою жизнь перед Богом и должен развивать полученные свыше дары... Все технические, экономические, политические, медицинские и в лучшем, светлом смысле магические способы противодействия злым силам в свете религиозного сознания не отбрасываются, а лишь претворяются"[42]. Возрастает в ходе истории и нравственный опыт человечества в познании добра и зла, и историческая ответственность, ложащаяся на плечи каждого нового поколения. Бердяев не останавливается на этом; он возводит человеческую активность во все более и более высокую степень, требуя, чтобы даже всеобщее воскрешение, благодатное завершение всемирной истории, было подготовлено не только Богом, но и человеком. "Спастись – не значит умереть для этого мира и перейти в мир иной, спастись – значит так преобразить этот мир, чтоб над ним не властвовала смерть, чтоб все живое воскресло... Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце"[43]. Люди, кото-

---

[40] Там же. С. 177.

[41] Там же. С. 175.

[42] Там же. С. 173–174.

[43] Там же. С. 173. Уже после завершения работы "Происхождение зла и смысл истории" Бердяев познакомился с трудами философа-самоучки Н. Федорова, где утверждалось, что научно-технический прогресс в будущем позволит человечеству воскресить всех умерших предков. Борис Пастернак впоследствии объединил идеи Федорова и Бердяева в концепции вымышленного философа Веденяпина, персонажа романа "Доктор Живаго": "А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии... Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии" (*Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго: Роман // Собр. соч.: В 5 т. М., 1990. Т. 3. С. 14).

рым будет суждено жить в "последние времена", таким образом, более всех других ответственны за судьбу человечества в целом: возможно, к этому поколению Бердяев не без тщеславия причислял и своих современников.

Такая постановка вопроса представляется весьма и весьма сомнительной с точки зрения традиционного христианства: получается, что судьба конкретного человека, его воскрешение и бессмертие зависят не от него одного, его личной святости или греховности, а от своеобразной "круговой поруки" человечества в деле спасения. Фактически философ ушел от созданной им несколькими годами раньше этики индивидуалистической самореализации и вернулся к коллективистической системе ценностей (хотя теперь он употреблял не термин "коллективизм", а характерную для русской религиозной мысли категорию "соборность"). Итак – как бы парадоксально это ни звучало, – теоретические постулаты персонализма и верность догмам христианства оказываются для Бердяева менее важны, чем вера в прогресс и этика участия каждого человека в преемственной работе поколений над одной общей задачей.

Можно констатировать, что в ранний период творчества у Бердяева сложилось двойственное представление о смысле жизни: с одной стороны, смысл для него в достижении вечной жизни и полноты бытия, с другой – в работе для прогресса, для реализации имманентного исторического плана (смысла истории). И то и другое понимание смысла жизни были для философа не просто теоретическими построениями, но нормой внутренней жизни; поэтому он мог пересматривать эти идеи, но не мог отвергнуть ни одну из них. Теория прогресса, несмотря ни на что, оставалась в философской концепции Бердяева мостом, соединяющим правду-истину с верой в торжество правды-справедливости.

Реальные исторические события – первая мировая война, и в особенности революция 1917 г., – нанесли сокрушительный удар надеждам мыслителя. Горизонт обозримого будущего, который раньше столь много значил для Бердяева при постановке задач его творчества, оказался изменчивым и неопределенным. Символом исторических ожиданий стал уже не сияющий образ Царства Третьего Завета, а появившийся в работах Бердяева грозный образ "космических вихрей", темных иррациональных сил, вырвавшихся на свободу и разрывающих прекрасную "органическую плоть мира"[44]. Его труды конца 1910-х – начала 1920-х годов – это история мучительного поиска новой методологии, которая помогла бы объяснить произошедшее и задала бы мировоззренческие ориентиры для духовного выживания человека в эпоху исторических катастроф.

---

[44] *Бердяев Н.А.* Кризис искусства. М., 1990. С. 7–9, 18, 34.

В первые послереволюционные годы Бердяев сделал попытку окончательно разорвать с "устаревшей и вырождающейся", по его мнению, теорией прогресса[45]. Философ отказался от любых попыток отыскать "Царствие Божие" на земле, в пределах истории – "социальная мечтательность есть разврат", даже когда она окрашена религиозно[46]. Он согласился со шпенглеровским тезисом о том, что "прогресса по прямой линии" в реальности нет и что в истории существуют лишь отдельные культуры, которые, подобно организмам, переживают периоды зарождения, расцвета, одряхления и гибели[47]. (Развернутая апокалиптическая картина гибели европейской культуры, представленная в работах Бердяева "Смысл истории" и "Новое Средневековье", вполне соответствует методологии Шпенглера.) Бердяев, наконец, усомнился и в том, что объективно заданный смысл истории существует вообще: "Платоническое учение о том, что все человечество и весь космос предвечно завершены на небе, в идеях Божьих, превращает мировой процесс в комедию и лишает человека реальной активности и реальной свободы"[48], а, в действительности, Бог ставит человека лицом к лицу с грозной и непредсказуемой реальностью, предоставляет ему ничем не ограниченную творческую свободу, но и не обещает взамен гарантированного спасения. "Свобода заключает в себе такое темное иррациональное начало, которое не дает никакой внутренней гарантии, что свет победит тьму"[49].

Этот теоретический переворот изменил всю внутреннюю структуру концепции Бердяева: отвергнув основные постулаты погрессистских теорий, философ встал не просто перед проблемой создания новой историософии, но перед необходимостью поиска нового ответа на вопрос о смысле жизни в условиях мировой бессмыслицы. Исторический оптимизм должен был оказаться утраченным, для того чтобы в творчество Бердяева вошла экзистенциальная проблематика. Только тогда в "Смысле истории" и "Новом Средневековье" мог сложиться образ человека, который в эпоху исторических катастроф ищет опору не "вовне", не в устоявшейся традиции прошлого или прогнозах светлого будущего, а в глубине собственного духа. Огромная дистанция легла между тем Бердяевым, который в 1901 г., на заре своего философского пути, утверждал: "Мы можем смело смотреть в глаза будущему и верить в торжество тех идеалов, которые нам дороги" – и тем Бердяевым, который в конце 1940-х, подводя итоги прожитого и созданного, записал: "Практический же вывод

---

[45] См.: *Бердяев Н.А.* Новое Средневековье: Размышления о судьбах России и Европы // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 425–426, 435.

[46] См.: *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 44, 262–263, 271.

[47] См.: *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 94–95, 151–152.

[48] *Бердяев Н.А.* Новое Средневековье. С. 114.

[49] *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 48.

из моей философии оборачивается обвинением против моей эпохи: будьте человечны в одну из самых бесчеловечных эпох мировой истории, храните образ человека, он есть образ Божий"[50].

БЕРДЯЕВ И ШЕСТОВ: СПОР ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ[1]

В.П. Визгин

Что такое слово экзистенциальной философии? Какова его природа, генезис, цели, типы и т.д.? При такой постановке вопроса речь не идет о традиционном историко-философском исследовании или описании. Мы ставим эти вопросы в горизонте культурно-исторического контекста. Нам представляется удобным и продуктивным начать подобное исследование с анализа диалога Н. Бердяева и Л. Шестова, длившегося 35 лет и отразившегося как в их переписке (в архиве Шестова находятся девять писем его к Бердяеву и семь писем последнего к Шестову), так и в цикле статей и рецензий одного мыслителя на книги и статьи другого, не говоря уже об обширном творческом наследии этих замечательных философов.

I

Бердяев и Шестов познакомились при встрече нового, 1903 г. в Киеве, родном для них обоих городе. И с тех пор, вплоть до самой кончины Л. Шестова (1938 г.), их связывала философская дружба и активные споры и беседы, которые в эмиграции, пожалуй, только углубились, о чем красноречиво пишет в своей философской автобиографии Бердяев.

Диалог не может быть продуктивным без определенной близости хотя бы некоторых исходных позиций, разделяемых мыслителями, в него вступающими. Общее у Бердяева и Шестова – это горизонт религиозно ориентированного экзистенциализма, развивавшегося

---

[50] См.: *Бердяев Н.А.* Ф.А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму // Мир Божий. 1899; *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. С. 296.

[1] Полемика мыслителей рассматривалась С. Левицким (См.: Экзистенциальный диалог. Н. Бердяев и Л. Шестов // Новый журнал. Нью-Йорк, 1964. Кн. 75. С. 218–227) и А. Аржаковским (см.: Léon Chestov: un philosophe pas comme les autres? P., 1996). См. также: *Визгин В.П.* Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль // Новое лит. обозрение. 1997. № 28. С. 379–390. Однако некоторые важные моменты этого спора остались непроанализированными. В основу данной статьи положен доклад, прочитанный на Чтениях памяти Ал.В. Михайлова (ИМЛИ, декабрь 1998 г.).

на общей почве русской и европейской культуры начала XX в. Перечислим отдельные моменты, сближающие их позиции: религиозно окрашенный духовный опыт "прорыва" за рамки обыденности жизни, где царствуют Польза и Рассудок, понимание трагизма человеческого существования, творчества, культуры, признание фундаментальности и метафизико-религиозной глубины проблемы свободы, неприятие логики абстрактной всеобщности, "всемства" и законничества, стремление преодолеть ее рамки, достичь духовной свободы, переживание творчества Ф.М. Достоевского и Ф. Ницше как величайшего откровения, как глубокого опыта освобождения человека от всех необходимостей, в которые он закован. Мы перечислили некоторые основные пункты, общие для Бердяева и Шестова как мыслителей, не претендуя на полноту. Конечно, и свобода, и трагедия, и Достоевский, и Ницше понимались ими по-разному, но все названные моменты тем не менее в равной мере были значимыми для обоих, определяли опыт и его обработку каждым мыслителем. Кроме того, их связывала долгая личная дружба, оба не принимали рационализм и позитивизм своей эпохи и каждый из них по-своему был "революционером духа" или "декадентом" в глазах публики. Оба не принимали научной ориентации философии и видели ей альтернативу в разработке экзистенциальной философии, которую, однако, понимали по-разному. Можно даже сказать, что суть их спора сводилась к тому, как нужно понимать экзистенциальную философию в качестве философии свободы человека.

В мае 1900 г. Шестов работает над своей, по оценке Бердяева, лучшей, книгой "Достоевский и Ницше: Философия трагедии" (СПб., 1903) и пишет в письме к Софье Балаховской, своей родственнице: "Провел последние недели в скучном обществе теоретических философов. Насилу дотягиваю последние страницы. Даже, если признаться, не выдержал всей программы – и опять в гостях у Ницше и Достоевского. Это свои люди. С ними поссоришься, разбранишься – но уж не проскучаешь"[2]. Бердяев, видимо, меньше скучал в обществе теоретиков. Общество, включающее его самого и его друга Льва Шестова, скучным тоже никак не назовешь: оно продолжало традиции "веселого" общества Ницше и Достоевского, к изучению которых Шестов обратился как литературный критик и шекспировед. Знаменитая фраза Гамлета "порвалась связь времен" была пережита им как формула трагедии человека: человек всегда по сути дела живет в "порванном" времени, непрерывность прогресса – миф, а таинственное присутствие библейского Бога – подлинная реальность не только для ветхозаветных пророков, но и для нас, современных людей. Но путь к этой реальности закрывает разум. Отбросить его, значит встать на позицию "абсурда", достичь полноты

[2] *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников. Париж, 1983. Т. 1. С. 47.

отчаяния, из глубины которого возможен прорыв к вере. Таково экзистенциальное мышление по Кьеркегору, датскому философу, конгениальному Шестову, с которым он познакомился лишь в конце 20-х годов по рекомендациям М. Бубера и Э. Гуссерля. Эту схему экзистенциальной философии Шестов создал сам, а Кьеркегор только укрепил его уверенность в ней.

Переписка Бердяева и Шестова в 1923–1924 гг. накануне переезда Бердяева в Париж позволяет выявить существенные моменты различия в позициях обоих философов, общение которых, по характеристике Бердяева, отличалось внутренней напряженностью, "экзистенциальным характером" Оба стремятся к ключевой формуле, подводящей итог их долгим спорам и разногласиям при известной близости стремлений и интересов.

Шестов стремится представить Бердяева как философа-"идеалиста": "Ты обоготворяешь идеи, – говорит он, – а я не выношу обоготворения идеи" Он считает, что Бердяев отождествляет бога философов и Бога Библии. А Бердяев с этим не соглашается. Шестов все время сопоставляет Бердяева с немецкими философами (Фихте и Гегелем), против чего Бердяев тоже решительно протестует, подчеркивая, что они вряд ли вообще верили в Бога и "молиться не могли"[3].

Один из главных пунктов спора – это отказ Бердяева признать, что вера, в его случае христианская, есть как бы лицензия на успокоенность и выход из трагедии существования. При этом он направляет свою критику на ученика и переводчика Шестова Б. Шлецера, но то, что он говорит о нем, он относит и к самому Шестову. Однако если духовный опыт и искания Шестова, считает Бердяев, "благородны", то о благородстве Шлецера и других говорить уже трудно. Ибо они ("те, на кого ты влияешь") не "имеют благородства первичного опыта. Им нравится, что ты оправдываешь двойную бухгалтерию: сочетание непросветленной и неодухотворенной обыденности в жизни и ни к чему не обязывающей трагичности в литературе, в мыслях, в творчестве, в оторванных от жизни переживаниях"[4].

"Напрасно вы думаете, – говорит в письме к Шестову Бердяев, имея в виду и Шлецера, и самого Шестова, – что состояние верующего не трагично, а трагично лишь состояние неверующего. Как раз наоборот. Верующий большим рискует. Верующий рискует проиграть вечную жизнь, а неверующий только несколько десятилетий, что не так уже трагично и страшно" Аргумент Шлецера (вера – успокоение в статике) решительно отвергается Бердяевым: «Я думаю, – продолжает он в этом же письме, – что статично и бездвижно неверие и скептицизм. Я вижу "выход" (против чего ты больше всего восстаешь), потому что я верующий христианин и до конца всерьез

[3] Там же. С. 289.
[4] Там же. С. 291.

беру свою веру. "Выход" и есть движение, безвыходность же есть кружение... В конце концов, есть только одна вещь, которой стоит заниматься в жизни – искать "выхода", и *движение есть лишь в том, кто его находит*. И ты, и Шлецер, и все люди вашего духа восстаете против всякого, кто признает положительный смысл жизни»[5] (курсив мой. – *В.В.*).

Существенным моментом спора выступает отношение одного мыслителя к духовному опыту другого. Для экзистенциального философствования опыт – инстанция первичной ценности. В своей непосредственности опыт не может быть сообщен. Для этого он должен принять какие-то общезначимые формы. Но он должен сквозь них восстанавливаться в своей самобытности, его символически условное и непрямое представление при передаче должно правильно "читаться", чтобы человек и его мысль были действительно поняты. Реакция человека на важные события его жизни индивидуальна, и "прямое" описание переживаний не может так передать его опыт, чтобы другой его понял, как бы сам подобным же образом пережил. Существуют скромность и застенчивость, препятствующие прямому описанию опыта. Бердяев более открыт, чем Шестов, хотя считает, что по характеру он замкнут ("очень замкнут") и, "вероятно, слишком горд" А потому ему трудно прямо раскрывать свои самые значимые переживания. "Я никогда не обнаруживал прямо драмы моей души и противоречий моего духовного опыта", – признается он. Но Шестов еще более замкнут и скрытен. У него нет книги, подобной, например, "Самопознанию" Бердяева.

Бердяев достаточно обнажает противоречия своего духовного опыта. Шестов же, будучи более скрытным, более собран рационально, отмечает у своего друга обилие логических противоречий и потому советует своим адресатам читать его книги и статьи по нескольку раз, чтобы пробиться к глубине опыта. Какие же конкретно противоречия своего опыта раскрывает Бердяев в письмах к Шестову? Прежде всего он говорит о том, что у него фактический опыт и христианское сознание не всегда согласуются друг с другом: "В опыте моем, – пишет он Шестову, – мне очень ведомо и близко то, что я отвергаю в своем христианском сознании". Речь здесь идет о том, что в сознании своем Бердяев – "оригенист", он не может представить себе вечных адских мук. Но в опыте он постигает реальность адских вечных мук для себя. Это – только пример. Бердяев резюмирует проблему так: "Есть много проблематического внутри христианства для тех, которые верны ему и не сомневаются в нем"[6].

Шестов принимает опыт друга, принимает в тех описаниях его, которые дает своим переживаниям сам Бердяев. Но он отделяет

---

[5] Там же. С. 286.
[6] Там же. С. 290.

"благодушие" обработки этого опыта с помощью рационалистической философии от его изначальной трагичности. «Опыта твоего я не отрицаю, – пишет он Бердяеву, – и отрицать не хочу. Я спорю с тобой, когда ты опыт, при посредстве предпосылок разума, превращаешь в "истину"»[7].

Другой момент спора в связи с отношением к опыту – это его христианский характер. Бердяев подчеркивает, что у Шестова нет именно *христианского* опыта и поэтому, например, его анализ Паскаля ограничен внешней позицией психологически тонкого разбирательства. Вне христианского характера опыта судить о христианском мыслителе невозможно, подчеркивает Бердяев. Шестов не принимает этого тезиса и говорит об "этическом идеализме", об исключительности претензии Бердяева на "истину" Он считает, что в этом случае в нем говорит "погоня за привилегией правоты" Причем эта "погоня" пропитала собой вообще "не только философию, но и религиозную догматику". Далее в письме Шестова следует ключевая фраза, которая в тексте Барановой-Шестовой воспроизведена, к сожалению, без сказуемого. Данное место позволяет приоткрыть вход пусть только в "переднюю" того, что надо считать глубинным опытом Шестова. Это слова об опыте смерти и "равнозначащем ей опыте трагического переживания"[8], "который открывает человеку глаза на суетность всяких земных привилегий, не исключая и моральных" «Тебе это кажется "тьмой", – пишет Шестов, – но мне кажется наоборот ужасом та "правота", которой люди поклоняются, как поклонялись идолам». И далее он говорит, что одним из самых страшных идолов является идол "единства" истины: «Кажется, и говорят так все, что "единство" положит конец "вражде" и начнет эру "любви", на самом деле наоборот: ничто не приносит миру столько вражды, и самой ожесточенной, сколько идея единства»[9].

Опыт Шестова кажется близким по своему типу к переживанию "арзамасскаго" ужаса неизбежной смерти, который испытал Л. Толстой. В нем действительно трудно найти что-то специфически христианское. В нем нет Христа. Но есть предельный ужас смерти и как ответ на него – Бог и вера. И именно Бог как всемогущий Творец, властный и над ходом времени. Характерно, что когда Бердяев говорит об отсутствии у Шестова собственно христианского переживания, то Шестов, отвечая ему, толкует в данном случае христианское как "моральное" или "этическое". Этически-моральное чтение христианства типично и для Толстого. Философия жизни, к которой был близок Шестов, роднит его опыт с опытом великого писателя. Мы можем сказать, резюмируя этот сюжет, что у Шестова, вероятно, был опыт библейской веры во всемогущего Бога.

---

[7] Там же. С. 287.
[8] Там же. С. 288.
[9] Там же.

"Второе измерение мышления", составляющее сущность экзистенциального философствования, по Шестову, можно описать его формулой: философия есть "борьба" (Kampf), а не "оглядка" (Besinnung). Ни Ж. Валь, опубликовавший книгу о Кьеркегоре, ни Э. Брейе, рецензировавший книгу Шестова о Кьеркегоре, не смогли этого понять[10]. Что означает эта формула? На наш взгляд, она означает примерно то же самое, что и эсхатологический характер экзистенциальной философии по Бердяеву. "Оглядка" или рефлексия нацелены на понимание прошлого. "Борьба" же, безусловно, есть борьба за будущее. Выше философа, по Шестову, стоит фигура пророка. Вот характерное в этом отношении его высказывание (запись Фондана от 10 июля 1938 г.): «[Блаж. Августин] не хочет признать, что наш Бог... нам не помогает. Ницше это знал и, видя жестокость природы, не ограничился признанием этого, но начал эту жестокость воспевать. Зачем ее воспевать? Иеремия тоже знал, что Бог нам не помогает... Иеремия даже сказал: "Будь проклят день, когда я родился!" И, несмотря на очевидность, он жалуется Богу, просит у него помощи. Он думает, что Бог может... Я тоже не мог одолеть этой трудности: я мог только бороться...»[11].

Знание о том, что Бог не помогает, не должно сдерживать обращенные к Нему жалобы и мольбы. Это и есть борьба. Бог Иеремии и Бог Шестова – один и тот же всемогущий Бог, для Него нет невозможного. А потому, даже несмотря на знание (не помогает), надежда не умирает. В будущем остается просвет, какой бы жестокой жизнь или природа ни были. Обращение к апостолам и пророкам (пророки у Шестова, правда, идут впереди апостолов) происходило всегда. Но во времена ужасов и бед неслыханных, как, например, с лета 1914 г., душа к ним особенно устремлена. Почему? Да потому, цитируем, что "загадочным образом и пророки, и апостолы сквозь ужасы бытия прозревали что-то иное. Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?"[12].

"Ад, где твоя победа?" – вот возглас "борьбы" у Шестова. Это борьба человека за жизнь вечную, за свободу... Это напряженное упование на "землю обетованную" Оно устремлено вперед времен и даже, быть может, не просто в будущее, а в ту точку, где кончается само время. Мы уже говорили, что экзистенциальное философствование Шестова началось с фразы Шекспира – "порвалась связь времен..." Он вдруг понял – и пусть будет порвана! Так родилось у него представление о величии и правоте трагедии жизни и мысли. Во фразе о "порванной связи времен" проглядывает мысль о том, что разум не в силах "залатать" дыр мироздания, не может скрыть дисгармонии бытия, как бы он ни старался это сделать. По Шестову,

---

[10] Там же. Т. 2. С. 186.
[11] Там же. С. 183–184.
[12] Там же. С. 188. См. также: Ос. 13 14.

разум и на разуме основанные философии бестрагичны. Они закабаляют человека, присутствующее в них знание есть принуждение и оправдание ужасов жизни.

Истина, по Шестову, экзистенциальна. Она реализуется не тогда, когда человек видит то, что "все всегда и повсюду видели или могут увидеть"[13], а тогда, когда вдруг случаются «редкие мгновения душевного подъема, в моменты "выхождения", "экстазиса"»[14]. Здесь противопоставлены научная ориентация духа (истины за ней Шестов не признает) и экзистенциальная. Эта дихотомия воспроизводится примерно так же и Бердяевым. Но где же тогда различие между ними? Процитируем Шестова дальше: "Настоящая свобода с ее мгновенностями, мимолетностями и капризами только там может жить, где ее ничто не связывает: в плодах древа познания смерть и яд. Удастся ли когда-нибудь нам отыскать истинную свободу? Или после грехопадения она уже не живет на земле?"[15] Это из наброска "Итоги и комментарии", написанного в конце жизни, когда философу исполнилось 70 лет.

Бердяев здесь не соглашается с Шестовым. Он не признает абсолютной ценности как раз за "капризами" – почему надо, вопрошает он, чтоб Кьеркегор непременно получил свою оставленную им самим невесту? Может быть, лучше, чтобы он ее лишился, без чего ведь он не стал бы самим собой? Почему надо считать капризы ценностью, ради которой надо останавливать время и возвращать его вспять? Затем, почему ничем не связанная свобода выше, чем свобода, связанная свободной же верой? Не отвлеченным знанием, а именно верой? Шестов же говорит только или о связанной знанием свободе (она в этом случае будет испорчена принуждением), или о свободе-капризе, свободе-мимолетности, свободе-прихоти. Но он ничего не говорит о свободе, свободно себя связывающей во имя Божие. Если "дух дышит, где хочет", то почему он не дышит в познании? Так мог бы возразить Шестову Бердяев. Он считает в отличие от своего друга, что последствия грехопадения задевают не столько познание, сколько саму плоть бытия, его качество. И уже потом и вследствие этого и познание. "Яд и смерть", посеянные грехопадением, по Бердяеву, таятся не только в познании, как у Шестова, но и в самом бытии, в природе, обществе и человеке. Отсюда следует необходимость в творческом их преображении, когда Бог и человек действуют "соработнически", совместно – синергийно. В апологии свободы как каприза у Шестова сохраняется культ "подпольного" человека. Но к нему Достоевский никак не сводится и "критика чистого разума" у него этим не ограничивается.

Шестов весьма строго следует за Кьеркегором, будучи независим от него. А когда он узнал его философию, то восхитился ею и

---

[13] Там же. С. 160.
[14] Там же.
[15] Там же.

стал ее сознательно исповедовать. В соответствии с этим главными понятиями Шестова (как и Кьеркегора) выступают *отчаяние* и *абсурд*. "Абсурд" он даже пишет с прописной буквы – настолько он для него важен: "Экзистенциальная философия, – говорит он, – опирается на Абсурд и не только не скрывает, но при всяком случае подчеркивает это"[16]. И здесь же он обращает внимание на то, что именно "в этом пункте экзистенциальная философия становится для Бердяева совершенно невыносимой"[17].

Шестов признает, что резоны, выдвигаемые Бердяевым против него и Кьеркегора, безупречны. Он только указывает, что их знал и сам Кьеркегор. Но сами эти резоны (например, не получить невесту не так уж плохо, ибо без этого не было бы гениальных произведений Кьеркегора), обращает внимание Шестов, исходят, во-первых, из презумпции "всемства" (всем кажется, что невеста писателя заурядная мещанка и счастье с нею было бы банальным семейным уютом, который не дал бы нам гения), а во-вторых, вещаются нам как бы с божественной высоты, Бердяев, мол, "говорит от имени самого Бога"[18].

Почему же так важен Абсурд для Шестова? Да потому, что под его "сенью" невозможное становится возможным. Противоположностью греха и знания, по Шестову, является не добро, а свобода. Но это не свобода выбора, в частности между добром и злом, а сама возможность. Мы бы сказали, что в свободе, по Шестову, светится невозможная возможность, т.е. она как вера открывает само поле возможностей, и невозможное становится возможным. Вспомним стихи Блока:

И невозможное возможно,
Дорога долгая легка,
Когда блеснет в дали дорожной
Мгновенный взор из-под платка,
Когда звенит тоской острожной
Глухая песня ямщика!..[19]

Кстати, в процитированных строках Блока мы находим аналог кьеркегоро-шестовского отчаяния. Действительно, звучащая в "глухой песне ямщика" "тоска острожная" – это почти мольба Иова. Здесь ведь также мольба и жалоба из глубины сердца летят к Богу – к кому еще на бескрайних равнинах России может лететь "глухая песня ямщика"? И вот сама эта песня, полная беспросветной тоски, и есть условие, позволяющее невозможному становиться возможным. Вся эта фигура невозможного, казалось бы, превращения невозможного в возможное под сенью Абсурда пред-

---

[16] *Шестов Л.* Сочинения. М., 1995. С. 405.
[17] Там же. С. 404.
[18] Там же. С. 405.
[19] *Блок А.* Собр. соч. М.; Л., 1960. Т. 3: Стихотворения и поэмы. С. 255.

ставлена у русского поэта. Но ее, действительно, мы не находим у философа Бердяева.

Под сенью Абсурда и греческий симпозион, и вся европейская философия уступают место библейскому Иову. Так – по Кьеркегору–Шестову. Но Бердяев не идет за ними в своем понимании экзистенциальной философии, которую он действительно не может освободить, скажем так, от отдельных элементов мистического "гнозиса" Итак, в чем же различие представленных ими вариантов экзистенциальной философии? Кратко, оно в том, как понимается Бог. Он может пониматься как Всемогущий, для Которого нет ничего невозможного (Шестов и Кьеркегор). Или, скажем пока неопределенно, может пониматься как-то иначе. В первом случае мы будем иметь экзистенциальную философию, по Шестову, во втором – по Бердяеву. В частности, Бердяев подчеркивает в своем понимании Бога то обстоятельство, что Бог-Отец открывается в конце концов только через Сына (в недооценке христологии он всегда упрекал своего друга), и далее он указывает, что такое откровение есть прежде всего откровение любви и свободы, в свете которых человек становится сотрудником творческого богочеловеческого процесса. Кроме того, корни свободы, по Бердяеву, несотворены. По Шестову же, свобода сотворена.

Никаких категорий философии, кроме тех, что берутся из самой жизни, Шестов не принимает или не хочет принимать. Мы имеем в виду, что если экзистенциальная философия Бердяева сознательно строится как философия персоналистическая, как философия духа, свободы и смысла, то экзистенциальная философия Шестова есть антифилософия, опирающаяся на Библию и на ту установку в философии и мировоззрении, которую Бердяев правильно обозначает как философию жизни (линия Lebensphilosophie). Ни субъективизма, ни персонализма бердяевской экзистенциальной философии Шестов не приемлет. «Для тех, кто "разомкнулся" – пишет он, – для кого ближний не объект и не субъект, и даже не "личность" (кавычки здесь примечательны. – *В.В.*), а такое же живое существо, как и он сам, – любовь и милосердие приносят не разрешающие ответы, а тревожные и мучительные, неизбывные вопросы. В этом и смысл размышлений, вкладываемых Достоевским в уста Ивана Карамазова о слезинках ребенка и о последней гармонии»[20]. В этих словах мы видим не только отвержение Шестовым субъективизма и персонализма экзистенциального философствования в духе Бердяева, но и его собственное "отстранение этического", т.е. преодоление истолкования веры в катафатической форме положительной этики, отказ от этического рационализма. Никакой моральной арифметикой нельзя оправдать невинное единичное страдание. Если на место убитого Бога становится бессильная помочь человеку мораль (мораль

[20] *Шестов Л.* Сочинения. С. 408.

любви, сострадания), то восстание Ницше и его прославление силы и жестокости становятся в глазах Шестова до известной меры оправданными. Только Кьеркегор в подобной ситуации подводит к вере, а Ницше – нет.

О Христе Шестов говорит действительно риторически и вяло. К тому же сам себе и противоречит. Так, например, он пишет: "Бердяев выдвигает на первый план великую нравственную красоту жертвенного подвига Христа. И он, конечно, по-своему прав: этот момент нельзя и не нужно затушевывать". Но сам в своем дальнейшем рассуждении именно эту вольную и свободную жертву и затушевывает: «Человек осужден на страдания, Бог осужден на страдания – тут нет нарушения естественного порядка вещей, нет чуда, нет "насилия над духом". Иначе говоря, мы освобождаемся от богочеловечества и приходим к человекобожеству, в котором наш разум и наша мораль узнают дела своих собственных рук»[21]. Конечно, здесь Шестов противоречит своим же собственным словам о "жертвенном подвиге", превращая его в естественное бесчудесное событие, не вольное и не свободное, а вынужденное. А в вынужденном нет и не может быть нравственной красоты. За этими пассажами, видимо, может стоять и недопонимание христианства, хотя сам Шестов не раз говорил, что для него Ветхий Завет совершенно сливается с Новым в единый комплекс библейской веры. Но в любом случае понимания Нового Завета у него и у Бердяева существенно разные (разные заповеди они выделяют в нем как главные). Действительно, Бердяев не согласен с Шестовым, утверждающим, что для того чтобы "обрести Бога, надо потерять разум"[22]. Но это – самое главное для Шестова. И разбирая ситуацию искупления, он цитирует Лютера, следующего за пророками и ставящего Искупителя на место библейских грешников: "Бог позвал своего Сына – и сказал ему: не Петр отрекся, не Давид прелюбодействовал, не Адам сорвал яблоко с запретного дерева – все это сделал ты"[23]. Ему важно одно: Бог, безгрешность – там, где нет ничего невозможного. Любое событие Священной истории он сводит к своему главному тезису.

При чтении Шестова создается впечатление, что по складу ума он – строгий рационалист. Так, он подчеркивает, что все знания человека происходят всегда от его разума, выступающего в его глазах "единственным источником истины для человека"[24]. К сфере разума он, конечно, присоединяет и опытное познание, не различая рационализм и эмпиризм. Но вот парадокс – он страстно отрицает это наследие и эту рационалистическую веру ради веры в библейского Бога, в его свободу как всевозможность. Образно эту ситуацию

---

[21] Там же. С. 409.
[22] Там же. С. 410.
[23] Там же. С. 409.
[24] Там же. С. 410.

можно представить так: в абсолютно замкнутой и твердой сфере разума (вроде Парменидова бытия) таинственным образом образовалась "щель" – и в эту щель Абсурда светит надежда, что для Бога все возможно и сам ход времени для Него не преграда. И пробивают эту щель не разум, не Церковь, а только вопль, мольба и плач наподобие тех, что летели к Богу в ветхозаветной пустыне. Фанатическая ненависть к знанию у Шестова нам представляется оборотной стороной его собственного весьма догматического рационализма. Здесь с ним действительно трудно согласиться. Трудно понять, почему "вера... обнаруживает ничтожность и ненужность" знания[25]. Вера трансцендирует сферу знания – да, это так, но зачем же "пережимать педаль" и чернить знание, которое и нужно, и полезно, но в своих пределах и на своем месте? В этой позиции Шестова очень чувствуется Лютер с его афоризмами вроде того, что разум или знание это – сам сатана. Но эти и подобные пассажи лютеровской риторики были на своем месте в определенном социокультурном историческом контексте. Вряд ли их можно брать как абсолютные, вечно истинные формулы. Но именно так поступает Шестов, и тем самым сам же впадает в "катафатизм" и в "гнозис", в чем упрекает Бердяева, якобы знающего мысли самого Бога.

И экзистенциальная философия Шестова, и так же называющая себя философия Бердяева хотят быть и считают себя философиями свободы. Но понимания свободы обоими мыслителями совершенно разные. У Шестова свобода сотворена вместе с человеком и заключается в том, что свободный человек "не имел нужды ни в знании, ни в различении между добром и злом" Вот его ключевая фраза: "Вера и есть та свобода, которую Творец вдохнул в человека вместе с жизнью"[26]. Жизнь и свобода, как Божьи создания, идентичны, по Шестову. И свободный человек лишен страха, влекущего его к знанию. Он живет без всякой *оглядки*, в *борьбе* преодолевая свою связанность знанием. Знание – кощеевы чары: как только человек ставит знание как таковое под вопрос и перестает им интересоваться, он, по Шестову, сразу же обретает дыхание свободы – нечто вроде Божьего духа и жизни. Причем "райский" человек Шестова не различает свободу и произвол: "произвол совпадает со свободой", потому что от Бога[27].

Шестов, на наш взгляд, не прав, утверждая "вечную, непримиримую противоположность между умозрительной и экзистенциальной философией"[28]. Мы считаем, что экзистенциальный духовный опыт (а в нем ядро и соответствующего философствования) таинственным, но тем не менее доступным изучению, образом соединяется с

---

[25] Там же. С. 411.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 414.
[28] Там же. С. 413–414.

разумной, рациональной научной мыслью. Идущие от экзистенциального опыта импульсы духа дают жизнь и новациям разума и науки. Истины Откровения служат базисными точками для новой науки. Об этом писали многие исследователи, в частности А. Кожев. Импульсы наукогенной воли могут приходить и из иного рода духовных переживаний и практик, связанных с оккультизмом, мистикой, герметизмом и т.п. Об этом много и убедительно, хотя и не без односторонностей, писала , например, Ф.А. Ейтс. И вообще говоря, с нашей точки зрения, *именно "пересечения" этих двух противоположных, по всей видимости, типов мышления (и философии) и составляют главные узлы творческой истории человека.*

Какая же из рассмотренных нами версий экзистенциальной философии ближе к ее идеалу на самом деле? Мы сомневаемся, что можно вообще сформулировать такой приемлемый для всех идеал и его критерий, в соответствии с которым можно было бы ответить на такой вопрос. Дело здесь в том, что структура экзистенциальной мысли зависит от культуры и прежде всего от религиозной конфессии, лежащей в ее основании, даже в случае ее секуляризации. Ведь сама секуляризация всегда носит "родимые пятна" той религиозной конфессии, которая ей подвергается. В соответствии с этим следует различать три основных вида экзистенциальной философии. Во-первых, экзистенциальную философию условно библейского типа, отвечающую главным образом протестантизму и иудаизму. Во-вторых, экзистенциальную философию, развившуюся внутри католической культуры. В-третьих, экзистенциальную философию, вырастающую на почве православного христианства. К первому типу принадлежат философии Шестова, Кьеркегора и Ясперса. Ко второму – Марселя. К третьему – Бердяева. Атеистический экзистенциализм следует упомянуть особо – в нем смешиваются прошедшие секуляризацию разные культуры, но главным образом католические и протестантские (Камю, Сартр, Хайдеггер). Не удивительно, что сам термин "экзистенциальная философия" не всеми названными мыслителями принимался. И, кроме того, некоторые из них отказывали другим в праве так называть свои философские взгляды. Например, Бердяев не считал философию Хайдеггера вариантом экзистенциальной философии из-за того, что она хотела быть онтологией, а Камю отрицал за собой принадлежность к экзистенциализму, потому что расходился с Сартром, с характерным для него историцизмом.

II

Есть три стадии философствования. Первая стадия: мы научились "философским" словам (наподобие того как начинающий писать стихи спешит узнать слова "поэтические") и, набравшись их, рады, если они вставляются нами в предложения с некоторой долей смысла.

Вторая стадия возникает тогда, когда с помощью изучения истории философии мы доходим до построения в уме своего рода "машинки" по производству мыслей, глядя на которые легко угадать их серийное, "машинное" производство. Мир, история, культура "пожираются" такой "машинкой" подобно тому, как разнообразие органических тканей выходит из мясорубки на вид однородным фаршем. Философствование на этой стадии поставлено на поток схематизирующего метода, подготавливающего материал для такой его переработки, после которой он предстает как демонстрация и оправдание фиксированной схемы. Многие (и неплохие) философы остаются на этой весьма почтенной стадии, приобретая при этом удивительные навыки и даже мастерство в своем деле. Но есть и третья стадия философствования. Постигая ее, мысль философствующего движется не как машинный механизм или схематизм, а как тонкость вкуса, безошибочность чутья, меткость взгляда. И поэтому мысль не "пожирает" мира, оставляя от него серый пепел своих продуктов, а возвращается в него как самобытная реальность, которая, если и преходяща, как все в этом мире, то тем не менее вечна как *символ*. Это – благородное философствование. И самые яркие образцы его надо искать не столько в профессорской философии, сколько в мире художественной мысли, оформляющей личный опыт. Можно сказать, что на этой стадии цель мыслящего не в том, чтобы произвести мысль о чем-то, а в том, чтобы с помощью мысли самому быть чем-то, чем-то самобытным и поэтому значимым среди людей, в культуре, истории и даже в космосе. Именно к такому философствованию стремился Н.А. Бердяев: "Я всегда хотел, – говорит он, – чтобы философия была не о *чем-то*, а *чем-то*, обнаружением первореальности самого субъекта"[29].

Если слова расставлены правильно, но без оживляющего их огня индивидуальности, без какой-то что ли красоты в их не совсем обычном строении, то у нас невольно закрадывается в душу сомнение – а верны ли, в конце концов, сами мысли, коли они так серо и скучно изложены? Слог, тон, живое дыхание лица в целом периоде или в отдельной фразе, вся эта "музыка" – не просто ничего не значащие для правильности самой мысли украшения, а настоящие признаки, как бы даже органы истины. Истины всеобще значимой лишь за счет своей стертости и безличности быть не может. Есть два полюса истинного – истина научно-объективная и истина художественно-личная. Наверное, каждый сам для себя должен решить, ближе к какому из этих полюсов он будет работать, оформляя свой опыт и слог, к истине устремленный. Но есть таинственная связь этих главных модусов истины. На языке основных философских традиций мы обозначили бы их как научное и экзистенциальное философствования. Величайшими событиями мировой мысли высту-

[29] *Бердяев Н.* Самопознание. С. 88.

пают как раз те фигуры, в которых эти модусы соединяются, пусть даже для того чтобы потом разойтись: Платон, Декарт...

"Музыка для Шестова выше всего, он хочет, чтобы философия превратилась в музыку", – пишет Бердяев, выражая свой протест против подобной эстетизации философии[30]. Однако уже в эти годы (1905 г. – год публикации его первой статьи о творчестве Шестова) Бердяев сам далек от того, чтобы своим идеалом философской мысли считать тот образ научной философии, который нарисовал сциентистски настроенный его критик Б.В. Яковенко, определив ее как "систему законченных и общеобязательных знаний о сущем"[31]. Свой тип философствования Бердяев определял как экзистенциальный. И он сознательно стремился к максимуму его экзистенциальности, следуя максимализму своего духовного темперамента. А так как из всех существований "наиболее экзистенциально собственное существование"[32], то экзистенциальная философия, по Бердяеву, есть "философия экспрессионистская"[33], т.е. выражающая личный опыт человека в тех его максимально напряженных точках, где он раскрывается навстречу трансцендентному. Экспрессионизм экзистенциальной мысли означает, что она не есть отражение "объективных реальностей", будучи творческим "изменением внутри человеческого существа", обнаруживающим смысл существования[34].

Определяя в своих зрелых работах экзистенциальность истины как ее "субъективность", "качественность" и "аристократичность", Бердяев, по сути дела, возвращает ей ту "музыкальность", которая в ранние годы его творчества еще казалась ему чем-то недопустимым для мысли, желающей быть философской. В конце концов, экзистенциальный тип философствования существовал, подчеркивает Бердяев, всегда, а не возник, скажем, вместе с Кьеркегором, ибо "всегда существовали философы, которые вкладывали в свою философию себя, то есть познающего как существующего"[35]. А вложить себя в мысль вряд ли можно, пренебрегая "музыкой" волн духа, встающих в глубине существования и захватывающих его целиком. Отсюда и признаваемый поздним Бердяевым обязательный "*экспрессионизм*" экзистенциальной философии, тот личный почерк, стиль, манера, по которым мы можем узнать, что перед нами не столько общеобязательное суждение, сколько само лицо, сам человек. Шестов, предложивший свой вариант экзистенциального

---

[30] *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. СПб., 1907. С. 252.

[31] *Яковенко Б.В.* Философское донкихотство // Н.А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб., 1994. Кн. 1. С. 237.

[32] *Бердяев Н.* Самопознание. С. 7.

[33] *Бердяев Н.А.* Истина и откровение: Пролегомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 9.

[34] *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 254.

[35] *Бердяев Н.* Самопознание. С. 95.

философствования, оценивая книгу друга "Sub specie aeternitatis" (1907), метко заметил: "По прочтении книги нужно забыть не только все слова, но и все мысли автора и помнить только его лицо"[36]. И коли так, то "музыку" никак уж не обойти вниманием, так как именно в ней "звучит" потрясенное существование и ее звуки и мелодии рисуют нам стоящее за ней "лицо". Бердяев присоединяется к мысли Шестова, согласно которой не интеллектуальное изумление есть источник настоящей философии, а *потрясенность* всего существования человека[37].

"Книга – оспорима, а вот лицо – неоспоримо", – утверждает В.В. Розанов, как бы перекликаясь с приведенным выше высказыванием Шестова[38]. Именно эта формула, высказанная писателем в размышлении по поводу малописания русских святых, приходит на ум, когда думаешь о Бердяеве, авторе весьма плодовитом. С его книгами спорили, спорят и о них будут говорить разное и в будущем. Но несомненно, что Бердяев был искренен во всех своих многописаниях, в том числе и в своих заблуждениях или ошибках, которые он нередко разделял с Серебряным веком в целом. Пробуждение сознания от позитивистско-утилитаристского сна не могло быть простым и легким. "Завихрения", соблазны и иллюзии на этом пути были, вероятно, неизбежны. И Бердяев как оригинально мыслящий человек своей эпохи, чуткий к ее устремленности в будущее, сполна и по-своему выразил эту зыбкую атмосферу возвращения духа из "египетского пленения" позитивизмом со всеми ее туманами, темнотами и просветами. Духовное освобождение человека от необходимостей природы, рода, истории и даже "неба" стало его главной задачей как философского писателя. Отсюда подчеркнутые персонализм, пневматизм и эсхатологизм его метафизики, и вся его мистическая философия свободы как несотворенной внебожественной сверхреальности, стоящей вне бытия, которое от нее в конечном счете зависит.

Для экзистенциального философствования, предлагаемого Бердяевым, характерно то, что в основание его положены некоторые фундаментальные составляющие соловьевской традиции. Речь идет о христианских темах, таких прежде всего, как идея богочеловечества, к которым присоединяются темы немецкой мистики, гностицизма и герметизма, нашедшие отзвук и в классическом немецком идеализме (например, миф о божественном первочеловеке, постулат

---

[36] *Шестов Л.* Похвала глупости: По поводу книги Николая Бердяева "Sub specie aeternitatis" // Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 180.

[37] *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 220. На этику солидарности "потрясенных" (А. Глюксман), возможно, повлиял Л. Шестов. См.: Новая этика: солидарность "потрясенных" // Вопр. философии. 1991. № 3. С. 84–90.

[38] *Розанов В.В.* Новая религиозно-философская концепция: Николай Бердяев "Смысл творчества. Опыт оправдания человека" // Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 269.

беспредельной творческой мощи человека, то, что Бердяев называет "христологией человека"). В атмосфере русского Серебряного века в качестве одной из доминантных мелодий звучала мелодия европейского Ренессанса с его не столько христианским, сколько гностико-герметическим обоснованием типичного для него антропоцентризма и гуманизма, что было выявлено впоследствии в работах историков (Э. Гарэн, Ф.А. Ейтс и др.). В этом плане характерна и зависимость Бердяева от Мережковского с его тезисом о "Третьем Завете", об эоне Духа, о Третьем Откровении. Подобные конструкции "нового религиозного сознания" не без основания покажутся И.А. Ильину "религиозно соблазнительными"[39]. "Соблазны" байронические, романтические, титанические, даже манихейские, возможные или действительно присущие апологии творческой миссии человека у Бердяева, были проницательно отмечены В.В. Розановым и В.В. Зеньковским, подчеркнувшими неосновательность априорного "очернения" исторического христианства. Все эти мотивы составляют тот квазирационализм бердяевского экзистенциального философствования, который и вызовет критику его Л. Шестовым, предложившим свой подчеркнуто антирационалистический вариант экзистенциального мышления.

Читая философскую эссеистику Бердяева, невозможно отделаться от мысли, что, быть может, лучшее в профетически звучащих писаниях "сребровечного барабана" русской религиозной философии (сравнение стиля Бердяева с "барабаном" принадлежит Б.К. Зайцеву)[40] состоит в том, что их естественно уподобить второму, как бы с "декадентинкой", изданию визионерских шедевров Достоевского, которые он так любил (например, из "Сна смешного человека"). Некоторые его пророчества поражают нас, живущих в начале XXI в. "Мы вступаем в эпоху тьмы и великих разрушений", – говорит он в 1947 г., когда, казалось бы, напротив, наступает период великого восстановления после окончания самой разрушительной войны в истории человечества[41]. Не пример ли это несвоевременности настоящего пророка, о которой он столько говорил?

Надо сказать, что услышавшие призыв Бердяева к свободе и творчеству в 60-е годы XX в. (многие интересующиеся философией именно тогда прочитали его книги и прежде всего "Смысл творчества") были потрясены не столько содержанием самого призыва, не столько прозвучавшей в нем религиозной верой в творческие силы человека, сколько богатством культурной атмосферы, в которой этот призыв был проартикулирован русским философом. Действительно, к рационалистической философской экзальтации творчества мы тогда уже привыкли благодаря воскресшему именно в те

---

[39] *Ильин И.А.* Кошмар Н.А. Бердяева // Там же. С. 339.
[40] *Зайцев Б.К.* Бердяев // Там же. С. 77.
[41] *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. С. 153.

"оттепельные" годы либерально-гуманистическому марксизму. Но одно дело наукообразный гуманизм и совсем другое – апелляция в его обосновании к Адаму Кадмону и к Третьему Завету... Бердяев, оказавшись в "самиздате" вместе с другими деятелями русской культуры начала XX в., помогал преодолеть тот дефицит культуры, который был неотделим от типового интеллигентского сознания тех лет. А дальше? А дальше каждый должен был пройти свой собственный путь как лицо, а не как представитель поколения. Но общее тем не менее во всех этих исканиях было. И сейчас, post factum, его можно обозначить как признание серьезности и глубины именно за экзистенциальным типом философствования. Для прояснения его возможных вариантов полезно рассмотреть стратегии обоснования экзистенциальной философии, с одной стороны, Бердяевым, а с другой – Шестовым.

Центральное понятие Бердяева как экзистенциального философа – это *смысл*. Категория смысла собирает разрозненные представления в единое устойчивое и антропомерное целое. В ранних работах Бердяева смысл – это позиция вечности, понятой экзистенциально. "Смысл творчества", "Истоки и смысл русского коммунизма" – все эти названия известных книг философа, конечно же, не случайны. Философия, исходящая из требования схватывания смысла, обозначает себя прежде всего как *персоналистическая философия духа*. Действительно, смысл открывается духовно-опытно и интуитивно-целостно. Он переживается всей личностью, а не достигается отвлеченным и потому нецельным познанием. В подобной установке справедливо видеть продолжение соловьевской традиции "цельного знания", но при этом дополняемой экзистенциально-персоналистическим компонентом в его трактовке. В своих ранних работах рационализму и гносеологизму неокантианцев Бердяев противопоставляет метафизику и онтологию сверхрационализма, в основе которого лежит мистический духовный опыт. Впоследствии этот акцент на онтологии в противовес гносеологии уступит место критике онтологии вообще как вида рационализма и, значит, проводника объективации, препятствующего развертыванию аутентичной экзистенциальной мысли. Именно поэтому Хайдеггеру как создателю "фундаментальной онтологии" Бердяев предпочтет Ясперса, впрочем порой отказывая им обоим в праве называться экзистенциальными философами.

В поздних работах Бердяев широко использует метафору света для характеристики истины и смысла: "Истина, – говорит он, – есть не соотношение с тем, что называют бытием, а возгорание в бытии света"[42]. Истина-смысл духовна и целостна, она "аристократична" и "качественна" Можно сказать, что она и экзистенциальна и субъективна, но, уточняет Бердяев, "вернее было бы сказать, что она по

[42] Там же. С. 24.

ту сторону противоположения субъективного и объективного", составляющего характерную черту объективации[43]. Объективация – "ослабление света и охлаждение огня" истины как смысла. Итак, мы можем сказать, что вариант экзистенциальной философии, развиваемый Бердяевым, – это прежде всего философия эксплицируемого *смысла,* а не *абсурда* (Кьеркегор, Шестов, Камю).

Бердяев часто пользуется и виталистическими метафорами смысла, особенно в ранних работах. Ценностью он считает "живое мышление", "живую волю" и "живое чувство", противопоставляя их объективированным категориям рационализма, в частности неокантианским нормам и ценностям. Однако его нельзя считать философом жизни. Никакой биологицистской или виталистической метафизики за этими выражениями у него не предполагается. Более того, сфера смысла иерархически выше "жизни": смысл для Бердяева сверхвитален и не может, как у Ницше, служить послушным инструментом посюсторонней жизни, всецело зависеть от нее, быть ее эпифеноменом. Можно сказать, что принципиальная несводимость "смысла" к "жизни" означает, что Бердяев, испытав влияние Ницше, остался верен в этом отношении традиции платонизма. Здесь для него авторитетом оставался Вл. Соловьев, которого также можно назвать философом смысла.

Оппозиция "смысл–жизнь" является основополагающей при размежевании двух вариантов экзистенциального философствования, даваемых, с одной стороны, Н. Бердяевым, а с другой – Л. Шестовым. Главное в чем Бердяев прав, анализируя мысль Шестова, так это, на наш взгляд, в утверждении, что "все у него основано на идеализации и апофеозе жизни, в этом отношении он в линии Lebensphilosophie"[44]. Шестов действительно боготворит "древо жизни" и столь же безапеляционно "чернит" и даже "сатанизирует" "древо познания добра и зла" ("все ужасы жизни не так страшны, – пишет он, – как выдуманные совестью и разумом идеи"[45]). Использование подобной черно-белой гаммы кажется в данном случае оправданным авторитетом Св. Писания, в котором оба древа видимым образом различены. Однако прямолинейно упрощенное рационализирующее чтение Писания неизбежно приводит к односторонности в его оценке. Ведь, как резонно заметил в письме к Шестову Гершензон, разум тоже от Бога[46]. Бердяев в споре с Шестовым стоит в этом вопросе ближе к позиции, высказанной Гершензоном, метафизически проецируя библейское грехопадение на плоскость существования как таковое, не замыкая его в гносеологическом плане. Само бытие, став падшим, производит явления, объекты, иными

---

[43] См.: Там же. С. 22.

[44] *Бердяев Н.А.* Лев Шестов и Киркегор // Бердяев Н. Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. С. 405.

[45] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше: Философия трагедии // Там же. С. 378.

[46] *Баранова-Шестова Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 274–275.

словами, объективизирует себя, будучи в основе своей свободой и духом. "Если мир находится в состоянии падшести, – пишет Бердяев, – то вина лежит не в познании этого мира, как хотел, например, Л. Шестов, вина лежит в глубине существования мира"[47]. И хотя сам Бердяев признает, что для обозначения метафизической сущности мира "жизнь – лучшее слово, чем бытие"[48], однако еще лучше "свобода" – внебытийная и внебожественная.

"Жизнь", персонификацией которой для Шестова стал "подпольный" человек Достоевского (предпочитающий, чтобы "миру не быть", но "мне чаю попить"), в глазах Бердяева, однако, "совсем не такая прекрасная вещь"[49]. Ведь ее красота, и в этом мы согласны с Бердяевым, немыслима без Логоса, без ее гармонического устроения, иными словами, без смысла. Там, где Шестов держится буквы Писания, Бердяев философствует, создавая свою теорию объективации. "Не от знания, – говорит он, возражая своему другу, – произошло несчастье человека и мира, совсем неправдоподобно, что оно произошло от знания. Знание *познает* необходимость, но не создает ее. Необходимость есть порождение объективации"[50]. Оба мыслителя согласны в том, что земная жизнь человека трагична, что в самом существе своем человек – это как бы вопль отчаяния, летящий в Небо. Но за пределами этого согласия они расходятся. Шестов считает, что экзистенциальный философ не должен вуалировать или подслащивать стон существования его философскими объяснениями с их "необходимостями", "смыслами" и "разумностями", оставаясь при голом факте трагедии, но будучи открытым для веры в библейского Бога, для Которого нет ничего невозможного. Бердяев же считает, что "сама пережитая трагедия не есть еще философия. Философское познание есть акт осмысливания, совершенный мыслителем в отношении к пережитой трагедии"[51]. Иными словами, если экзистенциальная философия для Шестова это – *трагедия плюс вера* как "безумная борьба за возможность"[52], то для Бердяева она есть *трагедия плюс осмысление* ее, а значит, освобождение, шаг к финальному преображению человека. "Моя философская мысль, – говорит он, – была борьбой за освобождение и я всегда верил в освобождающий характер философского познания. В этом я не сходился с моим другом Л. Шестовым"[53].

Выявленный на экзистенциальном уровне спор мыслителей будет продолжаться. На наш взгляд, многие несчастья современного человека коренятся в свободных выборах, сделанных европейским

---

[47] *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 198.
[48] Там же. С. 212.
[49] *Бердяев Н.А.* Лев Шестов и Киркегор. С. 404.
[50] Там же. С. 406.
[51] Там же. С. 399.
[52] *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 233.
[53] *Бердяев Н.* Самопознание. С. 84.

человеком в его стремлении к счастью, достигнуть которого он решил с помощью рационального познания в период научной революции XVII в. Парадоксально, но именно стремление к земному счастью как *самоцели* приводит человека к бедам неслыханного масштаба. Вряд ли на гедонистическом и эвдемонистическом идеале вообще может строиться прочная цивилизация... Бердяев и Шестов не слишком озабочены историческими анализами, предпочитая оставаться на вулканических вершинах метафизики, обогреваемых экзистенциальным огнем, идущим от глубин существования, от их обнажения в литературе (главным образом Шестов), или в мистике (главным образом Бердяев).

Читая документы этого спора, трудно отделаться от мысли, что не в последнюю очередь он структурировался конкуренцией вокруг одной важной ставки, а именно, кто же из вступивших в турнир мыслителей останется в большей степени верен заветам Ницше? Например, в своей итоговой работе о Бердяеве Шестов хвалит его именно за близость к Ницше ("аристократизм мысли"[54]), подчеркивая, однако, что экзистенциальной высоты этого гения он тем не менее не достигает, потому что изменяет ему. Да, Бердяев действительно изменяет заветам певца "Заратустры", да, вопреки Шестову, он не считает настоящим святым "подпольного" человека, но он это делает вполне сознательно, по глубокому своему убеждению, вытекающему из всего пережитого им личного опыта. И формулирует он эту "измену" в тезисе, утверждающем, что смысл выше жизни, столь любящей каприз и произвол ("хочу так, хоть тресни!"). Смысл от этого (и здесь с Бердяевым можно согласиться) вовсе не делается фатально безжизненным, в чем его обвиняют философы жизни, будучи в своей неизреченной глубине "истиной, путем и жизнью" Конечно, Шестов не эпигон биологистической философии жизни в духе Ницше. Свое непреодоленное ницшеанство он подкрепляет верой в библейскую веру. Поэтому его "философия жизни" строится не на витализме биологицистского типа, а на "витализме" библейском. Отметим, что именно производный или вторичный характер веры Шестова (вера в веру) и делает его экзистенциальную философию в глазах Бердяева действительно трагической. Признавая у своего друга сильнейшую тоску по вере, Бердяев сомневается в наличии у него самой веры. Отсюда и вся серьезность его трагедии уже не столько как мыслителя, сколько просто как человека. Ведь, говорит Бердяев, "Бог, для которого все возможно, который выше всякой необходимости и всех общеобязательных суждений, остается условной гипотезой"[55].

Нельзя не обратить внимания на то, что спорящие мыслители адресуют друг другу идентичные упреки. Бердяев не без основания

---

[54] *Шестов Л.* Николай Бердяев: Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. С. 405.

[55] *Бердяев Н.А.* Лев Шестов и Киркегор. С. 400.

видит в Шестове рационалиста, поскольку тот не приемлет вочеловечивания Бога. А Шестов в свою очередь упрекает Бердяева в рациональной теологии на свой вкус, потому что "он говорит от имени самого Бога, представляет свои суждения как прорыв из области духа"[56]. В позитивные определения Бога каждый на свой лад вносит свою лепту, хотя оба философа равным образом признают примат апофатики над катафатикой в философском богословствовании и в экзистенциальном мышлении. Бердяев "знает" мысли Бога о человеке, о Его нужде в творчестве человека и его свободе, в чем он прямо признается на страницах "Самопознания"[57]. Шестов же "знает", что для Бога нет ничего невозможного и что в разуме нет ни грана божественности. Личный духовный опыт одного не совпадает с опытом другого. В результате такого несовпадения (а оно характеризует, конечно, взаимоотношения не только Бердяева и Шестова) открывается пространство для *научной* философии, дополняющей, на наш взгляд, философию экзистенциальную. Кстати, оба, подчеркнуто "антинаучных", мыслителя равным образом используют стиль и приемы научной философии с ее рациональным дискурсом.

Изучение истории, в том числе и самого научного рационализма, опровергает, на наш взгляд, тезис об абсолютной несовместимости экзистенциального и научного мышления, разделяемый Шестовым и в меньшей степени Бердяевым. Антропологические потрясения на экзистенциальном уровне, выразившиеся не в последнюю очередь в жестких конфессиональных конфликтах в Европе накануне научной революции XVII в., привели, в частности, к формулировке проекта модерна с его опорой на естественно-научный разум, в котором экзистенциально-персоналистическое измерение отсутствует. Гуманитарный разум в его персоналистическом диалогическом варианте сложился только в XX в. под прямым воздействием экзистенциальной мысли Достоевского, Бахтина, Бубера и др. Правомерен вопрос: почему подобный гуманитарный разум не оформился ранее, скажем в XIX в., и "разумоверие" Европы ограничилось культом естествознания, в том числе и в области наук о человеке или о духе, как их нередко называли? Не случайно, что резонный ответ на этот вопрос дал именно экзистенциальный философ Ортега-и-Гассет, обративший внимание на то, что тогдашние представители наук о духе были "скрытыми натуралистами" Под "натурализмом" здесь следует понимать идущий от греков рационализм с центральным для него понятием естественной необходимости как разумом постигаемого закона, являющимся, по сути дела, рационализацией мифорелигиозного представления о судьбе. В результате такой эллинизации новоевропейского мировоззрения автономное гуманитарное мышление оказалось заблокированным. "Мы в рабстве у эллинской судьбы", –

---

[56] *Шестов Л.* Николай Бердяев: Гнозис и экзистенциальная философия. С. 405.
[57] *Бердяев Н.* Самопознание. С. 165.

констатирует Ортега[58]. Мысль о прогрессирующей эллинизации иудео-христианского культурного наследия развивал и другой экзистенциальный мыслитель – Л. Шестов. Сама экзистенциальная философия начиная с Кьеркегора и стала ответом человека на этот натуралистический вызов, угрожающий ему метафизическим закабалением. Если Ортега и Шестов в своем варианте освобождения человека опирались, так или иначе, на традицию философии жизни, то Бердяев шел от философии смысла и ценностей, парадоксально сочетая Канта с Бёме, а эту "гремучую смесь" – с традицией Вл. Соловьева. Но всех этих экзистенциальных философов объединяла концепция человека как духа, как трагической свободы и драматического события, как, наконец, личности, устремленной к трансцендентному.

ЗАБЛУЖДЕНИЯ ГЕНИЯ: Н.А. БЕРДЯЕВ О РОССИИ И КОММУНИЗМЕ

В. Аксючиц

Я убежден, что Николай Александрович Бердяев – гениальный и наиболее плодотворный философ XX в. Ибо, если философию рассматривать по существу – как созидание новых смыслов, – то Бердяев *вывел из небытия в бытие* наибольшее количество смыслов. Уже в начале XX в. он (совместно с другими русскими философами, особенно с Л. Шестовым) на два десятилетия раньше европейских мыслителей начал развивать экзистенциальную и персоналистическую философию. После Бердяева философия стала другой. В ней проблемы человеческой личности – *персоналистической революции, экзистенциальной диалектики Божественного* и *человеческого,* реальности духа, богоподобного творчества человека и объективации духа, духовной свободы и рабства, эсхатологии и метаистории, дегуманизации человека – приобрели невиданную глубину и вместе с тем живую конкретность – экзистенциальную персоналистичность, преодолевающую объективированность рационалистического познания.

Самым высоким образом оценивая творчество Н.А. Бердяева, необходимо признать, что у него были и серьезные заблуждения, сыгравшие роковую роль не только в его жизни. Была одна тема, в которой Бердяеву неизменно отказывала творческая интуиция – **коммунизм и Россия.** О России он писал много и в большинстве

[58] *Ортега-и-Гассет Х.* История как система // Вопр. философии. 1996. № 6. С. 88.

своем проникновенно и глубоко. Но как только возникала проблема взаимоотношения марксистского коммунизма и русской истории и культуры, суждения Бердяева оказывались очень пристрастными и поверхностными. Будто в его творчеством взоре было какое-то темное пятно, застилающее ему постижение именно этого предмета. Этому способствовало сочетание нескольких факторов: 1) особенности творчества; 2) экзистенциальное самооправдание; 3) дуалистическая онтология; 4) общеинтеллигентские предрассудки.

Творческому методу Бердяева свойствен определенный **импрессионизм:** он нередко описывал впечатления от предмета непосредственного созерцания. Это не исключается тем фактом, что созерцал он духовные сущности. В нем сильна художественная интуиция и его произведения – во многом **импрессионистические наброски** метафизических картин духовных реальностей или реальности духа. Это своеобразная манера со своими яркими достоинствами и неизбежными недостатками. Она характеризуется глубоким всецелым, можно сказать, экзистенциальным сопереживанием предмету наблюдения, позволяющим проникновенно судить о нем. Бердяев мог импрессионистическим мазком тонко обрисовать большой философский труд "Столп и утверждение истины": "*Книга П. Флоренского по своей музыке производит* ***впечатление*** *падающих осенних листьев. В ней разлита меланхолия осени*", или бросить в связи с переживанием Розановым проблем пола: "*О вечно бáбьем в русской душе*" Но когда предмет выпадает из поля наблюдения философа, впечатления о нем тускнеют, затемняются новыми пристрастиями, отсюда более поздние суждения могут становиться односторонними, предвзятыми. Это и произошло с осознанием природы коммунистической революции и сталинского коммунизма. В 1918 г. в статье "Духи русской революции" в сборнике "Из глубины", а также в блестящей книге "Философия неравенства" Бердяев по свежим впечатлениям дает глубокий анализ российской катастрофы. Впоследствии он теряет ощущение **инфернальности** большевизма, иногда считает, что германский фашизм – большее зло, пытается увидеть в сталинизме положительные начала. Далекую Россию он начинает понимать хуже. О "Философии неравенства", в которой он обращался к большевикам с разоблачающими их идеологию письмами, сам Бердяев в "Самопознании" отзывался: "*Не люблю, считаю во многом несправедливой и... не выражает по-настоящему моей мысли*"

Другая причина оправдания марксистского коммунизма в нежелании и неумении Бердяева признать свои марксистские увлечения молодости полной ошибкой. **Самооправдание горделивого ума** не позволяло философу однозначно откреститься от своих заблуждений – вполне понятных и закономерных для молодости и атмосферы начала века – и признать марксизм ложной злонаправленной идеологией. Чтобы придать вид солидности пристрастиям молодости приходилось всю жизнь выискивать аргументы для апологии марк-

сизма. И лучшим аргументом здесь было утверждение: марксизм не так плох, а бесчеловечный русский большевизм – совсем не марксизм, но извечно русская тоталитарная традиция, гуманный европейский марксизм извратили русские азиаты.

Третья причина не совсем адекватного отношения к коммунизму у Бердяева исходит из его **дуалистической онтологии.** Он признает сосуществование **двух первичных субстанций:** Бога и первичного *ничто* (аналогично "Ungrund" – *неисследимой бездне* Я. Бёме, или *меона* античной философии), существующего до времени и бытия. При этом *первоисток* или рождающее лоно бытия "*первичнее Бога и вне Бога*": из *бездны* – предвечного *ничто* в вечности рождается Святая Троица: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. Из этой *бездны* Бог творит мир – с ее молчаливого согласия. В добытийной основе бытия – источник безначальной иррациональной свободы, которая в свою очередь служит источником и творчества и разрушения, т.е. и добра и зла. В сотворенном мире *бездна* сосуществует и содействует с Творцом. Понятно, что это построение движимо попыткой решить *про́клятый вопрос* теодицеи – оправдание Бога при торжестве мирового зла. Но такого рода богооправдание умаляет божественную сущность, лишает Бога основных признаков божественности – абсолютности и неограниченности, ибо по определению Бог – это Абсолют и вне Бога ничего нет и ничего быть не может. Эти явно ошибочные метафизические предпосылки влекут очень серьезные следствия во всех областях философии. В том числе и в объяснении природы зла. Если умаляется природа Божества, если и добро и зло имеют один источник, то Первопринципы становятся какими-то относительными, а представления о добре и зле двоятся. Размываются критерии добра и зла: нет абсолютного добра, ибо нет его источника – Абсолюта, но и зло не является собственно злом, в конечном счете может оказаться и не злом, а какой-либо формой относительного добра. В результате у Бердяева **наиболее радикальная во всей мировой истории форма социального зла – коммунизм – лишается инфернальных характеристик. Так на запрос экзистенциального самооправдания дается метафизически ложный ответ.**

Когда все же требуется объяснить невиданные злодеяния советского коммунизма, то здесь Бердяеву помогает то, что он во многом разделяет **общеинтеллигентские предрассудки – суждение о России через иллюзию "русского Запада".** И это четвертая причина заблуждений Бердяева относительно тем коммунизма и России. Сила импрессионистического созерцания нередко позволяет философу возвыситься над сословными и корпоративными предрассудками. Так его книги "Судьба России" и "Русская идея" преисполнены очень глубоких суждений, хотя и здесь сохраняется налет той предвзятости, о которой мы говорим. Но есть книга, которая почти целиком определяется роковыми заблуждениями философа – "Истоки и

смысл русского коммунизма" Написанная в 1933 г. по-французски, она многократно издавалась на всех европейских языках, и только лет через пятнадцать была издана по-русски. В ней ярко продемонстрированы и слабости импрессионистического творческого подхода, и экзистенциальное самооправдание автора, и драматические следствия дуалистической метафизики, и пережитки интеллигентско-орденской психологии.

Все эти заблуждения никак не умаляют величайших заслуг гениального творчества Николая Бердяева, ибо одно – к сожалению или к счастью – не отменяет другого. Но в восприятии читателей – нередко отменяет. Если Бердяев признается крупнейшим философским авторитетом, то этот авторитет как бы застраховывает его от заблуждений, иногда вполне тривиальных. Но если все же для кого-то его суждения о России представляются очевидно лживыми, то все его творчество объявляется *белибердяевщиной* – не иначе. Для нас же важно в данном случае **различить духов лжи и стяжать духа истины.** Поэтому проанализируем наиболее симптоматичные высказывания в книге, которая имела огромное влияние на формирование западного общественного мнения, а отраженно и нашего либерального мнения о России и коммунизме.

"*Доктрина о Москве как Третьем Риме стала идеологическим базисом образования московского царства. Царство собиралось и оформлялось под символикой мессианской идеи. Искание Царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории. Принадлежность к русскому царству определялась исповеданием истинной, православной веры. Совершенно так же и принадлежность к советской России, к русскому коммунистическому царству будет определяться исповеданием ортодоксально-коммунистической веры*" (Н.А. Бердяев). Прежде всего вовсе не так однозначна сама религиозно мессианская идея в московском царстве. Концепция Москвы–Третьего Рима изначально – в авторстве старца Филофея – предписывала Москве духовную миссию хранительницы православия. Иосифлянская идеология гипертрофировала в ней значение государственной власти, которая ставилась выше церковного авторитета. Этим духовная миссия Москвы как Третьего Рима вытеснялась миссией имперской. Затем усилившееся под иосифлянской опекой царство стремится к освобождению от религиозного влияния, что и было одной из основных причин церковного раскола XVII в. С этого времени идеология Москвы как Третьего Рима перестает быть официальной доктриной и присутствует только в старообрядчестве. Но совершенно необъяснимо, почему принадлежность к коммунизму будет определяться *совершенно так же,* как и принадлежность к русскому царству, что общего между православной верой и ортодоксально-коммунистической верой – самым яростным в истории богоборчеством. Совершенно очевидно, что всякая идеологическая вера единоприродна всякой идеологичес-

кой вере, но на религиозную веру она похожа настолько же, насколько антихрист похож на Христа.

"Произошло изумительное в судьбе русского народа. Вместо Третьего Рима в России удалось осуществить Третий Интернационал и ***на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима.*** *Третий Интернационал есть также священное царство, и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть* ***не Интернационал, а русская национальная идея.*** *Это есть трансформация русского мессианизма. Западные коммунисты, примыкающие к Третьему Интернационалу... не понимают, что они присоединяются к русскому народу и осуществляют его мессианские призвания"* (Н.А. Бердяев). Приходится повторять очевидные факты: концепция Москвы–Третьего Рима изначально говорила о религиозной миссии русского народа – хранителя христианской истины. Затем, до раскола XVII в. она обосновывала легитимность московской царской власти. Но нигде и никогда русский мессионизм не формулировал того, что коммунисты всего мира понаделали во всем мире. Зато об этом можно прочитать в первоисточниках – начиная от "Коммунистического манифеста" К. Маркса и Ф. Энгельса. Но благодаря Бердяеву многие на Западе уверены в химере: русский национализм породил мировую коммунистическую систему.

"Можно было бы сделать сравнение между Петром и Лениным, между переворотом петровским и переворотом большевистским. Та же грубость, насилие, навязанность сверху народу известных принципов, та же прерывность органического развития, отрицание традиций, тот же этатизм, гипертрофия государства, то же создание привилегированного бюрократического слоя, тот же централизм, то же желание резко и радикально изменить тип цивилизации" (Н.А. Бердяев). Конечно, дело не в том, что неповторимый русский Петр похож на неповторимого русского Ленина. Петр и Ленин схожи со всяким тираном, насильственно перетряхивающим органичную жизнь народа и государства. Они похожи на маньяка у власти в любое время в любой стране. Более того, и тот и другой выражали собой тип предельного западника, стремящегося перекроить Россию по западническим утопиям.

"Но большевистская революция путем страшных насилий освободила народные силы, призвала их к исторической активности, в этом ее значение. Переворот же Петра, усилив русское государство, толкнув Россию на путь западного и мирового просвещения, усилил раскол между народом и верхним культурным и правящим слоем" (Н.А. Бердяев). Здесь отдельные истинные исторические замечания перемешаны с идейными заблуждениями. Насчет *освобождения народных сил большевизмом* – притом, что этот народ подвергся самому тотальному террору и истреблению во всей мировой истории – даже неудобно читать у автора такого масштаба. По по-

воду *западного и мирового просвещения* известно, что Россия до Петра была открыта ему и плодотворно перенимала европейский технологический опыт, сохраняя собственную культурную самобытность. Петр же разрушал базовые традиции и ценности русского народа и насильственно насаждал чуждую культуру. Далее и сам Бердяев по существу признает этот факт: *"Западное просвещение XVIII века в верхних слоях русского общества было чуждо русскому народу. Русское барство XVIII века поверхностно увлекалось вольтерианством в одной части, мистическим масонством в другой. Народ же продолжал жить старыми религиозными верованиями и смотрел на барина, как на чужую расу"* Все так, отметим только, что это описание на тему "Иван Грозный – Петр I – Сталин как традиционно русский тип"

"В душе русского народа происходила борьба Востока и Запада, и борьба эта продолжалась в русской революции. Русский коммунизм есть коммунизм восточный. Влияние Запада в течение двух столетий не овладело русским народом. Мы увидим, что русская интеллигенция совсем не была западной по своему типу, сколько бы она не увлекалась западными теориями" (Н.А. Бердяев). Итак, выше говорилось, что Петр вполне насильственно повернул Россию к Западу, при этом русский народ в массе своей *продолжал жить старыми религиозными верованиями и смотрел на барина, как на чужую расу,* барство же, предшественник русской интеллигенции, как и положено *чужой расе*, вело вполне чужеродный образ жизни. За два столетия процессы отчуждения культурных слоев от отечественной культуры только углублялись. Поэтому из Бердяева же следует, что интеллигенция, два века говорившая на европейских языках и мыслившая по западным шаблонам, не может не быть *западной*, а коммунизм, который интеллигенция заимствовала на Западе, не может быть *восточным*? Но здесь элементарная логика отказывает, ибо познание не рационально, а экзистенциально: всякий человек понимает то, что хочет понимать, и не понимает того, чего не хочет.

"В интеллигенции были типические русские черты, и совершенно ошибочно то мнение, которое видело в интеллигенции денационализацию и потерю всякой связи с русской почвой" (Н.А. Бердяев). Ну, *всякую связь,* живя в России действительно невозможно потерять, но, опять же, из предыдущих текстов Бердяева следует, что культурные сословия очень оторвались от *русской почвы.* Дальше Бердяев это же и признает, но теперь оказывается, что не интеллигентская эта черта: *"Для интеллигенции характерна беспочвенность, разрыв со всяким сословным бытом и традициями, но эта беспочвенность была характерно русской"* Бердяев, конечно же, не называет слои, которые были бы так же беспочвенны, как интеллигенция, ибо их нет и быть не может в русской жизни, преисполненной традициями. Собственно, *идеология беспочвен-*

ности и является основным отличием интеллигенции от всех других сословий: *"Русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей"* (Г.П. Федотов). Бердяев говорит о русской мысли XIX в. как о *беспочвенной и бунтующей*, не объясняя, как же эта беспочвенная мысль могла породить из русской почвы русский коммунизм.

"Русская мысль стремится к целостности... Это стало основным русским мотивом, вкорененным в глубинах русского характера. Русские коммунисты-атеисты утверждают целостность, тоталитарность не менее православных славянофилов. Психологически русская ортодоксальность и есть целостность, тоталитарность" (Н.А. Бердяев). Вот так – через запятую отождествляется целостность и тоталитарность, которые выражают противоположные значения. Целостность – это здоровое духовное единство органичного многообразия, тоталитарность же – это болезненная маниакальность, агрессивное подчинение всего частному принципу. В свою очередь, ортодоксальность может быть как здоровой и целостной, так и болезненно гипертрофированной, т.е. тоталитарной. Религиозная ортодоксальность отстаивает универсальные бытийные ценности, поэтому это изначально органичное явление. Партийная ортодоксальность навязывает всему обществу партикулярный – частный – интерес: это искаженное мировоззрение. Идеологическая же ортодоксальность – претензия искаженного, ложного мировоззрения на единственно верное учение: это уже **идеомания, патология сознания**. Действительно, целостность свойственна русскому национальному характеру, но тоталитарность интеллигентского сознания является не продолжением этого свойства, а отрицанием его – беспочвенная орденская психология оторвалась от целостного православного миросозерцания и тотально сосредоточилась на крайне ограниченном наборе идеологических догм – интеллигентском "символе веры" Вообще напомним, что пороки являются не продолжением достоинств, а отрицанием их, также как зло является не продолжением добра, а отрицанием его.

«Анархизм столь же характерное порождение русского духа, как и нигилизм, как и народничество... Элемент анархический очень силен и в русской мысли XIX века. Государство это были "они" чужие, "мы" же жили в ином плане, чуждом всякому государству. Если русским свойственна была мысль о священном помазании власти, то им же свойственна была мысль, что всякая власть есть зло и грех» (Н.А. Бердяев). Здесь качества, свойственные только одному сословию, приписываются всему народу. Борьба с традиционной русской властью – это одна из характеристик беспочвенности интеллигенции, ее отрыва от *русского духа*. Не то чтобы в каждой русской душе ежечасно боролись эти противоречия, а большинству народа – органичным сословиям – действительно *свойственна мысль о священном помазании власти*, в то время как

революционное меньшинство действительно относилось к власти как к исконному злу. Если же об анархизме русского народа судить по бунтам Разина и Пугачева, то в цивилизованной Европе восстаний, гражданских и междоусобных войн – т.е. *анархии* – было несравненно больше.

"*Толстой и Достоевский глашатаи универсальной революции духа. Их ужаснула бы русская коммунистическая революция своим отрицанием духа, но и они были ее предшественниками*" (Н.А. Бердяев). В предвзятой теме Бердяев допускает удивительное смешение понятий. Как прекрасно сказано: *революция духа* – только к Толстому это имеет отдаленное отношение. Если революция отрицает дух, т.е. отрицает духовную революцию, то это, строго говоря, духовная контрреволюция. Вот этой-то духовной контрреволюции или коммунистической революции Толстой действительно был (по авторитетному свидетельству Ленина) – *зеркалом,* ибо гениальный романист много поспособствовал пророчеством "новой религии" – *толстовства* (гордыни антихристианства) и своей аффектированной публицистикой замутнению национального сознания и приближению духовной катастрофы. Достоевский же, напротив, всем своим творчеством обличал революционные идеологии, заимствованные из Европы беспочвенной интеллигенцией. Строго говоря, оба великих писателя *предшественники* прямо противоположных духов.

Бердяев уверяет, что большевистский *"ортодоксальный" марксизм, который в действительности был* ***по-русски трансформированным*** *марксизмом, воспринял прежде всего не детерминистическую, эволюционную, научную сторону марксизма, а его мессианскую, мифологическую, религиозную сторону, допускающую экзальтацию революционной воли, выдвигающую на первый план революционную борьбу пролетариата, руководимую организованным меньшинством, вдохновленным сознательной пролетарской идеей... Коммунистическая революция в России совершалась во имя тоталитарного марксизма, марксизма, как религии пролетариата, но в противоположность всему, что Маркс говорил о развитии человеческих обществ... И это оказалось* ***согласным с русскими традициями и инстинктами народа****. В мифе о пролетариате по-новому* ***восстановлен миф о русском народе****. Произошло как бы* ***отождествление русского народа с пролетариатом, русского мессианизма с пролетарским мессианизмом.*** *Поднялась рабоче-крестьянская, советская Россия. В ней народ-крестьянство соединился с народом-пролетариатом вопреки всему тому, что говорил Маркс, который считал крестьянство мелкобуржуазным реакционным классом... Большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса. Произошла русификация и ориентализация марксизма"* Ленинизм-большевизм заимствовал в марксизме его сущность, то, чем он отличается от всех других идеологий, и что пре-

дельно ясно выражено в "Коммунистическом манифесте" – ***экзальтацию революционной воли,*** – установление тотальной идеологической власти и переделку общества и человека по идеологическому шаблону. Конечно же, при реализации **революционной мании** в разных странах революционеры используют национальную специфику и любой годящийся подручный материал – это дело не принципиальное. Марксистская "ортодоксальность" русских большевиков только в том, что они использовали все возможности в России, в том числе и ее крестьянскую специфику (*"слабое звено в цепи"* – Ленин) для захвата власти. Китайский Мао тоже "ортодоксальный марксист", хотя он для захвата власти эксплуатировал не пролетариат, а национально-освободительную борьбу. Поэтому коммунистические режимы во всех странах были национально *трансформированы,* но вместе с тем схожи своей марксистской природой, а не *русским мессианизмом.* Во всех странах коммунисты опирались на маргинализированные слои населения для репрессий против большинства и уничтожения всех традиционных форм жизни. И в большевистской демагогии, и в его кровавой практике не было ничего близкого *согласию с русскими традициями и инстинктами народа.* Что же касается *отождествления русского мессианизма с пролетарским мессианизмом,* то это из разряда отождествления добра и зла: отождествить русскую религиозную идею и даже русскую имперскую идею – с яростным богоборчеством и людоедским пафосом большевизма можно только смешивая все критерии истины и моральные принципы.

"Большевизм оказался в России ***наименее утопическим и наиболее реалистическим,*** *наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году, и* ***наиболее верным некоторым исконным русским традициям*** *и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием. Это определено всем ходом русской истории, но также и слабостью у нас творческих духовных сил. Коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа"* (Н.А. Бердяев). Если в момент общенационального бедствия идеологические интернациональные силы сумели проявить качества спаянной банды и при мощной финансовой поддержке из-за рубежа насильственно захватили власть, то это говорит не о *неотвратимости,* а о сцеплении роковых случайностей. Конечно, случившееся во многом предопределено сложившейся в России ситуацией, но тем не менее могло случиться и иначе. Конечно же, марксизм-большевизм – наиболее утопическая идеология. К сожалению, вся история XX в. доказывает, что утопии вполне осуществимы, что никак не прибавляет им реалистичности. Человек, скажем, собирался построить дом, изучил дело и приготовил материалы, но – роковая случайность, либо нелепая закономерность – ему упал на голову кирпич.

И теперь он в доме умалишенных строит карточные домики. Но значит ли это, что первоначальный его замысел был более утопичным, чем нынешнее занятие. Воплощение социальной утопии всегда является результатом помутнения человеческого разума и всегда требовало невероятных разрушений и бесчисленных человеческих жертв. Большевизм соответствовал не всей ситуации в России, а только нездоровой стороне. Он усиливал и распространял это болезненное состояние, которое после захвата власти распространяется методами государственного насилия. Если бы большевизм был *наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации в России*, ему не пришлось бы устанавливать власть террором и уничтожать десятки миллионов явно не соответствовавших ему жизней. Так называемые же *исконно русские традиции и русские методы управления и властвования насилием* почему-то неизменно проявлялись **везде**, где марксисты приходили к власти: и в Азии, и в Америке, и в Африке. Тут надо либо допустить, что весь мир населен русскими, либо признать, что коммунизм – это форма мирового зла. Но Бердяев и дальше усугубляет свои ложные тезисы.

"Только в России могла произойти коммунистическая революция. Русский коммунизм должен представляться людям Запада коммунизмом азиатским. И вряд ли такого рода коммунистическая революция возможна в странах Западной Европы, там, конечно, все будет по-иному. Самый ***интернационализм*** *русской коммунистической революции –* ***чисто русский*** *национальный"* (Н.А. Бердяев). В Европе и было *по-иному*: в ответ на российский большевизм Европа мирным путем без всякого навязывания извне родила родственную идеологию – фашизм, с холокостом евреев и еще большим истреблением славян.

"Ленин был типически русский человек. В его характерном, выразительном лице было что-то русско-монгольское. В характере Ленина были типически русские черты и не специально интеллигенции, а русского народа: простота, цельность, грубоватость, нелюбовь к прикрасам и риторике, практичность мысли, склонность к нигилистическому цинизму на моральной основе... В нем черты русского интеллигента-сектанта сочетались с чертами русских людей, собиравших и строивших русское государство. Он соединял в себе черты Чернышевского, Нечаева, Ткачева, Желябова с чертами великих князей московских, Петра Великого и русских государственных деятелей деспотического типа... В 1918 году, когда России грозил хаос и анархия, в речах своих Ленин делает нечеловеческие усилия дисциплинировать русский народ и самих коммунистов. Он призывает к элементарным вещам – к труду, к дисциплине, к ответственности, к знанию и к учению, к положительному строительству, а не к одному разрушению, он громит революционное фразерство, обличает анархические наклонности, он совершает настоящее заклинание над бездной. И он остановил

хаотический распад России, остановил деспотическим, тираническим путем. В этом есть черта сходства с Петром... В своей личной жизни Ленин, как и Победоносцев, не был злой человек, в нем было немало добродушия, было человеческое отношение к своим ближним. И Ленин любил детей, любил зверей. Он не был инквизитором" (Н.А. Бердяев). Конечно же не был, ибо все инквизиторы – агнцы по сравнению с кровавой фигурой большевистского вождя. *Призывал к элементарным вещам* Ленин в то время, когда организовывал невиданные в мировой истории красный террор, систему концентрационных лагерей, лично писал на множестве записок резолюции: *"расстрелять"* Все эти фантастические панегирики ленинской человечности нужны Бердяеву для того, чтобы очередной раз доказать, что коммунизм сам по себе не бесчеловечное явление. Ибо его осуществляют люди, любящие детей и зверей. Хотя не безызвестно, что детишек и зверят любили многие злодеи, никак не ценившие человеческой жизни – жестокость нередко сентиментальна. А *типически русско-монгольская* природа планетарного злодея нужна для доказательства все той же русскости коммунизма.

"Ленин допускал все средства для борьбы, для достижения целей революции. Добро было для него все, что служит революции, зло – все, что ей мешает. Революционность Ленина имела моральный источник, он не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации. Но, став одержимым максималистической революционной идеей, он в конце концов потерял непосредственное различие между добром и злом, потерял непосредственное отношение к живым людям, допуская обман, ложь, насилие, жестокость. Ленин не был дурным человеком, и в нем было много хорошего. Он был бескорыстный человек, абсолютно преданный идее, он даже не был особенно честолюбивым и властолюбивым человеком, он мало думал о себе. Но исключительная одержимость одной идеей привела к страшному сужению сознания и к нравственному перерождению, к допущению совершенно безнравственных средств в борьбе. Ленин был человеком судьбы, роковой человек, в этом его сила" (Н.А. Бердяев). Все-таки – либо *допускал все средства для борьбы,* либо *не был дурным человеком.* Насчет того, что великодушный Ленин *не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации,* отчего и затеял революцию – это какие-то сказки для младенцев. Этот *бескорыстный человек,* конечно, *не был* ***особенно*** *честолюбивым и властолюбивым,* ибо с начала своей деятельности был маньяком честолюбия и властолюбия: вся его биография и состоит из бесконечной борьбы за власть в партии, затем самой партии за власть, борьбы, в которой не жалелись ни близкие, ни друзья. Все эти характеристики не имеют никакого отношения к реальности, но на что не пойдешь, чтобы доказать человечность привязанности своей молодости.

"Как это ни парадоксально звучит, но ***большевизм есть третье явление русской великодержавности,*** *русского империализ-*

ма, – первым явлением было московское царство, вторым явлением петровская империя. Большевизм – за сильное, централизованное государство. Произошло соединение воли к социальной правде с волей к государственному могуществу, и вторая воля оказалась сильнее. Большевизм вошел в русскую жизнь, как в высшей степени милитаризованная сила. Но старое русское государство всегда было милитаризованным... Они создали полицейское государство, по способам управления очень похожее на старое русское государство... В Московском царстве и в империи народ держался единством религиозных верований. Новая единая вера для народных масс должна быть выражена в элементарных символах. По-русски трансформированный марксизм оказался для этого вполне пригодным" (Н.А. Бердяев). Но если действительно *марксизм оказался вполне пригодным*, то для чего во имя его десятилетиями приходилось истреблять лучшую часть народа – не только в элите, но и крестьянство?! Такого геноцида собственного населения не было нигде и никогда в мире, даже в фашистской Германии. Только потому, что *новая единая вера* коммунистов была изначально совершенно враждебна русскому народу, в отличие от фашизма, который не был непосредственно направлен на уничтожение немецкого народа. Что коммунизм – это *третье явление русской великодержавности, русского империализма* доказывается **по логике отдаленной аналогии** (т.е. без всякой логики): планета Марс, как и Земля, – круглая, значит и на Марсе есть жизнь. Опять же, нигде и никогда большевики-ленинцы не были замечены в проявлении *воли к социальной правде*, если за таковую не принимать беспардонную их ложь и демагогию *во имя победы революции*, т.е. во имя собственной власти. С легкой руки Бердяева миф о *милитаризованности старого русского государства* стал расхожим на Западе, которому надо было самооправдываться перед железным фактом истории: в течение сотен лет европейские страны непрерывно совершали нашествия на Россию, в то время как "милитаризованная" Россия ни разу не нападала ни на одну европейскую страну. И похоже большевистское государство на старое русское – не больше, чем паразит на хозяина; хотя извне как бы и прежнее огромное тело, формы которого не меняет маленький глубоко всосавшийся ядовитый паразит, но он уже протравил весь организм и верховодит его функциями. А "доброжелатели" судят не болезнь, а больного.

"Революция освободила раньше скованные рабоче-крестьянские силы для исторического делания. В русском народе обнаружилась огромная витальная сила, которой раньше не давали возможности обнаружиться" (Н.А. Бердяев). Это – о кровавых стройках коммунизма – лагерях, в которые были согнаны и превращены в рабов десятки миллионов людей. Иногда зло бывает настолько откровенно чудовищным, что не хватает сил сполна осознать этот жуткий факт. Еще труднее принять свою долю ответственности за него.

Услужливое сознание и подсказывает формулы, которые объясняют, что все не так страшно, как кажется, ибо не беснование в чистом виде, а *историческое делание*, за которое мы – сторонние наблюдатели – не ответственны. Кстати, чья *витальная сила* освоила самые грандиозные в мире пространства за исторически короткий срок, если нашей *раньше не давали возможности обнаружиться?*

"Только диктатура могла остановить процесс окончательного разложения и торжества хаоса и анархии. Нужно было взбунтовавшимся массам дать лозунги, во имя которых эти массы согласились бы организоваться и дисциплинироваться, нужны были заражающие символы. В этот момент большевизм, давно подготовленный Лениным, оказался единственной силой, которая, с одной стороны, могла докончить разложение старого и, с другой стороны, организовать новое. Только большевизм оказался способным овладеть положением, только он соответствовал массовым инстинктам и реальным отношениям, и он демагогически воспользовался всем" (Н.А. Бердяев). Что диктатура только могла – это очевидно. Но вся проблема в том, какая диктатура – национальная или антинациональная. Можно представить вполне возможную победу Корнилова, затем Колчака или Деникина – подобный опыт реакции на коммунизм известен в нашем веке – Франко в Испании, *черные полковники* в Греции, Пиночет в Чили. При этом массам были бы даны лозунги и заражающие символы, они были бы организованы и дисциплинированы. Но при этом было бы на несколько порядков меньше истребления населения и разрушений. И какой хаос и анархия может быть хуже того, которые возникли в результате развязанной большевиками кровавой (15 млн жертв) Гражданской войны. То есть большевики не были единственным и потому неизбежным вариантом. Но если это было бы и так, то говорило бы только о величайшей трагедии страны, которая в годину лютых испытаний оказалась завоеванной самыми свирепыми в мировой истории сатанинскими силами. И что это за революционная *необходимость докончить разложение старого* – в устах христианского философа-персоналиста? И все-таки – либо большевизм *соответствовал массовым инстинктам* и *реальным отношением*, и тогда массы сами за ним устремились; либо он всего лишь *демагогически воспользовался всем*, т.е. невиданно лгал всем и вся, – но именно потому, что интересы большевиков никак не соответствовали ни интересам масс, ни реальным отношениям; здесь одно явно исключает другое.

"Большевизм воспользовался всем для своего торжества... Он воспользовался свойствами русской души, во всем противоположной секуляризованному буржуазному обществу, ее религиозностью, ее догматизмом и максимализмом, ее исканием социальной правды и царства Божьего на земле, ее способностью к жертвам и к терпеливому несению страданий, но также и проявлениям грубости и жестокости; воспользовался русским мессианизмом, всегда

остающимся, хотя бы в бессознательной форме, русской верой в особые пути России" (Н.А. Бердяев). Конечно же, большевики воспользовались всеми расколами в душе России, всеми болезнями, пороками в обществе, всеми слабостями народа – в этом их паразитическая миссия. Но больше всего большевизм воспользовался тактикой глобальной лжи и большого террора, который в крови десятков миллионов уничтоженных людей (в Гражданской бойне, в искусственном голоде Поволжья и Украины, в коллективизации, в лагерных стройках) утопил всякие там тонкости русской души, с ее религиозностью, догматизмом, максимализмом, мессианизмом и проч.

"Произошло удивительное превращение. ***Марксизм****, столь не русского происхождения и не русского характера,* ***приобретает русский стиль****, стиль восточный, почти приближающийся к славянофильству... И русский коммунизм вновь провозглашает старую идею славянофилов и Достоевского. Из Москвы, из Кремля исходит свет, который должен просветить буржуазную тьму Запада"* (Н.А. Бердяев). Напомним, что это пишется не после Великой Отечественной войны, когда для таких утверждений можно было найти хоть какие-то основания, а в 1933 г., когда ломается хребет русского народа – истребляется крестьянство, а также развернуты самые кровавые в истории гонения на верующих. Аналогия же со славянофилами и Достоевским – за гранью добра и зла, ибо ничего близкого к **такому** *свету из Москвы* они не измышляли. Не удивительно, что европейский марксизм в России приобрел некоторые русские черты, так же как в Китае – китайские. Идеология всегда паразитирует на чертах характера и ценностях захваченного народа, всегда использует и преосуществляет его энергию. Но закономерности внедрения идеологической мании, ее разворачивания, подчинения сознания масс, организации и захвата ее носителями государственной власти, – все эти закономерности оказываются единообразными, где бы это не происходило. Меняются беснующиеся массы и вожди-маньяки – русские ли, китайские, немецкие или латиноамериканские, но формы и закономерности **идеологического психоза** и утверждения **идеократии** – идентичны.

"Коммунизм создает деспотическое и бюрократическое государство, призванное господствовать над всей жизнью народа, не только над телом, но и над душой народа, в согласии с традициями Иоанна Грозного и царской власти... В своих грандиозных, всегда планетарных планах коммунизм воспользовался русской склонностью к прожектерству и фантазерству, которые раньше не могли себя реализовать, теперь же получили возможность практического применения" (Н.А. Бердяев). У царской власти (даже и у Грозного) можно обнаружить *призвание господствовать не только над телом, но и над душой народа* только при необузданной (и безответственной) исторической фантазии. Можно было бы продолжить: *коммунизм воспользовался* – и китайской, и вьетнамской, и камбод-

жийской, и албанской – *склонностью к прожектерству, фантазерству...* – чтобы понять абсурдность этих утверждений. И, конечно, только из розового европейского далека, и только сквозь очень розовые очки могло показаться, что грандиозные фантасмагорические проекты – типа "Беломорканала", а также милитаристические стройки – возводятся силою *фантазерства* русского народа.

"Тираничность и жестокость советской власти не имеет обязательной связи с социально-экономической системой коммунизма. Можно мыслить коммунизм в экономической жизни соединимый с человечностью и свободой" (Н.А. Бердяев). Понятно, что *тираничность* и *жестокость* – от русского народа, а от юности притягательного коммунизма – только *человечность* и *свобода*. Этим утверждениям не может помешать тот железный факт, что феномена *свободного* и *человечного* коммунизма нигде и никогда не было в истории, а были на всех материках – людоедские. Хотя впрочем сами коммунисты-палачи себя называли самыми свободными и человеколюбивыми в мире.

"На энтузиазм коммунистической молодежи к социалистическому строительству пошла религиозная энергия русского народа... Философские споры в советской России есть обсуждение вопросов не столько с точки зрения истины и лжи, сколько с точки зрения ортодоксии и ереси, т.е. являются скорее теологическими, чем философскими спорами" (Н.А. Бердяев). Если так, то придется признать, что *марксистско-коммунистический энтузиазм молодежи* многих стран мира покоится на религиозной энергии русского же народа – ибо таковой энтузиазм очевидно однотипен на всех континентах. Вообще религиозные аналогии здесь уместны только в том смысле, что коммунизм – это не новая религия, и даже не лжерелигия, а антирелигия, которая паразитирует на религиозных формах, использует их для обмана, извращает их смысл до противоположности.

"Воинствующий духоборческий материализм коммунизма есть явление духа, а не материи, есть ложная направленность духа. Коммунистическая экономика сама по себе может быть нейтральна. Это коммунистическая религия, а не экономика, враждебна христианству, духу, свободе. Правда и ложь так перемешаны в коммунизме именно потому, что коммунизм есть не только социальный феномен, но и феномен духовный" (Н.А. Бердяев). К сожалению, правда и ложь перемешаны более у автора. *Воинствующий духоборческий материализм* на простом языке означает самое воинствующее во всей мировой истории **богоборчество**. Сам же философ неоднократно говорил, что борьба с Богом неизбежно заканчивается борьбой с человеком, а уничижение божественного ведет к унижению человеческого. *Ложная направленность духа* по природе вещей не может создать нейтральную экономику. Коммунизм однозначно и тотально лжив, является системой тотального порабоще-

ния человека, поэтому коммунизм отменяет всяческие свободы, в том числе и свободу хозяйственной жизни.

Итак, все рассуждения Николая Бердяева о России и коммунизме направлены на доказательство, по сути, двух тезисов: 1) марксистский коммунизм сам по себе не является тотальным злом; 2) советский коммунизм имеет к марксизму отдаленное отношение, а все его недостатки и даже злодеяния (очень преувеличенные) имеют источником русскую историю и русскую традицию: Иван IV – Петр I – Сталин. И история, и природа всех коммунистических режимов явно опровергают эти тезисы. Но в мире существуют очень влиятельные силы, которым явно на руку обеление марксизма-коммунизма и очернение России. Поэтому книга "Истоки и смысл русского коммунизма" стала наиболее известным на Западе произведением Бердяева. Более того, книга оказалась настольной для многих поколений влиятельных западных советологов, политологов, историков, политиков.

После 1917 г. эмиграция из России распределилась в основном по следующим потокам. Белоэмигранты, воевавшие с большевиками и потерявшие все, кроме жизни, по большей части растворились в странах Западной Европы, в основном во Франции, Германии, Греции, где вынуждены были сосредоточиться на труднейшей борьбе за существование. Многие из аристократии и монархических кругов осели в Южной Америке, где до сего дня теплится русская монархическая идея. В США же переехали многие представители либеральной интеллигенции и деятели проигравших большевикам партий: социалистов, кадетов. Русским интеллектуалам нужно было оправдать свое поражение в России, и, как это всегда и бывает, это оправдание свелось к самооправданию: виноваты не мы – марксисты или бывшие марксисты (как большинство из кадетов), – а русские большевики, которые извратили европейский марксизм и насаждают русскую азиатскую деспотию. Многие из русских либералов и социалистов стали публицистами или профессорами американских университетов, где и делились своим историческим опытом. Несколько в меньших масштабах, но этот процесс шел и в других странах Запада. Конечно же, эти идеи пали на благодатную почву, ибо западное общественное мнение всегда радовалось новым аргументам для доказательства извечного российского варварства, империализма, тоталитаризма и проч. Ибо Западу надо было оправдывать себя за вековечную агрессию против России и потоки лжи о русском народе. Тут-то и оказались кстати очень авторитетные "свидетели" **Больная совесть русских и западных либералов и социалистов нашла общий рецепт успокоения.** Так зачалась мощная **интеллектуальная традиция, сочетающая русофобию с коммунизмофилией.** Книга Бердяева очень поспособствовала росту ее влияния. Русский философ своим авторитетом легализовал ряд злонамеренных мифов о России. И современные русофобы Пайпс и Бжезинский считают себя учениками Бердяева.

Да, Бердяев писал книгу в 1933 г., когда коммунизм еще не захватил полмира. Но он переиздавал ее в течение пятнадцати лет, когда III Коммунистический Интернационал насаждал по всему свету нивелирующий все народы марксизм, и происходили невиданные репрессии сталинизма. Более того, он отстаивал свои тезисы и в поздней книге "Русская идея", когда миру уже были известны невиданные злодеяния сталинизма: *"Коммунистическая революция, которая и была настоящей революцией, была мессианизмом универсальным, она хотела принести всему миру благо и освобождение от угнетения. Правда, она создала самое большое угнетение и уничтожила всякую свободу, но делала это, искренно думая, что это – временное средство, необходимое для осуществления высшей цели"* Такую "искренность" невозможно представить в головах Ленина, Сталина, Троцкого и всех людоедов от коммунизма, да и кто же из злодеев не оправдывал свои преступления *высшими благими целями*. И в других темах Бердяев упорно настаивал на своих заблуждениях: *"Произошла острая национализация Советской России и возвращение ко многим традициям русского прошлого... Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию... В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи. Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа. В этом ее главный смысл. Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации"* Конечно, *правда* была и в Советской России, но только вопреки коммунизму. Можно ли называть *расковыванием сил народа* ситуацию, когда десятки миллионов истреблены, а миллионы превращены в лагерных рабов на стройках коммунизма? О *самой лучшей в мире* советской конституции – это будто цитата из сталинских пропагандистов. Но, вопреки исторической очевидности, и до сего дня многие несостоятельные рассуждения Бердяева остаются все такими же авторитетными среди многих "либералов"

ВОСПОМИНАНИЯ ОБ А.Ф. ГРЯЗНОВЕ

7 ноября 2001 г. в возрасте 53 лет ушел из жизни Александр Феодосиевич Грязнов, удивительный человек и замечательный ученый.

Мне довелось общаться с ним в течение двенадцати лет, и я убежден, что он занимал особое место в нашем философском сообществе. Он всегда сохранял интеллектуальную автономию, иронично и несколько отстраненно воспринимая происходящее, поскольку чувствовал свою принадлежность традиции англо-американской аналитической философии, которая никак не могла укорениться у нас. Отечественные философы порой эмоциональны, они начинают "с главного" и убеждены в значимости личных экзистенциальных переживаний. Аналитики же практикуют сухой и беспристрастный концептуальный анализ.

Сказанное никоим образом не означает, что Александру Феодосиевичу было свойственно высокомерное отношение к нашей философии. Подобные чувства у него вообще отсутствовали, и он всегда мог по достоинству оценить таланты и научные заслуги своих коллег, к которым относился с большим уважением. И он вовсе не был индивидуалистом, а напротив, затрачивал много усилий, чтобы как можно шире распространить "аналитические" взгляды и убеждения среди своих коллег-соотечественников. Эта деятельность во многом носила просветительский характер. Грязнова вообще можно назвать главным представителем "аналитического Просвещения" в России на рубеже XX и XXI вв. То, что делал Александр Феодосиевич, трудно переоценить. Во всем мире сегодня наблюдается какой-то удивительный интерес к философии. Кризис конца XIX – середины XX в. сменился периодом ее бурного роста. И Россия не должна отставать от других философских стран. Собственно, этого и не происходит. В последние годы наблюдаются серьезные позитивные изменения, как в количественном, так и в качественном отношении.

С одной стороны, продолжают плодотворную деятельность многие признанные лидеры отечественной философии, с другой – появляются новые имена. Но иногда возникает впечатление, что все эти процессы сопровождаются определенным перекосом в сторону так называемой национальной философии. Усугубление данной тенденции могло бы привести к идейной самоизоляции России и ей следует противопоставлять политику "открытых дверей" для современной западной философии.

А.Ф. Грязнов и был человеком, олицетворявшим и проводившим подобную политику в нашем философском сообществе. Он начал свою научную карьеру с публикации работ о Т. Риде и шотландской

школе "здравого смысла" (1979), которая привлекает все большее внимание западных историков философии, продолжил – монографией и учебным пособием по философии Л. Витгенштейна. Последней теме была посвящена и его докторская диссертация (1990). Но самыми успешными в плане его просветительских усилий в области аналитической философии оказались последние годы. Несмотря на тяжелую болезнь, Александр Феодосиевич перевел и прокомментировал выдающиеся работы западных философов-аналитиков – "Теории сознания" С. Приста (2000) и "Открывая сознание заново" Дж. Сёрла (2002), подготовил прекрасную антологию аналитической мысли "Аналитическая философия: становление и развитие" (1998), продолжающую его более ранний проект "Аналитическая философия. Избранные тексты" (1993), опубликовал чрезвычайно информативную обзорную статью "Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия" (Вопр. философии. 1996. № 4) и участвовал в ряде других подобных проектов.

Большим успехом у студентов философского факультета МГУ, где прошла вся академическая жизнь А.Ф. Грязнова, пользовался его спецкурс по современной философии сознания. Его посещали не только те, кто специализировался по истории зарубежной философии, но и студенты с других кафедр. Аудитория не всегда могла вместить всех желающих. В таких случаях, рассказывал Александр Феодосиевич, он читал лекцию чуть более сложно, чем обычно, и проблема решалась.

Вообще же лекции Грязнова были ясны и прозрачны. Слушателям не составляло труда их записывать и использовать в своих целях. Публикация этих лекций стала бы заметным событием в философской жизни страны. К сожалению, как сообщила мне супруга Грязнова А.А. Лаврова, текстов самих лекций в личном архиве Александра Феодосиевича не сохранилось. Собственно, их никогда и не было. При подготовке он составлял краткий план своей речи, подкрепляя каждую фразу обильными цитатами из оригинальных текстов ведущих западных мыслителей, многих из которых, например А.Д. Айера, П. Стросона или Т. Нагеля, он хорошо знал лично и вел с ними переписку.

"В стол", однако, Грязнов писать не любил, словно экономя силы. Это заметно по его публикациям. Он не придавал большого значения внешней форме. Мысль в его работах преобладает над словом. Это признак крупного философа. Вместе с тем Грязнов был сильным полемистом. Вспоминаю, как на очередных "Ломоносовских чтениях", ежегодно проводящихся в МГУ, я начал свое выступление о Юме с заявления, что современные аналитические философы, в отличие от знаменитого шотландского мыслителя, игнорируют классические приемы рациональной философской аргументации. Александр Феодосиевич сразу же обратил внимание присутствующих на то, что если "проглотить" этот тезис, то из него будут сдела-

ны далеко идущие выводы, и потребовал дать четкое определение аргументации такого рода. Он всегда был готов защищать аналитическую философию.

Иногда даже казалось, что вера Грязнова в возможности аналитической философии мешает ему точно оценивать перспективы других направлений. Но это не так. Он высоко ценил британскую метафизику XVIII в., написал ряд ценных статей о Канте и т.п. Долгое время он, правда, весьма резко отзывался о феноменологии Э. Гуссерля, считая ее бесплодной схоластикой. Но в последние годы его отношение стало меняться в связи с переориентацией его интересов с философии языка на когнитивную науку и философию сознания, немыслимую без анализа понятия интенциональности, вошедшего в современную мысль с подачи Ф. Брентано и Гуссерля.

Впрочем как бы ни высказывался Грязнов о тех или иных мыслителях в узком кругу своих коллег, в лекциях и общедоступных текстах он всегда сохранял максимальную корректность и объективность, подавая хороший пример своим ученикам. У него был дар работы с молодыми учеными. Мягко наставляя их, он был очень информативен и всегда выражал готовность помочь с публикациями.

Сам Александр Феодосиевич, к сожалению, не успел опубликовать всего задуманного. Он собирался написать книгу о философии сознания, которую можно было бы попытаться реконструировать по, возможно, сохранившимся у кого-то магнитофонным записям его курсов. Она стала бы логическим завершением его усилий по внедрению аналитических приемов мысли в российское философское сознание. Но пока это беспредметные рассуждения. Книги нет, и в поисках неизвестных отечественному читателю текстов Грязнова мы натолкнулись на любопытнейшую рецензию, написанную им на книгу Д. Бакхурста "Сознание и революция в советской философии. От большевиков до Эвальда Ильенкова" (1991) и опубликованную в "Британском журнале по истории философии" в 1994 г.

Уникальность этого текста состоит в том, что А.Ф. Грязнов выступает здесь в совершенно необычной для себя роли – защитника российской "национальной" философии перед лицом западной традиции. То, как он справляется с этой ролью, вызывает уважение и лишний раз свидетельствует о незаурядности этого человека и ученого.

В.В. Васильев

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Д. БАКХУРСТА[1] "СОЗНАНИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ОТ БОЛЬШЕВИКОВ ДО ЭВАЛЬДА ИЛЬЕНКОВА"[2]

А.Ф. Грязнов

"Зачем изучать советскую философию?" – с такого вопроса начинает свою книгу Д. Бакхурст. Разумеется, вопросы такого рода не возникают у тех, кто имеет дело с британской, французской или немецкой философией. Но сомнения западных философов по поводу советской философии вполне оправданны. Суть в том, что история советской философии в постоктябрьский период дает немало свидетельств тесного взаимодействия собственно философии и политики, в том числе и подчинения философии указаниям правящей политической элиты. Утратив статус независимой теоретической дисциплины, философия была вынуждена адаптироваться к политическим и идеологическим условиям. Тем не менее даже в такой неблагоприятной ситуации советская философия имела собственную имманентную логику развития, с необходимостью направлявшую ее на реальные философские проблемы. Главной целью монографии Бакхурста как раз и является прояснение этой логики и устранение неадекватных стереотипов и предрассудков о советской философии.

В 1994 г. я бы изменил вышеупомянутый вопрос следующим образом: "Зачем изучать советскую философию после распада СССР?" и "Существует ли еще советская философия?" Дополняя автора книги, я могу положительно ответить на эти вопросы. Как показано в книге Бакхурста, советская философия в лице ее центральных фигур (Э. Ильенков и др.) ставила важные проблемы и предлагала их оригинальные решения. Что же касается "советской философии" как таковой, то она сохраняется и в постсоветской России. И я, конечно, имею в виду не конкретное учение или школу, а определенную философскую культуру с ее специфической методологией, способом мышления и философской терминологией. Кроме того, надо заметить, что в России, возможно, больше, чем во многих других странах, наблюдается стабильность и неизменность различных интеллектуальных традиций.

Я полагаю, что занятая Бакхурстом позиция "внутреннего наблюдателя", создающего "философскую этнографию" советского периода,

---

[1] Первоначально опубликована в: British Journal for the History of Philosophy. 1994. Vol. 2, № 2. P. 197–199.

[2] *Bakhurst D.* Consciousness and revolution in Soviet philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge, 1991.

полностью оправданна и резонна. Его осведомленность в тонких нюансах философских дискуссий бывшего СССР может поразить читателей этой книги. Он использует различные источники теоретической информации, часть которых неизвестна новому поколению российских историков идей. В этом отношении можно сказать, что работа Бакхурста не имеет аналогов не только в западной ("советологической") литературе, но и в современной российской литературе.

Хотя автор порой очень критичен относительно некоторых идей и теорий советских философов, его общая установка касательно их настойчивых поисков истины вполне благожелательна. Он выделяет два главных направления: 1) эмпиристское и позитивистское направление так называемых механицистов (позже – "кибернетистов" и физикалистов российского образца), опиравшихся главным образом на фактические данные естественных наук, и 2) направление российских неогегельянских марксистов (группы Деборина в 20-е, Ильенков, Ф. Михайлов и др.). Жесткая полемика представителей этих направлений была не только разновидностью политической борьбы для получения права называться подлинно ортодоксальными марксистами, но и столкновением двух принципиально различных логик философского исследования. Бакхурст пишет: "Таким образом, мне кажется, что полемика деборинцев с механицистами имела действительно важную подоплеку" (с. 45).

Многие позиции и детали дискуссий советских философов сопоставляются в этой книге с определенными событиями в англо-американской философии. Наиболее интересными представляются прежде всего бакхуртовские сравнения идей Ильенкова (а также социологической школы в психологии Выготского) с воззрениями на практику, язык и мышление позднего Витгенштейна и его последователей. Вместе с тем я должен отметить, что в целом книга перегружена такими сопоставлениями, часть которых вовсе не является необходимой (к примеру, параллель с позициями Дж. МакДауэла на с. 149, Т. Нагеля на с. 164 и С. Блэкборна на с. 178).

Очевидно, что автор симпатизирует неогегельянскому направлению гораздо больше, чем эмпиристскому. Он показывает, что в некоторых отношениях оно родственно методу концептуального анализа англо-американских философов. Что же касается другого направления современной советской философии (Д. Дубровский и др.), то оно получает несколько упрощенную интерпретацию. Кроме того, следует помнить, что среди западных аналитических философов немало тех, кто тоже развивает свои теории в тесной связи с новейшими научными достижениями (научные реалисты, когнитивисты, нейрофилософы). В то же время, выходец из англо-саксонской аналитической философии, Бакхурст подчеркивает ее абсолютное превосходство в самом методе аргументации и логике мышления над подходом ведущих советских диалектиков. В таком контексте слова автора звучат порой несколько высокомерно.

Одним из главных недостатков этой замечательной книги является полное отсутствие в ней какого-либо упоминания о русской национальной философской традиции (Вл. Соловьев, П. Флоренский и др.) дооктябрьского периода. Советская философия исследуется как движение, изолированное от его исторических корней. Утверждается, что единственным главным источником советской философии является противоречивая эпистемологическая позиция Ленина ("консервативный" и "радикальный" реализм – с. 114–115). Но даже несмотря на то что спекулятивная метафизика русского идеализма и ортодоксальная религиозная философия десятилетиями подавлялись, в советский период сохранялось их скрытое влияние на сам стиль философствования. Полноценное восстановление национальной философской традиции началось в середине 80-х, и этот процесс до сих пор определяет основные черты философской жизни в России. Кроме того, западные читатели должны знать, что дело никоим образом не обстояло так, что все плодотворные идеи советских философов выдвигались с позиции "творческого марксизма" Очень часто ссылки на марксистские принципы в работах советских философов имели формальный или ритуальный характер как результат жесткого идеологического контроля над интеллектуальной жизнью. Оригинальными и не имеющими идеологического уклона были, к примеру, в СССР фундаментальные исследования античной философии (Лосев и др.). Их теоретический уровень подчас был выше, чем в аналогичных исследованиях западных авторов.

Книга Д. Бакхурта, несомненно, может стимулировать интерес англо-американских философов к философской традиции, до сих пор остававшейся неизвестной им.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 1999–2000 гг.

1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ ВОПРОСЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Власова В.Б.* Дилемма коммунитаристской и либеральной парадигм в развитии отечественного и западного сознания // Филос. науки. – 2000. – № 2. – С. 83–94.
2. Вопросы философии и истории философии: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О.В. Никулина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Нижевартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1999. – 151 с.
3. *Губин В.Д., Некрасова Е.Н.* Философская антропология. – М.: Per Se; СПб.: Унив. кн., 2000. – 236 с. – (Humanitas). – Библиогр.: с 224–226. Указ. имен: с. 227–234.
4. *Гумницкий Г.Н.* Материализм или идеализм? Филос. очерки // Иван. гос. архит.-строит. акад. – Иваново, 2000. – 86 с. – Библиогр.: с. 84–85.
5. *Зотов А.Ф., Смирнова Н.М.* Феноменология и эволюция самосознания человека европейской культуры // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 4. – С. 48–67.
6. Историко-философский ежегодник / РАН. Ин-т философии; Редкол.: Н.В. Мотрошилова (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 2000. – 1998. – 427 с. – Библиогр.: с. 408–421.
7. *Касавин И.Т.* Традиции и интерпретации: Фрагменты ист. эпистемологии / РАН. Ин-т философии. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 318 с. – Рез. англ. Библиогр.: с. 301–310.
8. *Козловски П.* Философские эпопеи: Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме // Вопр. философии. – 2000. – № 4. – С. 37–52.
9. *Круглов А.Н.* Трансцендентализм в философии. – М.: Восход-А, 2000. – 383 с. – Рез. нем. Библиогр.: с. 359–378. Указ.: с. 351–358.
10. *Лучицкая С.И.* Образ Другого: опыт типологии // Вестн. Рос. гуманит. науч. фонда. – 2000. – № 1. – С. 72–80.
11. *Любутин К.Н.* История западной философии: Пропедевтика: Учеб. пособие для высш. и сред. учеб. заведений. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2000. Ч. 1. – 156 с.

12. *Симоненко А.А.* Духовность: от истории проблемы к общефилософской трактовке // Филос. исслед. – 2000. – № 3. – С. 121–142.
13. Сравнительная философия / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит. 2000., – 344 с. – (Сравн. философия; Вып. 1).
14. *Таранов П.С.* От Соломона до Роджера Бэкона. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – 440 с., ил. – (Звезды мировой философии). – Библиогр.: с 421–437. Указ. имен: с. 413–420.
15. *Шаповалов В.Ф.* Основы философии: От классики до современности: Учеб. пособие. – 2-е изд., доп. – М.: Гранд: Фаир-Пресс, 2000. – 605 с. – Библиогр. в конце разд.

2. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

16. *Аполлонов А.* Генрих Гентский и вопрос о вечности мира // Филос.-культурол. журн. – 2000. – № 1/2. – С. 113–120.
17. *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой: Очерки о культ.-ист. основаниях и пределах личного самосознания / РГГУ Ин-т высших гуманит. исслед. – М., 2000. – 1005 с., ил. – (История и память. Ист. чтения). – Библиогр.: с. 904–987.
18. *Баглук О.В.* Цицерон и философия образования в Древнем Риме // Вопр. философии. 2000. – № 2. – С. 115–140.
19. *Бородай Т.Ю.* Критика гностицизма у Плотина // Там же. – № 10. – С. 128–139.
20. *Войцеховский С.Н.* Значение сенсуализма в древнегреческих учениях о мышлении человека и общества // Проблемы развития человека и общества. – СПб., 2000. – С. 79–96.
21. *Втулова А.Г* Понимание смерти в гностицизме // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 1. – С. 112–119.
22. *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М.: PerSe; СПб.: Унив. кн., 2000. – 319 с. – (Humanitas). – Указ. имен: с. 310–316.
23. *Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 366 с., ил. – Указ. имен.: с. 353–365.
24. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 2000. – 343 с. – (Антич. б-ка. Исследования).
25. История философии: Запад–Россия–Восток: Учеб. для студентов вузов. – 3-е изд. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2000.
Кн. 1: Философия древности и средневековья / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. – 448 с. – Библиогр. в конце глав.
26. *Кессиди Ф.Х.* Сократ. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 319 с. – (След в истории). – Библиогр.: с. 312–317. Указ. имен: с. 310–311.
27. *Кузнецов В.Н.* Актуальные проблемы понимания сущности учения Плотина // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 4. – С. 68–88.
28. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. – 1-е полн. испр. изд. – СПб.: Алетейя. 2000. – 263 с. – (Антич. б-ка. Антич. философия). – Библиогр.: с. 253–254.
29. *Лосев А.Ф.* Историческое значение Ареопагитик // Вопр. философии. – 2000. – № 3. – С. 71–82.
30. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – (Вершины человеческой мысли).

Т. 1: Ранняя классика. – 621 с.
Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. – 846 с. – Библиогр.: с. 810–839.
Т. 4: Аристотель и поздняя классика. – 878 с.
Т. 5: Ранний эллинизм. – 959 с. – Библиогр.: с. 913–951.
Т. 6: Поздний эллинизм. – 958 с. – Библиогр.: с. 926–947.
Т. 7, кн. 1: Последние века. – 511 с.
Т. 7, кн. 2: Последние века. – 543 с.
Т. 8: Итоги тысячелетнего развития, кн. 1. – 830 с. – Библиогр.: с. 795–819.

31. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мол. гвардия, 2000. – 392 с., 16 л. ил. – (Жизнь замечательных людей: Сер. биогр.; Вып. 777).
32. *Любищев А.А.* Линии Демокрита и Платона в истории культуры // Отв. ред. и сост. Р.Г. Баранцев. – СПб.: Алетейя, 2000. – 255 с., портр. – (Философы России XX в.). – Библиогр.: с. 245–248.
33. *Макаров А.И.* Боэций о значении определения и описания для понимания категорий // Вопр. философии. – 2000. – № 5. – С. 99–106.
34. *Максимов А.А.* Концептуальное различие теории и техники аргументации софистов и Платона // Жизненные мифы философии. – Екатеринбург, 1999. – С. 171–208.
35. *Мышанский А.А.* Проблема "смысла истории" и закономерности исторических процессов в философии истории А. Тойнби и св. Августина // "Новые" и "вечные" проблемы философии. – Новосибирск, 2000. – С. 4–16.
36. *Реутин М.Ю.* Блаженный Генрих Сузо и его "Апология" Майстера Экхарта // Вопр. философии. – 2000. – № 7. – С. 105–113.
37. *Родзинский Д.Л.* Связь мудреца с античными образами судьбы. – М.: МАКС Пресс, 2000. – 104 с.
38. *Салахов Э.Х.* "Философия жизни" и теологическая концепция Плутарха // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 3. – С. 70–83.
39. *Салахов Э.Х.* Характер и судьба человека в философии Плутарха // Вопр. философии. – 2000. – № 2. – С. 101–114.
40. *Сержантов П.* Время опыта вечности в исихастской антропологии // Альфа и Омега. – 2000. – № 1. – С. 166–182.
41. *Ситников А.В.* Философия Плотина и патристика о происхождении космоса // Вопр. философии. – 2000. – № 8. – С. 117–125.
42. *Соколов В.В.* От философии античности к философии нового времени: Субъект-объектная парадигма: – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 335 с. – Библиогр.: с. 330–333.
43. *Солопова М.А.* Материалы по истории античной философии / РАН. Ин-т философии. М., 2000. – 68 с. – Библиогр.: с. 3–22, 40–48.
44. *Хомяков М.Б.* Иоанн Скотт Эриугена и рождение схоластики // Вопр. философии. – 2000. – № 1. – С. 142–146.
45. *Чайковский Ю.В.* Основатели Милетской школы: (К истории рождения европ. науки) // Диалог со временем: Альм. интеллектуал. истории. – М., 2000. – Вып. 2. – С. 161–181.
46. *Шичалин Ю.А.* Философия и теология в IV в. по Р.Х.: (К вопросу о границах науки у поздних платоников и отцов церкви) // Границы науки. – М., 2000. – С. 121–139.
47. *Шахнович М.М.* Античное христианство и Эпикур // Вестн. Воронеж. ун-та. Сер. 1, Гуманит. науки. – 2000. – Вып. 1. – С. 3–17.

48. *Абрамов М.А.* Шотландская философия века Просвещения // РАН. Ин-т философии. – М., 2000. – 353 с.
49. *Бучило Н.Ф.* Был ли Кант агностиком? // Вестн. Рос. филос. о-ва. – 2000. – № 3. С. 78–82.
50. *Васильев В.В.* И. Кант и проблема оснований человеческой природы // Трансцендентальная антропология и логика. – Калининград. 2000. – С. 41–49.
51. *Власов А.Д.* Словарь по философии Гегеля: В 2 т. – М.: Заря, 2000. Т. 2: Наука логики. – 674 с., схем.
52. Вольтер и Россия/ Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН, Всерос. гос. б-ка иностр. лит. им. М.В. Рудомино; Под ред. А.Д. Михайлова, А.Ф. Строева. М.: Наследие, 1999. – 170 с. – (Сравн. литературоведение; Вып. 2). – Указ. имен: с. 149–155. Рез. фр.
53. *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – PerSe, 2000. – 455 с. – (Humanitas).
54. *Иванников С.* Следуя за святым Дионисием Ареопагитом: Новоевропейский рационализм и апофатический метод понимания // Покров. – М., 1999. – Вып. 4. – С. 49–72.
55. *Кайдаков С.В.* Человек и бог в философии Спинозы // Человек. – М., 2000. – Вып. 2. С. 102–111.
56. *Кельнер И.Г* Реальное в отставке: (Г.В. Лейбниц) // Метафизич. исслед. – СПб., 2000. – Вып. 14. – С. 79–94.
57. Классический французский либерализм / Пер. с фр. М.М. Федоровой. – М.: РОССПЭН, 2000. – 591 с. – (Унив. б-ка. Политология).
58. Огюст Конт: взгляд из России / Акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации; Ред.-сост. К.Х. Делокаров; Редкол.: А.И. Володин и др. – М., 2000. – 367 с. – Указ. имен: с. 359–365.
59. *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. – 104 с. – Библиогр.: С. 101–103.
60. *Круглов А.Н.* Понятие трансцендентального у И. Канта в критический период // Вопр. философии. – 2000. – № 4. – С. 158–174.
61. *Лазарев В.В.* Этическая мысль в Германии и России: Шеллинг и Вл. Соловьев / РАН. Ин-т философии. – М., 2000. – 167 с. – Библиогр.: с. 159–160.
62. *Ласточкин О.И.* Понятие становления в философии Гегеля // Начало. – СПб., 1999. № 8. – С. 37–52.
63. *Леви-Стросс К.* Жан-Жак Руссо – основатель гуманитарных наук // Личность. Культура. Общество. 2000. – Т. 2, № 1. – С. 223–257.
64. *Лунгина Д.А.* Кьеркегор и проблема науки // Вопр. философии. – 2000. – № 1. – С. 161–167.
65. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления: (Янв. 1981 г.) / Под. ред. Ю.П. Сенокосова. – 2-е изд. М.: Прогресс, 1999. – 352 с., портр. – Библиогр.: с. 350–351.
66. *Миголатьев А.А.* Гегелевская философская система // Социал.-гуманит. знания. – М., 2000. – № 2. – С. 56–69.
67. *Осипова Н.Г* Социально-политические взгляды Джона Стюарта Милля // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18, Социол. и политология. – 2000. – № 3. – С. 164–176.

68. *Перов Ю.В., Сергеев К.А., Слинин Я.А.* Очерки истории классического немецкого идеализма. – СПб.: Наука, 2000. – 671 с. – (Слово о сущем).
69. *Полухин О.Н.* Идея гражданского общества в истории философии. – Белгород, 2000. – 91 с. – Библиогр. в конце глав.
70. *Постолова Н.А.* Подкидной субъект: (Введение в чтение "Науки логики" Г.В.Ф. Гегеля) // Метафиз. исслед. – СПб., 2000. – Вып. 14. – С. 67–78.
71. *Прокофьев С.О.* Вечная индивидуальность: Очерк кармической биогр. Новалиса. – М.: Энигма: Evidentis, 2000. – 414 с., ил. – Библиогр.: с. 401–405.
72. *Пушкин В.Г* Философия Гегеля: Абсолютное в человеке: Учеб. пособие. – СПб.: Лань, 2000. – 448 с. – (Мир философии).
73. *Разеев Д., Шульц С., Зангене Х.* Математически возвышенное в третьей критике Канта // Метафизич. исслед. – СПб., 2000. – Вып. 13. – С. 102–125.
74. *Розин В.М.* Опыт методологического анализа реформы философии, предпринятой Иммануилом Кантом // Полигнозис. – М., 2000. – № 2. – С. 3–16.
75. *Розин В.М.* Изучение мышления после Иммануила Канта // Там же. – № 3. – С. 28–40.
76. *Секацкий А.К.* Декарт в системе координат в европейской метафизике // Метафиз. исслед. – СПб., 2000. – Вып. 14. – С. 24–45.
77. *Селиванов Ю.* Феноменология отчужденного духа. – М.: ЭКОН, 1999. – 284 с. – Библиогр.: с. 281–282.
78. *Стрельцова Г.Я.* Парадокс философии Серена Кьеркегора // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 4. – С. 106–120.
79. *Сундуков Р.* Значение термина "историчность" в немецкой философии XIX в. // Логос. – М., 2000. – Вып. 5/6(26). – С. 78–88.
80. *Тиме Г.А.* Пессимизм духа и оптимизм Абсолюта: ("Переживание" мысли Шопенгауэра и Гегеля в России XIX в.) // Вопр. философии. – 2000. – № 7. – С. 91–104.
81. *Троепольский А.Н.* Кант и возможность экзистологии как науки // Трансцендентальная антропология и логика. – Калининград, 2000. – С. 58–76.
82. *Туровцев Т.А.* Логика Гегеля против предела экзистенции // Начало. – СПб., 1999. – № 8. – С. 22–36.
83. *Федоров А.* Спиноза: Жизнь мудреца. – Ростов н/Д: Феникс, 2000. – 349 с. – (След в истории). – Библиогр.: с. 345–348.
84. Философия Фихте в России/РАН. Ин-т философии; Ред.-сост. В.Ф. Пустарнаков. СПб.: РХГИ, 2000. – 368 с. – Библиогр.: с. 337–350. Указ. имен: с. 351–364.
85. *Чесноков Г.Д.* И.Г. Фихт–философ и человек // Социал.-гуманит. знания. – М., 2000. – № 1. – С. 76–88.

4. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕНОЙ ФИЛОСОФИИ

86. *Амелина Е.М.* Общественный идеал в философии всеединства: (От Вл.С. Соловьева к С.Л. Франку). – М., 2000. – 249 с., ил. – Библиогр.: с. 228–249.
87. *Андреева И.С.* Русская философия во второй половине XX в.: (Некоторые итоги) // Полигнозис. – М., 2000. – № 2. – С. 142–155.

88. *Андронов Ю.В., Мячин А.Г., Ширинянц А.А.* Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX в.: К.Н. Леонтьев / Под ред. Д.В. Ермашова; МГУ им. М.В. Ломоносова. Филос. фак. Каф. истории социал.-полит. учений. – М.: Кн. дом "Ун-т": Воробьев А.В., 2000. – 224 с. – Библиогр.: с. 218–224.
89. *Арсланов Р.А.* К.Д. Кавелин: человек и мыслитель. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2000. – 387 с.
90. *Артемьева Т.В.* Новая Атлантида Михаила Щербатова // Вопр. философии. – 2000. – № 10. – С. 104–108.
91. *Архангельская И.Д.* Н.Я. Грот и первый в России философский журнал // Вопр. истории. – 2000. – № 3. С. 130–134.
92. *Батова Н.К.* Вязь души моей: (О философии Льва Шестова) – М.: КМК Scientific press, 2000. – 158 с.
93. *Бонецкая Н.К.* К истокам софиологии // Вопр. философии. – 2000. – № 4. – С. 70–80.
94. *Бонецкая Н.К.* Флоренский и Гете // Полигнозис. – М., 2000. – № 3. – С. 113–119.
95. *Бородай Ю.Т.* Антропно-соборное ограничение воли–культ: (Отец Павел Флоренский против доктора И. Канта) // Россия накануне XXI в.: новые вехи. – Воронеж, 1999. – С. 9–27.
96. *Брылев Д.П.* Психоаналитическая философия и русский космизм // Филос. науки. – 2000. – № 2. – С. 143–146.
97. *Вахренева П.Е.* Вневременная концепция личности Владимира Соловьева // Личность. Культура. Общество. – М., 2000. – Т. 2, № 3. – С. 38–52.
98. В.И. Вернадский: pro et contra: Антология литературы о В.И. Вернадском за сто лет (1898–1998) / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования, Рус. христиан. гуманит. ин-т; Под общ. ред. А.Л. Яншина; Сост., вступ. ст., коммент. А.В. Лапо. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 871 с., портр. – (Рус. путь). – Рез. англ. Имен. указ.: с. 846–856.
99. *Визгин В.П.* Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // Полигнозис. – М., 2000. – № 3. – С. 120–127.
100. *Виноградов И.А.* Гоголь – художник и мыслитель: Христианские основы миросозерцания: К 150-летию со дня смерти Н.В. Гоголя / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М.: Наследие, 2000. – 447 с. – Библиогр.: с. 390–424. Имен. указ.: с. 426–446.
101. *Вишнякова О.В.* Этика Бердяева. – М.: Гардарики, 2000. – 179 с. – Библиогр.: с. 172–175.
102. *Волкова Е.В., Оруджева С.З.* Тона и обертона серьезного в философии М. Бахтина // Вопр. философии. – 2000. – № 1. – С. 102–118.
103. *Володихин Д.М.* "Высокомерный странник": Философия и жизнь К. Леонтьева. – М.: Мануфактура, 2000. – 187 с., 4 с. ил. – Библиогр. в примеч.
104. *Воробей Ю.Д.* Как жить: по закону, по совести? (Нравственные искания русской религиозной философии) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 2. – С. 28–42.
105. *Гайденко П.Д.* Мережковский: апокалипсис "всесокрушающей религиозной революции" // Вопр. лит. – М., 2000. – Вып. 5. – С. 98–126.
106. *Гараева Г.Ф.* Софийный идеализм как историко-философский феномен: (Соловьев В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.) / Рос. филос. о-во. – М.: Диалог–МГУ, 2000. – 384 с. Библиогр.: с. 367–384.

107. *Глаголев Ю.А.* Русская школа аналитического мышления. – М.: Диполь–Т, 2000. – 93 с. – Библиогр.: с. 91–92.
108. *Глинский Б.А., Козлова О.В.* Мир П.Я. Чаадаева / РАН. Каф. философии. – М.: Альтекс, 2000. – 163 с., портр. – Библиогр.: с. 157–162.
109. *Голлербах Е.А.* К незримому граду: Религ.-филос. группа "Путь" (1910–1919) в поисках новой рус. идентичности: Науч. изд. / Под общ. ред. М.А. Колерова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 527 с., портр. – (Исслед. по истории рус. мысли). – Рез. англ. Указ. имен и назв.: с. 479–523.
110. *Громов М.Н.* Философская мысль в Древней Руси // Вестн. слав. культур. – М., 2000. – № 1. – С. 54–60.
111. *Давыдов Ю.Н.* Социальная философия. о. Сергия Булгакова // Человек. – М., 2000. – Вып. 5. – С. 68–80.
112. 90-летие "Вех": российская интеллигенция в XX в.: Материалы Всерос. науч. конф., 16–17 марта 1999 г. / Пенз. гос. пед. ун-т им. В.Г. Белинского, Конгресс интеллигенции России. – Пенза, 1999. – Кн. 1 – 123 с.
113. *Дробжев М.И.* Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX в. / Тамб. гос. ун-т им. Г.Р. Державина. – Тамбов, 2000. – 320 с.
114. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX – XX вв.: Русская философия в поисках абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000. –
Ч. 1. – 415 с.
Ч. 2. – 413 с.
115. *Ермичев А.А.* Ладья у подножья креста: О проблеме разума у П.Я. Чаадаева // Вопр. философии. – 2000. – № 12. – С. 171–179.
116. *Зайцев В.А.* Русский человек на рубеже эпох: Рус. религиоз. философия конца XIX – начала XX в. о человеке // Костром. гос. технол. ун-т. – Кострома, 2000. – 123 с. – Библиогр.: с. 115–123.
117. *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии: Учеб. пособие для студентов вузов / СПб. гос. ун-т. – 2-е изд., доп. и перераб. – СПб., 1999. – 307 с.
118. *Зимянина Е.В.* Духовные искания и христианский реализм С.Л. Франка // Филос. науки. – 2000. – № 2. – С. 128–139.
119. *Зинченко В.П.* Мысль и Слово Густава Шпета: (Возвращение из изгнания): Учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по психол. спец. / Ин-т общ. и сред. образования РАО, Ун-т РАО. – М.: Изд-во РАО, 2000. – 207 с., портр. – Библиогр. с. 202–207.
120. *Ивлев В.Ю.* Логика в России: (Первая половина XVIII в.). – М.: Когито-Центр, 2000. – 169 с. – Библиогр.: с. 154–168.
121. Идея смерти в российском менталитете / Ин-т философии РАН; Отв. ред. Ю.В. Хен. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1999. – 303 с. – Библиогр. в конце ст.
122. *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого / Рус. христиан. гуманит. ин-т. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 479 с., портр. – (Из арх. рус. эмиграции). – Библиогр. работ В.Н. Ильина: с. 444–470.
123. *Исаев А.А.* Онтология мысли: Введение в философию М.К. Мамардашвили: Материалы для курса по выбору / Сургут. гос. ун-т. Каф. философии. – Сургут, 1999. – 102 с. – Библиогр.: с. 101–102.
124. История философии /РАН. Ин-т философии. – М., 2000. – № 6. / Редкол.: А.М. Руткевич (отв. ред.) и др. – 227 с.

125. *Кацис Л.* Русская эсхатология и русская литература. – М.: О.Г.И., 2000. – 655 с. – (Исслед. по истории рус. мысли; Т. 5).
126. *Кемеров В.Е.* О философской моде в России // Вопр. философии. – 2000. – № 11. – С. 3–11.
127. *Кожев А.* Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Там же. – № 3. – С. 104–135.
128. *Кожинов В.* Дилемма "Лосев–Бахтин" и розановское наследие // Литературовед. журн. – М., 2000. – № 13/14, ч. 1. – С. 27–42.
129. *Коршунов Н.Б.* Подавление инакомыслия и философская полемика в СССР в начале 30-х гг. // Филос. науки. – 2000. – № 4. – С. 75–88,
130. *Крылов Д.А.* Евхаристическая чаша. – Чита: Изд-во Забайкал. пед. ун-та, 2000. – Кн. 1: О творческом пути и идеях С.Н. Булгакова. – 355 с.
131. *Лобастов Г.В.* Философия Э.В. Ильенкова // Вопр. философии. – 2000. – № 2. – С. 169–175.
132. *Мальцев Л.А.* Русская идея в философии истории К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 2000. – С. 14–21.
133. *Д.С. Мережковский:* мысль и слово / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; Редкол.: В.А. Келдыш и др. – М.: Наследие, 1999. – 349 с. – Библиогр. в конце ст. Указ.: с. 337–347.
134. *Мицуру Эгути.* Восприятие философии ненасилия Л.Н. Толстого в Японии // Филос. исслед. – М., 2000. – № 4. – С. 99–127.
135. *Микешина Л.А.* Значение идей Бахтина для современной эпистемологии // Философия науки. – М., 1999. – Вып. 5. – С. 205–227.
136. *Москалькова Т.Н.* Противодействие злу в русской религиозной философии. – М.: Проспект, 1999. – 125 с. – Библиогр.: с. 119–123.
137. *Некрасов Е.Н.* Франк. – М.: НИМП, 2000. – 142 с., ил. – (Рус. филос. мысль). – Библиогр.: с. 134–141.
138. *Никольский А.А.* Русский Ориген XIX в. Вл.С. Соловьев. – СПб.: Наука, 2000. – 420 с. – Библиогр.: с. 382–414. Имен. указ.: с. 415–418.
139. *Овчаров А.А.* Основы идеал-реалистической теории интуиции: (Анализ интуитивизма Н.О. Лосского в контексте феноменологии и философии всеединства) / Кемер. гос. ун-т, Новосиб. гос. ун-т. – Кемерово: Кузбассиздат, 1999. – 215 с. – Библиогр.: с. 211–213.
140. *Оноприенко В.И.* Флоренские / Отв. ред. И.И. Мочалов. – М.: Наука, 2000. – 349 с., ил., 20 л. ил. – Библиогр.: с. 328–334. Имен. указ.: с. 336–347.
141. *Панибратцев А.В.* У истоков российской науки: Академик Г. Бильфингер. – М.: Когито-Центр, 1999. – 180 с.
142. *Пащенко В.Я.* Идеология евразийства. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. – 446 с.
143. *Плимак Е.Г* С фронтов Отечественной на фронт философский: (Из воспоминаний) // Вопр. философии. – 2000. – № 2. – С. 70–86.
144. *Рашковский Е.Б.* Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьева 1890-х годов // Опыты. – М., 2000. – № 4. – С. 16–33.
145. Русская идея, славянский космизм и станция "Мир" / Ассоц. по комплекс. изуч. рус. нации (АКИРН) и др.; Редкол.: Е.С. Троицкий (сост.) и др. – Калуга: Облиздат, 2000. – 309 с.
146. Русская философия во второй половине XX в.: Сб. обзоров и реф. / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-инфор. исслед. Отд. философии. – М.: ИНИОН, 2000. – (Философия).

Ч. 3 / Сост. И.С. Андреева; Отв. ред. А.И. Панченко. – 166 с. – Библиогр. с. 132–134.
147. *Сапронов П.А.* Русская философия: Опыт типол. характеристики. – СПб.: Церковь и культура. 2000. – 395 с. – (Исслед. и публ. / Ин-т богословия и философии).
148. *Семенова С.Г.* Пушкинская философия эроса: (В контексте рус. мысли конца XIX–XX вв.) // Вопр. философии. – 2000. – № 1. – С. 33–55.
149. *Сенокосов Ю.П.* Мераб Мамардашвили: вехи творчества // Там же. – № 12. – С. 49–63.
150. *Скворцов Л.В.* Гипотетический эзотеризм и гуманитарное самосознание: Избр. труды / РАН. ИНИОН. – М., 2000. – 297 с., портр.
151. *Соболев А.* Владимир Соловьев и о. Георгий Флоровский: О либерализме и консерватизме в религиозно-филос. мысли // Россия 21. – М., 2000. – № 4. С. 112–143.
152. Вл. Соловьев: pro et contra: Личность и творчество Вл. Соловьева в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология / Сев.-Зап. отдние РАО, Рус. христиан. гуманит. ин-т: Отв. ред. Д.К. Бурлака. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 895 с., портр. – (Рус. путь).
153. *Столярова Т.Ф., Пантин В.И.* Воспламененная душа: Вольные размышления о Вл. Соловьеве. – М.: РОССПЭН, 2000. – 319 с. – Библиогр.: с. 316–318.
154. Творческое наследие Г.Г. Шпета и философия XX в.: К 120-летию со дня рождения Г. Шпета: Материалы Междунар. науч. конф., 7–9 апр. 1999 г., Томск/Ред. О.Г. Мазаева. – Томск: Водолей, 1999. – 232 с.
155. Л.Н. Толстой: pro et contra: Личность и творчество Льва Толстого в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., коммент. и библиогр. К.Г. Исупова. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 981 с. – (Рус. путь). – Библиогр.: с. 965–975.
156. *Фараджев К.В.* Владимир Соловьев: мифология образа. – М.: Аграф, 2000. – 154 с.
157. *Чистякова О.В.* Проблема человека в восточно-православной патристике // Сов.-Кавк. науч. центр высш. шк. – Ростов н/Д, 1999. – 255 с. – Библиогр.: с. 236–254.
158. Густав Густавович Шпет: Арх. материалы, воспоминания, статьи / Психол. ин-т РАО; Отв. ред. Т.Д. Марцинковская. – М.: Смысл, 2000. – 351 с., ил.
159. *Щеглова Л.В.* Национальный культурный проект в идейном мире П.Я. Чаадаева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 1. – С. 36–45.
160. *Щедрина Т.Г* Развитие идеи истории в философии Густава Шпета // Филос. исслед. – М., 2000. – № 4. – С. 175–185.
161. *Эпштейн М.* Фигура повтора: философ Николай Федоров и его литературные прототипы // Вопр. лит. – М., 2000. – Вып. 6. – С. 114–124.
162. *Юрьева З.* Творимый космос у Андрея Белого. – СПб.: Буланин, 2000. – 115 с. – (Studiorum slavicorum monumental; Т. 21).

4(а): ПУБЛИКАЦИИ

163. Антология русской философии: В 3 т.: Учеб. пособие для студентов вузов / СПб. гос ун-т. Филос. фак.; Гл. ред. Л.М. Шлионский. – СПб.: Сенсор, 2000. Т. 1 / Редкол.: А.Ф. Замалеев и др. – 542 с.

164. Антология феноменологической философии в России. – М.: Логос: Прогресс–Традиция, 2000. – (Феноменология, герменевтика, философия языка).
Т. 2 / Под общ. ред. И.М. Чубарова. – 527 с.
165. *Астафьев П.Е.* Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Ред. журн. "Москва", 2000. – 539 с. – (Пути рус. имперского сознания).
166. *Бакунин М.А.* Анархия и порядок: Сочинения. – М. ЭКСМО–Пресс, 2000. – 703 с. – (Антология мысли).
167. *Бахтин М.М.* Фрейдизм: Формальный метод в литературоведении: Марксизм и философия языка: Статьи. – М.: Лабиринт, 2000. – 638 с. – (Сер. публ.: Бахтин под маской).
168. *Бердяев Н.А.* Судьба России: Сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Шкоды. – М.: ЭКСМО–Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – 735 с. – (Антология мысли).
169. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. – М.: ОЛМА–Пресс, 2000. – 351 с. – (Вавилонская б-ка).
170. *Вернадский В.И.* Труды по философии естествознания / Отв. ред. К.В. Симаков и др.; РАН. Комис. по разраб. науч. наследия. акад. В.И. Вернадского, Ин-т геохимии и аналит. химии. им. В.И. Вернадского. – М.: Наука, 2000. – 504 с., 1 л. портр. – (Б-ка тр. акад. В.И. Вернадского). – Имен. указ.: с. 497–502.
171. *Гершензон М.О.* Избранное / Акад. исслед. культуры. – М.: Унив. кн.; Иерусалим: Gesharim, 2000. – (Рос. пропилеи).
Т. 1: Мудрость Пушкина. – 588 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 577–586.
Т. 2: Молодая Россия. – 571 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 546–570.
Т. 3: Образы прошлого. – 703 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 686–701.
Т. 4: Тройственный образ совершенства. – 637 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 612–635.
172. *Гершензон М.О.* Чаадаев. – М.: НИМП, 2000. – 207 с., портр. – (Эрудит: Рус. филос. мысль). (Духов. наследие мировой цивилизации).
173. *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). – СПб.: Владимир Даль, 2000.
Т. 1: Произведения, 1852–1861 годов: Из ранних произведений. – 687 с., 1 л. портр.
174. *Леонтьев К.Н.* Поздняя осень России. – М.: Аграф, 2000. – 335 с. – (Новая история).
175. *Лосский Н.О.* История русской философии. – М.: Сварог и К., 2000. – 493 с.
176. *Мамардашвили М.* Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – 397 с. – Указ.: с. 395–397. (Academia).
177. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. – М.: Моск. шк. полит. исслед., 2000. – 414 с., 1 л. портр. – (Культура. Политика. Философия). – Имен. указ.: с. 411–413.
178. *Надеждин Н.И.* Сочинения: В 2 т. / Под общ. ред. З.А. Каменского; Ин-т философии РАН. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 974 с. – Т. 1–2 в одной обложке.
Т. 1: Эстетика.
Т. 2: Философия.
179. *Новгородцев П.И.* Введение в философию права: Кризис соврем. правосознания / МВД России. СПб. ун-т. Акад. права, экономики и безо-

пасности жизнедеятельности. – СПб.: Лань: Фонд "Университет", 2000. – 349 с. – (Классики истории и философии права).

180. *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. – Науч. изд. – СПб.: Алетейя, 2000. – 355 с. – (Классики рус. философии и права).

181. *Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 2000.
Т. 11: Последние листья. – 382 с., ил. – Указ. имен: с. 363–381.
Т. 12: Апокалипсис нашего времени, вып. 1–10. – 429 с. – Имен указ.: с. 403–425.

182. *Розанов В.В.* Во дворе язычников: Собр. соч. – Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1999. – 463 с. – Указ. имен: с. 439–461.

183. Самосознание России: Антология / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. культурологии; Редкол.: И.Л. Галинская (гл. ред. и сост.), Л.В. Скворцов (гл. ред. и сост.) и др. – М.: ИНИОН, 2000. – (Рус. обществ. мысль).
Вып. 2: Философские рефлексии. – 236 с. – Библиогр.: с. 226–236.

184. *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. / РАН. Ин-т философии. – М.: Наука, 2000.
Т. 1: Сочинения, 1873–1876. – 391 с. – Указ. имен: с. 384–390.
Т. 2: Сочинения, 1875–1877. – 397 с. – Указ. имен: с. 390–394.
Т. 3: Сочинения, 1877–1881. – 545 с. – Указ. имен: с. 540–544.

185. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000. – 382 с. – (Азбука–классика. Философия).

186. *Сорокин П.А.* О русской общественной мысли / Социол. ин-т РАН и др.; Отв. ред. И.А. Голосенко. – СПб.: Алетейя, 2000. – 221 с. – (Рос. социологи: Сочинения). – Библиогр.: с. 19–20. Имен. указ: с. 216–219.

187. *Степун Ф.А.* Сочинения. – М.: РОССПЭН, 2000. – 999 с., 1 л. портр. – (Из истории отеч. филос. мысли). – Библиогр.: с. 975–985. Имен. указ.: с. 986–997.

188. *Струве Н.А.* Православие и культура. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рус. путь, 2000. – 630 с., портр. – Библиогр.: с. 603–624.

189. *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. – 3-е изд. – М.: Москва, 2000. – 589 с. – (Пути рус. имперского сознания).

190. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. М.Н. Громов, В.В. Мильков. – М.: Наука, 2000. – 376 с., 8 л. ил. – (Памятники религ.-филос. мысли Древ. Руси).

191. *Флоренский П.А.* Имена. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 441 с. – (Мастера. Философия).

192. *Флоренский П.А.* Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М.: Мысль, 2000. – 447 с., ил. – (Филос. наследие; Т. 131). – Указ.: с. 422–443.

193. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. – М.: Захаров, 2000. – 174 с.

194. *Яковенко Б.В.* Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000. – 974 с., 1 л. портр. – (Слово о сущем). – Указ. имен: с. 955–972.

5. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АЗИИ И АФРИКИ

195. *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религ.-филос. трактаты / РАН. Ин-т востоковедения. – М.: Вост. лит., 2000. – 799 с. – Рез. англ. Библиогр.: с. 763–782.

196. *Блум Х.* Каббала и критика // Метафиз. исслед. – СПб., 2000. – Вып. 14. – С. 279–307.
197. Греки и евреи: диалог в поколениях: Сб. науч. тр. / Петерб. еврейский ун-т. Ин-т исслед. еврейской диаспоры; Сост.: И. Дворкин и др.; Отв. ред. А. Львов. – СПб., 1999. – 293 с., ил. – (Тр. по иудаике: Философия, герменевтика, культурология; Вып. 1).
198. *Дынин Б., Нюснер Д.* Разговор о философии и Талмуде // Филос. исслед. – М., 2000. – № 4. – С. 128–153.
199. История философии / РАН. Ин-т философии. – М., 2000. № 7 / Редкол.: ...А.М. Руткевич (отв. ред.) и др. – 297 с. Выпуск посвящен индийской философии.
200. Категории буддийской культуры / Ин-т востоковедения РАН. СПб. фил.; Ред.-сост. Е.П. Островская. – СПб.: Петерб. востоковедение, 2000. – 316 с. – (Orientalia). – Библиогр.: с. 311–314.
201. *Лукьянов А.Е.* Лао-Цзы и Конфуций: Философия Дао / РАН. Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2000. – 384 с. – Библиогр.: с. 381–382. Рез. англ.
202. *Ляушева С., Яхиев С.* Философские аспекты суфизма // Азия и Африка сегодня. – 2000. – № 4. – С. 55–62.
203. *Мартыненко Н.* О методологии изучения китайских классических текстов // Пробл. Дальнего Востока. – 2000. – № 4. – С. 156–169.
204. *Масленников В.Г* Теория перемен: Опыт соединения древ. и соврем. знания. – М.: Глобус, 2000. – 250 с., табл. – Библиогр.: с. 246–247.
205. *Пахомов С.* Деструкция языка в буддизме // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1999. – № 3. – С. 253–267.
206. *Потапова Н.В.* Лингвистический анализ основной буддистской концепции dharma / Восток: история, филология, экономика. – М., 2000. – Вып. 2. – С. 142–153.
207. *Рехо Ким.* "Неделание": Лев Толстой и Лао-Цзы // Пробл. Дальнего Востока. – 2000. – № 6. – С. 152–163.
208. *Рудой В.И., Ермакова Т.В.* Типологические особенности индийского философского дискурса // Восток: история и культура. – СПб., 2000. – С. 147–155.
209. *Супонина Е.В.* Арабские тайны Гермеса Трисмегиста: Религ.-филос. доктрина друзов: Для студентов и аспирантов гуманит. спец. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1999. – 61 с. – Рез. англ.
210. *Трубникова Н.Н.* Знак и действительность в буддийском "тайном учении" // Вопр. философии. – 2000. – № 2. – С. 141–162.
211. *Шульгин Н.Н.* Идея гуманизма в буддизме // Вестн. Ун-та Рос. акад. образования. – М., 2000. – № 1. – С. 123–138.
212. *Захарьян Б.А.* "Быки" и "коровы" Патанджали, или Начала системной лингвофилософии в древней Индии: (Введение в Paspaza-1) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13, Востоковедение. – 2000. – № 2. – С. 38–46.
213. *Бескова И.А.* Проблема творчества в свете восточной эзотерической традиции // Грани научного творчества. – М., 1999. – С. 34–78.

6. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

214. *Абрамов М.А., Задорожнюк Э.Г., Малевич О.М.* Т.Г. Масарик: Ф.М. Достоевский, Россия, Европа // Вопр. философии. – 2000. – № 11. – С. 68–75.

215. История философии: Запад–Россия–Восток: Учеб. для студентов вузов / Ред. совет: Б.И. Бахмин и др. – 2-е изд. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2000.
Кн. 4: Философия XX в. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. – 446 с. – Библиогр. в конце глав.
216. История философии / РАН. Ин-т философии. – М., 2000. № 5 / Редкол.: ...А.М. Руткевич и др. – 293 с. Выпуск посвящен современной западной философии.
217. *Кравченко А.А.* Логика гуманитарных наук Э. Кассирера: Кассирер и Гете. – М.: Диалог-МГУ, 1999. – 335 с.
218. *Кузнецов В.Н.* Историко-философский балаган "постмодернизма": ("Театр масок" Жиля Делёза) // Философия и общество. – М., 2000. – № 4(21). – С. 114–134.
219. *Лекторский В.А.* О некоторых философских уроках З. Фрейда // Вопр. философии. – 2000. – № 10. – С. 4–8.
220. *Маргалит А.* Философские сопереживания: Исайя Берлин и судьба гуманизма // Интеллектуал. форум. – М., 2000. – № 1. – С. 97–113.
221. *Маслов В.П.* Томаш Масарик и роль личности в истории // Вопр. философии. – 2000. – № 8. – С. 88–98.
222. *Медведев Н.В.* Философия как деятельность: идеи Людвига Витгенштейна / Тамб. гос. ун-т им. Г.Р. Державина. – Тамбов, 1999. – 135 с. – Библиогр.: с. 129–135.
223. *Мотрошилова Н.В.* Интенциональность в "Логических исследованиях" Э. Гуссерля // Вопр. философии. – 2000. – № 4. – С. 138–157.
224. *Орлов Д.* Философствование М. Хайдеггера: Мотив проселка // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1999. – № 3. – С. 37–46.
225. *Петякшева Н.И.* Латиноамериканская "философия освобождения": Опыт преодоления "западного" // Вопр. философии – 2000. – № 8. – С. 126–138.
226. *Плотников Н.С.* Жизнь и история: Филос. программа Вильгельма Дильтея. – М.: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 226 с. – Библиогр.: с. 210–222. Имен. указ.: с. 223–226.
227. *Розин В.М.* Опыт гуманитарного изучения творчества: (Эволюция взглядов М. Фуко) // ОНС: Общесв. науки и современность. – М., 2000. – № 3. – С. 131–142.
228. *Соболева М.Е.* Система и метод в философии символических форм Э. Кассирера // Вопр. философии. – 2000. – № 2. – С. 87–100.
229. *Солодков Г.П.* Позитивизм и диалектика у входа в XXI в. – Ростов н/Д: Изд-во Сев.-Кавк. акад. гос. службы, 2000. – 369 с.
230. *Ставцев С.Н.* Введение в философию Хайдеггера: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманит. спец. – СПб.: Лань, 2000. – 190 с. – (Мир культуры, истории и философии). – Рус. пер. Хайдеггеровских текстов: с. 183–184. Библиогр.: с. 185–188.
231. *Сычева С.А.* Н. Уайтхед: философский реализм // Филос. исслед. – М., 2000. – № 3. – С. 186–204.
232. *Тетюев Л.И.* Современная философия и европейская полемика вокруг концептуальной реконструкции разума // Философия, культура и современность. – Саратов, 2000. – Вып. 2. – С. 9–30.
233. *Утехин С.В.* И.М. Берлин и его идейное наследие // Вопр. философии. – 2000. – № 5. – С. 45–50.

234. *Целищев В.В.* Будущее философии XXI в.: Аналитическая или континентальная философия // Философия науки. – Новосибирск, 2000. – № 2. – С. 13–20.
235. *Черепанова Е.С.* Австрийская философия как самосознание культурного региона / РАН. Урал. отд-ние. Ин-т философии и права, Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького. – Екатеринбург, 2000. – 270 с.
236. *Яворский Д.Р.* К вопросу об истоках гностицизма в философской теологии Пауля Тиллиха // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2000. – № 3. – С. 55–73.
237. *Яковлева Л.Е.* Субири и особенности испанской философской традиции. – Йошкар-Ола, 1999. – 141 с. – Библиогр.: с. 137–140.

7. ПЕРЕВОДЫ

238. *Аббаньяно Н.* Воспоминания философа / Пер. с ит., вступ. ст., коммент. и имен. указ. А.Л. Зорина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 309 с. – Имен. указ.: с. 293–302.
239. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина; Под ред. Д.М. Носова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с., ил.
240. *Аристотель.* Риторика / Пер. с древнегреч. и примеч. О.П. Цыбенко; Под ред. О.А. Сычева, И.В., Пешкова; Поэтика / Пер. В.Г. Аппельрота: Под ред. Ф.А. Петровского. – М.: Лабиринт, 2000. – 221 с. – (Классическая б-ка). – Библиогр.: с. 219–220.
241. *Башляр Г* Земля и грезы воли / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. – М.: Изд-во гуманит. лит., 2000. – 383 с. – (Фр. философия XX в.).
242. *Бёме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. А. Петровского. – СПб.: Азбука, 2000. – 411 с. – (Азбука–классика).
243. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. с вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
244. *Бокль Г.Т.* История цивилизаций: История цивилизации в Англии: Пер. с англ. – М.: Мысль, 2000.
Т. 1. – 462 с., портр.
245. *Брентано Ф.* О происхождении нравственного сознания / Пер. с нем. А.А. Анипко. – СПб.: Алетейя, 2000. – 185 с. – (Прил. к альманаху "Метафиз. исслед.").
246. *Бруно Дж.* Избранное. – Самара: Изд. дом "Агни", 2000. – 591 с., ил.
247. *Бруно Д.* Философские диалоги. – М.: Алетейя: Новый Акрополь, 2000. – 319 с., ил. – (In memoriam).
248. Будда: История прошлых рождений: Гирлянда джатак. – М.: ЭКСМО–Пресс, 2000. – 543 с. – (Антология мудрости).
249. *Вальверде К.* Философская антропология / Пер. с исп. Г. Вдовина. – М.: Христианская Россия, 2000. – 411 с. – (Amateca; Vol. 16).
250. Великие мыслители о великих вопросах: Соврем. зап. философия / Пер. с англ. К. Савельева; Под ред. Р.А. Варгезе. – М.: Гранд: ФАИР–Пресс, 2000. – 399 с. – (Грандиозный мир).
251. *Витгенштейн Л.* Коричневая книга / Пер. с англ. В. Руднева. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. – 158 с.
252. *Воверанг Л.К.* Душа и тело: Пер. с фр. – М.: Олма–Пресс; СПб.: "Нева: Скрипториум, 2000. – 472 с. – (Карман. оракул).

253. *Вригт Г.Х. фон.* Три мыслителя: Эссе / Пер. со швед. Г.М. Коваленко; Пер. с англ. И.Б. Волковой; Ин-т Финляндии в Санкт-Петербурге. – СПб.: Рус.-балт. информ. центр БЛИЦ, 2000. – 254 с., портр. – (Русистика в мире: Финляндия).
Достоевский Ф.М., Толстой Л.Н., Бердяев Н.А.

254. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике: Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1999. – (Слово о сущем).
Т. 2. – 602 с. – Указ.: с. 535–598.

255. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа: Пер. с нем. / РАН. Ин-т философии. – М.: Наука, 2000. – 495 с. – (Памятники филос. мысли). – Указ. имен: с. 486–492.

256. *Дамаский Диадох.* О первых началах: Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение. Комментарий к "Пармениду" Платона / Пер. с древнегреч. и указ. Л.Ю. Лукомского; Подгот.: Л.Ю. Лукомский, Р.В. Светлов. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 1071 с.

257. *Данто А.* Ницше как философ / Пер. с англ. А.А. Лавровой. – М.: Идея–Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 279 с.

258. *Декомб В.* Современная французская философия: Пер. с фр. – М.: Весь мир, 2000. – 337 с. – (Тема).

259. *Делез Ж.* Критическая философия Канта: Учение о способностях: Бергсонизм, Спиноза / Пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского. – М.: Персэ, 2000. – 351 с.

260. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб.: Акад. проект, 2000. – 428 с.

261. *Джеймс У.* Введение в философию: Пер. с англ.; *Рассел Б.* Проблемы философии: Пер. с англ. – М.: Республика, 2000. – 315 с. – (Филос. пропедевтика). – Имен. указ.: с. 307–309.

262. *Дильтей В.* Собрание сочинений: В 6 т. / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова; Под общ. ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова. – М.: Дом интеллектуал. кн., 2000.
Т. 1: Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изуч. общества и истории. – 762 с., 1 л. портр. – Имен. указ.: с. 755–762.

263. *Доддс Е.Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ. М.Л. Хорькова. – М.: Моск. филос. фонд; СПб.: Унив. кн.: Культ. инициатива, 2000. – 318 с.

264. *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герменевтическая традиция / Пер. с англ. Г. Дашевского. – М.: Новое лит. обозрение, 2000. – 525 с., ил. – (Интеллектуал. история). – Указ.: с. 507–524.

265. *Иоанн Скотт Эриугена.* Перифюсеон, или о разделении природы // Вопр. философии. – 2000. – № 1. – С. 147–160.

266. *Кант И.* Из рукописного наследия: Материалы к "Критике чистого разума", Opus postumum // Ин-т философии РАН и др. – М.: Прогресс–Традиция, 2000. – 751 с., факс. – Библиогр.: с. 736–741. Указ. имен: с. 742–744.

267. *Кант И.* Лекции по этике: Пер. с нем. / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова. – М.: Республика, 2000. – 431 с. – (Б-ка этич. мысли). – Указ. имен: с. 425–426.

268. Китайская классическая "Книга перемен": Канон "И Цзин": В 2 т. / Пер. с древнекит. и исслед. Ю.К. Щуцкого; Сост., ст., био- и библиогр. А.И. Кобзева; Ст. В.М. Алексеева; Примеч. А.И. Кобзева, Н.И. Кон-

рода. – 3-е изд., испр. и доп. – СПб.: Нева; М.: ОЛМА-Пресс, 2000. – (Мировое наследие).
Т. 1. – 479 с., 16 л. ил. – Библиогр.: с. 435–478.
Т. 2. – 479 с. – Список основ. источников и лит., использ. Ю.К. Щуцким: с. 457–464. Указ. терминов: с. 465–478.
269. Классическое конфуцианство: Лунь юй, Мэн-цзы, Сюнь-цзы: Пер. с кит.: В 2 т. – СПб.: Нева; М.: ОЛМА-Пресс, 2000. – (Мировое наследие).
Т. 1: Конфуций. Лунь юй / Введ., пер., ст., коммент. А. Мартынова. – 383 с., ил.
270. *Коллингвуд Р.Дж.* Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Ракина под ред. Е.И. Стафьевой. – М.: Яз. рус. культуры, 1999. – 325 с. – (Язык. Семиотика. Культура). – Указ.: с. 305–325.
271. *Куайн У.В.О.* Слово и объект: Пер. с англ. – М.: Логос: Праксис, 2000. – 385 с. – (Унив. б-ка. Философия).
272. *Кули Ч.Х.* Человеческая природа и социальный порядок / Пер. с англ. под общ. науч. ред. А.Б. Толстова. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 309 с. – (Унив. б-ка).
273. *Кюнг Г* Великие христианские мыслители: Пер. с нем. – М.: Алетейя, 2000. – 442 с. – (Миф, религия, культура). – Библиогр.: с. 402–413. Имен. указ.: с. 414–437.
274. *Лангер С.* Философия в новом ключе: Исслед. символики разума, ритуала и искусства: Пер. с англ. – М.: Республика, 2000. – 287 с. – (Мыслители XX в.). – Указ. имен: с. 281–283.
275. *Лабрюйер Ж.де.* Познание человека. – М.: ОЛМА-Пресс; СПб.: Нева, 2000. – 441 с. – (Карман. оракул).
276. *Лао Цзы.* Дао дэ Дзин: Книга в пять тысяч слов / Пер. с кит. Ян Хиншун; *Ле Цзы, Чжуан Цзы.* Что случилось к югу от рынка в пятом веке до Рождества Христова / Пер. с кит. Л.Д. Позднеева; Лит. обраб., предисл. Н.А. Доброхотова. – М.: Грантъ, 2000. – 223 с., ил.
277. *Ларошфуко Ф.де.* Максимы / Пер. с фр. Э. Линецкой. – СПб.: Амфора, 2000. – 287 с. – (Новая коллекция).
278. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении: Пер. с фр. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 603 с. – (Психология: Классич. труды). – Библиогр.: с. 554–574. Имен. указ.: с. 597–601.
279. *Леви-Стросс К.* Мифологики: В 4 т.: Пер. с фр. – М.; СПб.: Унив. кн., 2000. – (Унив. б-ка).
Т. 1: Сырое и приготовленное. – 399 с., ил. – Порядковый указ. мифов: с. 368–376. Общ. указ.: с. 376–383. Библиогр.: с. 384–396.
Т. 2: От меда к пеплу / Пер. и науч. ред. Н.Б. Маньковская. – 441 с., ил. – Библиогр.: с. 423–439. Указ.: с. 405–422.
Т. 3: Происхождение застольных обычаев / Пер. с фр. и отв. ред. Е.О. Пучкова. – 461 с. – Библиогр.: с. 438–458. Указ.: с. 411–437.
280. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление / Пер. с фр., вступ. ст., примеч. А. Островского. – М.: ТЕРРА: Кн. клуб: Республика, 1999. – 384 с., ил. – (Б-ка филос. мысли). – Библиогр.: с. 327–336.
281. *Леви-Стросс К.* Путь масок / Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского. – М.: Республика, 2000. – 399 с., ил. – (Мыслители XX в.). – Библиогр.: с. 142–156, 307–322.
282. *Леонардо да Винчи.* Суждения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 415 с. – (Антология мудрости).

283. *Леопарди Дж.* Нравственные очерки. Древник размышлений. Мысли: Пер. с ит. /Ощ. ред., сост. и вступ. ст. Е.Ю. Сапрыкиной; Примеч. С.А. Ошерова, Е.Ю. Сапрыкиной. – М.: Республика, 2000. – 448 с. – (Б-ка этич. мысли).
284. *Макиавелли Н.* Государь: Рассуждения о первой декаде Тита Ливия: Пер. с ит. – СПб.: Азбука, 2000. – 272 с. – (Азбука-классика).
285. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – блага для общества: Пер. с англ. / РАН. Ин-т философии; Отв. ред., сост., авт. послесл. и примеч. В.В. Мееровский, А.Л. Субботин. – М.: Наука, 2000. – 291 с. – (Памятники филос. мысли). – Указ. имен: с. 244–251, 290.
286. *Маритен Ж.* Знание и мудрость. Религия и культура: О христиан. философии. Фома Аквинский – апостол современности / Пер. с фр. Л.М. Степачева. – М.: Науч. мир, 1999. – 243 с.
287. *Масарик Т.Г.* Россия и Европа / РАН. Ин-т философии. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 447 с., 1 л. портр. – Имен. указ.: с. 420–445.
288. *Мид Д.Р.С.* Трижды величайший Гермес: Пер. с англ. – М.: Алетейя, 2000. – 287 с.
289. Немецкая классическая философия. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – (Антология мысли).
Т. 1: Право и свобода / Сост., вступ. ст., и коммент. В. Шкоды. – 782 с.
Т. 2: Разум и воля / Сост., вступ. ст. и коммент. В. Шкоды. – 831 с.
290. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки: Предисл. к Р. Вагнеру / Пер. с нем. Г.А. Рачинского. – СПб.: Азбука, 2000. – 231 с. – Библиогр.: с. 225–230.
291. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого: Пер. с нем. – Ростов н/Д: Феникс, 2000. – 405 с. – (Классики XX в.).
292. *Онианс Р.* На коленях богов: История европ. мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе: Пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 615 с. – (В зеркале языка). – Библиогр.: с. 577–597.
293. *Ориген.* О началах: Пер. с лат. – СПб.: Амфора, 2000. – 382 с. – (Александрийская б-ка).
294. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды: Пер. с исп. / Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. – 2-е изд. – М.: ИНФРА-М: Весь мир, 2000. – 701 с.
295. *Ортега-и-Гассет Х.* Камень и небо: Пер. с исп. – М.: Грант, 2000. – 287 с., ил.
296. *Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения /Пер. с англ. К. Голубович и др. – М.: Логос, 2000. – 412 с. – (Унив. б-ка. Философия). – Библиогр.: с. 409–410.
297. *Пирс Ч.С.* Логические основания теории знаков / Пер. с англ. В.В. Кирющенко, М.В. Колопотина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 352 с. – (Прил. к альманаху "Метафиз. исслед."; № 2).
298. Письмена на воде: Первые наставники Чань в Китае / Исслед. центр духовно-мистической культуры; Пер.., исслед. и коммент. А.А. Маслова. – М.: Сфера, 2000. – 605 с., ил. – (Источники). – Библиогр.: с. 577–588. Указ.: с. 589–594. Рез. англ.
299. *Пифагор.* Пифагоровы законы и нравственные правила: Пер. с фр.; Эпиктет. Афоризмы: Пер. с греч. – М.; СПб.: ОЛМА-Пресс, 2000. – 382 с., ил. – (Карман. оракул).

300. Пифагорейские Золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. с древнегреч. И.Ю. Петер. – М.: Алетейя: Новый Акрополь, 2000. – 156 с.
301. *Платон.* Собрание сочинений. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2000.
Т. 1(1): Апология Сократа / Подгот.: А.А. Глухов, Ю.А. Шичалин; Пер. с древнегреч. М.С. Соловьева. – 152 с. – Текст, парал. древнегреч., рус. Указ.: с. 137–151.
302. *Платон.* Диалоги / Пер. с древнегреч. В.Н. Карпова. – СПб.: Азбука, 2000. – 447 с. – (Азбука-классика. Философия).
303. *Плотин.* Против гностиков: (Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) // Вопр. философии. – 2000. – № 10. – С. 140–154.
304. *Райл Г* Понятие сознания: Пер. с англ. / Общ. науч. ред. В.П. Филатов. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 406 с. – (Унив. б-ка). – Предм. указ.: с. 402–406.
305. *Рассел Б.* История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: Пер. с англ. – 3-е изд., стер. – М.: Акад. проект, 2000. – 767 с. – Имен. указ.: с. 752–766.
306. *Рассел Б.* Человеческое познание: его сферы и границы: Статьи: Пер. с англ. / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.Ф. Грязнова. – М.: Терра-Кн. клуб: Республика, 2000. – 464 с. – (Б-ка филос. мысли). – Указ. имен.: с. 461–462.
307. *Рид Т* Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ; Пер. с англ. Ю.Е. Милютина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 351 с. – Указ. имен: с. 351.
308. *Рикер П.* Время и рассказ / Акад. исслед. культуры. – М.; СПб.: Указ. кн., 2000. – (Кн. света).
Т. 2: Конфигурации в вымышленном рассказе / Пер. Т.В. Славко. – 217 с. – Указ. имен: с. 212–216.
309. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. и предисл. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с., ил. – (Мыслители XX в.). – Указ. имен: с. 635–636.
310. *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде: Трактат: Пер. с лат. – СПб.: Азбука, 2000. – 471 с. – (Азбука-классика).
311. *Сенека Луций Анней.* Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. Т.Ю. Бородай. – СПб.: Алетейя, 2000. – 398 с. – (Антич. б-ка: Антич. философия). – Указ.: с. 386–397.
312. Сущность дзэн: искусство быть свободным: Пер. с англ. / Сост. и ред. Т. Клири. СПб.: Евразия, 2000. – 287 с.
313. *Томпсон М.* Восточная философия / Пер. с англ. Ю. Бондарева. – М.: Гранд: Фаир-Пресс, 2000. – 379 с. – (Грандиозный мир).
314. *Фихте И.Г* Наукоучение 1801 года. – М.: Логос: Прогресс, 2000. – 186 с. – (Пирамида. Философия).
315. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2000. – 379 с. – (Слово о сущем).
316. *Цицерон.* О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях: Речи. Письма. – М.: Мысль, 1999. – 781 с. – (Из классич. наследия). – Указ. имен: с. 769–780.

317. *Цицерон Марк Туллий.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Рос. гос. гуманит. ун-т; Пер. с лат. Н.А. Федорова; Коммент. Б.М. Никольского; Вступ. ст. Н.П. Гринцера. – М., 2000. – 474 с. – (Памятники мировой культуры).
318. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А.М. Малинкина. – СПб.: Наука: Унив. кн., 1999. – 321 с., 1 л. портр.
319. *Шеллинг Ф.В.Й.* Ранние философские сочинения / Пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч. И. Фокина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 434 с.
320. *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох: Мюнхен, лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо: Пер. с нем. / Подгот. текста и вступ. ст. Э. Петца. – Томск: Водолей, 1999. – 320 с. – Указ. имен: с. 312–316.
321. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения / Пер. с нем. А.Л. Пестова. – СПб.: Наука, 2000. – (Слово о сущем).
Т. 1. – 699 с., 1 л. портр.
322. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т.: Пер. с нем. / Под общ. ред. А. Чанышева. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб; Республика, 1999.
Т. 1: Мир как воля и представление. – 495 с. – Указ. имен: с. 491–494.
323. *Шопенгауэр А.* Новый паралипоменон. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – 383 с., портр. – (Антология мудрости).
324. *Штейнер Р.* Происхождение зла и его облик в свете антропософии: Из лекций 1904–1924 гг.: Пер. с нем. / Сост., пер., коммент. Г.А. Кавтарадзе. – СПб.; Дамаск, 2000. – 348 с., ил. – (Из лекцион. наследия Р. Штейнера).
325. *Штраус Л.* Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. – М.: Логос: Праксис, 2000. – 364 с. – Библиогр.: с. 354–362.
326. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения: Пер. с нем. – СПб.: Азбука, 2000. – 217 с.
326. *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении: Образы и символы: Священное и мирское: Пер. с фр. / Науч. ред.: В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с. – Указ.: с. 393–411.
327. *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости: Сочинения: Пер. с лат. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – 687 с. – (Антология мысли).
328. *Ямвлих Халкидский.* Комментарии на диалоги Платона / Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указ. имен Р.В. Светлова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 319 с. – (Антич. б-ка: Антич. философия). – Указ.: с. 308–318.
329. *Ясперс К.* Всемирная история философии: Введение / Пер. с нем. К.В. Лощевской. – СПб.: Наука, 2000. – 272 с., 1 л. портр. – (Слово о сущем).

Составитель: *Е.С. Муравлев*

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Мотрошилова Нелли Васильевна – доктор филос. наук, заведующая отделом Института философии РАН

Громов Михаил Николаевич – доктор филос. наук, заведующий сектором Института философии РАН

Сербиненко Вячеслав Владимирович – доктор филос. наук, заведующий кафедрой Российского государственного гуманитарного университета

Козлова Ольга Валерьевна – кандидат филос. наук, старший преподаватель Ярославской государственной медицинской академии

Леонтьева Ольга Борисовна

Визгин Виктор Павлович – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Аксючиц Виктор – публицист

Хорьков Михаил Львович – кандидат филос. наук, доцент Университета дружбы народов

Кротов Артем Александрович – кандидат филос. наук, младший научный сотрудник Московского государственного университета им. Ломоносова

Катасонов Владимир Николаевич – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Михайловский Александр Владиславович – кандидат филос. наук, преподаватель учебно-научного центра феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета

Смирнова Зинаида Васильевна – доктор филос. наук, консультант Института философии РАН

Коган Леонид Александрович – доктор филос. наук, консультант Института философии РАН

Марченко Олег Викторович – кандидат филос. наук, преподаватель Нового гуманитарного университета

Емельянов Борис Владимирович – доктор филос. наук, профессор Екатеринбургского государственного университета

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Светлов Роман Викторович – доктор филос. наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета

Блауберг Ирина Игоревна – кандидат филос. наук, редактор издательства "Прогресс–Традиция"

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Хорьков М.Л. Процесс против Майстера Экхарта 5

Liber de duobus principiis (перевод с латинского и предисловие Светлова Р.В.) 31

Кротов А.А. У истоков окказионализма: Лафорж 52

Катасонов В.Н. К вопросу о бесконечности в философии И. Канта 64

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Смирнова З.В. Проблема свободы у А.С. Хомякова (философский аспект) 90

Коган Л.А. Из рукописного наследия Вл. Соловьева 106

Емельянов Б.В. Теория и методология истории философии З.А. Каменского (аналитический обзор) 121

Каменский З.А. О понятиях "метод историко-философского исследования" и "рациональная реконструкция историко-философского процесса" Императивно-целевая концепция методологии историко-философского исследования 135

К 180-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Марченко О.В. Сократическая тема у Достоевского 144

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Лысенко В.Г Уроки устной традиции 156

Шарль Маламуд. Слово для зрения и слово для слуха (перевод с французского В.Г. Лысенко) 158

Лысенко В.Г Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального 167

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

А. Бергсон. Жизнь и творчество Равессона (перевод и предисловие с французского И.И. Блауберг) 193

Михайловский А.В. Значение языка "рабочего" для хайдеггеровской критики метафизики 218

СИМПОЗИУМ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЕЖЕГОДНИКА: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СПЕЦИФИКИ И АКТУАЛЬНОГО ЗНАЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Мотрошилова Н.В. Николай Бердяев: Философия жизни как философия духа и западная мысль XX века 249

Громов М.Н. Николай Бердяев и русская философская традиция 263

Сербиненко В.В. Н. Бердяев и софиология 273

Козлова О.В. Проблема свободы и объективации в философии Н.А. Бердяева 282

Леонтьева О.Б. Проблема смысла жизни и прогресса в ранних произведениях Н.А. Бердяева 290

Визгин В.П. Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии 303

Аксючиц В. Заблуждения гения: Н.А. Бердяев о России и коммунизме 324

ВОСПОМИНАНИЯ ОБ А.Ф. ГРЯЗНОВЕ (подготовил Васильев В.В.) 341

Грязнов А.Ф. Рецензия на книгу Д. Бакхурста "Сознание и революция в советской философии. От большевиков до Эвальда Ильенкова" 344

БИБЛИОГРАФИЯ 347

Работы по истории философии, вышедшие в России в 1999–2000 гг. (составитель Е.С. Муравлев) 347

Авторы выпуска 366

CONTENTS

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Khorkov M.L. Process against Meister Eckhart 5
Liber de duobus principiis (transl. and pref. by Svetlov R.V.) 31
Krotov A.A. The Beginnings of Occasionalism: La Forge 52
Katasonov V.N. Infinity in Kant's Philosphy 64

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Smirnova Z.V The Problem of Liberty by A.S. Homiakov 90
Kogan L.A. From the Manuscripts of V.S. Soloviev 106
Emelianov B.V Theory and Methodology of the History of Philosophy (neview of Z.A. Kamensky's works) 121
Kamensky Z.A. On Concepts "Method of Investigation in History of Philosphy" and "Rational Reconstruction of Historico-Philosophical Process" 135

F.M. DOSTOEVSKY'S 180th ANNIVERSARY

Marchenko O.V Dostoyevsky's Socratic Theme 144

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

Lyssenko V.G. Lessons of Oral Tradition 156
Charles Malamoud. Word to See and Word to Hear (transl. by Lyssenko V.G.) 158
Lyssenko V.G. Postvedic Sciences: Phonetics and Etymology in the Light of the Categories of Continuity and Discontinuity 167

WESTERN PHILOSOPHY OF XX CENTURY

H. Bergson. Life and Work of F. Ravaisson (transl. and pref. by Blauberg I.I.) 193

Mikhailovski A.V The Significance of the Language of Ernst Jünger's "Der Arbeiter" for Heidegger's Criticism of Metaphisics 218

SYMPOSIUM OF HISTORY OF PHILOSOPHY YEARBOOK ON SPECIFICS AND ACTUALITY OF N. BERDIAEV'S PHILOSOPHY

Motroshilova N.V Nikolai Berdiaev: Philosophy of Life as Philosophy of Spirit and Western Thought of the XXth Century 249

Gromov M.N. Nikolai Berdiaev and the Russian Philosophical Tradition 263

Serbinenko V.V. N. Berdiaev and Sophiology 273

Kozlova O.V. The Problem of Liberty and Objectivation in N. Berdiaev's Philosophy 282

Leontieva O.B. Sense of Life and Progress in Early Works of N. Berdiaev 290

Vizgin V.P. Berdiaev and Shestov: Dispute on Existential Philosophy 303

Aksuchitz V Errors of the Genius: N. Berdiaev on Russia and Communism 324

REMEMBERING A.F. GRIAZNOV (comp. by Vasiliev V.V.) 341

Griaznov A.F. Review of the "Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov" of D. Bakhurst 344

BIBLIOGRAPHY 347

Bibliography of Russian Works in the History of Philosophy (1999–2000) (comp. by Muravlyov E.S.) 347

Contributors 366

Научное издание

Историко-философский ежегодник 2001

Утверждено к печати
Ученым Советом
Института философии РАН

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*

Редактор *В.С. Егорова*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*
Корректоры *А.Б. Васильев, А.В. Морозова*

Подписано к печати 04.02.2003. Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 23,5. Усл.кр.-отт. 23,5. Уч.-изд.л. 29,1
Тираж 530 экз. Тип. зак. 4045

Издательство "Наука"
117997 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru

Санкт-Петербургская типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА"

готовится к печати:

Родин А.В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля.

В книге предпринята попытка нового прочтения "Начал" Евклида на основе того понимания математики, которое реконструируется по античным классическим философским текстам Платона и Аристотеля, что позволяет по-новому интерпретировать классический труд Евклида, лучше понять цели великого математика древности и прояснить трудные места его текста.

Для философов, математиков и всех интересующихся философией и наукой.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"

Магазины "Книга–почтой"

121099 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7Б; (код 812) 235-05-67

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга–почтой"

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 ("Книга–почтой"); (код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга–почтой"); (код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 ("Книга–почтой"); (код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, проспект Ф. Скорины, 72; (код 10375-17) 232-00-52, 232-46-52
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
113105 Москва, Варшавское ш., 9, строение 1Б (книжная ярмарка "Центральная", 5 этаж); 737-03-33 (доб. 50-10)
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 ("Книга–почтой"); (код 3832) 35-09-22
142292 Пущино Московской обл., МКР "В", 1 ("Книга–почтой"); (13) 3-38-80
443022 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга–почтой"); (код 8462) 37-10-60
199034 Санкт-Петербург, В.О., 9-я линия, 16; (код 812) 323-34-62
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 51-60-36
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга–почтой"); (код 3472) 24-47-74, факс (код 3472) 24-46-94
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Коммерческий отдел, г. Москва
Телефон 241-03-09
E-mail: akadem.kniga@g 23.relcom.ru
Склад, телефон 291-58-87
Факс 241-02-77
WWW. AK-Book. naukaran.ru

По вопросам приобретения книг
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. факс (095) 334-98-59
E-mail: initsiat @ naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru
