Историко-философский ежегодник

'99

ЕЖЕГОДНИК
1999

Издание выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА



ACADEMY OF SCIENCES OF RUSSIA
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook '99



MOSCOW «NAUKA» 2001

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-философский ежегодник

'99

МОСКВА «НАУКА» 2001

УДК 1/4
ББК 87.3
И 85

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

Ученый секретарь *М.М. Ловчева*

Рецензенты:
доктор философских наук *И.Л. Герасимова*,
доктор философских наук *В.Ф. Пустарнаков*

Историко-философский ежегодник'99. – М.: Наука, 2001. – 456 с.
ISBN 5-02-013091-5

В очередном выпуске "Историко-философского ежегодника" представлены результаты исследований отечественных и зарубежных авторов, которые охватывают широкий круг проблем – от античности и средневековья до современной отечественной и западной философии. Включены ранее не публиковавшиеся переводы Генриха Гентского, Фомы Аквинского, Ф. Шеллинга и др., а также статьи К. Поппера. Публикуются работы Иннокентия Борисова.

Для философов, всех интересующихся философией.

ТП 2001-II-4

ISBN 5-02-013091-5

© Издательство "Наука", 2001-04-26
© Российская академия наук
и издательство "Наука",
продолжающееся издание
"Историко-философский ежегодник"
(разработка, оформление),
1986 (год основания), 2001

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

"ПОЛИТИК" ПЛАТОНА И ПРОБЛЕМА ПРАВДЫ*

В.В. Бибихин

Есть ли опора в античной мысли для прочтения идеи, эйдоса в смысле вида на успех (перспективы)?

Интуитивно ясно, что такая опора есть. Развернем эту тематику, читая диалог "Политик" Платона. Мы видели, что аристотелевско-теофрастовская биология, за десятилетия в IV в. до н.э. поднявшаяся в чем-то почти до или выше современного уровня, потом заброшенная, была возобновлена начиная с Северного Ренессанса, т.е. условно с нового времени (1600 г.), в плане наблюдения, описания, классификации форм перегнала Аристотеля, а в новой науке о поведении живых существ, этологии, поднимается к нему. Аналогичным образом в "Политике" Платона мы узнаем то, до чего теперешняя политическая наука еще не поднялась. Правда–закон, оправдание–спасение, успех будут тематизированы в разборе. Нашим делом будет трезвый анализ без предвзятых схем. Надо заранее быть готовым к тому, что с правдой и с правильностью будет непросто.

Вместо *пространство* мы иногда будем говорить *страна*, вместо *расписания – грамматика*. Грамматика строится на успешном живом языке, как всякое расписание имеет дело с сложившимся успехом, закрепляя его. Ясно, что грамматика не будет иметь большого смысла, если расписывает успех не успешно. Тело похоже на грамматику в том отношении, что оно спрессовано из успехов. Всякий настоящий успех живого существа оказывается автоматом, т.е. однажды пущенный в ход, он будет работать сам, если окажется в окружении подобных живых автоматов. Каждое живое существо есть иерархия успехов, успешных процессов и навыков. Совсем не обязательно, чтобы на вершине этой иерархии сама собой открылась новая перспектива. Ведущий (гегемон) есть в той мере, в какой *видно*, создан этим *видно* и к нему сводится. В некоторых применениях *видно* означает по-русски *так оно и есть, такова правда*, указы-

* Работа по теме правды ведется при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

вая на переход видения в решающее ведение (отсюда ведовство, ведомство). Знание, в том числе научное, опирается на это *видно* как *ведомо*. Всякое знание имеет сторону известия и руководства.

К тому же самому можно подойти с другой стороны. Все существующее (действительное), что мы видим вокруг себя, можно понять как серию успехов, работающих прорывов. Природа в этом смысле похожа на городское хозяйство или муравейник. Нет бесспорных причин говорить, что живое в смысле системы успешных операций в корне отлично от неживого. Спросим, будет ли успех крупного хозяйства в целом зависеть от его упорядочения? Как замечено, наоборот, порядок будет зависеть от успеха. Работающее расписание складывается только способом еще одного события охватывающего успеха. София исходно и по сути означает ловкую хватку. Ее образ действий хищение, восхищение. Она действует явно не по заранее предписанным правилам. Наоборот, задним числом оказывается правильно то, что для взгляда со стороны было хитро.

Платон не случайно и не глядя со стороны говорит после середины диалога "Политик" (292d – 293c), уже разгоряченный и сердитый, имея в виду конкретные окружающие его обстоятельства, что цель врача, получив человека в плохом состоянии, выдать его в лучшем, и тогда будет неважно, охотно человек принимал лечение или кричал и рвался чтобы его отпустили, мог врач в медицинских книжках показать, по каким правилам он действует, или не мог. Он говорит собственно неприемлемые для демократа вещи. Приоткрывается жесткость философии. Платона обвиняли в том, что он теоретик тоталитаризма.

Космос у Платона страшнее, трезвее и проще распространенных причудливых представлений о нем. Он божественный, упорядоченный и спасенный, когда вращается в божественную сторону. Что однако делать, когда он идет в обратную сторону. При таком повороте в нем все остается по-прежнему, меняется только направление. Не всегда направление было такое как сейчас. Там, где теперь восход Солнца, был закат, где теперь закат, был восход. Звезды тоже повернули свой ход. Ничего не изменилось, только космос стал вращаться в другую сторону. Это ему легко, потому что при всей своей громадности он вращается на крошечной опоре, как бы на игольчатой оси. Поворот этот, говорит Платон, прошел незаметно, для глаза все осталось на своих местах, но изменилось все. Космос повернулся по той причине, что Пелоп (от его имени Пелопоннес), которого зарезал его отец Тантал и приготовил из него еду, чтобы угостить богов и проверить, действительно ли они всеведущи (они оказались всеведущие, дали Танталу его вечное наказание, а зарезанного и сваренного Пелопа воскресили), имел сына Атрея, который подобно многим внукам пошел в дедушку Тантала и тоже приготовил еду из детей, только не своих собственных, а племянников, и дал эту еду не богам, а брату Фиесту, т.е. человеку, у которого не было никаких шансов ни догадаться, что он ест, ни исправить положение. От ужаса космос остановился и стал вращаться в том направлении, в каком он вращается сейчас. Мы знаем, как обстоят дела сейчас: не очень хорошо. Важнее то, что этот платоновский космос, вопреки эстетским представлениям об античности, никем не управляет-

ся, он может быть весь загублен (запомним эту постоянно нависающую над ним угрозу) и исправить его не в человеческих силах. Человек, прежде всего ведущий человек, политик, в лучшем случае способен угадать, опознать спасительный жест Бога, чтобы не противиться ему. Тут двойная опасность: с одной стороны, человек может обмануться и обмануть. С другой стороны, хотя Платон об этом не говорит, подразумевается, что если своим новым опасным движением космос пошел, ужаснувшись человеческому поступку, то возможен спасительный поступок.

Возврат к спасенному состоянию тем более возможен, что жизнь человека тогдашнего, до поворота космоса, смотрите чем отличалась от жизни теперешнего. Материально – ничем, потому что та разница, что сейчас люди рождаются друг от друга, а те рождались прямо из земли, не означает разницы их физиологии. Главной связанной с землерождением чертой ранних людей Платон называет (272a) отсутствие памяти о том, что перед ними (прошлое греки понимали как то, что перед ними уже развернулось, поставлено нам на вид, будущее как то, что не видно и в этом смысле располагается позади нас, об этом есть работы и разбор здесь должен быть особый). То есть ранние счастливые люди отличались от теперешних такой вещью, как память; у них ее не было, но не всякой, а нагромождающей; в счастливом смысле память как противоположность глухому беспамятству у них была, да еще какая. Свободные от нагромождений памяти (сознания), они не имели также государства и собственности на жен и детей.

Они были лесные люди, получали плоды деревьев. "Дело в том, что оживали все они из земли, совсем не помнили предыдущего, и ничего этого не было, плоды же бессмертные они имели от деревьев и многого другого вещества (леса), получающиеся не от земледелия, но от самопроизвольно (автоматом) выдающей их земли, нагие и неукрытые" (272a). Здесь несколько важных слов. Они все "появлялись" в кое-каком русском переводе, у Платона ἀνεβιώσκοντο. Анабиоз определяется как состояние организма, при котором жизненные процессы резко замедляются, что способствует выживанию его в неблагоприятных условиях. Состояние до рождения тех людей Платон понимает как притухание, приглушенность жизни; умершие в земле не умерли полностью, и достаточно пустить космос в другую сторону, как земля, сложившаяся из умерших тел, будет снова оживать (анабиоз) обратно в людей. Это мечта Николая Федоровича Федорова. Для питания им были (или будут?) деревья "и много другого леса", в смысле материи, растительной и живой, т.е. те счастливые люди лесные, как лесной экстатический человек Ницше. Они жили (будут жить) в лесу и в общении с лесом, растительным и животным (животные в лесу, по современному научному определению леса, входят в лес). Они включены в лес как в автомат, на месте приблизительного русского перевода "как добровольный дар земли" у Платона стоит αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς.

Платон легко может видеть – и эта мысль сохранится, ее продолжит Плотин, для которого сознание только разжижает и ослабляет энергию ума, – как внутри автомата без памяти о том, что накопилось

перед нами, но зато с прямой неразорванной привязанностью к земле идет полноценная работа ума, внутри леса и заодно с лесом.

Стоит читая как следует обратить внимание на фразу τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπῆν πάντα, букв. *этого всего такого не существовало,* в русском засоренном переводе "такого рода вещи для них не существовали". Какого рода вещи? Названа память о прошлом, государство и собственность на жен и детей. Не так уж много. Но мы без разъяснений понимаем платоновский жест сволакивания *всего этого.* Помогает сходный жест пятидесятишестилетнего Льва Толстого, которому, уже за гранью вразумительности, в рассказе "Записки сумасшедшего" в конце, в момент освобождающего прояснения, открылась

> [...] истина того, что мужики так же хотят жить, как мы, что они – люди, братья, сыны Отца, как сказано в Евангелии. Вдруг как что-то давно щемившее меня оторвалось у меня, точно родилось. Жена сердилась, ругала меня. А мне стало радостно.
>
> Это было начало моего сумасшествия. Но полное сумасшествие мое началось еще позднее, через месяц после этого.
>
> Оно началось с того, что я поехал в церковь, стоял обедню, и хорошо молился и слушал, и был умилен. И вдруг мне принесли просвиру; потом пошли к кресту, стали толкаться; потом на выходе нищие были. И мне вдруг ясно стало, что этого всего не должно быть. Мало того, что этого не должно быть – что этого нет; а нет этого, то нет и смерти и страха, и нет во мне больше прежнего раздирания, и я не боюсь уже ничего.
>
> Тут уже совсем свет осветил меня, и я стал тем, что есть. Если нет этого ничего, то нет прежде всего во мне. Тут же, на паперти, я роздал, что у меня было, тридцать шесть рублей, нищим и пошел домой пешком, разговаривая с народом [...]

Как у Платона, у Толстого не названо, чего *ничего* этого *всего* нет, но жест сволакивания морока у него по существу тот же, что у Платона. Есть что-то такое, что надо сбросить, как сменить небо, как пустить космос вращаться в другую сторону. Сказать об этом удается только вне ума, на пределе языка.

Толстовскому "пошел домой пешком, разговаривая с народом", у Платона соответствует, что те люди обладают способностью (272c) речами общаться не только с людьми, но и со зверьми, пользуются всем этим для философии, беседуя с животными и друг с другом (народ для Толстого лес), испытывая и опрашивая всякую природу, потому что, может быть, имея свою собственную силу (способность) жизни, какая-то далекая часть этой природы ощутила что-то отличное от других для накопления разумения. Все всему открыто для доступности всякого ощущения всякому другому. Ощущение – αἴσθησις, о котором прекрасно сказано у А.В. Ахутина[1] в 3 выпуске "Архе". Лучше нас понимая это слово, старинные переводчики писали на его место два, sentire et cognoscere. Ахутин тоже реабилитирует *эстесис* как первичное и основоположное познание. Этимология греческого αἰσθάνομαι та же, что

---

[1] *Ахутин А.В.* Чтение "Теэтета": Arkhē. Principium. Начало // Тр. культурологического семинара. М., 1998. Вып. 3. С. 113–197.

нашего *явить, явный*, как в словах *наяву, явь*; это стоит запомнить. Оставим однако на время эту нить рассуждения.

Платон говорит о прошлом, но ведь это и будущее космоса, если ему суждено спастись. Ныне живущим людям еще предстоит выйти из тесноты на простор к нему. Ницше, мы видели, сделал эту попытку своими средствами, думая, что уходит *от* Платона. Наше *знание*, наш *разум* увечные и тупиковые, когда они свернуты до счетной операции. Компьютер в античности не мог быть принят не по технической отсталости, – сложные, например театральные, программные автоматы создавались, – а по отказу античности сузить ум, положиться на исчисление, отделенное от воли, стремления, предчувствия, тревоги[2].

Обсуждается правитель, царь. Он малое дело по силе рук, главное для него мощь нрава, воли. Гость из Элеи: "Ясно то, что любой правитель мало что может руками и всем телом для держания власти в сравнении с разумением и силой души". Сила души называется тоже знанием. Нам кстати вспомнить этимологию *знания*: родящая сила. Это действующее, "как бы вросшее в дела" (258d) знание. Оно у царя и оно у ремесленника, строителя; оно создает "тела", которых раньше не было.

Платон видит здесь знание единым, большим и не делит его, как мы, на два, одно из которых мы называем тоже знанием, другое нет. Возможность такого деления он понимает. Исчисление Платон называет очень современно *логистикой*; ее продукция *рассуждение, критика*. Создающее знание художника после того, как он вынесет суждение, еще не кончило свое дело, оно должно привести к исполнению намеченное, наставить, приказать, любыми путями добиться, *и это тоже входит в знание*. Сужая знание, мы думаем, что оно информирует, после чего вступает в действие воля; но нет, знание, полное, настоящее, изволь довести само до исполнения то, что ты знаешь. Платон так учит, и Платон так *делает*. Его философия *работает* до сих пор. Ошибка и нелепость, когда говорят, что цель философии критическая. Настоящее знание – императивное, волевое, умеющее довести себя до исполнения. Как-то оно знает, каким образом добиться цели. Голое пустое (в неправильном русском переводе "чистое") знание, как приказ, который дается нарочно для того чтобы его не исполнили, в счет не идет. 260b: вся техника знания делится на две части, одна часть заставляющая, приказывающая, другая судящая, рассуждающая. Договоримся, что это так, и пойдем дальше. Если кто хочет остаться при знании как информации, пусть углубляется в свой тупик.

Если спросим (260 c): политик, царь только судит или у него должно быть искусство создающего знания, то ответ ясен. Критик власти, на современном языке оппозиционер, еще не политик; имей искусство сделать так, чтобы предложенное, предписанное тобой было выполнено, чтобы тебя не просто слушали, а слушались, тогда ты политик. Если у тебя сейчас до избрания на должность такой силы нет, то и после избрания не будет. Рассудить, что должно быть так или иначе, только кажет-

[2] Отсюда роль гадания, предсказания в античности вместо плана. То, как все будет, не дело расчета.

ся делом законодательной власти, после которой исполнительная сделает что надо. В настоящем знании столько силы, сколько надо для послушности исполнителей. Иначе к чему знание, чего оно стоит.

Уже здесь, в этом понимании знание, как такого, которое может за себя постоять, подготовляется понимание власти. Она бывает всякая, и у журналиста (переносчика вестей) тоже власть, но Платону важно ввести правящий род знания в искусство самовластия, τὸ μὲν τῶν βασιλέων γένος εἰς τὴν αὐτεπιτακτικὴν θέντες (260e). В русском Платоне "самоповелевающее искусство", перевод от растерянности. Слово αὐτεπιτακτικὴν – неологизм Платона для вещи, которая, он говорит, имени не имеет. Как получился этот неологизм. Заметим чуть выше слово, с которого он скалькирован: καθάπερ ἡ τῶν καπήλων τέχνη τῆς τῶν αὐτοπωλῶν διώρισται τέχνης, καὶ τὸ βασιλικὸν γένος ἔοικεν ἀπὸ τοῦ τῶν κηρύκων γένους ἀφωρίσθαι, от власти разносчиков вестей власть царя отличается так, как от перепродажи товаров торговля товаром, который создал сам хозяин, αὐτοπώλης.

Забота царя – о вверенном ему живом, которое он должен привести в лучшее состояние. Человеческий род правит другими родами, как боги – всем в мире. Сама по себе смешная серия серьезных научных двуделений живых существ на одиночных и стадных, двуногих и четвероногих и так далее, очень детальная и сложная, создает важный общий лесной фон, прямо указывающий в сторону аристотелевской развитой биологии и этологии. Человечество встроено в ряд (лестницу) живого. Двуделения "Политика" могут быть шутливые, но напоминание человеку его места в природе не шутка. Человек вписан в лес, внутри плотной среды живого царь решает за все живое, как оно должно идти к сохранению и, может быть, – спасению космоса. Что Платон запрещает, так это делить живое на *человек* и *животные*. Это такая же ошибка, говорит он, как когда множеству других народов дают общее название варваров, а потом воображают, будто варвары составляют тем самым отдельный вид или род. Или еще: выделить человека из живого мира, все равно что произвольно разбить числовой ряд на две части, одна будет состоять из единственного числа 10000, в другую войдут все остальные числа. Различайте иначе, требует Платон: варвары – так же механически отчерченная часть, не вид (эйдос) человечества; животные тоже произвольно отодвинутая часть, которая от этого никак еще не становится сущностью; наоборот, отдельная сущность составит вместе и часть. Ὡς εἶδος μὲν ὅταν ἓ του, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος ὅτουπερ ἄν εἶδος λέγηται· μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη (263b). Не будем делить весь род живых существ; он неделим, внутри него человек. Хорошо, если мы тоже, хотя и поздновато, встроимся в ряд живых существ и впредь будем отделять себя от так называемых животных не больше, чем от центральноевропейцев. На фоне живого люди стадо добровольных, или послушных двуногих животных (не то же самое что одомашненных, прирученных! современные биологи склонны считать людей скорее дикими социальными живыми существами, поскольку одомашненные поделились бы на породы, как коровы или кошки).

Царь – пастух этого стада. Библейский язык. Или общий античный? Различие между человеком и другими живыми видами может быть в

конце концов какое угодно, не в том суть; важен успех дела, за которое взялись. Определяют политика, вождя общества, какого бы вида он ни был. Если журавль (он считался мудрым) придет над нами пастухом, в добрый час! Лишь бы все было продумано до конца. Животные не умеют философствовать? Нет, это мы, наоборот, разучились беседовать с природами, философствовать со зверьми, передавать друг другу и другим зверям сказания (272c). Спустя тысячелетия после Платона мы сейчас только учимся, и мирмеколог, тридцать лет наблюдавший муравьев, просит, уговаривает: не бросайте, продолжите их изучение.

Великая неразбериха, беспредельная пучина неподобного (273b-d), судьба делают задачу царя невыполнимой. Лосев прав, но "глубоко трагический характер" диалога о политике уже успел заразить нас хирургической аккуратностью и одновременно смелостью разбора. Если трагизм положения оставляет философа одиночкой, которому никто не поможет, то это только велит ему выкладываться. Брошеность учит собранности. 274d: над нами вместо заботы создавшего, воспитавшего и покинувшего божества навис теперь страх множества свирепых (χαλεπὰ τὰς φύσεις, тяжелые нравом, замечательное греческое слово, оно еще нам встретится) и одичалых зверей; мы были их добыча, тем более слабая, что лишившаяся "автоматического питания", беззащитная, загнанная в великую безысходность (ἐν μεγάλαις ἀπορίαις ἦσαν), пока не развернули механику и технику. А дальняя цель Сократа показать, что если без иллюзий механики и техники, то апории те же и остались, в какие мы были брошены. Осталась та же задача уже не внутри спасенного целого, а среди хаоса взять в свои руки заботу о себе, как и весь космос, ведь должен заботиться теперь о себе, τὴν ἐπιμέλειαν αὐτοὺς αὑτῶν ἔχειν, καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος. Как в двуделениях мы оставались частью живого, так тут – частью космоса, который сам тоже перестал знать, куда и как дальше; до сих пор он как-то умел выходить из положения, и мы ему следуем и подражаем, всякий раз как получится пытаемся жить и принадлежать природе, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ συνεπόμενοι τὸν ἀεὶ χρόνον νῦν μὲν οὕτως, τοτὲ δὲ ἐκείνως ζῶμέν τε καὶ φυόμεθα ("взращиваемся", странный русский перевод). Мы как-то исхитряемся быть между соскальзыванием в недолжное, в конечном счете во вселенский мор, и усилия политика не главные ли здесь.

275a: в перспективе царь и бог, водители живого, накладываются друг на друга. Их конечная задача одна. Их средства разные, но ведь не так, что раз царь человек, то с него и спрос мал; цели царя далекие, и в пределе достижения политику видится божественный успех. Важно при этом совпадении однако твердо помнить, что в здешнем, грубо говоря, в плоскости вот этого рассуждения о царе божественное измерение закрыто. Оно не то что трудно, а невозможно именно так, как выявилось в этом месте диалога: общему стремлению туда хочется войти, хотя бы поговорить о нем, "поднять чудовищную глыбу мифа", как сказано, а не получится: то, открываемое мифом, божественное измерение неподъемно. Оно слишком далеко, в пространстве сна.

277b: в погоне за уловимыми очертаниями царя мы мнимо нашли ему парадигму, божественный образец (в средние века сказали бы зер-

цало), но слишком уж высоко и далеко нашли, в мифе, а ведь по-честному извлечь из мифа реальные очертания царя не выйдет, получаются слишком приблизительные и неконкретные. Этой строгости Платона не хватает теперешним идеологам, которые на каждом шагу курсируют от мечтательной схемы к факту, получается эффектно и пусто.

Работать с мифом, учит нас Платон, невозможно. Миф парадигма – не парадигма, образец – не образец. В повести о золотом веке Кроноса, на который будто бы мог ориентироваться политик, нам привиделся сон. Царь слишком большое дело. Трудно, прекрасный мой, хоть както вглядеться в великое, не пользуясь прообразами (παραδείγμασι); но потом, словно видевшие сон, мы наяву опять не знаем все то множество вещей, которые знали во сне (277d). Нам вроде бы только что было ясно решение, и вот в руках снова ничего нет.

Зато сон ведет, манит, ставит цель. Беда не в том, что мы забываем сон, а в том, что у сна природа неизбежного просыпания. Как если бы все по-настоящему главное и важное уходило в сон сразу и непременно. У великого свойство сна, неуловимость. От всего настоящего неизбежно проснуться.

Кроме грубого деления на ночной сон и дневную явь мы ежеминутно засыпаем и просыпаемся, переходя из сна в явь среди бела дня. Физиологические сон и бодрствование только одно, довольно простое и грубое явление более глубокого деления на сон и явь, которое проходит через все живое, а может быть не только через него. По древнеиндийской смысловой этимологии сна, который там одного корня с этим нашим словом, сон возвращает в *свое*.

Сквозь все, что мы делаем и говорим, среди бела дня волнами проходят сон и явь. Простого отношения между ними нет. Сбывается увиденное во сне. Или наоборот, мы видим во сне то, что может сбыться? Образцом для действия сон стать не может. Миф парадигмой стать не может.

Как близки были грекам эти реалии, показывает употребительность их слов для сна и яви: τὸ ὄναρ, τὸ ὕπαρ. Чуть ли не чаще эти формы воспринимаются как винительный падеж качества или состояния: *во сне* и *наяву*. Гераклит не уходит с границы сна и яви. У него кроме простой наглядной пары ночного и дневного наяву люди спят и только ночью, может быть, просыпаются, чтобы видеть вещие сны, т.е. настоящая явь ночью. Так у Штефана Георге: кто знает мир сна, поймет, что явь никого не убедит, никого не захватит; сперва должен повеять плотный ветер сновидений, они изменят, окрасят все вокруг, покажут подлинную форму вещей, намекнут на их настоящее имя[3].

---

[3] Du kennst die traumeswelt: du wirst verstehen
Mit tages tat wird ich dich nie bezwingen
Mit tages rat wirst du mich nie erringen
Der dichte wind der träume muss erst wehen.
Sie wandeln, farben jedes ding im rund
Dass wir es in der echten form erkennen
Dass wir es mit dem wahren namen nennen,
Doch was ertönen macht das ist dein mund.

Оборотничество сна-яви у Гераклита развертывает загадку, заданную греческим языком: ὕπαρ, главное слово для яви, этимологически то же, что наше *сон* и у Гомера и Пиндара значило то же. В словаре Лидделл-Скотта первое значение слова ὕπαρ – видение во сне, вещий сон, второе, более позднее, значение – действительность, явь. Раздваивая сон и сон, явь и явь, мы поэтому не запутываем, а распутываем просвечивающую здесь неразрешимость. Разбор, который только кажется здесь слишком сложным, необходим и обязателен, потому что иначе мы *незаметно* путаем и путаемся между сном-мечтой и явью. Каждую минуту их переплетение составляет нашу ближайшую реальность, и по-настоящему нам хотелось бы знать, спим мы и мечтаем или выходим к яви через αἴσθησις (см. выше).

Стандартное греческое ὕπνος, *сон*, в мифе божественный брат смерти, с праформой *sfopnos*, ср. *успнути, засыпание*, принадлежит той же семье, что ὕπαρ, стандартное *явь*. У Гомера в обоих случаях употребления этого последнего слова (τ 547 и υ 90) оно стоит в оппозиции к ὄναρ, *сон*. Естественно предполагать здесь сон и явь, но сон в обоих случаях *оба*, только один темный и лживый, другой светлый правдивый. По Вергилию (Энеида VI 893–896),

> Двери двойные у Сна; из грубого сделаны рога
> Первые; легок через них сновидениям истинным выход.
> Жарко сияют другие слоновой отточенной костью,
> Ложные сны через них к небу царство теней посылает.

Слова для яви в нашем смысле трезвого и рационального бодрствования у Гомера не оказывается. Понимаешь, что так должно быть, если вся поэма вещий сон. И кажется понятно, почему нет слова для состояния, в котором и из которого говорит говорящий: оно и так есть; другое состояние спрятано, отдельно. Оно во мне свое собственное, но не в моем распоряжении. Разница двух снов не столько между неправдой и правдой, как видит Вергилий, сколько между сном фантазией и сном видением, пророчеством, видом. Не только в своей истории язык намекает на двойную природу сна. В нашей обыденной речи сон тоже значит две разные до противоположности вещи: одно дело сон как провал сознания, другое сон, который надо истолковать.

Ничего ближе нам (Штефан Георге) сна-видения нет. Нет и ничего неприступнее. В 13 Олимпийской оде Пиндара речь идет о том подвиге героя Беллерофонта, что он усмирил Пегаса. Человеческими трудами это было невозможно. Беллерофонт долго и безуспешно пытался, успех пришел может быть за его усилия, но не его усилиями, а с помощью бога (пер. М.Л. Гаспарова):

> Многое претерпел,
> Взнуздывая над бьющими ключами
> Исчадье змеистой Горгоны –
> Пегаса,
> Пока меченную золотом узду
> Не подала ему дева Паллада,
> В вещем сне она молвила ему:
> “Ты спишь, сын Эола?

Конская чара – вот она;
Яви ее Отцу-Укротителю,
Заклав ему белого быка!"
С синей эгидой
Виделась она спящему во мраке,
Говоря такие слова.
Он вскочил на твердые ноги –
Чудо лежало рядом с ним.
Он схватил его,
Ликующий, он бросился ко пророку этих мест,
Он крикнул Кераниду [пророк Полиид] о свершившемся –
Как по слову его он спал на жертвеннике богини,
И как дочь Олимпийца, чье копье – как молния,
Подарила его
Укротительным золотом.
И был ему ответ: немедля покорствовать видению,
Крепконогую жертву
Воздать земледержцу в широкой его силе
И воздвигнуть алтарь Афине-Всаднице.
Мощью богов
Сбыться легко
И тщетным клятвам, и тщетным надеждам.
Ринувшись, схватил,
Кроткой чарою отянув ему челюсть,
Сильный Беллерофонт – крылатого коня,
И в пляске,
Медноспешный, взлетел ему на хребет.
Отсюда,
С пустого лона холодного эфира,
Сыпал он стрелы на воинство лучниц амазонок,
Отсюда поразил он Солимов
И Химеру, дышащую огнем.

Ода говорит о том, как надежда сбылась. *Сбылась* сказано тем же словом, что входит в аристотелевскую *энтелехию* в смысле достижения цели и исполнения назначения. Понимание бытия как события у Хайдеггера развертывает аристотелевскую *энергию*, а она в свою очередь сохраняет ранее греческое ощущение жизни как успешной, удачной полноты бытия. Перевод "тщетные надежды" (τελεῖ δὲ θεῶν δύναμις καὶ τὰν παρ' ὅρκον καὶ παρὰ ἐλπίδα κούφαν κτίσιν, 82–83) не точен. В греческом здесь стоит важное слово для философии природы, означающее свойство того, что поднимается вверх, *легкого*, по смыслу – вбирающей пустоты. Античную легкость, поднимающую вверх силу нужно осмыслить как втягивающую полость. Исходный смысл κοῦφος ведет к cavus, cavitas, втянутой и втягивающей вогнутости.

Сбывается давняя надежда оседлать Пегаса. Что имеется в виду прежде всего Пегас творчества, делания, поэзии, показывает разное, и яснее всего по-моему то, чем покоряют Пегаса, напиток (φίλτρον) экстаза, соответствие древнеиндийскому соме. О том же, что успех Беллерофонта не другой чем успех поэта, говорит близость между обоими: Беллерофонт "отсюда, с пустого лона холодного эфира, сыпал он стре-

лы на воинство лучниц-амазонок", а поэту "вихрь моих дротов во множестве их жал сильной мышцею" "не пристало... метать по ту сторону меты", т.е. промахиваться. Оба уверенно попадают в цель; оба прилагают силы и надеются; к обоим успех, превращение мечты в сбывшийся сон, приходит не от стараний, а от бога. "Надежда на нее – во мне, но исход – от бога", νῦν δ'ελπομαι μέν, ἐν θεῷ γε μάν τέλος· εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἔρποί.

Гаспаров удачно переводит *даймон* как удача. *Даймон* здесь стоит синонимом бога как бы просто для избежания повтора. Бог – удача в русском и этимологически тоже. "Исход" у Гаспарова – перевод слова τέλος, свершения. О себе и своем успехе Пиндар говорит этим словом, снова тем же, что об успехе Беллерофонта, где у Гаспарова оно передано уже иначе, через "сбыться". Трудно решить, как надо понимать *с* в нашем *сбыться–событие*; в свете выражения, которое есть у Лескова, *по худу быть* ("Маланья–голова баранья"), *сбыться* можно понимать как антонимическое ему в смысле *по хорошу быть*, и тогда предлог *с* работает в старом значении "хорошо", как *счастье* "добрая часть", *смерть* "своя смерть". Во всяком случае, суть совершенной удачи, безусловного успеха в смысле спасения надо видеть и в богословском ряду *бог, демон,* и в философском ряду *телос, энтелехия, энергия, бытие-событие.*

Шесть раз в рассказе о Беллорофонте разными словами сказано то, что приходится переводить одним русским *сон*, это лишний раз показывает внимание того народа к сну. "Дева Паллада... в вещем сне она молвила ему", ἐξ ὀνείρου δ' αὐτίκα ἦν ὕπαρ. По контексту ясно, что поэт тут краток. В другом месте подробнее сказано, как местный пророк Полиид (Кéранид) показал или посоветовал Беллерофонту то, о чем идет речь в оде Пиндара. По Гаспарову, "миф о Беллерофонте в третьей–четвертой триадах – самое раннее свидетельство о сногадании в Греции". Пиндар, однако, говорит так, что не обязательно приписывать Беллерофонту совершение обряда сногадания, можно думать просто о вещем сне без специального обряда. «Из сна был (стал) внезапно [букв. "в самый момент", в момент "того самого"] ὕπαρ», в словаре Вейсмана "явь, явное, действительность", у Гаспарова "вещий сон", Liddell-Scott первым значением, как уже упоминалось, дает "сновидение" в опоре на указанные места Гомера и Пиндара, вторым "явь". Не обязательно примысливать здесь то отличие ὀνείρου от ὕπαρ, что сначала был сон без сновидений, и вдруг поэт увидел Палладу с синей эгидой и радостной вестью. Разница и не между сном и явью. Сном было и то и это, но легкое видение было без обещания успеха, заставляло ждать подтверждения и проверки, а теперь преграда непереходимости от сна к яви была перейдена. Беллерофонт "вскочил на твердые ноги", букв. "вскочил правой (правильной) ногой", ἀνὰ δ' ἔπαλτ' ὀρθῷ ποδί, уверенный без всякой проверки, что сна достаточно и чудо *вправду* лежит рядом, можно брать. Можно по-разному толковать границу между сном и явью. Единственно важно, что желанная Беллерофонту вещь, золотая уздечка для Пегаса, вот она, прошла не исчезнув и не изменив аспект через эту границу. Сон (надежда, мечта) стал событием.

Предусмотрительно остережемся уточнять границу между сном и явью. Несомненно лишь то, что мы имеем тут дело с четкой границей. Между чем и чем она, надо смотреть и разбираться. Может быть, то, что мы называем явью, на деле сон, а то, что называем сон, на деле явь. Нетронутыми проходят границу сна и яви (соловьевская тема и его пример) такие вещи как каминность (то, благодаря чему опознается камин, одинаково во сне и наяву) и такая вещь, как стыд (начав стыдиться во сне, сохраняешь чувство стыда и наяву). Хайдеггеровское *настроение* проходит как поезд сквозь туман границу сна и яви.

Кратко перечислим поднятые темы. История жизни на этой планете написана своими удачами, находками и изобретениями в генетике теперь существующих живых организмов. Они отчасти обособлены, отчасти общественны. Целью жизни, которой служили до отдания своей жизни умирающие образования, было сохранение (спасение) вида не в узком смысле популяции, а в широком смысле перспективы, просвета, круга присутствия, открытого для новых успехов. Просвет присутствия (пространство, распространяемое странностью вида) никем не устроен. Сказать, что впускающая странность сотворена или порождена Богом, было бы хуже чем этого не сказать. В самом деле, о странности мы можем что-то знать и сказать только если бросили себя в нее, но тогда Бог, любое наше представление о Боге и вообще все тонет в странности и неразлучно с ней.

Бросание себя в просвет (бездну) странности оставляет от всех наших привычных опор, оснований и обоснований только правду нашей брошенности, сдвинутости в странность. Правду бездны и безосновности Хайдеггер называет опорой и основанием из-за надежной неустранимости страны, которую выбрасывает странность.

Больш*ая* или б*о*льшая часть культуры или цивилизации занята организацией уровней, на которые жизнь могла бы спуститься, чтобы не зависать в безосновной странности. Жизнь однако достигает настоящих спасительных успехов только в той мере, в какой остается настоящим автоматом, т.е. таким, который, не имея в зависании (апории, амехании) программы выхода из нее, решает нерешаемую задачу чудом. Чудо лежит в основе всех ведущих успехов естественной истории. Жизнь продолжается только в той мере, в какой выносит брошеность. Жизнь (лес) в этом смысле есть крест.

Правда как бездна странности должна быть вынесена. Она невыносима, и в ней живое существо открыто сбоям. Обычно оно теряет себя на одном из не своих уровней жизни. Фактически этот сбой всегда уже и произошел. Поскольку изнутри опыта несобственного существования свое собственное никак ни дедуцировать, ни программировать, ни предвидеть невозможно, оно (свое собственное) может только присниться. Платон в диалоге "Политик", думая о том, как спасти человечество после сбоя, когда космос вращается не в ту сторону, сначала мечтает о возвращении к счастливой правильности мира, потом спохватывается. Беда в том, что ту правильность никто не видел на опыте. Мы о ней говорим на языке мифа, т.е. считай что она нам приснилась, а ка́к приснившееся может стать руководством для политика.

Платон возвращает к трезвости, мы сказали, редкой в современной политической мысли.

Вещи проникающей остроты легко без изменения проходят границу, вокруг которой поляризуются сон и явь. Острота этих проникающих событий негативно подчеркивается подавляющей, преобладающей в современном социуме включенностью человека в расписание. В счет идет лишь поведение внутри расписания. Конечно, поведение полицейского, чиновника или оператора на компьютере всегда тонет в стихии сна. Островки рационального поведения тонут в ней как в океане. Иллюзия бодрого сознания, что оно управляет, выполняет однако важнейшую функцию, не управления конечно, а заслонения, загораживания, отвода глаз от вещего сна. Этой цели распорядительное сознание достигает почти всегда. Спать, говорит оно, нельзя на веском основании: посмотрите, как много дел в мире. Как я буду спать, когда Христос распят (Паскаль). По сути всякое расписанное поведение плавает внутри сна, но из-за того, что номинально, формально оно признает сон только как отдых и подготовку к продолжению деятельности по расписанию, силы ума оттягиваются от внимания к сну, сон не признается вещим. По мере того как расписания уточняются и совершенствуются, граница между сном и явью, между лживым и вещим сном становится менее заметной.

Как перечисление и классификация животных в поисках определения человеческого стада, так перечисление и классификация искусств и ремесел в поисках царского искусства создавали в "Политике" нужный фон, биологический и социально-технический. Механика, методика перебора вещей с необходимостью охвата их списком начинает однако тяготить Платона. Конца перебору явно не видно. Становится *скучно*, как от себя, но дельно добавляет в этом месте русский перевод. "Шерстопрядильное же искусство пусть будет рассечено надвое, причем каждый раздел одновременно будет составлять часть двух искусств" (282b). Терпение Платона наконец кончается, он взрывается и резко меняет тон. "Когда соединительная часть шерстопрядильного искусства путем переплетения основы и утка создает плетение и получается цельноплетеное шерстяное платье, то искусство, направленное на это, мы называем ткацким... Почему мы сразу же не ответили, что искусство сплетения утка и основы и есть ткацкое искусство, а ходили по кругу, определяя все подряд множество вещей напрасно, μάτην?" (283ab). Может быть не напрасно, ведь было все-таки немного интересно, защищает Платона от него же самого молодой Сократ. Нет, потом поймешь, что мы говорили *напрасно*, впали в *болезнь* (283b), которая склонна из-за своей безобидности повторяться часто.

У человека размаха Платона всякое *зря* и *напрасно* будут на самом деле спасены, все превратится в добро. Чем хуже сбой, тем большая польза будет из него извлечена. Если зря и напрасно проговорили с полчаса, делая лишнее, то спросим, чего мы себя лишили? Сам собой напрашивается ответ: если наговорив лишнее мы чего-то себя лишили, то чрезмерное, избыточное есть одновременно недостаток? лишение надо понимать из лишнего? Одна из неиспользованных подсказок нашего

языка, услышанная до сих пор, насколько я знаю, только одной студенткой философского факультета МГУ, напоминает о том, что к числу *лишений* относится не в последнюю очередь *лишнее*.

Тема лишения от чрезмерности (лишнего) вторгается в диалог Платона в момент его восстания против дискурсивной жвачки. Темп логоса вдруг ускоряется. Следующий ход мысли незаметно и решительно переносит нас в совсем новый пейзаж. Если излишек есть лишение, если поэтому ни прибавлением к лишению чего-то от излишка, ни, наоборот, отнятием равновесия не установишь и от прибавления плохого к плохому, излишка к лишению получишь все равно плохо, если симметрии между лишением и излишком нет и оба они располагаются, так сказать, по одну сторону оси, то никаким лавированием между ними меру не найти.

Из соразмерения излишка с лишением ничего не выйдет,т.е., грубо говоря, вычеркиванием в рукописи мест, которые оказались лишние, ничего не достигнешь: время уже ушло, если оступился один раз, оступишься и другой, лучше прими этот сбой, прими как встреть правду: ты такой, что сбиться неизбежно; что ты никогда, исправлением и вычеркиванием, допустим написанного или сказанного, окончательно ничего не исправишь; что вся работа подчистки и подправки не больше чем сравнивает и относительно сопоставляет. Всякий, кто пробовал писать, знает на горьком опыте, что вычеркиванием и подправлением приближаешься немного к канцелярской правильности, вся работа остается механической и к удаче, иначе как в заданных параметрах, например не сделать опечаток, не ведет. Но как же найти меру?

В греческом *лишнее* и *лишение* говорятся разными словами и не наводят поэтому на догадку, что нужное, совершенное, золотую середину не получишь соразмерением. Платон додумывается без помощи языка и делает скачок, вместо двуделений ткачества вводя совсем новое двуделение в короткой фразе в 283d: "разделим измерительное искусство на два, одна часть это взаимосоотношение много-мало, другая – некая сущность, необходимая при становлении". Фразу вообще сразу понять невозможно, так что русский перевод правильно подчеркивает; "Как, как ты говоришь?", при том что в греческом вопросительного наречия нет.

Это почти пинок читателю, выталкивающий его из спокойного дискурса, в котором он полусерьезно еще долго мог продолжать "двуделения", к проблеме. Проблема в том, что все становящееся, как например этот диалог Платона, стремится угадать – во что? в образец, парадигму? Но парадигмы нет, как мы поняли. В сон? Но от мифа, мечты у нас в руках останется что-либо только чудом. Скажем осторожнее: становящееся стремится угадать само себя, чтобы получилось *то*. Диалог ищет и нащупывает, идет путем проб и ошибок. Ошибка – это непопадание, неудача. Неудачей оказалось то, что наговорили лишнего. Лишнее – это больше чем надо; явно не требовалось так много двуделений в шерстобитном и чесальном искусстве. Но для попадания в *то* надо теперь не отнять, а наоборот прибавить. По числу знаков и слов к лишнему прибавлено, по приближению к тому, что надо, по *становле-*

нию диалога лишнего станет меньше. То, что мешало успеху, лишение, исправлено не этим прибавлением, а чем-то другим. Мы продвинулись, но не наращением текста!

"Необходимая сущность становления", неизбежный образ прихода всякого события – это окруженность его неудачей, неугадыванием, несразу-и-не-всегда-попаданием в то самое.

Вот это деление, между мерянием на больше-меньше и мерой успеха, попадания, действительно важно. Дразнит то, что успех явно связан с больше-меньше, но не так, что его можно вымерять. Деление важно потому, что связано с различением *плохих* и *хороших,* снова, перелетая через ступеньки, говорит в захватывающей его мысли Платон. Измерением меры не получишь. Убавление или прибавление чего бы то ни было еще не сделает человека хорошим.

Открывается сразу далекая перспектива. Что успех, например художественный, нельзя измерить и вычислить, это мы видим сразу и на этой очевидности зависаем. Другое, может быть, еще более важное, мы замечаем гораздо реже. Как удача – не функция измерения, относительного сопоставления, так сравнительные замеры не имеют прямого отношения к удаче. Всю область исчисления, расписания, грамматики найденное двуделение меры и меры *освобождает* от оценок по шкале лучше-хуже. 283e: то, что зашкаливает за природу соразмерного (умеренного, попавшего в меру, старый латинский переводчик: quod absolute et per se modum in se habet suum), или то, за что она сама выходит, будь то в речах или в делах, не назовем ли мы истинно (вправду) становящимся, в чем и различаются у нас скверные и хорошие. Скверные те, кому не удалась мера, кто не попал в свое.

Благодаря этому неожиданному ходу оказывается, что все-таки перечисление множества искусств было не зря. Политик и ткач одинаково добиваются успеха не вымериванием несовершенного становящегося на больше-меньше одно относительно другого, а обращением к единственной безотносительной предельной мере. 284a: если бы мы все измерение ограничили сравнением разного друг с другом на большеменьше, то погубили бы все искусства (техне) и их дела, потому что там успех измеряется приближением к *абсолютной мере.*

Платон, вроде бы такой обстоятельный, в местах озарения говорит так быстро, что темы проносятся, как кадры в рекламе, но мы понимаем что медленнее не получится, медленность понадобится в другом случае. Сразу после опасения за гибель техники-искусства от перевода их метода в исчисление-измерение – неожиданная тема несуществования, с первого чтения 284a в принципе непонятная. Переводчик чувствует это и добавляет обстоятельности: "Все подобные (т.е. искусства) неким образом (по-разному) осторожны к тому, что больше или меньше меры, не потому что оно не существует, а потому что оно затруднено в делании, и так, спасая меру, они изготовляют все хорошее и прекрасное".

О несуществовании зато говорилось в параллельном, постоянно лежащем рядом диалоге "Софист". Там в 235a–239c: небытия *нет*, совершенно никак, и поэтому оно абсолютно неуловимо, софист туда ускользнул от преследования. Теперь, в параллельном "Политике", подчеркнуто, что от-

клонение от меры, с которым постоянно имеет дело как с главной трудностью человек техники, художник, – *не* небытие, а необходимая часть становления, кружение вокруг бытия. Но есть еще другая причина упоминания небытия и с ним "Софиста" Становление, негативно его уточняя, не небытие. Но небытие упомянуто еще и позитивно. Оно на горизонте в нашем месте "Политика", обсуждающем меру, появилось. Найдите его, как на загадочной картинке. Где в высветившемся пейзаже небытие.

Отклонение в лишнее и в лишение такое частое дело, что как бы из этого отклонения не состояло все вообще! Наоборот, *мера* удачи окажется не дана. В самом деле, к чему было бы деление между мерительной мерой и абсолютной мерой-успехом, если бы меру-успех можно было уловить. Она ускользает от любой фиксации и в этом смысле *она* прячется в небытие.

Становление меры угрожает апорией. Несуществование всплыло не случайно. Мерить – дело всякого счета и сравнивания. Но какая мера меры? что такое сама мерность, "умеренность" русского перевода, золотая середина Аристотеля? Делаем ли мы в меру, говорим ли об этом или о чем угодно, мы протискиваемся мимо разнообразных *не то*. Мера желанная и искомая всегда в становлении. Нужно опросить ремесленников (фон техник, искусств, ремесел не случаен), у кого мера ценится. В *искусстве* почему-то уловить ее всегда трудно.

Меры как парадигмы, с какой списывать, нет. Строго говоря, она нигде объективно не существует. Тем не менее никто ее отсутствие не примет во внимание, никто не перестанет искать и пытаться. Всякое дело неизбежно будет измеряться по мерке *то* и *не то*. Когда исполнитель представит готовый результат, его будут оценивать так, словно каждый почему-то может судить, угадан *метрон* или нет.

Потребуется много работы, предупреждает Платон. Уже формула, компромиссная, того, о чем достигнуто согласие, сама по себе трудна, да просто непонятна, по крайней мере в русском переводе: для нашей ближайшей цели "надо считать, что все искусства равно существуют и что большее и меньшее измеряются не только в отношении друг к другу, но и в отношении к становлению меры" (284d). Еще загадка. "Все искусства равно существуют". Кто попробует ее отгадать?

Читали же страницей выше, что можно загубить искусства, если не разделить больше-меньше на два и не ввести кроме относительной меры безотносительную. Не погубили искусства, не отвернулись от них, они есть такие капризные – так тогда есть и два способа мерить. "Если существует это (искусства. – *В.Б.*), то существует и то (двойная мера. – *В.Б.*), а если существует то, значит существует и это, и не будь какого-нибудь из них, не было бы ни того ни другого" (284d). Тогда уверенно "разделим технологию меры, как сказано, надвое так, что в одну часть положим все техники, измеряющие в отношении одно другого число, длину, глубину, ширину и скорости, в другую часть – соразмерное и подобающее и своевременное и должное и все, что удалено в середину от (двух противоположных) крайностей" (254e). Платон здесь близок к аристотелевскому определению добродетели через обозначение двух крайностей как картинных, наглядных, легких – как, с одной стороны,

трусость легко вообразима, изобразима, наблюдаема, с другой стороны, безрассудная дикая отвага тоже, обе крайности затягивают в себя, как полюса магнита, держаться в середине, наоборот, трудно.

Это более позитивное определение меры. С прежним определением меры как того, что между лишением и лишним, общее то, что перелет и недолет даются легче чем успех. Поскольку лишение и излишек здесь названы, картинны, они крайности, то *кажется* легче уловить середину, меньше приходит на ум ее невычислимость и несуществование. Более психологичный и, может быть, реалистичный подход – и менее интересный, пейзаж захламляется ненужными образами крайних, гротескных пороков, психологической эмпирией.

Возможность уловить легко золотую середину, имея перед глазами ясные полюса, – мнимая. Эти полюса не края системы координат. Удобно было бы, если бы, допустим, трусость была полным нулем чего-то такого, чего максимум наблюдается у безрассудно бесстрашного; нет, мы к сожалению знаем, что нелепая дерзость может быть от крайней трусости. Крайности плывут; из трусости, которая вдруг переходит в безумную храбрость, никакой середины не вычислишь. Наоборот, крайности привлекаются уже как негативные иллюстрации к сначала уже определяющей золотой середине.

Так или иначе успех ни с какой стороны не поддается вычислению. Тут третье назначение гротескных шутовских двуделений сначала биологии, потом техники: кроме пародии, кроме создания биологического и социального фона, еще для контраста, для оттенения, рядом с удобством двуделений, неудобства неуловимости меры. Радость парадоксам, выход в безнадежно несхватываемое – не казуистика, не запутывание в проблемах, а вхождение в единственную *правду* человеческого участия в мире. Человек полнее участвует в мире не в хозяйстве, не в экологии и не в глобализме, а когда увязает в чисто отвлеченной, казуистической проблеме, безысходной, как апория Ахиллеса и черепахи. К апории бесконечно малых сводятся все античные апории. Когда придирки судьи, а судья каждый, к совершенству меры начинают быть микроскопическими, *не то* строгого учителя музыки или живописи повисают в воздухе. Последний штрих, которым достигается удача, совсем минимальный. Когда дело заходит о бесконечно малых величинах, они самим своим раздражающим, капризным ускользанием, неуловимостью черепахи для Ахиллеса, открывают пространство, где измерение не работает, но где все решается.

Как Ахиллес никогда не догонит черепаху, совершенная, абсолютная, окончательная мера будет отсутствовать всегда. Вокруг ее неуловимости как степени приближения получают смысл *больше* и *меньше*, потому что все рядом с ней оказывается пока еще становлением, созреванием, между лишним и лишением: лишняя жесткость яблока – лишение спелости, и т.д. Сама мера не видна, но ее невидимость раздражает зрение до зоркости. Аналогия этой ситуации, мнимого движения через *больше* и *меньше* к тому, что не допускает больше и меньше, есть в "Софисте", где судья может знать больше и меньше о деле, но принимает решение не тогда, когда накопление показаний и свидетельств его убеждает. Накопление знания с равным успехом может и уводить от решения.

Та неизмеряемая мера, о которой идет речь, связана с темой *эйдоса* тем, что эйдос тоже определяется как противоположность лишению.

Вы помните, с чего возникла тема меры. С обнаружения разновидности лишения: излишка в рассуждениях. Сам корпус платоновского диалога своим поворотом, своим телом заставил поднять тему меры. Корпус диалога будет участвовать и в искании меры, на *себе самом*. Мы впали в тяжелость, неловкость из-за длиннот (макрология) речей о ткацком искусстве, о перевороте во Вселенной и о существе софиста в связи с небытием (т.е. уже смотрите, это 286 bc, "Софист" и "Политик" словно один корпус); не будем повторять ошибки; мы ошиблись, чтобы ее не повторять. Будем всякий раз ругать и ценить сказанное, прилагая меру не сравнительно, а сообразно той части мерительного искусства, о которой, было сказано, надо помнить ради подобающего (286d). Первым делом самой своей речью надо имитировать то, что хочешь уловить: меру. Искание идет самим телом говоримого, мыслью и словом, ритмом, контекстом.

Тогда находка начинает не отстоять в "результате" исследования, она врастает в сам шаг искания. Важнее всего *метод*, – не правило, извне наложенное на искание, а поступь, подход искания. Искание должно служить прежде всего тому, чтобы самого искания было больше, "сделать слушателя более искательным" (286e). И тогда не беда, даже хорошо если речь будет длинна. Что *не надо быстро идти*, этот совет часто исходит от философов до Хайдеггера с его советом никуда не двигаться, не получать никакого эффекта.

Спокойный шаг на месте позволяет обнаружить другие интересные свойства меры. Сколько *человек* могут удовлетворить требованию безусловной меры? В пространстве меры само собой складывается порядок конкурса, где победитель в принципе один. 292 e сл.: в городе с населением в тысячу человек царственным знанием может обладать сто или хотя бы пятьдесят человек? Такого количества не найдется даже отличных игроков в шашки, не то что царей. Правое правление, *если только оно бывает*, надо искать у одного или двух и во всяком случае у немногих. Становление всегда *немного не то*. Строго говоря поэтому правого властителя, которому удалась мера, нет. Всегда натяжка. Вершина всегда не занята.

Цель управления человечеством спасение. Это имя цели повторяется всего чаще, цель в том чтобы начальники σῴζωσιν οἱ θεραπεύοντες ἕκαστοι τὰ θεραπευόμενα (293bc). Это можно понять в том смысле, что власть вообще имеет только то оправдание, что она спасает, т.е. всякая власть это власть врача. "Истинно знающие" – то же самое что спасающие. Спасение не имеет сверхприродного смысла, оно, наоборот, возвращение и сохранение природы? Не совсем можно так сказать, ведь природа сбилась. Переводчик имеет право говорить именно о спасении, если только не примысливать богословия, а думать, что спасение так же само собой понятно, как хорошо и плохо, как здоровый и больной. "И пусть они на благо полиса очищают его, пусть уменьшают его население, выводя из города подобно пчелиному рою колонии, или увеличивают его, включая в него каких-либо иноземных граждан, – пока они опираются на науку и правоту, спасают, посильно делают из худшего

лучшее, надо называть такую политию единственно правой". А все другие не подлинные (не законнорожденные), не в сущем бытии (293d).

Как будто бы все понятно, и здравый круг в определении: справедливо лучшее и здравое, плохо то, что не ради блага. Но почему повторено, что спасение надо предпочесть следованию законам? Чужеземец, обо всем прочем ты говорил, как нужно; а вот о том, что следует управлять без законов, слышать тяжелее (293e).

Где беззаконие, там насилие. Врач имеет право на насилие. Основа насилия беззаконие, беззаконие от нераспространения грамматики на спасение, в конечном счете от перепада между сном и явью. Непереходимость границы провоцирует на насилие. Как сделать телегу, можно показать и научить, но как спастись, вокруг этого будет насилие. Сюда относится тема насилия в церковной истории, *физической* борьбы вокруг догматов.

Искусства погибнут, если подчинить их правилам, и поскольку закон запрещает искание, никогда уже не возродятся (299e). Законы и правила подражания истине вещей, μιμήματα μὲν ἂν ἑκάστων ταῦτα εἴη τῆς ἀληθείας, τὰ παρὰ τῶν εἰδότων εἰς δύναμιν εἶναι γεγραμμένα; они грамматика успеха, но сначала должен был быть успех. Разумеется, невежественное нарушение законов плохо; если же они искусные люди, то это будет уже не подражание, а сама наивысшая истина. Решает стало быть наукотехника, через нее прорыв от подражаний к правде?

Верно, что любой беззаконный строй без успешной наукотехники будет хуже самого плохого законного. Но выделяясь из всего стоит *правильное* правление (302c), оно отличается от трех пар монархия–тирания, аристократия–олигократия, демократия–охлократия, как бог от людей (303b). Чуть ниже говорится снова о знающем. Знáние дело божественное.

Определение этого божественного, спасительного знания у Платона очень красиво. Божественная, ведущая власть, или наука, *сама ничего особенного содержательного не знает*. Она правит другими науками, определяя *только* в какой мере и какие надо вводить в действие. Это наука, решающая, нужна наука или нет: надо вводить в действие искусство убеждения или нет, надо воевать или нет. Наука о том, вводить ли в действие науку или воздержаться.

Власти (начала), о которой говорит Платон, у нас просто не существует. Царственной правящей науки наук мы не знаем, не наблюдали. Если сейчас можно говорить о науке государственного управления, то она тоже частная, стоящая в ряду других. *Приближением* к платоновскому управлению науками теперь поэтому оказывается наоборот вольное безграничное развитие наук: оно по крайней мере *ставит проблему* (хотя бы доведением до абсурда) нужности и ненужности наук, тогда как государственное планирование науки все равно, сталинское или американское, подчиняет науки интересам государства как большого предпринимателя и вытесняет даже перспективу подчинения науки спасению.

Современное государство это предприятие, знающее свои цели и расценивающее территорию и население как орудие исполнения своих задач. Какие цели ставит государство? Прежде всего своего упрочения. Большое государство имеет дело всегда с целым миром и при помощи

того рычага, каким служат ресурсы и люди, вторгается в него. Поверхностно задание остается тем же, что у Платона в "Политике": перевести жизнь общества и мира из худшего в лучшее. Для этого берется курс социально-рыночного хозяйства, социализма, христианского социализма, объединения Европы, нового порядка, свободного рынка, капитализма. Вырабатываются политические программы с максимальным учетом фактов на основе научного анализа.

То, чего требует в древних Афинах Платон, делает, казалось бы, любой современный политик. Полагаясь больше на свое искусство чем на правила или законы, он старается улучшить положение страны и мира. Как врач, он принимает на руки "нездоровую экономику", "больное общество" и часто пользуется как раз насилием, которое на высшем уровне разрешено Платоном. Главная задача и работа политика, одинаково у Платона и у любого сегодняшнего администратора и функционера, это принятие решений в области наук и технологий о развертывании или свертывании их. "Истинно сущему философскому искусству надлежит не самому заниматься практикой, но оно должно иметь начало над способными практиковать, зная принципы и возможности всего главного в государствах в отношении уместности и неуместности, предписывая прочим действовать" (305cd).

Для простоты мы можем пока отставить соображения о том, как современное государство отличается от платоновского. Оно как платоновское имеет целью, получив территорию и население, сделать доставшуюся часть мира лучше. Мы, частные люди, не обладаем государственным разумом и не понимаем смысла и мудрости его действий. Платоновский идеал оказывается описанием нашего государства вплоть до верности того, что сказано у Платона следом за только что приведенной цитатой: искусства, наукотехники, промышленные или социальные, от ткачества до юриспруденции, не имеют начала ни над другими такими же, ни над самими собой, у каждой из них своя практика в отношении чего-либо частного, все подчинены политике (305d). Также и в наше время неоднократно повторявшиеся попытки наук, например военных и ядерных, на основании своего вклада в мощь государства потребовать себе роли в политике кончались большей частью печально, если не позорно. Самый слабый политик весил всегда больше чем самый сильный ученый. Трагикомично выглядели коллективные заявления атомных физиков против ядерного оружия. Блестящие умы в противостоянии политикам казались группой благовоспитанных малышей из детского сада перед взрослым ловким и умелым воспитателем.

Не входя в сложную проблему сущности современного государства, мы должны в свете его практики уже сейчас отметить наличие *двух* правд (истин). Необходимо различать, с одной стороны, правду (истину) той или иной успешной наукотехники, например клонирования с операциями не на организмах, а на генах (всякая наукотехника внутренно опирается на свою истину, без которой она не имела бы успехов) и, с другой стороны, правду возможного политического решения о том, что та или иная наука в данное время не нужна или вообще вредна и в принципе не должна существовать. Эта правда нисколько не задевает и не

опровергает внутренней правды науки, и наоборот, никакой невероятный успех научной истины, даже создание сверхчеловека, не повлиял бы на правду об этой науке. Она складывалась бы своими политическими путями и не польстилась бы на самые очевидные успехи наукотехники, обещай даже эта последняя другое человечество с новыми представлениями об истине и правде.

Разница между профессиональной наукой, которая целенаправленно гонится за своими достижениями и наращивает их всегда в геометрической прогрессии, и политикой, которая из инстанции совести знает свою правду о науке или из инстанции политики решает, быть или не быть этой науке, – эта разница нас задевает каждодневно. Она может встретить нас в виде запертой двери научного учреждения, если руководство решит, что наша тема не нужна. Нас могут резко осудить за то, что когда государство решает задачи выхода из кризиса, мы не мобилизуем себя на выполнение правительственных заданий. При этом возможна ссылка на авторитет Платона: "иметь начало (властвовать) над всякой обучающей и наставляющей у нас должна наука о том, следует ли учить или нет" (τὴν εἰ δεῖ μανθάνειν ἢ μὴ τῆς μανθανομένης καὶ διδασκούσης ἄρα ... δεῖν ἡμῖ ν ἄρκειν, 304c). Мы учимся и учим, развивая науку, которая совсем другая чем политическая, диктующая, надо ли учить или не надо. На наш довод, что для получения конечных выводов необходимо довести исследование до конца, нам авторитетно возразят, что решение об уместности нашей науки принимаем не мы.

Как выйти из этой ситуации двойной правды? Сослаться опять же на Платона, сказав, что решающая политическая наука у него не менее чем божественна, не очень интересно и похоже на извлечение в трудном случае бога из машины. Нам могут возразить, что политики в Германии, в Италии, в исламских странах и теперь у нас привлекают совет Церкви, а церковные иерархи, надо думать, не напрасно и не чисто теоретически говорят об обожении. Они, наверное, причастны к нему и *потому* твердо знают, какие книги, фильмы и дисциплины послужат дурным уроком и должны быть запрещены. То же, с учетом неотложных практических нужд, в отношении наук.

До всякого решения политика (уже заведующий кафедрой, тем более декан и заведомо ректор университета не просто ученые, они и политики с соответственно растущей функцией решать, каким наукам быть и не быть) мы ходим под гнетом неопределенности в отношении того, следуем ли мы логике нашей науки или решающей государственной логике, охотимся за одной или другой из двух правд (истин). Каждое наше слово поэтому пока условно. Политик внутри нас самих каждый час, ежеминутно про себя более или менее отчетливо занят решением вопроса, продолжать еще ходить слушать лекции, читать, думать или уже нет. Как повести себя *правильно*?

Марксова отмена государства в современных условиях государства как компании, большого хозяйства со своей практикой и наукотехникой, дала бы шанс возрождения государства в платоновском смысле без плановой научной стратегии. Конечно, античная мысль в политэкономии Маркса ослаблена и разжижена. Тем не менее гражданин будуще-

го общества у него имеет по крайней мере мечту сам решать, чем он займется, – утром, в прославленном примере Маркса, пойдет на охоту, вечер посвятит журналистике или писанию книг. Здесь просыпается отдаленное подобие того, что Платон называет политикой, когда наукотехники (профессии) подчиняются вненаучному, в конечном счете этическому решению. Поскольку полис не возродился ни в марксистской, ни в другой форме, приблизить к нему сейчас может только отстаивание свободы научного искания в противостоянии государству как предприятию. Лишь когда, внешне противореча платоновской норме, современный человек сумеет отстоять независимость своей науки и профессии наперекор государственным регуляциям, разница между техникой и этикой сможет дойти до сознания и появится просвет для возрождения подлинной политики.

Чиновники, формально делающие то самое, что предписывает Платон государству, – определяющие, какой наукотехнике быть и какой нет, – почему-то не согласились бы признать, что они поступают так, как им велит философия. Нежелание правящих лиц отождествить себя с платоновским царем связано не с тем, что они номинально подчинены своим избирателям, – современный министр на деле никому не хочет служить, – а с идеологической зависимостью другого рода. Высшее царственное знание продолжает править в современном обществе в форме туманной веры в "ход вещей", в "исторические законы", в "динамику развития" Науки для современного сознания "формируются", "растут", "приходят в упадок"; войны "назревают", "разражаются"; революции "наступают". В общем ощущении что-то неведомое правит движением общества и его культуры. Правители претендуют самое большее на умелость в "реальной политике", т.е. в компромиссе. Они тайно признают, что ход вещей определяют в конечном счете неизвестные факторы.

В порядке общеметодологического соображения еще раз обратим внимание на то, как сомнительны суждения по схеме *прежде–теперь* типа "раньше человечество было ближе к природе, теперь оно дальше от нее"; "раньше государство было хранителем публичного пространства, сегодня оно военно-торгово-промышленное предприятие". При первом приближении рекомендуем противоположную, условно говоря, парменидовскую схему: бытие неизменно. Мы читали об автомате леса, который питал людей в век Кроноса. Всего проще думать об этом как о далеком или даже мифически небывалом прошлом. Однако присмотримся: современное человечество устраивается в домах и квартирах с полным снабжением, с подводкой воды и чуть ли не с доставкой пищи. Современный развитый город приближается к платоновскому первобытному лесу с автоматическим снабжением. Что-то в этом неожиданном возвращении среди бела дня и среди зрелого общества и научной цивилизации к мечте о рае и в первозданный лес не так. Здесь ощущается какой-то подвох, что-то похожее на издевательство и иронию. Благоустроенная современная квартира размягчает и портит человека. Все громче призывы вернуться к сельской жизни.

Что значит это уверенное возвращение человечества к автоматическому снабжению как в первобытном лесе. Руссоизм, возвращая к дика-

рю и доброму питательному лесу, забывал о жизни в ежеминутном предельном риске. Руссоизм много сделал для победы гуманизма, для идеологического обоснования цивилизации обеспечения; он не был призывом к труду и сверхусилию. С первого взгляда незаметно, но дикарь Руссо возвращается к питающему автомату. Руссоистское возвращение к лесной простоте не противоречит системе социального обеспечения.

Райский лес питает, как питают родители. Хозяин этого леса Боготец. Современные благоустроенные города, со снабжением человека от детской кухни до пенсии, имитируют возвращение в райский сад. Целью подразумевается высвобождение высших духовных способностей человека от тягостной борьбы с природой для созерцания, для мечты.

Имеет смысл говорить о возвращении человечества в младенчество, да и говорят.

Ни на что дети не гневаются так, как на нелюбовное отношение. Дети "требуют" любви. Этология говорит об абсолютной требовательности, императивности детей, особенно младенцев. Сентиментальность тут со стороны родителей или детей только маловажный побочный феномен. Дело не в чувствах и впечатлительности, а гораздо проще и надежнее. Это онтология. Космос не случайно повернул направление вращения в отклик на зверство к детям. Дети в каком-то отношении неразвившиеся, незрелые, неполные люди, в другом вовсе нет.

Любовь на первый взгляд дитя свободы. Но ее исходная реальность грозная необходимость. Вовсе не обязательно считать различие между *любить* как хотеть добра и *любить* в смысле хотеть съесть первичным или даже важным. Кот ловит мышь от влечения к ней. Он же любит птицу до подражания ей и съест ее. При обучении животные игровым образом агрессивны к детям, так же как брачное поведение похоже на агрессивное. Агрессия к детенышам остается игровой не всегда. Любовь птиц к птенцам – они отдадут за них жизнь – оборачивается съеданием выпавших из гнезда собственных детей, слабых, умерших. Попробуем пробиться к исходному, простому существу любви.

Какие-то человеческие способности не развиваются, а наоборот, угасают с возрастом. В первом крике ребенка слышен гнев на грубое прикосновение к телу, на непривычный резкий холод воздуха в легких, на изъятие из теплого обнимающего, питающего автомата. Как был устроен первобытный лес, мы не знаем, но *материя* матери – внутри нее до рождения младенец был *встроен* в физиологический физико-химический автомат, *при* нем был, как и мать тоже вместе со всем своим "сознанием" вся была *при* этом автомате, автоматическом, отработанном на успешность устройстве, последовательности очень сложных физико-химических процессов, – была сначала и захватывала в себя, требуя для себя, два якобы индивидуальных существа.

Что-то у новорожденного может быть еще неразвито, но только не умение ребенка, и одинаково животного детеныша, подчинять себе, велеть, требовать, диктовать, программировать поведение тех, кто близко, – а мать и отец по определению, физиологически, по рождению близко. Это вот не ущербно; эта связь возрастать, оформляться уже не будет. В опекаемом множестве, объекте социального обеспечения бу-

дет воспоминание о детской – требовательности? Слова *взятие, захват* тут уместнее. Живое существо принадлежит исходно, раньше всего любви на уровне вещественной связи, скрепляющей организм.

Николай Кузанский, на которого не обращают достаточно внимания, не подчеркивая, говорит то, что потом начнут подчеркивать, раскрывает простую онтологию любви. Бытие сначала *то самое* (в полном смысле этого местоимения, включающем успех, удачу), целое, единство; как *то самое* событие, большая удача, оно есть возвращение к самому себе, равенство себе; в этом качестве оно же и связь с самим собой. Любовь Николай Кузанский определяет *как* такую связь. Она настолько первичная и всеобщая, что пример можно привести какой угодно. Он приводит удачный биологический или физико-химический пример: "На самом же себе ты усматриваешь величайшую крепость той любовной связи, которая живет в единстве. Любовь, или связь, и означает ведь единение; любовь единит любящего с любимым. Но любовь как природная связь, соединяющая, например, твою голову с твоим телом, имеет своим началом опять же первое единство (целость) и равенство ему. Их связь идет от корня твоего бытия и от равенства порядка (телесных частей) этому единству. Любовь, опирающаяся таким образом на единое и его порядок, причастна исходной бытийной связи. Поэтому нельзя любить ничего в мире иначе, как во вселенском единстве и его порядке. Нельзя любить ни одного человека иначе как в единстве и порядке человечности, а человека как родовое существо нельзя любить иначе чем в единстве и порядке живых существ. И так далее" (О предположениях 2 181). Смысл вовсе не в том, что если вы хотите полюбить другого человека, то полюбите обязательно и человечество. Николай Кузанский просит обратить внимание на то, что с другим человеком я *уже* связан через мою человечность, как моя голова связана с моим телом.

Поэтому любовь сильнее смерти, так что даже "связь нашей ограниченной любви иногда бывает такая, что страх смерти не может ее разорвать" (О видении Бога, 24, 108). В своих онтологических корнях любовь вообще не распадается. Связь головы и тела не рвется от страха смерти, хотя очень боится ее.

В другом случае примером исходной любви Николай Кузанский берет связь души с телом, опять же такую простую и раннюю вещь, что любая попытка ее понять начинается уже поздно, после той связи, и естественно не успевает до нее добраться. Исходность любви видна и на этом примере: "Ты уже видишь, что любовь, связь единства и бытия, в высшей степени природна. Она исходит от единства и равенства, в которых ее природное начало; они дышат своей связью и в ней неудержимо жаждут соединиться. Ничто не лишено этой любви, без которой не было бы ничего устойчивого; все пронизано невидимым духом связи, все части мира внутренне хранимы ее духом, и каждая соединяется им с миром. Этот дух связывает душу с телом, и она перестает животворить тело, когда он отлетает" (*Кузанский Н.* Охота за мудростью, 25, 73).

Тема любви как связи бытия с самим собой, со своим *тем самым* (правдой, успехом) принадлежит к упоминавшемуся уже по поводу Пла-

тона исходному пониманию ума (интеллекта). "Интеллектуальная природа никогда не может лишиться духа связи, поскольку сама соприродна этому духу... и эта связь, интеллектуальная любовь, не может ни кончиться, ни ослабнуть". Речь не о том, что должно быть, а о том, что есть, только не замечается. Там же, чуть ниже: "Немногие философы поняли это. Не очень видно, чтобы они познали это начало связи, без которого ничего бы не существовало, а интеллектуальная природа была бы лишена счастья; промахнувшись здесь, они не пришли и к истинной мудрости" (там же).

Николай Кузанский говорит о связи-любви головы с телом на уровне физиологии и химической реакции. Химией сцеплены муравьи и пчелы в улье. Организм улья и муравейника как целое живое тело не выносит разделения (один муравей и одна пчела не живут, как отрезанная часть тела не живет) иначе, как через выделение колоний – аналог родов с похожими явлениями.

Младенец, в чем-то неразвитый, развит или сверхразвит, когда появляется в обществе, неся в себе еще нетронутой эту сцепляющую силу, любовь, и нервную, если не истерическую чуткость к ней. Едва видя, недалеко, бесцветно и вверх ногами, едва слыша, едва чувствуя, едва воспринимая боль из-за детской анестезии, он устраивает скандалы капризно, как никакой взрослый, при малейшем подозрении, что теплая, именно телесная связь подорвана. Догадка о том, что она действительно подорвана, подрывает его навсегда, делает нравственным уродом.

Семья – химическое родство, и выражение царь-*отец* угадывает эту химическую сцепку в государстве как семье. Когда Платон говорит (301de), что "в полисах не рождается подобно матке в пчелином рое царь, тотчас же выделяющийся среди других своими телесными и душевными свойствами, а надо, сойдясь всем вместе, писать постановления, стараясь идти по следам самого истинного устройства политики", то не навести на мысль о химии власти это не может.

Было бы неинтересно искать правду не в вещем сне, не рядом с безусловной мерой удачи и успеха, и теперь – не в химии живой *связи*. Связь – тема всего окончания "Политика" и позитивное приобретение этого диалога. Переходя к нему, окончательно откажемся от претензий к современному государству. Будем считать, наоборот, что его революционность – а новоевропейское государство *всякое* теперь уже порождение революции – это прямое продолжение платоновского разрешения, чтобы политик правил, вырывая народ из тьмы погибели, из болезни насильственно и без законов. Слово *революция*, которое появляется в значении политического переворота не в 1636 г., как принято считать (применительно к государственному перевороту оно есть у Гвиччардини веком раньше), в значении оборота светил зафиксировано в средневековой латыни с 1267 г. как *завершение цикла*. Оно не могло быть перенесено на политическую жизнь человеком, который не думал бы о платоновском "Политике" и о повороте неба *в другую сторону*. Незнание Платона у средневекового и ренессансного политического писателя или оратора непредставимо. Не будем проводить всегда

рискованных различений между якобы античной фундаментальной традиционностью и современной революционностью.

Спросим только об одном. Мы всем существом уходим в наукотехнику, внутри которой есть только своя правда, но нет правды о себе: наукотехники не управляют сами собой. Техника развивается, не умея ускорить или остановить свое развитие.

Отсюда невозможность "овладения" техникой, показанная Хайдеггером. "Ну а если техника вовсе не просто средство, как тогда будет обстоять дело с желанием овладеть ею?" Современная техника это управление, но в каком смысле? "Таящаяся в природе энергия извлекается, извлеченное перерабатывается, переработанное накапливается, накопленное опять распределяется, а распределенное снова преобразуется... Техническое раскрытие потаенного раскрывает перед самим собой свои собственные сложно переплетенные процессы тем, что управляет ими. Управление со своей стороны стремится всесторонне обеспечить само себя. Управление и обеспечение делаются даже главными чертами производящего раскрытия". Управление ради обеспечения своего собственного роста и как часть этого обеспечения.

Политика не может остановить технику, потому что сама имеет те же черты производства. Управление государством тоже служит прежде всего обеспечению его существования.

Неуправляемость, непокоримость не трактора или поезда, а *постава*, существа техники, требует политики, которая не была бы в свою очередь тоже техникой. По Хайдеггеру, овладение техникой сейчас невыполнимо. "По-став есть собирающее начало того установления, которое ставит человека на раскрытие действительности способом поставления его в качестве состоящего-в-наличии. Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри сущностной сферы постава. Он никак не может занять то или иное отношение к нему, поразмыслив. Поэтому вопрос, в какое нам встать отношение к существу техники, в такой своей форме всегда уже запоздал. Зато никогда не поздно спросить, знаем ли мы собственно о самих себе, что наше действие и наше бездействие во всем то явно, то скрыто втянуто в по-став. Никогда не поздно спросить, главное, задеты ли мы, и как, собственно, задеты сущностной основой самого постава" – который стал нашей судьбой. Невозможность взять современную технику под контроль, опасность, что человек окажется окончательно встроен в постав ("человек настолько решительно втянут в постав, что не воспринимает его как обращенный к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом, прослушивает тем самым все способы, какими в своей захваченности эк-зистирует из своего существа") – это другой способ сказать, что политика в платоновском понимании в наше время отсутствует.

Свою ошибку, лишние речи о ткацком искусстве, Платон дважды исправил – ему понадобилось вглядеться в искусствотехнику, ему понадобилось отклонение от меры как иллюстрация меры – и теперь исправит третий раз: он увидит политика как ткача. Истинный политик распределит задания всем силам внутри полиса так же, как мастер-ткач руководит чесальщиками шерсти и другими мастерами, указывая каждо-

му, какое надо выполнить дело, нужное для своего плетения (308d). Целью указания будет *этос* добрый, сочетающий неизбежные отклонения от меры в обе стороны: и в сторону смелого искания, и в сторону разумного успокоения в законе. Дурную неисправимую природу политик жесточайшим образом истребляет, казнит, изгоняет, "из остальных же, чья природа способна под воздействием воспитания склониться к благородному началу и поддаться смешению, требуемому искусством, он тех, кто более склонен к мужеству и потому используется им наподобие ткацкой основы, и других, кто склонен к порядку и потому используется в качестве похожей на уток пышной и мягкой пряжи, старается как-то связать и переплести" (309ab).

Искусство политического плетения, как было предупреждено, прячется в высоте, "образует нечто божественное в божественной же природе" (309c). Так складывается "истинная докса с основанием", и надо задуматься, если это божественная вещь, кому она доступна.

Платон скомкал "Политика", по сути не дописав его. Он бросил и задуманный им диалог" Философ", разве что может быть "Тимей" – это начало темы философа-царя. О том, как политическая (этическая) правда у Платона доступна, надо читать уже не в "Политике". Главный большой этический трактат Платона "Государство" можно было бы переводить "Гражданствование", включая смысл, который сохранило это слово в христианской аскетике: поступание или поведение в мире *не в смысле среди внешнего мира, а так, что это одновременно и поступание-поведение мира, его выход к спасению.*

ὁ Κλήμης πυθαγορίζει: "ГНОСЕОЛОГИЯ" КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И НЕОПИФАГОРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Е.В. Афонасин

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В настоящем исследовании речь пойдет о проблеме пифагорейских влияний на теологию и философию христианского писателя и эрудита конца II в. нашей эры Климента Александрийского[1]. Этот оригиналь-

[1] Данная работа продолжает и более подробно развивает сюжеты, изложенные автором в статье "ὁ Κλήμης πυθαγορίζει: христианское переосмысление пифагорейской традиции у Климента Александрийского", опубликованной в "Гуманитарных науках в Сибири" (2000. № 1), и в докладе, прочитанном на конференции, посвященной древнегреческой теории познания, которая проходила на о. Самос в августе 2000 г. Автор благодарен Российскому фонду фундаментальных исследований (РФФИ) за финансовую поддержку проекта, посвященного исследованию методов адаптации нового материала и техники цитирования в поздней античности (грант 00-06-80172).

ный мыслитель в своем основном произведении *Строматах* формулирует и развивает представления об исторической миссии христианства, его отношении к другим религиям и философии, а также о путях достижения совершенного знания, гносиса, открытого в христианском учении. В своей "гносеологии", учении о гносисе и путях его достижения, Климент противостоит, с одной стороны, упрощенческим тенденциям тех современных ему христиан, которые слишком легко отказываются от всех интеллектуальных завоеваний дохристианской культуры. С другой стороны, он стремится показать ограниченность и неполноту "философии", критикуя чрезмерное рационализаторство и скептицизм эллинских философов, прибегая при этом к логическим методам и справедливо показывая, что, поскольку *доказательное знание* в конечном итоге базируется на первых положениях, уже недоказуемых, оно с необходимостью основано на некоторого рода *вере*. Познание, в таком случае, базируется на зыбкой и труднодостижимой *гармонии* знания и веры. Поэтому в равной мере ошибаются как философы-рационалисты, которые слишком доверяют рациональному знанию, так и ложные, как их называет Климент, гностики, которые учат, что полное знание дается только избранным по праву рождения. Таковы, например, учения Василида, Валентина, Карпократа и др. гностиков, которые были современниками Климента и мнения которых он знал, по-видимому, из первых рук. Таким образом, достоверное знание – это гармония доказательного знания и веры, и достигается оно *образованием и воспитанием* под руководством знающего наставника. Фактически, Климент проповедует идеал эллинской παιδεία, пересаживая его на христианскую почву[2]. В качестве образца же он берет пифагорейскую школу, что, видимо, не случайно, поскольку именно в это время пифагорейство, или, лучше, неопифагорейство, переживало второе рождение. "Пифагорейская" школа, в том виде, в каком она представлялась Клименту, и его анализ принципов пифагорейского воспитания, которое последовательно проходит этапы нравственного совершенствования, символизма и традиционного свода наук (арифметики, геометрии, музыки и астрономии) являются предметом данного исследования. Мы начнем с анализа того, как Климент отражает древнейший пласт пифагорейской традиции – ее моральные и символические основания. Такова будет задача первой части исследования. Во второй части основное внимание будет уделено теоретической философии Климента. Мы увидим, в частности, до какой степени идеи таких авторов, как Нумений, Алкиной (автор "Учебника платоновской философии"), Альбин, Апулей, Плутарх, Филон и других философов-платоников начала эры задействованы, непосредственно или опосредовано, в *Стоматах* и к чему это приводит.

Отслеживание путей философских идей в смешении различных философских традиций I и II столетий н.э. – это задача весьма многообе-

---

[2] Подробнее об этом см. вторую главу моего исследования "Философия Климента Александрийского" (Новосибирск, 1996. С. 29–45), а также статью: "Pythagorean Symbolism and the Philosophic *Paideia* in the *Stromateis* of Clement of Alexandria", http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciAfon.htm.

щающая, но вместе с тем комплексная и довольно трудная. Многообещающая потому, что следы интеллектуальных влияний, если таковые находятся, оказывают неоценимую услугу исследователю, пытающемуся понять философские пути отдельных мыслителей, особенно когда непосредственные свидетельства (как это обычно бывает) очень редки, малодостоверны и разбросаны по различным источникам. Но с другой стороны, задача эта трудна, поскольку поиск улик, проясняющих возможные источники данного автора, может оказаться опасным предприятием, легко приводящим к недоразумениям и ошибкам. Ибо косвенные свидетельства и "удивительные совпадения" при недостаточном количестве данных не только ничего не доказывают, но и зачастую направляют все исследование по ложному пути. Однако, как говорится, "не чая нечаянного, не выследишь неисследованного и недоступного".

Пифагорейская традиция как часть классического наследия, доставшегося в наследство поздней античности, достаточно хорошо документирована сохранившимися источниками, фрагментами и свидетельствами и новейшие исследования уже многое прояснили в этом вопросе. Важность пифагорейской традиции для понимания воззрений Климента уже обсуждалась несколькими исследователями философии так называемого среднего платонизма и раннего христианства. Подробный анализ влияния Филона Александрийского на Климента, недавно предпринятый Анневиес ван ден Хук (Annewies van den Hoek)[4] и Дэвидом Руниа (David Runia)[5], особенно интересен в связи с задачей выяснения среднеплатонической и неопифагорейской составляющих в его сочинениях. Однако Климент Александрийский как "философ-пифагореец" практически ускользнул от внимания исследователей. Или, как это отмечал несколько лет назад М. Тардье (M. Tardieu), пифагорейские составляющие философии Климента, в равной мере в его теоретической и моральной философии, все еще остаются *terra incognita*[6]. В связи с этим представляется разумным попытаться свести вместе различные наблюдения, разбросанные по тексту Климента к различным критическим исследованиям, выявляющие эту сторону его мысли. Ведь наш автор является не только очень важным и интересным источником изучения пифагорейской доктрины, но и оригинальным мыслителем, которому удалось синтезировать в своих произведениях философию среднего платонизма, неопифагорейства и экзегетический метод Филона Александрийского.

---

[3] *Heraclitus.* fr. 18 DK ap. Clement, Strom. II 17, 4 Stählin. Пер. А.В. Лебедева.

[4] См. ее книгу: Clement of Alexandria and His Use of Philo in the *Stromateis* (Leiden, 1988) и серию статей: Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods, Vigiliae Christianae 50 (1996) P. 223–243; The "Catechetical" School of Early Alexandria and its Philonic heritage, Harvard Theologival Review 90 (1997). P. 56–87, и др.

[5] См.: Philo in Early Christian Literature (Assen; Van Gorcum, 1993).

[6] La Lettre á Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria, Vigiliae Christianae 28 (1974). P. 244. Добавлю здесь, что app. crit. и индекс в четырехтомном издании текстов Климента (Stählin–Früchtel–Treu) также только частично отражает пифагорейские источники.

Как и следовало ожидать, более всего в учении пифагорейцев Климента восхищают "символы". Символы (σύμβολα) или акусмы (ἀκούσματα) представляют собой устные изречения, которыми издавна славилась пифагорейская школа. Наиболее раннее свидетельство о символах и их толковании сохранено Ксенофонтом, которые в своем *Симпозиуме* сообщает, что Анаксимандр (младший) написал трактат *О пифагорейских символах* (Symp. 3, 6). Климент посвящает пифагорейскому символизму в пятой книге *Стромат* целую главу, а также довольно часто упоминает о них в других частях своего основного произведения. Сведения, которые мы черпаем из его работ, очень важны для истории пифагорейства. Следовательно, учитывая тот факт, что о пифагорейской традиции мы знаем гораздо меньше чем нам хотелось бы, *Строматы* представляют собой уникальный источник, по крайней мере равнозначный Ямвлиху, Порфирию, Диогену Лаэртскому или Плутарху.

Обратимся же теперь к обширным сочинениям Климента, отслеживая в них пифагорейские элементы, и если читатель увидит вместе со мной пифагорейские влияния на Климента и узнает нечто новое о стиле мышления этого примечательного философа, я буду считать свою задачу выполненной.

I
ЧТО КЛИМЕНТ ЗНАЛ О ПИФАГОРЕ И ПИФАГОРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Прежде всего, в глазах Климента Пифагор – это мудрец и религиозный деятель, основатель тайной духовной традиции, которая корнями своими уходит в седую древность. Пифагорейская школа с самого ее основания была секретным обществом, дела ее были покрыты тайной.

"Пифагор Самосский, – говорит Климент, – согласно Гиппоботу, был сыном Мнесиарха. Однако Аристоксен в своей книге *Жизнь Пифагора,* равно как и Аристарх и Теопомп, говорят, что родом он из Тира. Согласно Неанту (Neanthes), он происходит из Сирии или из Тира. Таким образом, большинство согласны, что Пифагор является по происхождению варваром (Strom. I 62, 2–3)".

Пифагор был учеником Ферекида (Strom. I 62,4. Cf. Diog. Laert. I 12 и VIII 2), процветал во времена диктатора Поликрата (ок. 62 олимпиады, 532–529 гг. до н.э. – Strom. I 65,2), однако подлинным его наставником был некий Сонхис, один из верховных египетских жрецов (Strom. I 69, 1)[7]. Пифагор много путешествовал и даже

"...подвергся обрезанию для того чтобы быть допущенным в египетские храмы... Он общался с лучшими из Магов и Халдеев. А его общий стол (τὸ ὁμακοεῖον) означает (αἰνίττεται) то, что нами называется церковью" (Strom. I 66, 2). "Александр в своей книге *О пифагорейских символах* говорит, что Пифагор учился у ассирийского мудреца по имени Зарат" (Strom. I 69,6–70,1)".

[7] Strom. I 69, 1. Такое впечатление, что Климент хотел бы видеть всех греческих философов египтянами. И даже Гомер "как большинство согласны" был египетского происхождения (Strom. I 66, 1). Очевидно, он гордился тем, что живет в Александрии, интеллектуальном центре грекоговорящей части Римской империи.

Климент склонен полагать, что Пифагор сам написал несколько сочинений, но преподнес их публике как откровение, впервые ему открытое. Его ученики поступили аналогично:

"...Ион Хиосский ... говорит, что Пифагор приписал несколько своих сочинений Орфею. Эпиген в сочинении *О книгах, приписываемых Орфею* сообщает, что *Сошествие в Аид* и *Священное слово* (ὁ ἱερὸς λόγος)[8] в действительности принадлежат пифагорейцу Керкопу... (Strom. I 131, 4–5)".

Сам Пифагор был мудрецом и пророком и основал италийскую философскую школу, которая просуществовала в Метапонте долгое время[9] (Strom. I 133,2; I 63,1) и т.д.

Представим теперь себе, что мы являемся слушателями Александрийской школы, основанной Климентом и его учителем Пантеном, и посещаем его лекции. Что мы смогли бы узнать о Пифагоре и его школе, при условии, что Климент служит единственным нашим источником?

Климент, вероятно, сказал бы нам, что Пифагор являлся совершенным образцом праведности среди греков, которому надлежит следовать со всем тщанием. Однако дорога к этой праведности проложена по пересеченной местности и преодоление ее полно трудов, которые каждый должен суметь превозмочь самостоятельно:

"Пифагор имел обыкновение говорить, что разумно помогать человеку взваливать на себя ношу, но никто не обязан помогать ему снимать ее"[10].

Далее, Пифагор наставлял посредством сложной системы пищевых ограничений очищать тело и душу перед тем, как вступить на путь нравственного совершенствования[11]. Основная причина этих ограничений состоит в том, что тяжелая пища становится непреодолимой обузой для души и мешает ей "подняться в высшие сферы", препятствуя тем самым достижению того состояния парения, которое, после соответствующих упражнений, случается во время сна и медитации. Самоконтроль и правильная мера во всем абсолютно необходимы для того, кто надеется вступить на путь знания:

"Неправильная мера (ζυγὰ δόλια) позорна в глазах Господа, правильный же вес приличен ему (Prov. 11.1)". Именно поэтому Пифагор предупреждает: "Не перешагивай через спуд (ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν)"[12].

"Говорят, что пифагорейцы воздерживались от половых связей. Мне же

---

[8] См.: ἱερὸς λόγος in Herodotus, II, 81.

[9] Насколько долго существовала пифагорейская школа – сказать трудно. Весьма интересен также и вопрос о том, как относятся неопифагорейские школы к их гипотетическому прообразу. В связи с этим см. несколько хаотичный обзор еще более хаотичного разнообразия мнений в статье: *David L.* Blanch, 'Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes', Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW) II 26.1 382–392.

[10] Strom. I 10, 3; самая первая ссылка на Пифагора в *Строматах*.

[11] Strom. II 92,1. Детальное описание пищевых ограничений, принятых пифагорейцами см.: *Dombrovsky D.A.* Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach, ANR W II 36.2 774–791.

[12] Strom. II 79,2 и V 30,1.

кажется, что, напротив, они женились с тем, чтобы родить детей, действительно, воздерживаясь от сексуальных излишеств после этого. Именно поэтому они налагали мистический запрет на употребление в пищу бобов, а вовсе не потому, что бобы вызывают вздутие живота, рвоту и дурные сны, и вовсе не потому, что боб имеет форму человеческой головы, как в следующей строчке: *Бобы потреблять все равно, что есть головы своих родителей* (Orphica, fr. 291 Kern), – но по причине того, что потребление бобов приводит к женскому бесплодию"[13].

"Пифагор советует нам наслаждаться скорее Музами, нежели Сиренами, научая тем самым практиковать различные формы мудрости без чувственного желания"[14].

Приведенные пассажи показывают, что согласно Клименту цель пифагорейцев состояла не в воздержании или самоограничении во всем, но скорее в том, чтобы через воздержание от одного достигнуть лучших результатов в другом, более важном. В целом Климент расходится с теми, кто придает различного вида воздержанию слишком большое значение. Настаивает он на таком воззрении далеко не случайно. Причину всего этого мы увидим далее, когда дойдем до анализа той критики, которой подвергает Климент некоторые гностические школы, слишком увлекающиеся, по его мнению, самоограничением. Мы увидим, что Пифагор и там привлекается Климентом в союзники. Пифагорейская *abstinentia* должна базироваться скорее на разумных соображениях, нежели на слепом ритуале, говорит Климент. Одним из таких соображений является пифагорейская идея о единстве всего живого, κοινωνία καὶ συγγένεια, учение о единой цепи, которая связывает не только всех людей, но и вообще все живые организмы с богами. Этого одного факта достаточно для того, чтобы признать необходимость воздержания от потребления в пищу мяса:

"Кажется, пифагорейцу Гипподаму принадлежит следующее замечательное высказывание: "Существует три типа дружбы, первый из которых базируется на знании богов, второй нацелен на службу людям, а последний происходит из животного наслаждения" Эти типы дружбы присущи, соответственно, философам, обычным людям и животным (Strom. II 102, 1)"

"Лично я думаю, что Пифагор извлек свой бережный подход к неразумным существам из Закона. Он заявляет, к примеру, что не следует забирать немедленно молодняк из стад (...) в погоне за выгодой или с целью принесения в жертву (Strom. II 92, 1)".

Объясняя такой совет Пифагора соображениями гуманности и рассматривая его как знак осуждения тех, кто заботится только о выгоде, Климент совершенно игнорирует традиционное пифагорейское объяснение гуманного отношения к животным, несомненно, ему известное. Именно, пифагорейцы и писатели пифагорейского толка запрет убивать животных чаще всего объясняют именно "родством всего живого", имея в виду доктрину перевоплощения. Климент знает об этом, од-

---

[13] Strom. III 24, 1–2. Cf. M. West, The Orphic Poems (Oxford, 1983. P. 14).

[14] Strom. I 48,1. Ср. начало последней главы *Протрептика*, где Климент приводит сведения о том, что пифагорейцы имели обыкновение играть на лире перед отходом ко сну. Нечто подобное говорят Плутарх и Ямвлих: *Plutarch.*, De Iside et Osirides, 384a; Ср. *Jamblichus*, De vita pyth. 25, 110–115.

нако предпочитает более практическое объяснение, оставляя метемпсихоз гностикам, которые, по его словам, исказили учение Пифагора. Пифагор выступает здесь как положительный герой.

Цель человеческой жизни также описывается в терминах "правильной меры":

"Гераклит Понтийский сообщает, что Пифагор учил о счастье как знании совершенства чисел души"[15].

Для того чтобы быть зачисленным в пифагорейскую школу, кандидаты подвергались серьезным испытаниям. Но даже будучи принятыми, они в течение многих лет оставались только слушателями, акусматиками, т.е. теми, кто, образно говоря, слышали лишь голос мастера, скрытого от них занавесью. Как правило, это сопровождалось пятилетним обетом молчания, в течение которых разум ученика становился достаточно светлым для того чтобы воспринять учение, говорит Климент. После многих лет образования они становились наконец достаточно грамотными, или математиками, и получали право созерцания самого мастера[16]. Если же они не выдерживали испытательного срока или совершали безнравственный поступок, то изгонялись из школы и в память о них воздвигался камень, символизирующий их "смерть"

"Говорят, что пифагореец Гиппарх был изгнан из школы за то, что он опубликовал пифагорейское учение, и надгробный камень был установлен для него, как будто он был уже мертв"[17].

Так и христиане, говорит Климент, поступают с теми, кто оказался недостойным, оплакивая их, как покойников. Наш автор, очевидно, менее радикален в оценках.

Эти цитаты (которые составляют только малую часть всех упоминаний о пифагорейцах в *Стромматах*) показывают, что Климент был достаточно хорошо информирован о пифагорейской школе и ее легендарном основателе. Мы в настоящее время знаем не больше.

Среди своих источников Климент называет Аристоксена, Аристарха, Гиппобота, Теопомпа, Неанта, Гераклида, Александра Полигистора, Эпигена, Дидима и др. Он упоминает, таким образом, почти всех известных нам древних авторов, когда-либо писавших о Пифагоре.

---

[15] Strom. II 130, 1. Весь этот пассаж и последующий (II 131,2–133,7), очевидно, происходят из какой-то доксографии, где содержатся "мнения философов о счастье" или нечто подобное. Климент даже указывает место, где он заканчивает свой экстракт, говоря "...хватит об этом" в конце пассажа.

[16] Strom. V 59,1 (cf. V 67,3).

[17] Strom. V 57,3. Cf. Proclus, In primum Euclidis lib. comm. I 44, где сказано, что Гиппарх был осужден за разглашение тайны иррационального числа. Ямвлих говорит, что если ученик по каким-либо причинам покидал школу после вступления в нее и объединения своего имущества с имуществом коммуны, он получал назад двойную оценку того имущества, которое принес с собой (De vita pyth. 118). Информация, которую приводит Климент, происходит из неопифагорейского псевдоэпиграфа "Письма Лисия к Гиппарху", которое он цитирует с небольшими изменениями непосредственно перед этим местом (V 57,2; cf. *Jambl.*, VP 75). Подробнее об этом см.: *Burkert W.* Lore and Science. P. 192–217. Мы еще вернемся к этому сюжету.

Кто такой Аристарх сказать трудно, если только это не ошибка (Климента или переписчика). Как полагает Отто Штелин (O. Stählin), речь здесь может идти об Аристотеле (см.: Arist., fr. 190 Rose). К сожалению, мы не знаем почти ничего о природе пифагорейских сочинений таких авторов, как Неант[18], Гиппобот[19], Теопомп Хиосский[20], Эпиген[21] и Гераклид Понтийский[22].

Произведения Аристоксена[23] (*Жизнь Пифагора*), Дидима[24] (*О пифагорейской философии*) и Александра Полигистора[25] (*О пифагорейских символах*) не сохранились, но, очевидно, легли в основу позднейшей традиции и были использованы (кроме Климента) Диогеном Лаэртским, Порфирием и Ямвлихом.

Пифагореец Андрокид (упоминаемый в Strom. V 45, 2) также написал книгу о пифагорейских символах, которая послужила одним из основных источников для позднейшей традиции[26].

Разнообразие "источников", используемых Климентом, позволяет предположить, что все эти сведения перекочевали на страницы его произведений из вторых рук. Для того чтобы получить информацию, подобную той, которую он приводит, достаточно было воспользоваться какой-нибудь антологией или доксографией, не привлекая более специальных трудов[27]. Это означает, во-первых, что сведения эти превратились во времена Климента в общее место, и во-вторых, возможно, хотя не необходимо, что оригинальных источников уже не существовало или же они были недоступны. Несомненно, что Климент знал какое-то жизнеописание Пифагора, которое, как можно предпо-

---

[18] Историк третьего века до н.э. Фрагменты см.: FGrHist 84. См.: Kirk–Raven–Schofield, The Presocratic Philosophers. P. 4.

[19] Историк III в. до н.э. Cf. Diog. Laert., I 19; *Burkert W.* Lore and Science. P. 102.

[20] Историк IV в. до н.э. Фрагменты см.: FGrHist 115.

[21] Грамматик эллинистического периода, которого Климент еще раз цитирует в Strom. V 49,3 и снова в связи с пифагорейцами.

[22] Фрагменты см.: *Wehrli.* Die Schule des Aristoteles (Basel, 1944–1959).

[23] Aristoxenus был учеником Аристотеля и "одним из последних пифагорейцев" (*Diog. Laet.* VIII 46; *Jambl.* V P. 251). Климент упоминает его снова, обсуждая музыкальные стили (Strom. VI 88, 1). Фрагменты см.: *Wehrli.* Die Schule des Aristoteles. *Elementa Rhytmica* Аристоксена издана и переведена L. Pearson (Oxford: Clarendon Press, 1990).

[24] Герман Дильс отождествил этого Дидима (Didymus) со стоическим философом Арием из Александрии (ок. 70 – 5 до н.э.). Так возник Арий Дидим. Однако "during the last 15 years there has been a gradual recognition that the hypothesis has its shaky aspects, but no direct challenge was mounted", – замечают J. Mansfeld и D. Runia в *Aetiana* (Leiden, 1997. P. 240; esp. cf. p. 239 ftnt. 129).

[25] Историк I в. до н.э., написал также "Преемственность философов", откуда Диоген Лаэртский извлек свое знаменитое описание пифагорейской доктрины (VIII, 25).

[26] Андрокид жил в III столетии до н.э., а возможно, и позже, см.: *Burkert W.* Lore and Science. P. 176, 174.

[27] Действительно, Климент сам ссылается на труд Неанта. Некое сочинение типа Διαδοχαί, или списков философской преемственности, по-видимому, также использовалось. Пространное перечисление основных представителей философских школ в Strom. I 59 – 65 служит хорошим примером подобного использования доксографических трудов.

ложить, восходит к Аристоксену. Возможно, что он знал труд самого знаменитого ученика Аристотеля. Для своего изложения пифагорейских символов, как мы увидим далее, Климент зачастую пользуется тем же источником, что и Плутарх.

II

КАК КЛИМЕНТ ПЕРЕОСМЫСЛИЛ ПИФАГОРЕЙСКИЙ ИДЕАЛ

Многочисленные ссылки на пифагорейцев в *Строматах* и цитаты из литературы пифагорейского толка позволяют предположить, что вся эта традиционная пифагорейская мудрость столь подробно излагается им далеко не случайно. И хотя иногда он действительно почти автоматически копирует из антологий, наряду с досократиками, стоиками, эпикурейцами и перипатетиками прихватывая заодно и Пифагора (e.g. Strom. II 127, 1 ff.), в большинстве случаев пифагорейская доктрина, чаще чем другие (исключая, конечно, Платона), дает ему необходимые средства и помогает найти нужный язык для выражения собственных мыслей.

Специфический режим пифагорейского сообщества – одинокие прогулки (κατά μόνας), медитации, "общий стол", аскетическая практика, ритуальное молчание (ἐχεμυθία), обуздание страстей (ἀπάθεια), покаяние (μετάνοια[28]) – не может не напомнить монашеский идеал, несомненно известный самому Клименту[29]. "Истинный гностик", идеальный христианин, рисуется Климентом в явно пифагорейских тонах.

Интерес Климента к пифагореизму не уникален: достаточно вспомнить идеальное сообщество терапевтов, которых изображает Филон в его De vita contemplativa, религиозный союз, который после находок в Wadi Qumran приобрел вполне реальные черты. Вероятно, мы наблюдаем здесь ситуацию взаимовлияния: Филон, Климент (и др. христианские философы), равно как и такие платоники, как Порфирий и Ямвлих, "не сговариваясь" создали образ, который соответствовал идеалу их времени. Как результат – Пифагор Климента напоминает христианского "истинного Гностика", в то время как *Vitae* Пифагора пишутся в жанре христианских Евангелий или Житий святых[30].

Климент упоминает и цитирует изрядное количество различных "пифагорейцев". На страницах *Стромат* встречаются такие имена, как

---

[28] См., например: Strom. V 67, 1. Это "обращение" напоминает нам платоновское περιαγωγή (Rep. VII 518 d 4).

[29] См., например: *Grant R.M.* "Early Alexandrian Christianity" Church History 40 (1971) 133–144; *Idem.* "Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians", Harvard Theological Review 73 (1980) 299–310; *Schattenmann J.* "Jesus and Pythagoras". Kairos 21 (1979) 215–220. P. Jordan в его 'Pythagoras and Monachism' (Traditio 17 (1961) 432–441. P. 438) говорит: "At any point we meet parallels which would suggest a certain affinity in concept between Pythagoras and early Christian monachism".

[30] См.: *Hadas M., Smith M.* Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity (N.Y., 1965); *Jamblichus Cf.* De Vita Pythagor. 2, 12, где Фалес, наподобие волхва, сообщает "благую весть". См. *Dillon J., Hershbell J.* On the Pythagorean Way of Life (Athlanta, Scholars press, 1991). note ad loc.

Керкоп(с)[31], Бронтий (Strom. I 131,1), Теано (1 80,4; IV 44,2; 121,2)[32], Филолай (III 17,1)[33], Замолксис (IV 58,13)[34], Гипподам (II 102,1)[35], Теодот (IV 56,1)[36], Гиппарх (V 57,3)[37], Тимей Локрский (Strom. V 115,4)[38] и некоторые др. древние и поздние пифагорейцы, неопифагореец Нумений (I 71,1, первое упоминание о нем!), *но также и* Нума царь Римлян[39] (I 71,1; V 8,4), Пиндар (V 102,2)[40], Исидор гностик (II 114,1), Филон Александрийский (I 72,4; II 100,3) и даже литературный персонаж, "пифагореец" из платоновского диалога *Политик*!

Такое разнообразие нуждается в объяснении. Какими принципами руководствовался Климент, причисляя всех их к пифагорейской школе? Исходная посылка Климента довольно проста:

"Я не склонен говорить [отдельно] о стоической, платонической, эпикурейской или аристотелевской философии, но применяю термин *философия* ко всему тому, что справедливо утверждается представителями всех этих школ относительно праведности и в соответствии со священной (εὐσεβοῦς) наукой. Все это я эклектически называю философией (τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸς φιλοσοφίαν φημί – Strom. I 37, 6)."

Создается впечатление, что Климент не склонен утомлять читателей строгими школьными дистинкциями. Напротив, он стремится доказать, что по сути своей все школы учат об одном и том же и лучшие учения их восходят к одной и той же традиции. "Одна дорога ведет к истине" (μιᾶς τοίνυν οὔσης τῆς ἀληθείας), однако философские секты, подобно менадам, разрывающим члены Пентея, стремятся доказать, что только их учение является единственно верным (Strom. I 57, 1). Однако

---

[31] Согласно Arist. fr. 75 и Diog. Laert. II 46 Керкоп (Cercops) был легендарным оппонентом Гесиода и пифагорейцем стал впоследствии, очевидно, по причине того, что Orphica и античная космогония стали составляющей частью пифагорейской доктрины. *Burkert Cf.* Lore and Science. P. 130 ftnt 60–61.

[32] Brontinus был отцом и мужем Теано (Kirk–Raven–Schofield, The Presocratic Philosophers, 221), которая также упоминается Климентом: «Дидим в своем труде "О пифагорейской философии" сообщает, что Теано из Кротона была первой женщиной, которая сочиняла философские и эпические произведения» (Strom. I 80, 4). См. также: Strom IV 44,2, 121,2, где Климент цитирует некоторые "сочинения" Теано. *Diogen. Laert.* (VIII 42) приводит две версии относительно Теано. Она была или дочерью Бронти(н)а и женой Пифагора, или же женой Бронтина и ученицей Пифагора.

[33] О Филолае см.: *Huffman C.* Philolaus of Croton (Cambridge: University Press, 1993).

[34] Так звали слугу Пифагора. См.: *Diog. Laert.* VIII 2; И Климент, и Диоген почерпнули эти сведения из Геродота (*Herodotus*, IV, 93).

[35] Некий пифагореец V в. до н.э.

[36] Личность, иначе как из Климента неизвестная.

[37] Легендарный основатель "математической" ветви пифагорейства. См.: *Tardieu M.* La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria, Vigiliae Christianae 28 (1974) P. 244.

[38] Философ-неопифагореец. Текст его трактата *De natura mundi et animae* издан и переведен Walter Marg (Leiden, 1972).

[39] *Numa Pompilius*, второй царь Рима (715–673), в самом деле известен как религиозный реформатор.

[40] Климент цитирует здесь начало *Nem 6:* "ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ ματρὸς πνέομεν ἅμφω", добавляя: "i.e. τῆς ὕλης". Это вполне может быть истолковано в пифагорейском смысле.

они забыли, говорит Климент, что существует только один создатель и сеятель[41], указывающий единственный путь к истине, несмотря на то что множество тропинок из разных мест ведут к нему (Strom. I 129,1). Путь этот требует некоторой техники образования, которое начинается с подготовительных упражнений, затем постепенно доходит до наставлений, адресованных только тем ученикам, которые богаче по сравнению с другими одарены природой, "склонны к праведности" и, следовательно, в силах достигнуть большего[42]. Наконец, немногие "тронутые тирсом", с великим трудом, достигают созерцательного (эпоптического) знания[43]. Таким уже безразлично школьное деление, ведь они своими глазами видели сияние истины.

Климент, несомненно, кокетничает, говоря все это. Он вполне в курсе относительно школьных споров и знает различие между, скажем, платоническим и пифагорейским стилями мышления не хуже нас с вами. В любом случае, он заведомо лучше информирован. Примечательно, что довольно часто (и иногда не в тему) упоминая перипатетиков, стоиков или пифагорейцев, он никогда не говорит о платониках. Более того, имена всех современных ему представителей платонизма (которых он, несомненно, как мы увидим во второй части, знает) сознательно избегаются. Означает это, полагаю, или то, что он был склонен считать, что платоновской школы более не существует, или же, по каким-то причинам, недолюбливал своих платонизирующих современников, предпочитая поддержку во всем искать у самого Платона. Единственный платоник и неопифагореец, которого он цитирует, что не означает, одобряет – это Нумений. Эпитет "пифагореец" здесь вполне уместен, однако тон Климента весьма сдержан, и называя Нумения пифагорейцем, он явно не апеллирует к авторитету древнего мудреца. То, что говорится, значит примерно следующее: "[Даже] Нумений, философ-пифагореец, вынужден [или склонен] признать, что Πλάτων Μωυσῆς ἀττικίζων'[44]. Нумений, как и "перипатетик" Аристобул, цитируются в подтверждение мнения, к которому склоняется сам Климент.

Древние пифагорейцы у Климента всегда с титулом. Это отражает, вероятно, устоявшуюся традицию и подтверждает тот факт, что сведения берутся из доксографий. Пифагорейство царя Нумы также, вероятно было общепризнанно, поскольку и Плутарх величает его так же[45]. Назвав итальянского гостя из платоновского диалога пифагорейцем, а не элеатом, Климент совершает ошибку, весьма впрочем понятную[46].

---

[41] Strom. I 34,1 и снова в 37,2: "...Единственный сеятель для души, от основания мира разбрасывающий семена и посылающий дождь, когда он необходим, в виде своего царственного Логоса...". Примечательно сравнить этот пассаж с Numenius, fr. 13 Des Places.

[42] Strom. I 34, 3ff.

[43] Strom. I 14,1 и I 5, 1.

[44] См.: Strom. 150, 4 = fr. 8 Des Places.

[45] См.: *Plutarch. Numa*, 8. Скорее всего, информацию эту Климент извлек из Плутарха, которого он, судя по некоторым данным, использует, но не упоминает. Ср., например: Strom. I 70,4 (пассаж, следующий непосредственно перед упоминанием о Нуме!) и *Plutarch.* The Oracles at Delphi (Moralia, 397c-d).

[46] Strom. I 48, 2. Климент говорит здесь: "Пифагореец из платоновского *Политика*..." далее следует цитата из Платона (Politic., 261e).

Два оставшихся случая нуждаются в более подробном объяснении. "Пифагорейство" гностика Исидора и тем более Филона Александрийского – это явное изобретение Климента. Естественно задуматься, какова цель? Пифагорейство Филона обсуждается в недавней статье Дэвида Руниа[47], где говорится, что, во-первых, эпитет "пифагореец", которым Филон награждается дважды[48], скорее является знаком благоволения Климента к своему предшественнику, нежели желанием скрыть его иудейское происхождение, как это некогда утверждалось. И во-вторых, как мы видели несколько ранее, Климент судит о мыслителях, базируясь скорее на их "философских склонностях", нежели на реальной принадлежности к той или иной школе. В самом деле, иудейское происхождение Филона очевидно и так. Климент же намерен особо подчеркнуть пифагорейское происхождение различных числовых спекуляций, столь многочисленных у Филона. Итак, я нахожу аргументацию Д. Руниа вполне убедительной. Отмечу, что как и в случае с Нумением, это *первое* упоминание о Филоне в христианской литературе. Можно согласиться с А. ван ден Хук[49], что Климент в прямом смысле открыл Филона, извлек его из забвения и способствовал популярности его и его метода в позднейшей христианской литературе. Цитирует Филона Климент довольно часто (более 200 раз, согласно Штелину), однако имя упоминает только четыре раза. Вероятно, такое молчание также может быть объяснено особыми причинами. Однако, как замечает Хук, именно за этими четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент "сознается" примерно в 38% используемого из Филона материала.

Принадлежность Исидора к пифагорейству указывает совсем в ином направлении. Гностик использует пифагорейское учение, но делает это, согласно Клименту, плохо: "Исидор постулирует существование двух душ в нас, как и пифагорейцы" (Strom. II 114, 1). Значит, пифагорейцы виноваты в том, что изобрели теорию о "двух душах", однако такая теория, особенно в той форме, которую она получила у Исидора, должна быть отвергнута. Некритичное отношение и злой умысел породили такие воззрения:

> «Ревнители (ζηλωτάς) Пифагора Самосского, когда их просят объяснить их теории, опираются в своей вере, как это ни странно, на *Ipse dixit*, полагая, что этого "доказательства" вполне достаточно (Strom. II 24, 3)».

Пифагорействующие гностики часто критикуются в различных частях *Стромат*. Ограничусь здесь двумя примерами. Ересь карпократиан, говорит Климент, базируется, в частности, на пифагорейских

---

[47] *Runia D.* Why does Clement of Alexandria call Philo 'the Pythagorean'? // Vigiliae Christianae 49 (1995) 1–21. Эта проблема обсуждается также в диссертации Е.Д. Матусовой "Философская экзегеза Ветхого завета у Филона Александрийского: истоки и традиция", защищенной в Институте философии РАН (Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 2000. С. 5).

[48] Strom. I 72,4 and II 103,1. Кроме этого, Филон упоминается еще только два раза (Strom. I 31,1 и I 152,2), хотя используется Климентом гораздо чаще.

[49] *Hoek A. van den.* Technique of quotations in Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae 50 (1996) 223–243, esp. 232.

представлениях о Монаде и "общинном духе". Основатель этой ереси учил своего "сына" Епифана "знанию Монады". В трактате этого последнего (иначе как из Климента неизвестном), озаглавленном "О справедливости", говорится, что, поскольку Бог является поборником равноправия, то все творение должно владеть всем равноправно и совместно. Так поступают все животные, почему же человек придумал частную собственность, отделив свое от чужого? Например, почему не считаются общими имущество или жены – спрашивает Епифан (Strom. III 5, 1 ff.)? Хотя идея равноправия сама по себе и нравится Клименту (см. Strom. II 92, 1), он отвергает выводы, сделанные Епифаном, базируясь – вполне справедливо – на том факте, что вся аргументация последнего есть лишь софистическая подтасовка, основанная на смешении значения слов "равный" и "общий".

Мой второй пример касается критики воззрений Маркиона. Этот гностик учит о том, что рождение есть зло, основываясь, как полагает Климент, опять-таки на пифагорействе (III 12, 1ff; 13, 1–3), точнее, на Филолае:

«Последователь Пифагора говорит: "Теологи и древние мудрецы учат, что душа прикована к телу в наказание и похоронена в нем как в гробнице" (Strom. III 17,1=Philolaus. fr. B 44 DK)».

Климент снова на страже авторитета древнего мудреца, защищая его от недостойных последователей. К слову сказать, Филолай цитируется в *Строматах* еще один раз, но уже с одобрением. Число семь, говорит Климент, пифагорейцы называют ἀμήτωρ, что в высшей степени похвально, поскольку вполне соответствует сказанному в Lc. 20: 35[50]. Нечто подобное повторяется и в Strom. V 126, 1.

III

ПИФАГОРЕЙСКИЕ СИМВОЛЫ

К пифагорейским символам Климент относится с большим интересом, *всегда* давая свою интерпретацию. Приведем несколько примеров, взятых из пятой книги *Стромат*.

«Таинственные пифагорейские символы также заимствованы из варварской философии. Например, Самосский философ заповедует "не держать в доме ласточек", то есть, не советует принимать болтунов, шептунов и несдержанных на язык людей, которые не в силах сохранить им доверенное... ласточки же подобает чураться потому, что она напоминает нам миф о Пандионе, получившем за свои гнусные преступления справедливое наказание. Его судьбу разделили также Терей и его двоюродная сестра. Кроме того, ласточки преследуют цикад, а цикадам покровительствуют музы...» (Strom. V 27, 1–4).

χελιδόνα ἐν οἰκίᾳ μὴ ἔχειν. Плутарх так объясняет этот символ (Quest. conv. VIII, 727d): "Чураться ласточек нас заставляет известный

[50] Strom. 140, 1; Philolaus, fr. B 20 DK; см. также: *Huffman C.* Philolaus of Croton. Cambridge, 1993. P. 334 ff. Климент использует здесь Филона (De opifficio mundi, 100; Legum alleg. I 15; Quis rerum div. heres, 170).

миф о детоубийстве. Говорят, что пифагорейцы устрашают нас ужасными действиями Терея, его жены и своячнецы и постигшей их участью... Но вероятнее всего такое объяснение – это пустой вздор, ведь не изгоняют же соловья, столь же причастного ко всем этим злодеяниям". Таким образом, Плутарх отвергает толкование, которое приводит Климент, однако несколько далее, также как и Климент, он говорит, что "ласточка плотоядна и истребляет цикад, которые посвящены музам" (727 e). О. Штелин исправил текст *Строматт* в этом месте в соответствии с Плутархом.

Первое толкование Климента, именно, "не принимай дома несдержанных на язык людей" аналогично тому, которое приводит Ямвлих: "...то есть будь сдержан на язык перед другими, следуя богам" (Prot., 21).

История о цикаде широко известна. В своем *Протрептике* (Ptor. I 2–3) Климент пересказывает известную также из *Описания Эллады* Павсания (VI 6, 4) историю о музыканте Евномии. Рассказывается, что когда во время соревнования на лире Евномия лопнула струна, цикада слетела с ветки, села на лиру и своим "треском" дополнила недостающие звуки. Климент замечает при этом, что поставившие Евномию в честь этой победы памятник заблуждались, поскольку не под музыканта, подобно суфлеру, подстраивалась цикада, а наоборот, Евномий сумел воспроизвести вечную и естественную песнь (αὐτόνομον ᾠδήν), заставив свою лиру звучать в гармонии с природой. Именно поэтому он и стал победителем в соревновании.

«Пифагор предписывает: "Удаляя котел с огня, не оставляй его следов на углях, но стирай их". И еще: "Вставая с ложа, встряхивай ковер". Этими речениями он указывает на то, что следует не только избегать гнева, но также и уничтожать в душе всякие следы его. Когда же само [душевнЬе] бурление прекратится, необходимо полностью его успокоить, напрочь забыв о дурном сне. "И солнце во гневе вашем да не зайдет", – говорит Писание (Eph. 4: 6). А изрекший "Не пожелай" (Exod., 20: 17) также заповедовал нам оставить всякое злопамятство, поскольку гнев возбуждает страсти в чувственной части нашей души и рождает в ней стремление к чрезмерному и неоправданному возмездию. Подобным же образом, встряхивать кровать требуется для того, чтобы не переносить следов ночных грез и напоминаний о ночных забавах в дневное время. Изречение указывает на то что темные фантазии должны быть моментально рассеяны светом истины (Strom. V 27, 7 – 28, 2)».

τῆς χύτρας ἀρθείσης ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸν ἐν τῇ σποδῷ τύπον μὴ ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συγχεῖν. ταράττειν ἀναστάντας ἐξ εὐνῆς τὰ στρώματα.

По всей вероятности, эти два символа традиционно считались взаимосвязанными, поэтому не случайно приводятся Климентом вместе. Греческое слово τῦφος означает одновременно *чад, дым, гордость* и *спесь*. Аналогично, ἀναζέσασα παύσηται значит "перестать бить ключом" или "вспыхивать гневом". Вероятно, это проясняет смысл изречения. Ямвлих (Prot., 21) объединяет их в один: "Встряхивай кровать и стирай след". Однако толкование его несколько отличается. Согласно Ямвлиху, символ указывает на то что чувственные образы и фантазии должны быть оставлены ради чистого умозрения.

Плутарх (Quest. Conv. 728 b–c) говорит, что символическое указание "встряхивать кровать" говорит о том, что "супругам не следует оставлять неубарнным ложе" и означает указание "удалить след мертвого тела, ведь спящий – это все равно что мертвый". Далее Плутарх упоминает о совете "помогать поднимать груз, но не снимать его", который также содержится в *Строматах* (I 10, 3). ὀνειρωγμός означает непроизвольное истечение спермы (*Plato.* Theaet. 158 b; *Galen.* περὶ σπέρματος II, IV. P. 598).

«(3) И еще пифагорейцы говорят: "Не плавай по земле". Ясно ведь, что сбор налогов и аренда – дела весьма беспокойные и соблазнительные, поэтому от них необходимо отказаться. Ведь и Логос говорит, что мытарь едва ли спасется (Mt. 9: 23)».

ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν. Этот символ, кроме Климента, не упоминается более никем. Вероятно, как предлагает Früchtel, он построен на игре слов πλεῖν – τελεῖν *плавать – продавать*. Однако эта акусма аналогична следующей:

«Евангелие говорит о двух путях, об одном, который зовется тесным и узким и достигается через соблюдение заповедей и наставлений, и другом, ему противоположном, ведущем к смерти широком и просторном пути потакания своим страстям (cf. Mt. 7: 13 ff.). Не об этом ли сказано у Продика Кеосского в аллегории о Доблести и Пороке?[51] Также и Пифагор, налагая запрет: "По большим дорогам не ходи", предписывает не следовать мнениям толпы, вздорным и произвольным» (Strom. V 31, 1–2).

Рассмотрим еще один пример:

«Пифагор предписывал "не носить перстней и не вырезать на них отображений богов". Но ведь и Моисей, только много ранее, запретил творить литые, лепные или рисованные изображения...» (Strom. V 28, 4).

δακτύλιον μὴ φορεῖν μηδὲ εἰκόνας αὐτοῖς ἐγχαράσσειν θεῶν.

Ямвлих приводит это изречение в двух вариантах: "Не носи на перстнях изображений богов" (Vita Pyth. 84) и "Не вырезай на перстнях образов богов" (Prot. 21). Толкования при этом приводятся разные. В первом случае, говорится, что изображать бога на кольцах не следует, чтобы не запятнать его образа. Эта же мысль повторяется Ямвлихом и несколько далее в том же сочинении (V. P. 256). В *Протрептике* дается более философское объяснение: запрет указывает на необходимость разделять духовное и материальное, поскольку истинная философия – это попечение о смерти, т.е. об отделении тела от души (ср. Strom. 67, 1).

В первой книге *Стромат* Климент рассказывает о римском царе Нуме, который, согласно его представлениям, также был пифагорейцем. Этот Нума запретил помещать в храмах изображения богов, полагая, что высшему благу следует поклоняться в духе (Strom. I 71, 1–2; *Plutarch.* Numa, 8).

---

[51] *Prodikus*, fr. 2 DR = Xenophon, Memorabilia II, 1, 21–34. Имеется в виду известная история о Доблести и Пороке, препирающихся между собой из-за души Геракла.

«Пойдем далее. Пифагор кратко выразил сказанное Моисеем о справедливости в таком символическом выражении: "Ярмо не перешагивай". Означает это следующее: не пренебрегай равенством и, разделяя, почитай справедливость.

Друзей она и ратников роднит,
И с городом связует город вольный.
Все в ней, и справедливость, и закон.
Где нет ее – там нищета и роскошь,
Там ненависть и слезы, униженье
И дерзость там[52].

В соответствии с поэтическим откровением... (Strom. V 30, 1–2)»

ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν.

Этот символ цитируется часто, и толкование его у разных авторов примерно одинаково: не преступай закон или соблюдай справедливость и равенство (поскольку ζυγόν может означать также противовес). См.: Porph., Vita Pyth. 42; *Atheneus,* X 452; *Jamblich.,* Prot. 21; *Diog. Laert.,* VIII 18. Порфирий так комментирует это высказывание: "Не лихоимствуй" (Vita Pyth., 42).

«*Зависть вне сонма богов* (Plato, Phaedr. 247 a), равно как и ревность, и скорбь, поэтому сведущие в мистериях заповедуют нам "не есть сердца". Не следует, учат они, унынию или страданиям по поводу того, что произошло помимо нашей воли, позволять уязвлять и глодать нашу душу. Воистину несчастен, как говорит Гомер, тот, кто скитается и гложет свое сердце (Hom. Il. VI. 200).» (Strom. V 30, 5)

Еще один символ, который приводит Климент, καρδίαν μὴ ἐστίειν, иллюстрируя его гомеровским ἄθλιος γοῦν ἐκεῖνος .. πλανώμενον μόνον ὃν θυμὸν κατέδειν, приводится в сокращенном и восходящем к Андрокиду варианте (см.: *Burkert,* Ob. cit. P. 174–75). Изначально он выглядел так: καρδίαν καὶ μήτρα μὴ ἐστιειν и, очевидно, являлся пищевым запретом "не есть сердце и матку", который допускает и моральное толкование. См.: *Plutarch.,* Quest. Conv. II 3, 1, 635 e; *Diog. Laert.,* VIII 18; Jamblich., Prot. 21, etc. Ямвлих говорит, что символ этот означает запрет приносить кровавые жертвоприношения (cf. V. P. 25).

IV

ПИСЬМО ЛИСИЯ ГИППАРХУ И ДРУГИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ

Далее в пятой книге *Стромат* содержится следующее примечательное высказывание:

«Всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах, в то время как можно увидеть множество значений в том, что сказано со скрытым смыслом. И хотя в такой ситуации неопытный человек впадает в ошибки, и только гностик

[52] *Euripides.* Phoenissae 536–540 (пер. И. Анненского).

понимает, это не означает, что "все должно быть объяснено всем при свете дня, или что благая мудрость должна вступить в контакт с теми, кто даже во сне не был чист душой. Справедливо ли всем и каждому открывать сокровища, добытые с таким трудом, и истолковывать мистерии Логоса профанам?" Говорят, что пифагореец Гиппарх, обвиненный в разглашении пифагорейской мудрости, был исключен из школы, и столб был водружен для него, как если бы он был мертв (см.: *Jamblichus*. De vita pythagorica 199). Так и варварские философы тех, кто отпал от учения и отдал свой разум во власть телесных желаний, называют мертвецами...» (Strom. V 57, 1–4).

В данном отрывке цитируется фрагмент из некоего *Письма Лисия Гиппарху*[53], известного также из Ямвлиха, в котором Лисий, по преданию один из немногих выживших после разгрома пифагорейского союза в Кротоне (ок. 450 до н.э.) и бежавший в Фивы, упрекает Гиппарха в отступничестве. Именно на этом сюжете основывает Климент свое дальнейшее сообщение о Гиппархе. Здесь, как и в Strom. II 7, 2–3, в своей неизменной манере и следуя принципу "образованный человек должен знать своих классиков", он полностью умалчивает об источнике. Цитата буквальна, однако "мистерии Элевсина", естественно, заменены на "мистерии Логоса". Этот же отрывок цитирует Ямвлих (De vita pyth., 75)[54].

Согласно позднейшей традиции, пифагореец Гиппарх (или Гиппас – Jamblich., De vita pythagor. 88) обнародовал тайну иррационального числа и был инициатором раскола в древнем пифагорейском союзе. Плутарх (Numa, 22, 2–4) сообщает, что Гиппарх совершил нечестие, поскольку разгласил невыразимое (т.е. то, что не следует разглашать или записывать – ἀπορρήτον). Ямвлих более точен: Гиппас обнародовал диаграмму сферы, состоящую из двенадцати правильных пятиугольников (т.е. открыл додекаэдр) и поэтому утонул в море в наказание за свое богохульство (διὰ δὲ τὸ ἐξενεκεῖν καὶ γράψασθαι πρώτως σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων ἀπώλετο κατὰ θάλατταν ὡς ἀσεβήσας).

Ямвлих приводит выдержку из *Письма Лисия* (которое впрочем является поздней подделкой, хотя и имитирует дорийский диалект):

«Говорят, что ты читаешь публичные лекции, то есть делаешь то, что сам Пифагор считал непозволительным. Ты знал это, однако не пожелал исполнять, вкусивши, дружище, сицилийских нравов (πολυτελείας). Но во второй раз такой номер тебе не пройдет. Ты порадуешь меня, если раскаешься, если же нет – *считай, что ты мертв* (εἰ δὲ μὴ γε, τέθνακας) (De vita pythag. 75)».

Хорошенькое послание, в духе знаменитой сицилийской виндетты! И действительно, в скором времени Гиппарх утонул в море:

«Согласно пифагорейскому преданию, первый обнародовавший теорию иррационального числа потерпел кораблекрушение. Вероятно, они намекают

---

[53] Фрагмент из письма Лисия Гиппарху. См.: *Thesleff*. Pythagorean Texts. P. 111–114; *Jamblichus*. De vita pythagorica 75.

[54] Полный текст *Письма* см.: *Thesleff*. Pythagorean Texts. P. 111–114; подробное исследование см.: *Burkert W*. Hellenistische Pseudopythagorica, *Philologus* 105 (1961) 16–43, 226–246; P. 17–28; специально в связи с Климентом: *Tardieu M*. Lettre de Lysis a Hipparque // Vigiliae Christianae 28 (1974) 241–247.

на то, что все иррациональное в космосе, будучи иррациональным и безобразным, любит прятаться, и что всякая душа, приблизившаяся к такому виду жизни и сделавшая его явным, повергается в море рождения и омывается его изменчивыми потоками (*Proclus*. In primum Euclidis lib. comm. I, 44)».

Климент использует утверждение о том, что отступничество равно смерти, однако понимает его гораздо аллегоричнее, нежели автор Письма. Источник, которым он пользуется, вероятно, другой (Лисий не говорит, например, ни о каком столбе).

Климент цитирует еще один пифагорейский псевдоэпиграф. На сей раз некоего Эврита:

«Полагаю, что здесь уместно упомянуть и о пифагорейце Эврите, который в книге "О случае" пишет о том, что демиург создал человека по своему образу. После этого он прибавляет: "Из той же материи, подобно всему остальному, созданию и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца". Пифагор, его последователи и Платон более всех прочих, как это видно из их учений, хорошо усвоили слова Законодателя и, посредством пристального вникания и не без божьей помощи, в меру и в соответствии с образом, им доступным, ухватили в пророчестве истину, пролив на нее свет и определив в терминах не совсем внешних по отношению к сокрытому в нем смыслу, тем самым оказав ей честь и обнаружив способность постичь ближайшее к истине... (Strom. V 29, 1–4)».

Фрагмент из книги *О случае* пифагорейца Эврита – это образчик псевдопифагорейской литературы, которая была весьма популярна во времена Климента. Ссылка на Эврита, как предполагает Теслеф – это ошибка Климента (*Thesleff H.* An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Abo, 1961. P. 39, 65, 69 n. 4). Псевдо-, или, лучше, неопифагорейский трактат *О царе* Экфанта содержит высказывание, вербально схожее с тем, что дает Климент (см.: *Thesleff H.* The Pythagorean Texts of Hellenistic Period, *Ekphantos*). В трактате говорится, что Царь – это совершенный образ Бога, который напоминает остальных людей только своим видом (σκαῖνος). Гудинаф (*Erwin R.* Goodenough) высказал предположение, что этот трактат мог послужить источником для *Quis rerum divinarum heres* Филона Александрийского[55]. Примечательно, что Климент также использует этот трактат Филона в *Стромматах* (Strom. II 110, 4–111, 2 (=Qr 137); Strom. VI 134, 1 и 136,4 (=Qr 167); VI 140, 1 (=Qr 170); V 94,5–6 (= Qr 231)). Однако, как это показывает Теслеф, подобное "влияние" представляется недоказуемым и малообоснованным, поэтому предположение о том, что Филон и Экфант использовали один и тот же источник, хотя и банально, более надежно[56]. Содержание отрывка из псевдо-Эврита очень интересно. Остается только пожалеть, что Климент ограничился краткой ссылкой и никак не выразил своего отношения к цитируемому тексту.

Далее (Strom. V 59, 1), также, вероятно, опираясь на неопифагорейскую традицию, Климент говорит о делении внутри пифагрейской школы:

---

[55] См.: Neo-Pythagorean source in Philo Judaeus // Yale Clasical Studies 3 (1932). P. 115 ff.

[56] *Thesleff H.* The Pythagorean Texts of Hellenistic Period, Introduction. P. 70.

«Ведь и обычай, принятый в пифагорейском союзе, делить всех, в соответствии с двумя степенями посвящения, на акусматиков, большинство, и математиков, или тех, кто по природе склонен к философии, означает, что

нечто открыто, нечто же хранится в тайне (Hom. Od. XI 443).»

Нечто подобное говорит и Ямвлих:

«Беседуя со слушателями, Пифагор наставлял их дискурсивно и символически, так что форма преподавания его была двоякой. Из слушателей одни назывались математиками, а другие – акусматиками. Математиками становились те, кто изучил более обстоятельную и скрупулезно разработанную научную теорию, а акусматиками были те, кто прослушал наставления в науке без подробного и точного изложения» (*Jambl.* De vita pyth., 276, вероятно, из Никомаха).

Деление внутри пифагорейской школы объясняется различными авторами по-разному. Это или *два типа наставлений* в рамках одного образовательного процесса, или *две школы,* на которые раскололся пифагорейский союз, каждая из которых претендовала на "аутентичность". Два этих толкования у Ямвлиха объединились в одно. Он говорит, что некий "акусматик", т.е. представитель школы акусматиков, Гиппомедон учил, что акусмы – это остатки древней мудрости, которые вначале были объявлены явно, впоследствии же смысл их был забыт. Акусматики буквально следовали указаниям акусм и интересовались, в основном, этическими проблемами. Напротив, "математики" занимались по преимуществу научными теориями и следовали не Пифагору, а Гиппасу, который ввел это новшество. Математики, полагает Ямвлих, соглашаются с тем, что акусматики тоже пифагорейцы, но настаивают на преимущественной истинности своих учений (De vita pyth. 87; De communi mathematica scientia 76, 19). Тем не менее сама идея, согласно Ямвлиху, все же восходит к самому Пифагору. Когда он вернулся на Самос из Ионии, некоторые высокопоставленные политики заинтересовались его учениями. По этой причине он произнес несколько речей для открытой аудитории, которые не могли содержать технических деталей, понятных только подготовленным слушателям (De vita pyth. 88). Эти лекции (очевидно, подобные тем лекциям "К Кротонским молодым людям", "К Кротонским женщинам", и даже "К тысячам", которые приводит сам Явмлих) касались этических и политических вопросов. Этими речами он снискал всеобщее уважение и привлек к себе множество учеников, но далеко не все из них удостоились быть допущенными "во внутренний круг", "за занавесь". Таким образом, *акусматики и политики* отличаются от *математиков и философов* (150). Кто же из них является истинным последователем Пифагора – это загадка для нас столь же неразрешима, как и для античных авторов[57].

Согласно Клименту, разделение внутри пифагорейского союза – это именно две степени посвящения. Символы или акусмы открывали

[57] Подробный анализ этой проблемы см.: *Burkert W.* Lore and Science in Ansient Pythagoreanism. P. 192–208.

акусматикам только первоначала пифагорейской доктрины. Наиболее продвинутые в учении математики должны были уметь понимать эти символы. Значит, символы и акусмы важны не сами по себе, но как некое подготовительное средство, пролегомены к подлинному учению.

V

ПИФАГОРЕЙСКИЕ ПЕРВОПРИНЦИПЫ И "ГНОСЕОЛОГИЯ" КЛИМЕНТА

1. НЕВЫРАЗИМЫЙ БОГ

Бог не имеет аналогов ни в чем из области сущего. Он за пределами языка, мышления и даже мистического ви́дения.

ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος (Strom. V 78, 3).

Но в тоже время, он присутствует везде и во всем, во всей своей полноте и не изменяя своего существа. Он есть "тот, кто он есть" (цит. в: Strom. V 81, 2). И это божественное явление, или присутствие, можно постигнуть, в то время как "никто и никогда не видел" (см.: Io.1: 18) его сущности.

Наиболее очевидным источником теологических спекуляций подобного рода для Климента служить Филон Александрийский. Этот эллинистический иудейский мыслитель оказал очень глубокое и весьма очевидное влияние на Климента. Воззрения Филона, во многих отношениях примечательные, не могут трактоваться в этой работе сколь-либо детально, поэтому читатель отсылается к соответствующей литературе[58], однако один пример из Филона, почти буквально цитируемый Климентом, не повредит:

---

[58] О влиянии Филона на формирование раннехристианской литературы см. недавнее исследование: *David T.* Runia, Philo and Early Christian Literature. Assen: Van Gorcum, 1993, а также небольшую, но весьма информативную статью: *Winston D.* Philo's Conception of the Divine Nature // Neoplatonism and Jewish Thought / Ed. E. Lenn. Goodman; Albany: State University of New York Press, 1992. P. 21–43. Вопрос возможных источников теологических спекуляций Филона обсуждает Джон Диллон: *Dillon J.* The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources. Collaquy 16 of the Centre for Hermeneutical Studies / Ed. W. Wuellner, Berkeley, 1975; см. также: The Middle Platonists. L., 1996. P. 155–156. Диллон отмечает здесь, что, хотя ни один из известных нам источников не говорит о Боге как неименуемом, непостижимом и невыразимом существе, нет никаких оснований полагать, что христианские философы и некоторые философы-платоники (например, Нумений или Алкиной) позаимствовали эти идеи непосредственно у Филона. Ведь в таком случае мы допустим ту же ошибку, что и Климент, который утверждал на основании сомнительных параллелей, что все эллинские философы являются наследниками иудейской мудрости. Напротив, утверждая, что Филон заимствовал все это от платоников, адаптируя то, что им было известно уже со времен Евдора и вело в конечном итоге к некоторого рода негативной теологии, значит впадать в другую крайность. Вообще говоря, следует воздерживаться от далеко идущих обобщений, базируясь только лишь на текстуальном сходстве. За примерами далеко ходить не нужно. Еще Л. Фрюхтель (*Früchtel L.* Clemens Alexandrinus und Albinus, Philologische Wochenschift 57. 1937. 59ff.) заметил следующее текстуальное сходство между "Строматами" V 81, 5 и Учебником платоновой философии, 165:

«Но поскольку все мы смертны, ...мы прячемся в свою смертную оболочку, как улитку... и мыслим о благом и нерушимом наподобие того, как мыслим о себе... Кроме того, в добавление к рукам и ногам, приходам и уходам, мы приписываем ему враждебность, непостоянство, отречения, гнев, части и страсти (μέρη καὶ πάθη), недостойные Первопричины (*Philo.* De sacrificiis Abelis et Caini, 95–96)».

«Но поскольку все люди смертны... они прячутся в свою смертную оболочку, как улитки... и мыслят о благом и нерушимом наподобие того, как они мыслят о себе. Однако от них ускользает то обстоятельство, что Бог не причастен многому из того, что он дарует людям... И все эти руки, ноги, рот, глаза, приходы, уходы, гнев и похвальба, которые евреи (значит, и Филон вместе с ними! – *Е.А.*) приписывают Богу, понимаются ими не в чувственном (μή πάθη), но в святом и аллегорическом смысле (Strom. V 68, 1)».

Климент апеллирует здесь к евреям как к авторитету, и речь его гораздо менее полемична, нежели у Филона. То, в чем Филон стремился убедить своих читателей, Климент сообщает как само собой разумеющееся: хорошо известно, что все мудрые люди говорят о Божественных атрибутах скорее в аллегорическом, нежели буквальном смысле. Примечательно и то обстоятельство, что, рассуждая о теологии, Климент одновременно говорит "на двух языках" и использует два различных способа рассуждения. Проиллюстрируем сказанное на следующих примерах.

Бог, говорит Климент, не только совершеннейшее существо, но и превыше всякого совершенства, не просто наипрекраснейшее, но и нечто, превыше всякой красоты и т.д.[59] И уяснить это обстоятельство, оказывается, можно посредством некоторого рода анализа (δι' ἀναλύσεως)[60], который возводит он вещей к первообразам. Климент

πῶς γὰρ ἄν εἴη ῥητὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ᾧ συμβέηκέν τι .. κ.τ.λ. (Strom. V 81, 5)

ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῷ μόνῳ ληπτός, ὡς εἴρηται, ἐπεί οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορά, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκέ τι αὐτῷ, οὔτε κακόν κ.τ.λ. (Didask. 165)

Этого краткого пассажа достаточно для наших целей и следующие строки это сходство только усиливают. Даже если никакого более раннего источника неизвестно, отсюда не следует (как полагал Фрюхтель), что "Учебник платоновской философии" является источником для Климента. Просто потому, что в этом, как и во многих иных случаях, проблематика остается очень общей и в конечном итоге восходит к платоновскому *Парменид*у. См.: *Whittaker J.* Platonic Philosophy in the Early Empire // ANRW II 36.1, 108. То же самое можно сказать и о Клименте в его отношении к Филону. Климент часто цитирует Филона, однако в большинстве случаев, вполне справедливо не считая его автором той или иной идеи, просто использует имеющееся изложение нужных ему метафизических схем, известных и из других источников. В тех же случаях, когда дело касается не просто известных штампов, но более специфических вещей, наш автор указывает свой источник и четко выражает свое к нему отношение.

59 Филон, что не удивительно, рассуждает так же. См.: *Legat.*, 5 или, например, *Deter.*, 160, где Филон рассуждает вполне в платоновском духе: "Все, что возникло, а следовательно, вторично по отношению к Богу, не является реальностью, но существует только лишь в воображении". Далее говорится, что причастность сотворенного Богом его существу позволяет посредством анализа умозрительно восходить от разнообразных форм сущего к его вершинам, т.е. от вещей к первообразам.

60 Strom. V 71, 1–4. Климент предпочитает термин *analysis* в то время как у Плутарха и в "Учебнике платоновской философии используется термин *aphairesis*.

описывает следующую, весьма известную, пифагорейскую умозрительную процедуру. Сначала отвлечемся, говорит он, от всех телесных свойств вещей, например их цвета, свойств твердости или мягкости, запахов и т.д. Таким образом мы немедленно оказываемся в сфере умопостигаемого, за пределами чувственного. Затем мы приходим к образу точки, постепенно удаляя пространственные измерения нашего геометрического тела. Точка это уже является "монадой, имеющей впрочем положение в пространстве" (σημεῖόν ἐστι μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα). Мысленно удалив представление о пространственном расположении, мы придем к тому, что можно назвать "умопостигаемой монадой" (νοεῖται μονάς). Все это можно встретить уже у Аристотеля, а также у многих других авторов, в том числе современных Клименту[61]. В "Учебнике платоновской философии" скрывается еще одна параллель с Климентом. После описанного выше процесса анализа, мы должны, говорит Климент, совершить последний шаг и

...окунуться в благость Христа, войдя в безмерное посредством святости, где неким непостижимым образом мы сможем достичь знания Всемогущего, постигнув не то, что он есть, но скорее то, чем он не является, οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μὴ ἐστι γνωρίσαντες (Strom. V 71, 3).»

В "Учебнике" говорится следующее:

«[Третий способ постижения Бога таков:] Начиная с созерцания телесной красоты, мы должны обратиться к красоте душевной, затем – к красоте обычаев и законов, и, наконец, – к великому морю прекрасного[62], после чего мы достигаем знания Блага самого по себе, желанного и вожделенного, наподобие света, явленного и как бы просиявшего из души... (Didask. X, 6)»

Последняя фраза данной цитаты из "Учебника" напоминает место из "Седьмого письма" Платона (Epist. VII 342 c, d), которое неоднократно цитируется Климентом (e.g. Strom. V 77, 1–2). Согласно Клименту, высшее божество, строго говоря, не может называться Благом или Единым. Единственное утверждение, которое мы можем с уверенностью сделать о Боге – это заявление, что он *есть*. Однако мы не знаем каков он и не можем сравнить его ни с чем из сущего. Отсюда не следует, что знание Бога невозможно. Напротив, смысл человеческой жизни состоит именно в познании Бога, однако знание это особого рода, не научное (*episteme*), но откровенное, называемое гносисом. Это – с одной стороны. С другой стороны, Климент называет Бога Единым, которое

---

[61] Аристотель говорит, например, следующее: "Они [последователи Ксенократа] полагают, что движение линии образует плоскость, движение точки (στιγμή) – линию; но тогда и движение монад (τῶν μονάδων) должно образовывать линии. Ибо точка – это монада, имеющее пространственное расположение" (De anima 409 a4–6) Ср. также.: Arist., *Anal. Poster.* I 27, 87 a 36; Nicomachus, *Introd. Arithm.* II 3, 84, 8 Hoche и Speusippus, ap. [Iamblichus], *Theologum. Arithmet.* 61, 8, 69–72 (fr. 4 Lang). Alexander Polyhistor ap. Diog. Laert. VIII, 25 (ср. Sextus Emp., Adv. Math. X 281) описывает тот же процесс, но в обратном порядке. Наконец, нечто подобное мы находим у Плутарха (Plytarch, Quaest. Plat. 1001e–1002a) и у Алкиноя (Didask. X 5).

[62] Это описание восходит, разумеется, к: *Plato, Symp.* 210 a.

превыше всего сущего, что может быть понято вполне в пифагорейском и платоническом смысле[63]. Сказанное далее в *Стромматах* (Strom. V, 71, 5) напоминает знаменитую фразу Филона (разумеется, она также принадлежит не ему, остается общим местом):

τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον (*Philo*, De vita contemplativa, 3).

Филон, и особенно Климент, в меньшей мере, нежели в других случаях, преуспевают здесь, скрывая свой источник. У читателя неизбежно складывается впечатление, что понятие монады является чем-то внешним для их метафизической схемы, указывая тем самым на тот стиль мысли, в русле которого они рассуждают, не вполне его принимая. Их Бог, оказывается, превыше этой пифагорейской Монады, равно как и всякого "места, времени и мысли" (Strom. V 71, 5) и является воистину невыразимым, μὴ διδακτὸν μηδὲ ῥητόν, ни для кого, кроме того, кому он сам откроется (μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν). Знание такого рода и называется гносисом.

Оставив на время мистицизм высшего Бога, обратимся к другому, более философскому стилю рассуждений, который также используется Климентом в его теологических построениях. Предмет все тот же, невыразимая божественная сущность, однако язык принципиально иной и очевидно платонический, как это признает сам наш автор:

Νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός (Strom. IV, 155, 2).

Δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ὃν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν (Strom. V, 73, 3).

ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ (Strom. V, 16, 3).

Бог, оказывается, существует в неком месте, мыслит и производит умопостигаемый универсум идей, который, однако, весьма трудно достичь. Но даже если кто-либо, неизвестно каким образом, и сможет достичь этого мира идей, то он, вернувшись, не сумеет передать "увиденное" словами. В подтверждение Климент цитирует место из *Тимея* (*Timaeus* 28 c), где утверждается подобное же. При этом слова Платона ἀδύνατον λέγειν заменяются Климентом на ἐξειπεῖν ἀδύναταν, и далее следует пассаж из "Седьмого письма", также слегка измененный (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς τἄλλα μαθήματα)[64]. Легко видеть, что смысл сказанного Климентом несколько отличается от того, что желал сказать "правдолюбивый Платон" (ὁ φιλαλήθης Πλάτων). Клименту важно подчеркнуть, что знание Бога, гносис, принципиально отличается от научного знания, поэтому смысл его слов примерно следующий: "Это откровенное знание не только не может быть сообщено толпе (и именно об этом больше всего беспокоится Платон), но и невыразимо слова-

---

[63] См.: Rep. VI 509 b 9: ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας., а также Rep. VI 510 b 4–9: ἀνυπόθετον. См. об этом статью: *Armstrong A.H.* Plotinus Doctrine of the Infinite, Plotinian and Christian Studies. L., Variorum, 1979, V.

[64] Strom. V 78, 1 = Tim. 28 c 2–5 и Epist. VII 341c 5–6.

ми, как другие науки". Альтерация весьма примечательная[65]. Как же этот трансцендентный Ум, который мыслит идеи, относится к первому "невыразительному Богу" и смогут ли те источники, которые использует Климент, прояснить это?

2. ЛОГОС – УЧИТЕЛЬ ГНОСИСА

Бог отдыхает в вечности. Однако это не означает, что он ничего не делает. Например, Бог не может прекратить творить благо, поэтому его "отдых" означает то обстоятельство, что Бог присутствует везде и во всем, не находясь при этом ни в каком отдельно взятом месте (Strom. VI, 141, 6–142, 4)[66]. Активную роль в администрировании творения принимает на себя Сын. В то время, как Отец устанавливает законы, Сын занят их исполнением и осуществлением предустановленного плана. Он оформляет мир и надзирает за ним. Наконец, он облекает себя в телесную оболочку и приходит в этот мир в критический для него момент для того, чтобы освободить тех, кто верит в Отца. Освободить от чего? От пут необходимости, которыми опутывает этот мир в нем живущих, и от злых властей этого мира. И поскольку люди по образу Бога обладают правом свободного выбора, они вольны избрать свободу или рабство. "Греческие философы"[67], говорит Климент, равно как и некоторые учителя "гносиса", не постигли того обстоятельства, что Логос, наставник человечества, пришел в этот мир для того чтобы освободить тех, кто верит в него, от пут Судьбы и вручить их Божественному Провидению (ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς

---

[65] Если мы обратимся к Didask, 179, 31f., то увидим, что платоник поступает с текстом своего наставника еще более вольно, не только заменяя ἀδύνατον на ἀσφαλές, но и переходя от "творца и Отца всего" к "наиболее почтенному и величайшему Благу". Последнее из этих изменений не противоречит сказанному Платоном, однако первое существенно меняет смысл. Оказывается, что рассказать о знании Блага *можно*, но трудно. Об этом месте см.: *Whittaker's J.* Platonic Philosophy in Early Empire. P. 105, 109.

[66] Это рассуждение едва ли имеет своим истоком Ветхий Завет, поскольку справедливого, но ужасного Бога Ветхого Завета никак нельзя считать благим. Будучи законодателем и судьей, он пребывает за пределами добра и зла и определяет, что должно быть, а что нет. Право оперирует категориями, отличными от этики. Судья не спрашивает, "почему ты так поступил", но "знал ли ты закон", если спрашивает вообще. Необходимо повиноваться и бояться Бога Ветхого Завета, в то время как Новый Завет *и* Платон призывают любить Бога и следовать ему. Этому же учит Пифагор, заповедуя ἕπου θεῷ. Чтобы увидеть это, достаточно обратиться к Timaeus 29 e ff., где Бог именуется исключительно как ἀγαθός. Подробно эта проблематика обсуждается в статье: *Krämer K.* Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neoplatonismus und Christentum // ANRW II 36.2 995f., esp. 997.

[67] Без какого-либо пояснения, просто плохие философы, неспособные понять ничего из выходящего за пределы "мудрости этого мира" (Strom. VI 67, 1). Однако лучшие из эллинских философов, такие как Пифагор, Платон, Зенон и некоторые др., поскольку они позаимствовали мудрость у варваров, или, что более важно, интуитивно постигли ее, успешно преодолели эти препятствия, как атлеты на соревнованиях (e.g. Strom. I 87, 2). Хорошая философия происходит от Бога. Климент даже пытается доказать это положение. Предположим, говорит он, что Бог, источник всего, не знает философии. Это значит, что он не знает всех деталей (ἐπὶ μέρος ἕκαστον) своего же творения. Но это абсурдно, следовательно, философия имеет божественное происхождение (VI 156, 2–6).

εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν – Excerpta ex Theod. 74, 2). Задача Логоса состоит, таким образом, в том, чтобы научить людей истинному знанию, ведущему к освобождению и спасению[68]. Подробный очерк смысла и цели прихода Спасителя (его παρουσία и πρόνοια) излагается в начале седьмой книги *Строматт* (Strom. VII 5–7; 12).

Миссия Логоса укладывается в следующую схему. Изначально Логос является неделимой, все собой наполняющей славой Отца или его Премудростью и его первородным Сыном. Затем он становится помощником всемогущего Бога Отца, который оформляет мир в соответствии с неким планом. Кроме того, он служит первоисточником всякого движения, космической силой, промыслом и божественной любовью, "располагаясь в центральной точке мира, которую он никогда не покидает" (Strom. VII 5, 7). Наконец, он описывает как Спаситель этого мира, пришедший в него во плоти. В конце времен он будет выполнять роль Судьи.

Мы видим, что изначально Логос представляет собой некий метафизический принцип, напоминающий универсум идей, которые мыслит Бог. Затем он становится неким движущим разумом, напоминающим самотождественный ум "Метафизики"[69]. Таким образом, он выполняет функцию Демиурга. Наконец, оставаясь Божественным разумом, он "происходит"[70] от Отца, становится неким самостоятельным существом и приходит в этот мир.

Что напоминает нам эта метафизическая структура? Вероятно, прежде всего платоновский *Парменид*[71], а затем учение о двух Умах или Богах, характерное для современного Клименту платонизма и неопифагорейства. Действительно, мы располагаем свидетельством о том, что неопифагорейцы различали два типа Ума внутри Единого, первый из которых является совершенно трансцендентным и невыразимым, в то время как второй, в нем содержащийся, представляет собой сущность, которая "подлежит всему". Эту концепцию обычно возводят к Евдору Александрийскому[72]. Именно, ap. Simplicius, *in Phys.* 181, 10ff. Diels, он говорит следующее:

«Пифагорейцы постулировали превыше всего Единое как абсолютное первоначало, а ниже его два принципа всего сущего – [второе] Единое и природу, ему противоположную»[73].

---

[68] Подобное различение между Судьбой и Провидением встречается в пифагорейском тексте Александра Полигистора (ap. Diog. Laert. VIII 17), а также у псевдо-Плутарха (*De fato* 9, 572 F ff.). См. об этом: *Vogel de.* History of Philosophy III, no. 1279d and comments.

[69] Met. I 1072 b 21 – ταὐτὸν νοῦς καὶ νοήτον.

[70] Str. V, 16.5: προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος.

[71] См.: *Osborn E.* Clement of Alexandria. P. 17–18, 38–44.

[72] В действительности, ее можно возводить и к Платону и Аристотелю. Cf. Met. I 6, 987 a 29 f. Cf. C. de Vogel. Pythagoras and Early Pythagoreanism, ch. 8. Вся эта метафизика, разумеется, не имеет ничего общего с древним пифагорейством, которому какое-либо Единое за пределами стандартной таблицы противоположностей было чуждо (cf.: *Aristotle.* Met. I 5; 985 b 23–986 b 8).

[73] Цит. по: *Dillon J.* The Middle Platonists, p. 126–127. Ср. с цитируемым пассажем рассуждение Филона о том, что монада является бестелесным образом Бога (*Leg.* II 176).

Аналогично, в "Учебнике платоновской философии" Алкиноя, непосредственно перед пассажем о процессе анализа, упоминаемом выше, читаем:

«Поскольку Ум выше души, и превыше Ума в возможности находится Ум деятельный, мыслящий все совокупно и вечно, более прекрасный, причина этого первого и сущность, находящаяся превыше всего остального, поэтому он и будет первым Богом, причиной вечной активности Ума целокупного неба... (*Didask.* 164, 19–28».

Действующий Ум, по-видимому, является универсумом идей, в то время как потенциальный ум аналогичен совершенному "живому существу" *Тимея* (νοητὸν ζῷν – *Timaeus* 31 a 5). Алкиной продолжает, говоря, что этот Бог невыразим и может быть постигнут только Умом (Didask. 165, 17–28). Пассаж из Климента, который был рассмотрен ранее (Strom. V 81, 5), повторяет все это почти буквально. Климент говорит, что Бог Отец пребывает в состоянии "покоя"; согласно Алкиною, "Отец, Прекрасное и Истина" также действует, оставаясь неподвижным (Didask. 164, 27, 37–41; 165, 3). Аналогия напрашивается сама собой.

Структура первых принципов у Нумения[74] аналогична предыдущему, с тем исключением, что его Демиург *актуально* приходит в этот мир ради материи, движимый любовью к ней. Согласно Евсевию, Нумений утверждает, что Демиург

...вступив в союз с материей, сообщает ей единство, раскалываясь при этом в ней (ἑνοῖ αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς). Обратившись к материи и в заботе о ней (ἐπιμελούμενος), он забывает о себе (ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ)... Но из-за своей страсти к материи, он связывает себя (ἅπτεται) с чувственным миром и вытягивает ее вверх, приводя в соответствие со своей природой (fr. 11 Des Places)».

Аналогичная идея расколовшегося Демиурга повторяется у Плутарха (Диалог о любви Mor, 765 a, 770 a) и у Ямвлиха (De myst VIII, 3 Des Places), где говорится, что Демиург, как древний Озирис или Дионис, разрывается на части и утрачивает свое исходное единство ради (или из-за) Диады. Ямвлих говорит нечто подобное и в комментарии на *Софист* Платона, говоря, что Демиург связывается с небытием и, подобно магу, зачаровывающему души (ὁ δὲ αὐτὸς καὶ γόης, ὡς θέλγων τὰς ψυχὰς), завлекает ее некими принципами природы (φυσικοῖς λόγοις)[75].

---

[74] О Нумении см.: *Dillon J.* The Middle Platonists. P. 361–378. esp. 367–374; *Frede M.* Numenius // ANRW 36.2. P. 1034–1074, esp. 1050–1170; а также статью: 'Numenius and Alkinous on the first Principle', Phoenix 32 (1978) 144–154, в которой обсуждается фрагмент fr. 13 Des Places, где Нумений устанавливает примечательную пропорцию: как садовник относится к саду, так и первый Бог к Демиургу. Далее говорится: ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει к.т.л... ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει.. к.т.л. Аналогичные метафоры часто встречаются и у христианских автором, так что Нумений и вправду Μωσῆς ἀττικίζων ("Моисей, говорящий на аттическом наречии").

[75] Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta / Ed., transl. by J. Dillon (Leiden, 1973), In Soph. fr. 1. О пифагорейских "чарах" см.: *Burkert W.* Γόης. Zum griechischen "Schamanismus" // Rheinisches Museum für Philologie 105 (1962) 36–55. Примечательно, что и псевдо-Дионисий говорит о неких божественных чарах в Div. Nom. 712 b.

Выражение θέλγων τὰς ψυχὰς используется и в *Халдейских оракулах* (fr. 135, 3 Des Places), которые могли оказаться источником для Ямвлиха. Кроме того, и в самих *Халдейских оракулах* различаются Бог Отец и вторичный по отношению к нему Ум (fr. 7 Des Places), сохраняющий силу Отца, когда он его *покидает* (fr. 4). Следует заметить, однако, что Демиург Халдейских оракулов напоминает скорее Диаду, пифагорейский принцип множественности, и именно поэтому он в силах выступать посредником между чувственным и умопостигаемом миром. Правда в иных местах принцип множественности описывается как Геката, живущая в "чреве" Отца в центре мира (frr. 6, 8, 30, 32, 34, 50). Является ли эта Геката независимым от Демиурга принципом – из Оракулов не ясно[76]. Термин κόλπος встречается и у Климента в том месте, где он обсуждает Io. 1: 18[77]. Он говорит при этом, что некоторые (τινές) называют это чрево бездной (βυθός), в которой все помещено (ἐγκολπισάμενον). Этот неологизм заимствован из Филона (см. Confus. 137), однако "некоторые" явно указывает на гностиков-валентиниан[78]. Именно поэтому, рассуждая о "чреве" Отца, Климент всячески изгоняет из своей системы любое упоминание о "матери мира", расточая хвалы Орфею за то, что тот называет Бога μητροπάτωρ (см.: Strom. V 126, 1). Оказывается, таким образом Орфей убил двух зайцев: он избавился от женского первопринципа и исключил идею творения мира из предшествующей материи. Как и платоники, христианский мыслитель избегает представлений о любом женском начале, наподобие Гекаты. Даже София оказывается тождественной в его представлении Логосу.

Рассмотренных примеров, вероятно, достаточно для того чтобы на их основании сделать вывод о том, что метафизика Логоса у Климента строится по образцу платонической и неопифагорейской доктрины. Учение о двух Умах дает ему возможность переформулировать сложную проблему двойной природы Христа в терминах, понятных и приемлемых для каждого, кто прошел платоническую школу. Представление о вечном Уме, который живет в "чреве" Отца, однако покидает его ради матери, движимый любовью к ней, весьма близко к сказанному в первых строках *Евангелия от Иоанна* и, опять же, трактует историческую миссию Христа в терминах, не совсем внешних по отношению к платоновской философии. Кроме того, эта идея, хотя и не христианская, все же выгодно отличается от учения многих "ложных", как их называет Климент, гностиков, поскольку Логос, даже погруженный в материю, все же остается добрым Демиургом, тождественным с предвечным Умом. Гностики же, напротив, утверждают, что Сын высшего Бога был послан в этот мир для того, чтобы спасти его от некоего злого Демиурга. Климент очень озабочен всем этим и возвращается к данной

---

[76] Если принять, что Геката – это неопределенная двоица, а Демиург представляет собой гармонизирующий принцип, то получится типично пифагорейская схема. О *Халдейских оракулах* подробнее см.: *Lewy H.* Chaldean Oracles and Theurgy. P., 1978.

[77] Strom. V 81, 3.

[78] Термин ἐγκολπίζω очень редок у Филона и встречается у Климента только еще один раз. Подробнее см.: *Hoek A. van den.* Clement of Alexandria and his use of Philo. Leiden, 1988. P. 195–196.

теме множество раз[79]. Будучи ориентированным скорее на практическую философию, и не вдаваясь в метафизические тонкости, наш автор построил нечто, вполне напоминающее неопифагорейство, даже предвосхитив до некоторой степени все то, что получило дальнейшее и полное развитие в позднейшем платонизме. Неопифагорейское толкование платоновского *Парменида*[80], учение о Монаде и Диаде и другие, характерно пифагорейские, идеи,и заимствованные из пифагорейских писаний или же при посредстве Филона, уложились весьма последовательно в его метафизическую схему. В результате возникла довольно своеобразная теория, однако отдельные терминологические неувязки и стилистические особенности указывают на возможный источник.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Вопросы, которые индуцировали написание этой работы, были следующими: во-первых, я задался целью выяснить что и на основании каких источников Климент Александрийский знал о пифагорейской традиции; во-вторых, как и до какой степени он использовал это знание в своих философских построениях и теологических спекуляциях? Оба эти вопроса достаточно сложны, во-первых, по причине ограниченности и противоречивости наших сведений об интеллектуальном климате времен Климента и о доступных ему сочинениях, во-вторых, в силу оригинального и временами пионерского использования Климентом сведений, полученных из рук платоников и пифагорейцев. О недостатке информации остается только сожалеть, в то время как второе из указанных осложняющих обстоятельств можно обратить в достоинство, если суметь путем анализа проникнуть за завесу мысли Климента, открытой в его собственных словах. Проделав некоторую работу по вычленению тех элементов в сочинениях Климента, которые можно уверенно назвать неопифагорейскими, я не претендую на настоящем этапе, что все поставленные вопросы получили свое полное разрешение. Можно еще многое сказать о Клименте в его отношении к неопифагорейству. И тем не менее даже те немногочисленные страницы писаний Климента, которые были раскрыты перед читателем в настоящей работе, позволяют сделать несколько выводов, которые могут быть кратко сформулированы в следующих строках.

Анализ базовых положений теологии Климента не оставляет сомнений: влияние так называемой неопифагорейской традиции пронизывает всю стурктуру его мысли, и многочисленные элементы, традиционно приписываемые пифагорейской традиции, неизменно присутствуют

---

[79] См. начало пятой книги *Стромат*, третья книга (passim, e.g. III, 12, 1), Exc. 33,3–34,1 etc.

[80] См. воззрения Модерата в изложении Симпликия (*Simplicius*. In Phys. P. 230, 41–231 Diels; ср. Porphyry, *Vita Pyth*. 48–51). Из критической литературы по этой теме можно указать: *Theiler W*. Die Vorbereitung des Neoplatonismus. B., 1930; *Dodds E.R*. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // *Classical Quarterly* 22 (1928), P. 129–142; *Rist J.M*. The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides* // *TARA* 93 (1963) 389–401; *Armstrong A.H*. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940. P. 10, 12, 19–21.

во всех частях его практической и теоретической философии. Многочисленные текстуальные наблюдения, несомнено, подтверждают это. Действительно, можно было предположить еще до проведения исследования, что некоторые элементы пифагорейской мудрости присутствуют у Климента, однако едва ли можно было сказать заранее, что этих элементов настолько много и что они играют столь важную роль в построениях самого Климента, т.е. являются интегральной составляющей его мысли. Климент называл Филона пифагорейцем, мы в свою очередь могли бы также назвать и нашего автора. Климент "пифагорействует" очень часто. Элементы пифагорейской традиции обогатили его философские построения, однако некоторые терминологические несоответствия и структурные смешения различных типов мысли показывают, как рабочие гипотезы, некритически принятые Климентом, работают вместе, но временами противоречат друг другу.

Символизм является той частью образовательного процесса, который интересует Климента более всего. Осознание важности символизма является, можно сказать, философским новшеством Климента, его заслугой перед последующими поколениями христианских писателей. Этот процесс "символического образования" требует упорного труда, о чем свидетельствует сам литературный стиль *Стромат*[81]. Не все орехи одинаково хороши (Strom. I, 7, 1), но тем не менее надлежит все их попробовать для того, чтобы выбрать из них лучшие и наиболее подходящие. Другого метода нет, однако такая деятельность может с легкостью отвлечь студента и увести его в сторону. Поэтому необходим опытный наставник, который лично прошел сквозь все "тернии", в прямом смысле "к звездам" (Климент весьма часто облекает свою мысль в такие астрономические термины). И поскольку этот наставник один, то и традиция, к нему восходящая, должна быть единой, хотя и расколотой, как Демиург материей, и рассеянной среди разных народов и культур. Поэтому Климент и стремится обнаружить везде ее следы, и в русле эллинистической культуры взгляд его естественным образом обращается на легендарную фигуру Пифагора. К счастью, почва уже была подготовлена многочисленными неопифагорействующими предшественниками и современниками Климента. Кроме того, и сама идея межкультурного взаимодействия и синтеза была весьма популярна. Будучи очень образованным и практически мыслящим человеком, открытым для всего нового, Климент должно быть немедленно уяснил себе ценность пифагорейского наследия, моральную и теоретическую значимость "пифагорейского образа жизни", равно как и полезность методов пифагорейского образования. Возможно, он интуитивно почувствовал и те новые возможности, которые откроются перед христианской традицией в том случае, если она позволит себе вступить в союз с более развитой эллинской культурой.

---

[81] Климент очень часто обсуждает особенности стиля своего сочинения. См.: Strom. I 11, 1–2; I 15, 1–2; I 55, 2–3; VI 4, 4,2–3; VI 22, 1–4. Ср.: *Méhat A.* Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie. P., 1966. P. 212 ff.; *Robert L.* The literary form of the *Stromateis* // The Second Century 7 (1989) 211–220.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

1. ИСТОЧНИКИ И СОБРАНИЯ ФРАГМЕНТОВ

[*Melloni Rita C.*] Biografia de Pitagora. Bologna, 1969.

[*Navon Robert.*] The Pythagorean Writings: Hellenistic texts from the 1st cent.–3rd cent. A.D. on Life, Morality, Knowledge, and the World / Translated by K.S. Guthrie and Th. Taylor. Kew Gardens, N.Y.: Selene Books.

[*Thesleff H.*] The Pythagorean Texts of Hellenistic Period. Åbo, 1965.

[*Thomas Ivor.*] Pythagorean Arithmetic, Selections Illustrating the History of Greek Mathematics. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.).

– Pythagorean Geometry, Selections Illustrating the History of Greek Mathematics. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.).

[*Vogel C.J. de.*] Greek Philosophy. Vol. III (The Hellenistic-Roman Period). Leiden, 1964.

Aristoxenus. Fragments ed. by F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles, Bd. 2. *Elementa Rhythmica,* texts edited with introduction, and commentary by L. Pearson. Oxford: Clarendon Press, 1990. Studies: Laloy, Louis. Aristoxène de Tarente disciple d'Aristote et la mysique de l'Antiquité. Genève, 1973 (reprint of: Paris, 1904). *Lit.* Barker, Andrew (ed.) Greek Musical Writings. Vol. 1–2. Cambridge University Press, 1984. Maas, Martha and Snyder, McIntosh. Stringed Instruments of Ancient Greece. Yale: University Press, 1989.

Atticus. Fragments, É. des Places (CUF), P., 1977.

Didaskalikos: Alkinoos. Ensignement des doctrines de Platon / Ed. by J. Whittaker (CUF). P., 1990; J. Dillons' "English translation" (Oxford, 1993).

Eudorus: Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria, Rivista di filosofia neoscolastica 77 (1985) 197–205, 535–555.

Jamblichus. De mysteriis Aegyptiorum, ed. by É des Places (CUF). P., 1966. De communi mathematica scientia / Ed. N. Festa (Teubner) 1841; Protrepticos / Ed. H. Pistelli (Teubner), 1988; also ed. by Des Places (CUF) 1989. On the Pythagorean way of Life / Ed. by J. Dillon, J. Hershbell. Athlanta: Scholars Press, 1991; Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentraiourm fragmenta / Ed., transl. by J. Dillon. Leiden, 1973.

Nicomachus: Nicomaque de Gérase. Introduction arithmétique. Translated and annota / Ed by. J. Bretier (P., 1978) (for the Greek text cf. Hoche's edition. Leipzig, 1866). Manual of Harmonics / English translation by F.R. Levin. Columbia University, 1967 (Ph.D. thesis). Studies: Levin, F.R. The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition. American Classical Studies, 1. The Americal Philological Association, 1975.

Numénius. Fragments / Ed. by É. des Places (CUF). P., 1973.

Oracles chaldaiques / Ed by É. des Places (CUF). P., 1971.

Philolaus. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic / A commentary on the Fragments and Testimonia with interpretative essays / Ed. by Carl A. Huffman. Cambridge: University Press, 1993.

Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella (CUF) / Ed. by des Places. P., 1982.

Prolégomènes à la philosophie de Platon / Ed. by L.G. Westerink, J. Trouillard (CUF). P., 1990.

Timaeus Locrus. De natura mindi et animae / Ueberlieferung, Testimonia, Text und Uebersetzung von W. Marg. Leiden: E. Brill, 1972.

Speusippus of Athens: a Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary / Ed by L. Taran (Leiden, 1981).

2. ПИФАГОРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ХРИСТИАНСТВУ И В ОСОБЕННОСТИ К КЛИМЕНТУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ

а. Климент Александрийский и истоки его философии

Dawson D. Allegorical Readers and Cultural Revision of Ancient Alexandria. Berkeley: University of California Press, 1992.

Jeager W. Paideia, die Formung der griechischen Menschen. Berlin, 1936 (2 vols.) / Ed. by G. Highet. N.Y., 1965 (2 vols.)

– Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge, MA, 1961.

Lilla S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.

Osborn E. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge: University Press, 1957.

– The Beginning of Christian Philosophy. Cambridge: University Press, 1981.

– Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982, The Second Century 3 (1983) 219–244.

– The Emergence of Christian Philosophy. Cambridge: University Press, 1993.

б) Климент Александрийский и платонизм

Früchtel L. "Clemens Alexandrinus und Albinus", Philosophische Wochenschrift 57 (1937) 591 f.

Markschies, Christoph. Die Platonische Metapher vom "inneren Menschen": Eine Brücke zwischen zantiker Philosophie und altchristlicher Theologie', International Journal of the Classical tradition 1.3 (1995) 3–18.

Riedweg Christoph. Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Walter de Gruyter, 1987.

Wytzes J. Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus, Vigiliae Christianae 9 (1955) 146–158.

Wytzes J. The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria Vigiliae Christianae 11 (1957) 226–245; 14 (1960) 129–153.

в) Климент Александрийский и перипатетическая традиция

Bos A.P. Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept.5.66.4). CQ 43,1 (1993), 177–189.

Clark Elizabeth A. Clements' Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. N.Y.; Toronto: Edwin Mellen Press, 1977.

г) Климент и Филон

Boyancé Pierre. Études philoniennes, Revue des Études Crecques 76 (1963) 64–110.

Goodenough E.R. A Neo-pythagorean source in Philo Judaeus, Yale Classical Studies 3 (1932) 117–164.

Hoek van den Annewies. Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model (Vigiliae Christianae Supplement 3). Leiden: Brill, 1988.

– Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods, Vigiliae Christianae 50 (1996) 223–243.

– The Catechetical School of Early Alexandria and its Philonic heritage, Harvard Theologival Review 90 (1997) 56–87.

Runia David T. Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Hampshire: Variorum, 1990.

– Philo in Early Christian Literature. Assen, Van Gorcum, 1993.

– Why does Clement of Alexandria call Philo the Pythagorean, Vigiliae Christianae 49 (1995) 1–22.

– Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers, Supplement to Vigiliae Christianae. 1995.

д) Климент и пифагорейская традиция

Armstrong A.H. The Hidden and the Open in Hellenistic Thought, Eranos-Jahrbuch 54 (1985) 81–117.

Balch L. Neo-pythagorean Moralists and the New Testament, ANRW / Ed. W. Haase, II 26.1 380–411.

Grant R.M. Early Alexandrian Christianity, Church History 40 (1971) 133–144. Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians, Harvard Theological Review 73 (1980) 299–310.

Fraschetti A. Aristarco e la origine tirreniche di Pitagora, Helikon 15–16 (1975–76) 424–437 (on Aristarchus in Strom. I 62, 2).

Joly R. Les origines de l' ὁμοίωσις θεῷ, Revue Belge de Philologie et d'Histoire 42 (1964) 91–95.

Jordan P Pythagoras and Monachism. Traditio 17 (1961) 432–441.

Lagrange M.J. Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile, Revue Biblique (1936) 481–511 and (1937) 5–28.

Lévy Isidore. La légende de Pythagore de Grèce en Palestine. P., 1927.

Tardieu M. La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria, Vigiliae Christianae 28 (1974) 241–247.

Schattenmann J. Jesus and Pythagoras, Kairos 21 (1979) 215–220.

3. РАБОТЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ СРЕДНЕМУ ПЛАТОНИЗМУ И НЕОПИФАГОРЕЙСТВУ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ В НАСТОЯЩЕМ ИССЛЕДОВАНИИ

Anton P.J. The pythagorean way of life: morality and religion, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 29–40.

Armstrong A.H. ed. Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967 (on Clement, the Neopythagoreans).

Ayres Lewis, ed. The Passionate Intellect: The Transformation of Classical Tradition. Rutgers University Studies in Classical Humanities, 7. Rutgers University: Transaction Publishers, 1995.

Barbera Charles A. Republic 530 c-531d: Another Look at Plato and Pythagoreans, American Journal of Philology 102 (1981) 53–78.

Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico, California, Scholars Press, 1984.

Berni Francesco. Moralia arcana ex Pythagorae symbolis. Ferrara, 1669.

Boudouris K. The Pythagorean Community: Creation, development and downfall, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 49–69.

Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism / Translated by E. Minar, Cambridge, MA 1972.

– Greek Religion. Cambridge: Harvard University Press, 1985. Exp. Chapters 6 (Mysteries and Ascetism, pp. 276–304) and 7 (Philosophical Religion. P. 305–338).

– «Γόης. Zum griechischen "Schamanismus"». Rheinisches Museum für Philologie 105 (1962) 36–55.

Des Places, É. Études platoniciennes 1926–1979. Leiden, 1981.

– Les Oracles chaldaiques et Denys l'Areopagite, Les Cahiers de Fontenay, 19–20: Neoplatonisme (1981) 291–295.

– Les Oracles chaldaiques, ANRW II 17.4 2299–2335.

– Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le IIIe Stromate, Revue des études grecques 99 (1986) 54–62.

Dillon J. The Middle Platonists. L., 1996.
Festugière A. Les mémoires pythagorique cités par Alexandre Polyhistor, Revue des études grecques 58 (1945) 1–65.
Freudenthal Gad. Aristotle's Theory of Material Substance. Oxford: Clarendon Press, 1995.
Krämer H.J. Der Ursprung der Geismetaphysik. Amsterdam, 1967.
Lewy H. Chaldean Oracles and Theurgy / Ed. by M. Tardieu. P., 1978.
Mansfeld Jaap. Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism. L.; Variorum, 1989.
McClain E. The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself. Stony Brook; N.Y.: Nicholas Hays, 1979.
Merlan Ph. From Platonism to Neoplatonism. The Hague: M. Nijhoff, 1975.
Moraux P. Der Aristotelismum bei den Griechen. B., 1973–1984.
Morrison J.S. Pythagoras of Samos, CQ (1956) 135–188.
Napolitano L.M. Eudoro di Alessandria: Monismo, dualismo, assiologia dei principi nella tradizione platonica, Museum Patavinum 3 (1985) 27–49.
O'Meara Domennic J. Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. N.Y.: Oxford University Press, 1989.
Rist J.M. Neopythagoreanism and Plato's Second Letter, Phronesis (1965) 78–81.
Robinson T.M. The Pythagorean way of life, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 171–181.
– Pythagoreans and Plato, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 182–188.
– Philolaus and Timaeus, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 189–194.
Tarrant H. Moderatus and the Neopythagorean Parmenides, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 240–250.
Taylor Alfred. E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928 (reprinted 1987).
Theiler W. Die Vorbereitung des Neoplatonismus. B., 1930.
Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin, Isonomia / Ed. by J. Mau and E.G. Schmidt. B., 1964.
Thesleff H. An Introduction to the Pythagorean Writtings of the Hellenistic Period, Abo, 1961.
Vogel C. de. Pythagoras and Early Pythagoreanism. Assen, 1966.
On the Neoplatonis Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism, Philosophia: Studies in Greek Philosophy I. Assen: Van Gorcum, 1970.
Rethinking Plato and Platonism. Leiden, 1986.
Vonessen F. Die pythagoreschen Symbole. Antaios 9 (1968) 284–305.
Whittaker J. Studies in Platonism and Patristic Thought. L., 1984.
Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute, Symbolae Osloenses 48 (1973) 77–86.
επέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, Vigiliae Christianae 23 (1969) 95 ff.
ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος, Platonismus und Christentum / Festschrift für H. Dorrie, ed. by H.D. Blume, F. Mann (Münster, 1983), 303 ff.
Basilides on the Ineffability of God, Harvard Theological Review 62 (1969) 109 ff.
Numenius and Alcinous on the First Principles, Phoenix 32 (1978) 145–154.
Moses Atticizing. Phoenix 21 (1967) 196–201.
Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides, Platonism in Late Antiquity. Indiana: University of Notre Dame Press, 1992. 61–82.
Zhmud L. Mathematici and acusmatici in the Pythagorean School, *Pythagorean Philosophy.* Athens: Ionia Publications, 1992. P. 29–40.

"КОНТИНГЕНТНОЕ" В ФИЛОСОФИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ

К.В. Бандуровский

1. ПОНЯТИЕ КОНТИНГЕНТНОГО

История употребления дериватов с этим корнем в латинской философской лексике началась с Мария Викторина (ум. ок. 360), который переводит аристотелевский глагол ενδεχεσται как contitgere. Боэций в переводе "Об интерпретации" Аристотеля использует contingens для перевода понятие ενδεχομενον (возможное), однако не как полный эквивалент этого многозначного понятия, а в определенном смысле, выделяемом Аристотелем – как то, что может быть или не быть.

Фома Аквинский часто использует все производные формы – согласно Index Thomisticus (S. Thomae Aquinatis operum omnium Indecis et concordantiae / Hg. R. Busa, Sectio secunda. Concordantia prima. Stuttgart, 1974. 5, n. 20. S. 440) слово "contingentia" (fem. sing.) употребляется 77 раз, contingens – 283, contingenter – 74, contingentia (neutr. pl.) – 237 раз.

Понятию contingens и родственным ему словам в контексте томистской философии трудно подобрать русский эквивалент. Основное значение глагола contingo связано с различными видами касания; реже этот глагол употребляется в значении "случаться" (в 3 лице ед. числа). В этом смысле корень этого глагола используется в европейских языках. Однако словарное "случайное" существенно искажает смысл, поскольку несет в себе значение неожиданности, неважности того, чего не должно было бы быть, но в силу ряда обстоятельств есть. В таком смысле "случайное" покрывало бы только часть смысла "контингентного", поскольку последнее включает не только то, что бывает изредка, в немногих случаях, но и то, что имеет равные возможности по отношению к противоположным альтернативам и даже то, что бывает часто. Во всех этих трех случаях контингентность не является чем-то внешним (например, происходящим от наличия или отсутствия препятствия, согласно стоической концепции), а проистекающим из самой природы вещи. Трактовке контингентного как случайного также препятствует и понимание как контингентного того, что зависит от разума и воли человека, обладающего свободой выбора, а также то, что контингентность природной вещи есть результат божественного замысла.

Чаще всего понятие контингентное употребляется в противопоставлении к необходимому и синонимично возможному. Однако возможное – чересчур широкое и многозначное слово; оно часто употребляется как противоположность действительному и в этом смысле несинонимично контингентному. Поэтому переводить контингентное как возможное – значило бы сделать текст более расплывчатым и неточным. Стратегия, которую мы избрали в этом отношении – транслитерация

(тем более, что слово "контингентное" уже вошло в обиход в ряде наук) с пояснением значения этого понятия.

Следует также добавить, что контингентное не только является противоположностью необходимому, но и диалектически связано с ним, включает в себя элемент необходимого. Именно наличие необходимого в контингентном делает возможным "третий путь" – доказательство бытия абсолютно необходимой причины (=Бога), исходя из наличия в мире контингентного ("Сумма теологии" I, q. 2, a. 3.). То, что в контингентном есть элемент необходимого, приводит к тому, что Фома употребляет выражения вроде ex necessitate contingere (случаться по необходимости), не воспринимая их как оксюморон.

2. ПРОБЛЕМЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПОНЯТИЕМ "КОНТИНГЕНТНОГО"

С понятием контингентного связаны две взаимосвязанные фундаментальные проблемы, относительно которых велись многовековые дебаты от античности до наших дней – познает ли Бог каждое единичное событие в мире (=предвидит; =является творцом) и как согласуется божественное предвидение и предопределение с наличием контингентных явлений в природе и в человеческих действиях. Немалую трудность составляла и другая проблема – действует ли сам Бог в соответствии с необходимостью или же необходимость – эффект Его свободной воли? Первый вопрос порождал в рамках средневековой христианской философии меньшее затруднение, чем второй, и дебаты относительно него не имели остро экзистенциального характера. Но проблематичность согласования постулата о божественном всеведении с представлением о свободной воле порождала сильный когнитивный диссонанс. Перечислить все написанные на эти тему сочинения было, наверное, невозможным; однако стоит напомнить о том, какую роль играл вопрос о свободе воли у Августина[1], о том, как напряженно обсуждается он в замечательном трактате "О благодати и свободе воли" Бернара Клервоского[2] (на который не раз ссылается и Фома), о спорах эпохи Реформации[3].

В современной теологии также продолжается обсуждение этого комплекса проблем – укажем, к примеру, на такие работы, как "God, Freedom and Evil" одного из крупнейших современных теологов

---

[1] Августин обращался к этой теме во многих произведениях, а также написал особые трактаты De libero arbitrio (388–395), De gratia et libero arbitrio (426–427). Перевод на русский язык (О.Е. Нестеровой) второго произведения см.: *Гусейнов А.А., Иррлиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 532–557.

[2] De gratia et libero arbitrio tractatus. PL, t. 182. Рус. пер.: *Бернар Клервоский.* О благодати и свободе воли // Средние века. М., 1982. Вып. 45. С. 267. (Пер. С.Д. Сказкина).

[3] Наиболее яркое событие – спор Лютера (De servo arbitrio, 1525 г.) и Эразма (De libero arbitrio / Ed. by Johannes von Walter. Leipzig, 1910). Несколько позже развернулась менее знаменитая, но более значимая в теоретическом плане дискуссия Молины и Банеса (см. сн. 39 к Сумме теологий в наст. изд.).

А. Плантига[4], сборник "Проблема зла"[5], книгу W.S. Anglin'a "Свободная воля и христианская вера"[6].

Упомянутые выше проблемы Фома обсуждает неоднократно в различных сочинениях. В "Сумме теологии" (часть первая) этим темам посвящены вопрос 14, о божественном познании (статья 13, относится ли божественное знание к будущим контингентным событиям), вопрос 22, о божественном провидении, статья 4, сообщает ли божественное провидение необходимость вещам, которые оно предвидит, вопрос 23, о предопределении, вопросы 82 и 83 (в рамках которых ставятся проблемы "желает ли воля чего-либо по необходимости" (82, 1), "желает ли воля по необходимости все то, что она желает" (82, 2), "обладает ли человек свободным произволением" (83, 1) и проч.). Проблеме соотношения предопределения и свободной воли посвящена 73 глава третьей книги "Суммы против язычников" и 6 вопросов из "Дискуссионных вопросов о зле" (1266–1267).

Для понимания как томистской концепции контингентного, так и того, на чем основывается решение проблемы свободы воли важным местом является комментарий к "Об интерпретации" (In libros Peri Hermeneias Expositio / Ed. Leonina. Rome, 1882. Vol. 1), для составления которого Фома использовал также перевод классического комментария Аммония Гермия, выполненного Вильгельмом из Морбке (1268)[7] и комментарий Боэция. В нем Фома различает, вслед за Аристотелем, три типа явлений (lect. 13, n. 9):

1) те, которые происходят редко и зависят от случая и судьбы (quaedam enim contingunt ut in paucioribus, quae accidunt a casu vel fortuna),

2) те, которые равным образом могут быть и не быть (такие коренятся в свободном выборе человека),

3) те, которые происходят в большинстве случаев (eveniunt ut in pluribus), и они причиняются из природы.

Фома обращает внимание на то, что третья категория также подпадает у Аристотеля под понятие контингентного – от первой категории она отличается лишь количественно.

Соотношение возможного[8] и необходимого обсуждается далее, в лекции 14, Фома анализирует, основываясь на материале комментария Боэция, различные мнения относительно возможного и необходимого (1, 14, 8):

1. Концепция Диодора[9] поясняет эти понятия, исходя из результата (secundum eventum):

---

[4] *Plantiga A.* God, Freedom and Evil. L., 1974.

[5] The problem of Evil / Ed. by. M. Peterson. Notre Dame, 1992.

[6] *Anglin W.S.* Free Will and the Christian Faith. Oxford, 1990.

[7] *Ammonius.* Comm. sur le Peri Hermeneias d'Aristote // Corp. lat. comm. in Arist. graeca. P., 1961.

[8] В данном контексте Фома употребляет возможное и контингентное как синонимы; ходе изложения мы будем употреблять эти слова в зависимости от контекста.

[9] Боэций излагает Диодора Крона из Мегар (IV в. до н.э.), критиковавшего "Об истолковании" Аристотеля. Фома интерпретирует концепцию Диодора (а далее и его ученика Филона) в онтологическом смысле, хотя, скорее ее следует понимать в логическом смысле. Согласно Диодору, возможное – то, что может быть истинным или ложным, невозможное – то, что если ложное, то не истинное, необходимое – то, что если истинное, то не ложное и не необходимое – то, что ни истинное, ни ложное.

невозможное – то, чего никогда не будет,

необходимое – то, что будет в любом случае (semper),

возможное – то что в некоторых случаях будет, в некоторых – нет (quandoque erit, quandoque non erit).

2. Концепция стоиков поясняет их через внешнее препятствие (ecundum exteriora prohibentia):

необходимое – то, чему ничто не препятствует,

невозможное – то, чему всегда нечто препятствует,

возможное – то, чему нечто может препятствовать, а может и не препятствовать.

Эти две концепции Фомой сразу же отвергаются. Концепция (1), поскольку она предшествующее объясняет через последующее (a posteriori); напротив, нечто является необходимым не потому, что оно будет в любом случае, а напротив нечто будет в любом случае, поскольку оно необходимо. Концепция (2) – поскольку оно дает определение от внешнего, акцидентального; необходимое это не то, чему ничто не препятствует, напротив, если нечто необходимо, то ему ничто не может препятствовать.

3. Следующая концепция более приемлима, поскольку она исходит из природы самих вещей:

необходимое – то, что определено по своей природе только к бытию,

невозможное – то, что определено только к небытию,

возможное – и к тому и к другому.

Возможное также имеет два вида

а) то, что одинаково склонно к обеим альтернативам,

б) то, что склонно в большей степени к одной из них.

Боэций приписывает эту концепцию Филону[10], однако Фома замечает, что здесь мы имеем дело с мнением Аристотеля, причем второе деление он отождествляет с аристотелевским:

а) контингентное как результат свободного выбора – относительно того, что находится в нашем распоряжении;

б) контингентное как результат того, что материя находится в потенции к двум противоположностям – в природных вещах[11].

Фому в гораздо большей степени занимает первое, причем, стоит отметить, что характерным для свободного контингентного он считает равновесие альтернатив – ситуация, когда возможности распределяются равным образом, представляется ему качественно иной чем несимметричная контингентность (невольно напрашивается аналогия с интересом к таким ситуациям, точкам бифуркации, в современной науке). Однако прежде всего Фома обращается к анализу природного контин-

---

[10] Филон из Мегар, ученик Диодора и учитель Зенона. Следует заметить, что онтология Филона базировалась на фатализме, а приведенные модальности относились скорее ко "внутренней природе утверждения".

[11] Фома постоянно подчеркивает различие этих видов контингентного: если в природе это свидетельство недостатка, то контингентность воли "есть результат ее совершенства – потому что ее сила не привязана к чему-то одному. Поэтому предопределение больше заинтересовано, чтобы сохранить свободу воли, чем сохранить случайность в естественных причинах" (Сумма против язычников, III, 73).

гентного. Он считает аристотелевское объяснение контингентного в природе через потенциальность материи недостаточным (n. 9), ведь в небесных телах, в которых наличествует потенция к месту (potentia ad diversa ubi) ничего не случается контингентно, а только из необходимости. Поэтому, помимо самой потенциальности материи, для совершения контингентного события необходимо действие активной потенции, которая была бы не предопределена к чему-то одному.

Контингентность в природе можно попытаться свести к необходимости, как то делают стоики[12], считавшие, что все в природе происходит по необходимости, согласно судьбе, понимая под судьбой серию причин: если отдельно взятая причина может считаться недостаточной для произведения некоего события с необходимостью, то взаимосвязь и содействие множества причин не оставляют места для случая. Однако Фома защищает контингентность и в природном мире (используя аргументацию из шестой книги "Метафизики"). Первый аргумент: причину имеет только то, что становится сущностным образом (per se); то же, что существует per accidens не обладает причиной, поскольку в собственном смысле не есть нечто сущее, а скорее несущее (что согласно и с мнением Платона). Так "бытие белым" или "бытие образованным" имеет причину, но не может существовать такой причины, по которой "белое" стало бы "образованным". Второй аргумент (против стоического положения, что из достаточной причины неизбежно следует действие): не всякая достаточная причина такова, что ей ничего не может препятствовать (так огонь достаточная причина для воспламенения дерева, но разбрызгивание воды может препятствовать осуществлению воспламенения). Наконец, теория стоиков приводит к абсурдным причинно-следственным цепочкам: человек съел соленое – захотел пить – пошел домой напиться – там оказались разбойники и его убили. Следовательно, в тот момент, как он съел соленое, предопределена его смерть[13].

Критика детерминистических концепций вроде стоической представляла отнюдь не академический или исторический интерес, поскольку детерминистские концепции активно проникали в европейское сознание из арабской философии. Другой приметой времени было увлечение астрологией, основывающейся на представлении, что человеческая жизнь зависит от движения небесных светил, а стало быть, отрицалась или минимизировалась возможность свободы выбора. В некоторой степени эти изыскания стимулировались рецепцией учения Аристотеля, в "Физике" которого большая роль отводилась "тюхэ" (случаю)[14]. Совре-

---

[12] Учение о тотальном детерминизме у Фомы связывается со стоиками; например в "Сумме против язычников" (III, 73) Фома заключает обсуждение проблемы свободы воли: "Тем самым исключена ошибка стоиков, которые говорили, что все вещи возникли по необходимости, согласно неоспоримому порядку, который греки назвали heimarmene". Однако следует заметить, что именно стоики первыми наиболее остро осознали апорию свобода–необходимость. О концепции стоиков см.: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 148–150, 170–173, и др.

[13] См.: *Аристотель.* Метафизика. (1027 b 7). С. 185.

[14] Случайные события, по Аристотелю, не имеют сущностной причины, и происходят благодаря привходящей причине и в меньшем числе случаев (См.: Физика, 196 b 22–3; 197 a 5–6).

менные исследователи так комментируют рецепцию "тюхэ": "Слова Аристотеля не были фаталистическими или механистическими. Тем не менее многие христиане в средние века пытались объяснить явно случайные события на земле посредством астрологии (astronomia iudicialis) или некоторыми другими формами предсказания. То есть они пытались объяснить будущие события Судьбой, звездами или некоторыми сотворенными высшими силами... Проблема этого фатализма заключалась в том, что он отрицал свободную волю человека, которая, конечно, очень важна для христианства. Тем не менее средневековые ученые были вдохновлены идеей влияния небесных тел, или интеллигенций, на земные феномены. Многие из схоластов, особенно Альберт Великий и Роджер Бэкон, были весьма доверчивы насчет этих влияний на атмосферу, телесный гумор и человеческие эмоции"[15].

Критика основоположений астрологии базируется на том, что интеллект и воля – способности, не являющиеся результатом деятельности телесного органа, поэтому ничто телесное, будь то даже небесные тела, не может прямо, per se, воздействовать на них, хотя на чувственную способность, связанную с деятельностью телесных органов, небесные тела оказывают воздействие. Поэтому приписывать влияние небесных тел на интеллект и волю могут только те, кто, как Эмпедокл, не проводят различие между интеллектом и чувством. Чувства (а через них и звезды), конечно, воздействуют на интеллект, но не необходимым образом.

Однако все события, даже контингентные, охватываются божественным предопределением, ведь божественное познание и воля едины с Его бытием, но Его бытие охватывает все, что каким бы то ни было образом есть, поскольку все существует будучи причастно божественному бытию, так и его познание охватывает все, что может быть познано, а воля все желания и все желаемое. Но не значит ли это, что все, что происходит, случается по необходимости, поскольку божественное знание безошибочно, а божественная воля – неизменна?

Эту сложную апорию Фома решает путем ее принципиального переформулирования, перевода в другую плоскость рассуждения, в которой она получает возможность решения. Корень этой апории Фома видит в особенности словоупотребления, когда сфера божественного описывается в тех понятиях, которые выработаны для описания совершенно другого мира, обыденного для нас, что приводит к антропоморфизации божественных свойств. К сожалению, другого опыта и другого языка у нас нет. Сам Фома также пользуется аналогиями из человеческого мира, обнаруживая связь случайного и необходимого и в мире повседневности. Так, он обращает внимание на то, что человеческий интеллект может воспринимать как одно то, что сходится акцидентально и не является по сути одним, а именно, когда он составляет единое предложение, например "Белый есть образованный". Эта способность может использоваться и для того, чтобы практически предопределить случайные события:

---

[15] *James A., Weisheipl O.P.* Natural philosophy // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge, 1989. P. 526.

так двое слуг могут встретиться на улице и воспринимать свою встречу как случайную, хотя она есть результат намерения их хозяина, причем хозяин мог иметь намерение, чтобы эта встреча воспринималась ими как неожиданность.

Однако описывая сферу божественного, мы должны постоянно помнить о неадекватности нашего тезауруса и иметь в виду, что "познание", "воля" и прочие слова приобретают иной смысл при употреблении их по отношению к Богу. Фома рассматривает вопрос о соотношении божественного провидения и случайных событий и со стороны божественного познания, и со стороны божественной воли, стремясь доказать, что ни божественное познание, ни божественная воля не исключают случайного. При этом он стремится зафиксировать принципиальное различие человеческих и божественных способностей.

Божественное познание отличается от нашего тем, что оно находится вне времени. Чтобы пояснить это отличие, Фома обращается к пространственному примеру, параллель между протяженностью, движением и временем. Представим себе ряд людей, идущих в одном направлении по дороге. Каждый из них будет видеть тех, кто идет впереди (=прошел раньше) и не будет видеть тех, кто идет сзади. Человек же, находящийся на башне, из которой видна дорога, будет видеть всех прохожих одновременно. Так и Бог, находясь сверх времени, видит все времена как настоящее. Отличительное же свойство нашего познания заключается в том, что оно подчинено времени, т.е. любая вещь мыслится как прошлая, настоящая или будущая, и в том, что суждение, выносимое разумом, непременно включает в себя глагол, подпадающий под категорию времени. Особая проблема для человеческого познания – познание будущих явлений, которые нам даны не сами по себе, как таковые, а как потенциально заключенные в своих причинах. Поэтому о том будущем, что следует из своих причин с необходимостью, мы можем иметь точное знание, о том же, чему нечто может помешать – лишь предположительное (per coniecturam). О том же, что находится в потенции к противоположным вариантам развития событий, мы не можем иметь точного знания никоим образом.

Божественное познание созерцает то, что для нас является будущим не в причинах (хотя Он видит и связь причин), а как актуально существующее. Но божественное предвидение не исключает контингентность, ведь даже наше актуальное познание того, что, например, Сократ в данный момент сидит, не может служить основанием для отрицания того, что Сократ – свободное существо, и данный акт сидение есть результат его незапрограммированного выбора[16].

Божественная воля также не исключает контингентность. Ведь она является причиной всего сущего, включая и разнообразные отличия сущего, в том числе и различия возможного и необходимого. Для необходимых следствий она устанавливает необходимые причины, для контингентных – контингентные. Сама же божественная воля превосходит порядок необхо-

[16] Конечно, это решение опирается на богатую традицию, в частности на комментарий Аммония.

димости и контингентности, чего нельзя сказать о человеческой воле или о любой другой причине. Другие агенты или не испытывают недостаток, и в таком случае их действие необходимо, или испытывают недостаток, и в таком случае действия контингентны. Но божественная воля абсолютно бездефицитна, однако эффекты она продуцирует самые разные.

Наконец, Фома в «Комментарии к "Об истолковании"» затрагивает еще одну апорию. Человеческая воля всегда направлена на блаженство (по определению; "желать зла" – с точки зрения Фомы противоречивое высказывание). Не получается ли в таком случае, что человек принимает решения по необходимости?

Чтобы прояснить этот вопрос, Фома проводит аналогию между благим и истинным. Есть истинное, известное само по себе – первые недоказуемые начала, которые интеллект постигает с необходимостью. Такие очевидные начала весьма немногочисленны из-за слабости человеческого интеллекта, поэтому человек от начал продвигается при помощи рассуждения к истинам "известным на основании другого". Однако некоторые из выводов следуют из начал с необходимостью, другие же не имеют однозначного соотношения с началами, хотя интеллект "по некоторым мотивам" более склонен к их принятию.

Блаженство является высшей целью, однако для достижения этого высшего блага средствами служат другие блага, "которые соотносятся с целью, как заключения к началам". Таким образом, блага, без которых невозможно было бы достижение блаженства, желаются также с необходимостью (благо существовать, жить, мыслить). Частные же блага, например выбор того или иного блюда за столом, не имеют прямой и однозначной связи с высшим благом.

Разумеется, выбором блюда не исчерпывается свободная деятельность человека. Но здесь Фома, с одной стороны, старается обсуждать проблему в рамках комментария к Аристотелю, пользуясь теми средствами, которые позволяют комментируемые тексты. С другой стороны, Фома выполняет программу-минимум, демонстрируя, что существует свобода выбора хотя бы в такой слабой версии – "это сказано ради сохранения корней контингентности, как их полагает Аристотель", так определяет сказанное сам Фома. Более сильные версии и аргументы даются в "Сумме теологии", "О зле", "Сумме против язычников" Приведем в заключение статьи аргумент из главы 73 части третьей "Суммы против язычников", в котором дается куда более высокая оценка человеческой свободы воли: "Конечная цель каждого существа – достигнуть сходства с Богом, поэтому противоречило бы предопределению отнимать у существа то, посредством чего оно достигает божественного сходства. Но добровольный деятель достигает сходства с Богом, действуя свободно, поскольку Бог обладает свободной волей"[17].

---

[17] Более обширные сведения о проблеме контингентного у Фомы см.: *Courtès P.C.* Participation et contingent selon S. Thomas d'Aquin // Rev. thomiste. 1969. N 69. P. 201–235; *Jalbert G.* Nécessité et c contingence chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. Ottawa, 1961; *O'Shaughnessy Th.* La théorie thomiste de la contingence chez Plotin et les penseurs arabes. Rev. philos. Louvain. 1967. N 65. P. 36–52.

3. ПОЯСНЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Вниманию читателя предлагается подборка текстов из первой части "Суммы теологии", где Фома обращается к проблемам, связанным с понятием контингентного. Прежде всего обсуждается вопрос о том, может ли Бог познавать контингентные будущие события (статья 13 из вопроса 14, о божественном познании). Отношение контингентного и божественной воли посвящены ст. 3, волит ли Бог все с необходимостью и ст. 8, придает ли божественная воля необходимость волимым Им вещам (из вопроса 19, о божественной воле). Проблема провидения рассматривается в ряде статей из вопроса 22, о божественном провидении (ст. 2), все ли подлежит божественному провидению; ст. 3, относится ли божественное провидение ко всему непосредственным образом; ст. 4, сообщает ли божественное провидение необходимость вещам, которые оно предвидит).

Для того чтобы дать общее представление о контексте, в котором обсуждается данная проблематика, приведем общую структуру исследования. Приводимые вопросы относятся к трактату о Боге, к той его части, которая рассматривает божественные действия и следует за рассмотрением сущности Бога. Ход исследования божественных действий сам Фома обрисовывает так в преамбуле к вопросу 14: "... и поскольку некоторое действие есть то, что сохраняется в действующем, некоторое же переходит во внешнее действие, то в первую очередь мы говорим о познании [q. 14] и воле [1. 19, в последующих вопросах рассматривается то, что относится к воле абсолютным образом – любовь, справедливость и благодать, q. 20–21, то, что относится и к воле и к интеллекту – предвидение q. 22, предопределение q. 23 и книгу жизни q. 24] (ведь познание находится в познающем, а воление – в волящем), и после этого – о потенции Бога [q. 25], которая рассматривается как начало божественного действия, переходящего во внешнее действие. Поскольку же познавать нечто – значит жить, то после рассмотрения божественного познания следует рассмотреть [вопрос] о божественной жизни [q. 18]. И поскольку познание относится к истинному, то также должно будет рассмотреть [вопрос] об истине и ложности [q. 16–17]. Опять-таки, поскольку всякое познанное находится в познающем, понятия же (rationes) вещей, согласно тому, то они находятся в познающем Боге, называются идеями, то к рассмотрению познания должно будет также присоединить рассмотрение [вопроса] об идеях [q. 15]".

Переводы выполнены М.М. Гейде по изданию: *Thomaso de Aquino*. Summa Teologiae. Roma, 1894. Vol. 1. Редакция перевода и комментарии К.В. Бандуровского.

ФОМА АКВИНСКИЙ
СУММА ТЕОЛОГИИ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ВОПРОС 14. О БОЖЕСТВЕННОМ ПОЗНАНИИ[18]

Статья 13. Относится ли божественное знание к будущим контингентным [событиям]?

1. Кажется, что божественное знание не относится к будущим контингентным [событиям]. Ведь от необходимой причины происходит необходимое действие. Но божественное знание является причиной познанного [Им], как было сказано выше (а. 8). Следовательно, поскольку оно само является необходимым, то и познанное им должно быть необходимым. Следовательно, божественное знание не относится к контингентному.

2. Кроме того, у всякого условного положения, чей антецедент является необходимым абсолютным образом, консеквент также является необходимым абсолютным образом. Ведь антецедент так относится к консеквенту, как начало к заключению; из необходимых же начал следует только необходимое заключение, как доказывается в первой [книге] "Второй аналитики"[19]. Но является истинным следующее условное положение: "если Бог познал, что нечто будет существовать, то оно будет существовать", поскольку божественное знание существует только относительно истинного. Антецедент же этого условного положения является абсолютно необходимым, с одной стороны – поскольку он вечен, с другой стороны – поскольку обозначается прошедшим [временем]. Следовательно, и консеквент является абсолютно необходимым. Следовательно, все познаваемое Богом является необходимым. И, таким образом, божественное знание не относится к контингентному.

3. Кроме того, все познанное Богом является сущим необходимым образом, поскольку даже все, познанное нами, является сущим необходимым образом; притом, однако, знание Бога является более достоверным, чем наше знание. Но ничто контингентное будущее не является сущим необходимым образом. Следовательно, никакое контингентное будущее не является познанным Богом.

---

[18] Вопрос 14 состоит из 16 статей: (1) есть ли в Боге познание, (2) познает ли Бог самого себя, (3) охватывает (comprehendat) ли Он себя в познании, (4) есть ли Его познание Его субстанция, (5) познает ли Он отличное от Него, (6) имеет ли Он об отличном от Него собственное познание, (7) дискурсивно ли божественное познание, (8) есть ли божественное познание причина вещей, (9) есть ли у Бога познание относительно того, чего нет, (10) есть ли у Бога познание злого, (11) есть ли у Бога познание единичных вещей, (12) есть ли у Бога познание бесконечного (13) есть ли у Бога познание контингентных будущих событий, (14) есть ли у Бога познание высказываемого (utrum sit enuntiabilium), (15) может ли божественное познание изменяться, (16) имеет ли Бог спекулятивное или практическое познание вещей.

[19] q 75, a 4.

Но против то, что говорится в 32 Псалме (Пс. 32, 15): "Он создал сердца всех их и вникает во все дела их", то есть людей. Но дела людей являются контингентными, как подлежащие свободному выбору. Следовательно, Бог знает будущие контингентные [события].

Отвечаю: следует сказать, что, как было показано выше[20], Бог знает не только то, что существует актуально, но также те [вещи], что существуют только в его потенции, то есть – творения; некоторые же из них являются контингентными будущими [событиями] для нас; следовательно, Бог познает контингентные будущие [события].

Для очевидности этого следует заметить, что нечто контингентное может быть рассмотрено двояким образом. Одним образом – в себе самом, согласно тому, что оно уже актуально существует. И, таким образом, оно рассматривается не как будущее, а как настоящее, и не как могущее произойти тем или другим образом (ut ad utrumlibet contingens), а как определенное к одному. И благодаря этому, оно может безошибочным образом подлежать достоверному познанию, например чувству зрения, когда я вижу, что Сократ сидит. Другим образом контингентное может быть рассмотрено, как существующее в своей причине. И в таком случае оно рассматривается как будущее и как контингентное, еще не определенное к одному, поскольку контингентная причина относится к противоположному. И в таком случае контингентное не подлежит с достоверностью какому-либо познанию. Поэтому если некто познает контингентное действие только в его причине, то он имеет о нем лишь предположительное знание.

Бог же познает все контингентное, не только ка́к оно существует в своей причине, но так же каждое из них как актуальное само по себе. И хотя контингентное становится актуальным последовательно, однако Бог познает контингентное не последовательно, каково оно в своем существовании и как познаем мы, а одновременно. Ведь Его познание соизмеряется с вечностью, как и Его бытие, вечность же, существуя вся одновременно, охватывает все времена, как было сказано выше[21]. Поэтому все, что существует во времени, для Бога является настоящим от вечности, не только на том основании, что Он имеет у Себя идеи (rationes) как настоящие, как говорят некоторые, но и поскольку Его взгляд от вечности распространяется на все, коль скоро оно существует в своем наличии (praesentialitas). Поэтому ясно, что контингентное и познается Богом безошибочно, коль скоро подлежит божественному взору согласно своему наличию, и, однако, является будущим контингентным [событием] в соотнесенности со своей причиной.

---

[20] Статья 9, познает ли Бог не-сущее: "следует сказать, что Бог познает все, что существует каким-либо образом. Но ничто не препятствует тому, чего *просто* нет, существовать *некоторым образом*. Ведь просто есть то, что есть актуально. То же, что не существует актуально, существует в потенции или самого Бога, или творения; или в активной потенции, или в пассивной, или в потенции предположения, воображения либо обозначения тем или иным образом. Следовательно, все, что может быть создано, или помыслено, или высказано творениями, а также то, что Бог Сам может сотворить, Он познает, даже если оно актуально не существует. И поэтому можно сказать, что Он также имеет познание не-сущего".

[21] q. 10, a. 2, ad. 4.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что, хотя высшая причина является необходимой, однако действие может быть контингентным благодаря ближайшей контингентной причине, как произрастание растения является контингентным из-за ближайшей контингентной причины, хотя движение солнца, которое является первой причиной, является необходимым. И, схожим образом, познанное Богом является контингентным из-за ближайшей причины, хотя божественное знание, которое является первой причиной, является необходимым.

2. Относительно второго следует сказать: некоторые говорят, что антецедент: "то, что Бог познал это контингентное будущее [событие]", является не необходимым, а контингентным, поскольку хотя он в прошедшем времени, но подразумевает отношение к будущему. Но это не отменяет его необходимость, поскольку то, что имело отношение к будущему, имело его с необходимостью, даже если будущее следует не всегда. Другие же говорят, что этот антецедент является контингентным, поскольку составлен из необходимого и контингентного; так, контингентным является высказывание "Сократ есть белый человек". Но это [возражение] также является ничтожным. Ведь когда говорится, что Бог познал, что это контингентное будет существовать, то контингентное полагается здесь как материя слова, а не как изначальная часть утверждения, поэтому его контингентность или необходимость ничего не привносит для того, чтобы утверждение было необходимым или контингентным, истинным или ложным. И таким же образом может быть истинным: "я сказал, что человек есть осел", как и «я сказал "Сократ бежит" или "Бог есть"», и тот же довод существует относительно необходимого и контингентного. Поэтому следует сказать, что этот антецедент является необходимым абсолютным образом. Однако не следует, говорят некоторые, чтобы и консеквент был необходимым абсолютным образом, поскольку антецедент является причиной, отдаленной от консеквента, который является контингентным благодаря ближайшей причине. Но это [возражение] ничтожно. Ведь условное положение, чей антецедент был бы необходимой отдаленной причиной, а консеквент – контингентным действием, было бы ложным, как например, если бы я сказал: "если солнце движется, то трава будет расти". И поэтому следует говорить иначе – что когда в антецеденте полагается нечто, относящееся к действию души, то консеквент следует понимать не согласно тому, что он есть сам по себе, а согласно тому, что он есть в душе, ведь иным является бытие вещи самой по себе, и иным – бытие вещи в душе. Как например, если я говорю: "если душа познает нечто, то оно нематериально", то следует понимать так, что оно является нематериальным согласно тому, что оно находится в интеллекте, а не согласно тому, что оно [таково] само по себе. И, схожим образом, если я говорю: "если Бог познал нечто, то оно будет", то консеквент следует понимать сообразно тому, что [нечто] подлежит божественному знанию, то есть, коль скоро оно существует в своем наличии. И, таким образом, он необходим, как и антецедент, поскольку все, что есть, пока оно есть, с необходи-

мостью существует, как говорится в первой [книге] "Об истолковании"[22].

3. Относительно третьего следует сказать: то, что приводится в актуальное состояние во времени, познается нами последовательно во времени, но Богом – в вечности, которая превыше времени. Поэтому для нас, поскольку мы познаем будущие контингентные [события], коль скоро они таковы, они не могут быть достоверными, но [они достоверны] только для Бога, чье познание существует в вечности превыше времени – подобно тому, как тот, кто идет по дороге, не видит тех, кто будут идти после него, но тот, кто с некоторой высоты видит всю дорогу, тот одновременно видит всех, проходящих по дороге. И поэтому даже то, что познается нами, должно быть необходимым согласно тому, что оно есть само по себе, поскольку то, что само по себе суть контингентные будущие [события], не может быть познано нами. Но то, что познано Богом, должно быть необходимым согласно способу, посредством которого оно подлежит божественному познанию, как было сказано, но не абсолютным образом, согласно которому рассматриваются в собственных причинах. Поэтому и это утверждение – что все познанное Богом существует с необходимостью – обычно понимается в различном смысле, поскольку [речь] может идти о вещи или о сказанном. Если это понимается о вещи, то оно является разделенным и ложным, и смысл его в том, что всякая вещь, которую познает Бог, необходима. Или можно понимать относительно сказанного, и таким образом оно является составным и истинным, и смысл его в том, что это сказанное, которое является познанным Богом, необходимо. Но этому противостоят некоторые, говоря, что такое различие имеет место в формах, отделимых от субъекта; как если я говорю: "белое может быть черным". И это является ложным относительно сказанного, и истинным относительно вещи, ведь вещь, которая является белой, может быть черной; но это сказанное – "белое есть черное" – никогда не может быть истинным. В формах же, неотделимых от субъекта, упомянутое выше различие не имеет места; как если я говорю: "черный ворон может быть белым", поскольку в том и другом смысле это является ложным. Бытие же, познанное Богом, неотделимо от вещи, поскольку то, что познано Богом, не может быть непознанным. Но это обстоятельство имело бы место, если бы то, что я называю познанным, подразумевало бы некоторую расположенность, присущую субъекту. Но когда подразумевается действие познающего, то самой познанной вещи, хотя она познается всегда, можно атрибутировать нечто согласно ей самой, что не атрибутируется ей, коль скоро она подлежит акту познания, как "быть материальным" атрибутируется камню самому по себе, но не атрибутируется ему согласно тому, что он является умопостигаемым.

---

[22] *Аристотель*. Об истолковании // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. С. 25. Т. 2. (19а 23).

ВОПРОС 19. О БОЖЕСТВЕННОЙ ВОЛЕ[23]

Статья 3. Волит ли Бог с необходимостью все, что он волит?

1. Кажется, что все, что Бог волит, Он волит с необходимостью. Ведь все, что волит Бог, Он волит от вечности, иначе его воля была бы изменяемой. Следовательно, то, что он волит, Он волит с необходимостью.

2. Кроме того, Бог волит иное чем Он, коль скоро Он волит свою благость. Но Бог волит свою благость с необходимостью. Следовательно, Он волит с необходимостью нечто иное чем Он Сам.

3. Кроме того, нечто, что естественным образом существует от Бога, является необходимым, поскольку Бог сам по себе – необходимое бытие и начало всякой необходимости, как было показано выше[24]. Но для него естественно волить то, что он волит, поскольку в Боге не может быть ничего, противоречащего естеству, как говорится в пятой [книге] "Метафизики"[25]. Следовательно, то что Бог волит, он волит с необходимостью.

4. Кроме того, "быть не необходимым образом" равнозначно "можно не быть". Следовательно, если не является необходимым, чтобы Бог волил нечто из того, что он волит, то возможно, чтобы он не волил этого; и возможно, чтобы он волил то, чего он не волит. Следовательно, божественная воля контингентна по отношению к тому и другому, и таким образом, она несовершенна, поскольку все контингентное несовершенно и изменяемо.

5. Кроме того, от того, кто относится к тому и другому [равным образом], не следует какого-либо действия, если он не склоняется чем-либо к одному [из них], как говорит Комментатор[26] ко второй [книге] "Физики". Следовательно, если воля Бога в чем-либо относится к тому и другому [равным образом], то следует, чтобы Он определялся к действию чем-либо другим и, таким образом, имел бы некоторую более первичную причину.

6. Кроме того, то, что Бог знает, он знает с необходимостью. Но как божественное знание является Его сущностью, так же и божественная воля. Следовательно, то, что Бог волит, он волит с необходимостью. Но против то, что говорит [о Боге] Апостол (Ефес. 1:11): "Тот, Кто творит все по решению своей воли". То же, что мы творим по решению воли, мы волим не по необходимости. Следовательно, то, что волит Бог, он волит не по необходимости.

---

[23] Вопрос 19 состоит из 12 статей: (1) есть ли в Боге воля, (2) волит ли Бог иное, чем он сам (3) волит ли Бог все с необходимостью, (4) является ли воля Бога причиной вещей, (5) следует ли приписывать божественной воле какую-либо причину, (6) всегда ли исполняется божественная воля, (7) является ли божественная воля изменяемой, (8) придает ли божественная воля необходимость желаемым вещам, (9) есть ли в Боге воля к злому, (10) обладает ли Бог свободным произволением (liberum arbitrium), (11) следует ли различать в Боге волю относительно знака (utrum sit distinguenda in deo voluntas signi), (12) надлежащим ли образом полагают пять знаков относительно божественной воли (запрещение, предписание, совет, действие и позволение).

[24] q. 2, a. 3.

[25] *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 1015 b 15.

[26] то есть Аверроэс.

Отвечаю: следует сказать, что нечто называется необходимым двояким образом: то есть в абсолютном смысле и из суппозиции. Нечто считается необходимым в абсолютном смысле из-за расположения терминов, а именно – поскольку предикат находится в определении субъекта, так необходимым является то, что человек есть животное; или поскольку субъект относится к понятию предиката, как необходимым является то, что число четное или нечетное. И в этом смысле не является необходимым то, что Сократ сидит. Однако хотя это [высказывание] не является необходимым в абсолютном смысле, оно может быть названо необходимым из суппозиции, ведь когда принято (supposito), что он сидит, то необходимо, чтобы он сидел, пока он сидит. Итак, относительно того, что волит Бог, следует рассмотреть, что нечто, волимое Богом, является необходимым в абсолютном смысле, однако это не является истинным в отношении всего, что Он волит. Ведь божественная воля имеет необходимое расположение (habitudo) к Своей благости, то есть своему собственному объекту. Поэтому Бог с необходимостью волит, чтобы Его благость существовала; так и наша воля с необходимостью волит благодать. Так и всякая иная способность имеет необходимую расположенность к собственному и изначальному объекту, как зрение – к цвету, поскольку к его понятию относится то, что оно направляется на него.

Отличное же от Себя Бог волит, коль скоро упорядочивает его к Своей благости как к цели. То же, что существует для цели, мы волим не с необходимостью, когда волим цель, если оно не таково, что без него цель не может быть достигнута, как мы желаем пищи, когда желаем сохранения жизни, и корабль – когда хотим переправиться. Но, таким образом, мы не из необходимости желаем то, без чего цель может быть достигнута, например, коня для прогулки, поскольку мы можем идти без него, и на том же основании происходит в других [случаях]. Поскольку же благость Бога совершенна и может существовать без чего-либо другого, ведь ничто не прибавляет ей совершенства от другого, то, следовательно, воление отличного от Него, не является необходимым в абсолютном смысле, однако, необходимо из суппозиции, ведь если принято, что Он нечто волит, то Он не может этого не волить, поскольку Его воля не может изменяться.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что из того, что Бог от вечности волит нечто, не следует, что необходимо, что Он это волит, иначе, как из суппозиции.

2. Относительно второго следует сказать, что, хотя Бог с необходимостью волит Свою благость, однако то, что Он волит ради Своей благости, Он волит без необходимости, поскольку Его благость может существовать без других [вещей].

3. Относительно третьего следует сказать, что не является естественным, когда Бог волит нечто из другого [чем Он], поскольку Он волит не из необходимости. И, однако, это не является неестественным или противоестественным, а произвольным (voluntarium).

4. Относительно четвертого следует сказать, что иногда некоторая необходимая причина имеет не необходимую расположенность к какому-либо действию, что происходит из-за недостатка действия, а не из-за

недостатка причины. Так, сила солнца имеет не необходимую расположенность к чему-либо из того, что случайным образом происходит здесь, не из-за недостатка солнечной силы, а из-за недостатка действия, происходящего от причины не из необходимости. И схожим образом, то, что Бог не с необходимостью волит нечто из того, что он волит, происходит не из-за недостатка божественной воли, а из-за недостатка, который подобает предмету воления согласно его понятию, то есть, поскольку оно таково, что совершенная благость Бога может существовать без него. И этот недостаток сопровождает всякое сотворенное благо.

5. Относительно пятого надлежит сказать, что причина, сама по себе контингентная, должна определяться к действию чем-либо внешним. Но божественная воля, которая сама по себе обладает необходимостью, сама определяет себя к предмету воления, к которому имеет не необходимую расположенность.

6. Относительно шестого следует сказать, что как божественное бытие само по себе необходимо, так и божественное воление, и божественное знание; однако божественное знание имеет необходимую расположенность к познаваемому, но не божественная воля к предмету воления. Это происходит потому, что знание относится к вещам согласно тому, что они есть в познающем, воля же относится к вещам согласно тому, что они есть сами по себе. Следовательно, поскольку все иное [чем Бог] имеет абсолютное бытие согласно тому, что оно есть в Боге, а не согласно тому, что оно есть само по себе, то оно имеет абсолютную необходимость, так, что оно необходимо само по себе; поэтому все, что Бог знает, он знает с необходимостью, но не все, что он волит, он волит с необходимостью.

СТАТЬЯ 8. ПРИДАЕТ ЛИ БОЖЕСТВЕННАЯ ВОЛЯ ВЕЩАМ НЕОБХОДИМОСТЬ?

1. Кажется, что воля Бога придает желаемым вещам необходимость. Ведь Августин говорит в "Энхиридионе"[27]: "Никто не будет спасен, кроме того, кого Бог захочет спасти. И потому до́лжно просить Его, чтобы Он захотел, поскольку если Он захочет, то это необходимо произойдет"

2. Кроме того, всякая причина, которой нельзя воспрепятствовать, производит свое действие с необходимостью, поскольку и природа всегда действует одинаковым образом, если что-либо не воспрепятствует, как говорится во второй [книге] "Физики"[28]. Но воле Бога нельзя воспрепятствовать, ведь Апостол говорит (Рим. 9: 19): "Кто устоит против Его воли?". Следовательно, воля Бога придает желаемым вещам необходимость.

---

[27] *Августин.* Энхиридион. 103. рус. пер.: *Бл. Августин.* Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви. Киев, 1996. С. 340. (Указания на латинский текст по: *Migne.* Patrologiae cursus completus, Series Latina. P., 1844–1864. (Далее: PL)). PL 40, 280.

[28] *Аристотель.* Физика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 3. С. 100 (199 b 18).

3. Кроме того, то, что имеет необходимость от более первичного, является необходимым в абсолютном смысле; так, животное с необходимостью является смертным, поскольку составлено из противоположного. Но вещь, сотворенная Богом, относится к божественной воле как к чему-то более первичному, от чего она имеет необходимость, поскольку истинным является такое условное положение (conditionalis): если Бог волит нечто, то оно существует; но всякое истинное условное положение является необходимым. Итак, следует, что все, что волит Бог, является необходимым в абсолютном смысле.

Но против: Бог волит, чтобы возникло все благое, что возникает. Следовательно, если Его воля придает вещам необходимость, то следует, чтобы все благое происходило с необходимостью. И таким образом исчезает свободное произволение и размышление (consilium), и все такого же рода.

Отвечаю: следует сказать, что божественная воля придает необходимость некоторым предметам воления, но не всем. Некоторые хотели отнести основание этого к средним причинам, поскольку то, что производит посредством необходимых причин, является необходимым, то же, что производит посредством контингентных причин, является контингентным. Но это положение не кажется удовлетворительным по двум [причинам]. Во-первых, поскольку действие какой-либо первой причины является контингентным из-за второй причины на том основании, что действию первой причины препятствует действие второй причины; так, силе солнца препятствует недостаток в растениях. Но никакой недостаток во второй причине не может препятствовать тому, чтобы Бог производил свое действие. Во-вторых, если отличие контингентного от необходимого относится только ко вторым причинам, то следует, чтобы это происходило помимо намерения и воли Бога, что недопустимо.

Поэтому лучше сказать, что это случается ради действенности божественной воли. Ведь когда некоторая действующая причина приходит к действию, то действие следует причине не только согласно тому, что оно происходит, но также согласно способу его становления и бытия, ведь из-за слабости действующей силы в семени случается, что сын рождается несхожим с отцом в акциденциях, которые относятся к способу бытия. Итак, поскольку божественная воля является наиболее действенной, следует не только то, что происходит нечто, чему Бог волит происходить, но и то, чтобы оно происходило таким образом, каким Бог волит происходить. И одному Бог волит происходить с необходимостью, другому же – контингентно, чтобы существовал порядок в вещах для совершенствования универсума. И поэтому одним действиям он предназначил необходимые причины, которые не могут претерпевать ущерб, и от которых действия происходят с необходимостью, другим же предназначил контингентные, могущие претерпевать ущерб причины, от которых действия происходят контингентным образом. Следовательно, действия, волимые Богом, происходят контингентным образом не из-за того, что ближайшие причины контингентны, а из-за того, что Бог пожелал, чтобы они происходили контингентным образом, предназначив для них контингентные причины.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что, согласно этим словам Августина, должно понимать необходимость в вещах, волимых Богом, не абсолютно, а условно, ведь необходимо, чтобы истинным было условное положение: если Бог нечто волит, то необходимо, чтобы оно существовало.

2. Относительно второго следует сказать, что из того, что ничто не может устоять против божественной воли, следует не только чтобы то, что волит Бог, происходило, но и то, чтобы оно происходило контингентным или необходимым образом, так, как Он волит ему происходить.

3. Относительно третьего следует сказать, что последующее имеет необходимость от первичного согласно способу первичного. Поэтому и то, что происходит по воле Бога, имеет такую необходимость, какую Бог волит ему иметь, то есть или абсолютную, или только условную. И таким образом не все является абсолютно необходимым.

ВОПРОС 22. О БОЖЕСТВЕННОМ ПРОВИДЕНИИ[29]

Статья 2. Все ли подлежит божественному провидению?

1. Кажется, что не все является предметом божественного провидения. Ведь никакой предмет провидения не является случайным (fortuitum). Следовательно, если бы все было предвидимым Богом, то ничто не было бы случайным, и, таким образом, исчезли бы случай и удача (casus et fortuna), что противоречит общепринятому мнению.

2. Кроме того, всякий мудрый предвидящий исключает, если может, недостаток и зло из того, относительно чего питает заботу. Мы же видим, что в вещах существует много злого. Следовательно, или Бог не может этому воспрепятствовать, и таким образом, не является всемогущим, или не обо всем имеет заботу.

3. Кроме того, то, что происходит с необходимостью, не требует провидения или благоразумия, поскольку, согласно философу в шестой [книге] "Этики"[30], благоразумие есть правильное понимание (ratio) случайного, относительно которого существует решение и выбор. Следовательно, поскольку многое в вещах происходит с необходимостью, то не все подлежит провидению.

4. Кроме того, все, что предоставляется самому себе, не подлежит провидению какого-либо управляющего. Но человек предоставлен Богом самому себе, согласно следующему в пятнадцатой [книге] "Экклезиаста" (Сир. 15, 14): Бог сделал человека в начале, и отдал его в руки его собственного решения; и в особенности дурного, согласно следующему (Пс. 80, 13): Он предоставил им [действовать] согласно желаниям их сердец. Следовательно, не все подлежит божественному провидению.

---

[29] Всего в вопросе 22 четыре статьи: (1) подобает ли Богу провидение, (2) все ли подлежит божественному провидению, (3) относится ли божественное провидение ко всему непосредственным образом, (4) сообщает ли божественное провидение необходимость вещам, которые оно предвидит.

[30] *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 177 (1140a 35).

5. Кроме того, Апостол говорит (Кор. I 9, 9): "Бог не печется о волах", и на том же основании – о всех неразумных творениях. Следовательно, не все подлежит божественному провидению.

Но против: в восьмой [книге] Прем. (8, 1) о божественной мудрости говорится, что она "быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу".

Отвечаю: следует сказать, что некоторые полностью отвергали провидение, как Демокрит и эпикурейцы, полагающие, что мир сотворен случайно. Некоторые же полагали, что только неразрушимое подлежит продвижению, а разрушимое – в отношении не индивидов, но видов: ведь они неразрушимы. От их лица в "Книге Иова" (22, 14) говорится: "Облака – завеса Его; Он обходит небесную ось, и не смотрит на нас". Но рабби Моисей исключает из общности разрушимого людей из-за величия интеллекта, которому они причастны, относительно же других разрушимых творений он следовал мнению других.

Однако необходимо сказать, что все подлежит божественному провидению, не только в общем, но и в единичном. Это явствует из следующего: ведь поскольку всякий действующий действует ради цели, то подчинение действия цели распространяется настолько, насколько распространяется причинность первого действующего. И из-за этого случается, что в действиях какого-либо действующего происходит нечто, не подчиненное цели, поскольку это действие следует из какой-либо другой причины, внешней намерению действующего. Причинность же Бога, то есть – первого действующего, распространяется вплоть до всего сущего, по отношению не только к началам вида, но также и к индивидуальным началам, и не только на неразрушимое, но также и на разрушимое. Поэтому необходимо, чтобы все, что имеет бытие каким-либо образом, было подчинено цели, положенной от Бога, согласно следующему у Апостола (Рим.: 13, 1): "Те, кто суть от Бога – подчинены цели"[31]. Следовательно, поскольку провидение Бога есть не что иное, как основание (ratio) подчинения вещей цели, как было сказано, то необходимо, чтобы все в такой степени подлежало провидению, в какой оно причастно бытию. И сходным образом выше было показано[32], что Бог познает все, и общее и частное. А поскольку Его познание относится к вещи так, как познание искусства к произведению искусства, как выше было сказано[33], то необходимо, чтобы все подлежало Его порядку, как все произведения искусства подлежат порядку искусства.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что иначе дело обстоит с универсальными причинами и с частными причинами. Ведь нечто может избежать порядка частной причины, но не порядка универсальной причины. Ведь нечто изымается из порядка частной причины только из-за некоторой другой препятствующей частной причины; так,

---

[31] Quae a deo sunt, ordinata sunt – Фома часто цитирует это место в версии, отличной от Вульгаты: Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt; ср. синодальный пер.: "существующие же власти от Бога установлены".

[32] q. 14, a. 6, 11.

[33] q. 14, a. 8.

действие воды препятствует сжиганию дерева. Поэтому, поскольку все частные причины подводятся под универсальную причину, то невозможно, чтобы какое-либо действие избежало порядка универсальной причины. Следовательно, коль скоро какое-либо действие избегает порядка какой-либо частной причины, то говорится, что это произошло случайно или беспричинно относительно частной причины, но относительно универсальной причины, от порядка которой она не может отклониться, говорится, что это было предвиденным. Так и встреча двух слуг, хотя по отношению к ним она случайна, является, однако, предвиденной господином, который умело направил их в одно место таким образом, чтобы один не знал о другом.

2. Относительно второго следует сказать, что иначе дело обстоит с тем, кто имеет заботу о частном, и с тем, кто провидит общее, поскольку тот, кто провидит частное, устраняет недостаток из того, что подлежит его заботе, насколько может, но тот, что провидит общее, тот допускает, чтобы в некотором частном случался некоторый недостаток, не препятствующий благу целого. Поэтому разрушения и недостатки в естественных вещах называются противными частной природе, однако они относятся к намерению универсальной природы, поскольку недостаток одного переходит в благо другого, или даже целого универсума; ведь разрушение одного есть порождение другого, посредством которого сохраняется вид. Следовательно, поскольку Бог – универсальный провидящий всего сущего, то к его провидению относится то, что он допускает, чтобы в каких-либо частных вещах были некоторые недостатки, что не препятствует совершенному благу универсума. Ведь если бы все зло подавлялось, то многие благие [вещи] были бы изъяты из универсума, ведь не было бы жизни льва, если не было бы умерщвления животных, и не было бы терпения мучеников, если бы не было гонения тиранов. Поэтому Августин говорит в "Энхиридионе"[34]: "Всемогущий Бог никоим образом не допустил бы, чтобы в Его творениях было какое-либо зло, если бы Он не был до такой степени всемогущим и благим, чтобы творить благое даже из злого". И кажется, что этими двумя доводами, которые мы сейчас разрешили, были движимы те, кто устраняли от божественного провидения разрушимое, в котором обнаруживается случайное и злое.

3. Относительно третьего следует сказать, что человек не является устроителем природы, но использует в действиях искусства и духа естественные вещи для своей пользы. Поэтому человеческое предвидение не распространяется на необходимое, которое происходит из природы. Но на это распространяется провидение Бога, который является творцом природы. И кажется, что этим доводом были движимы те, кто исключали из божественного провидения ход природных вещей, атрибутируя его материальной необходимости, как Демокрит и другие древние натурфилософы.

4. Относительно четвертого следует сказать: тем, что говорится, что Бог предоставил человека самому себе, человек не исключается из

---

[34] *Августин.* Энхиридион. 11. С. 294. (PL 40, 236).

божественного провидения, но показывается, что за ним не закрепляется способность, определенная к одному, как у естественных вещей, которые действуют только лишь как бы направленные другим к цели, но не действуют сами по себе, как разумные создания – посредством свободного выбора, благодаря которому они решают и выбирают. Поэтому ясно говорится: "...В руки их решения". Но поскольку сам акт свободного выбора возводится к Богу как к причине, то необходимо, чтобы те, кто возникают из-за свободного выбора, подлежали божественному провидению, ведь предвидение человека содержится в провидении Бога как частная причина – в универсальной причине. Бог же имеет провидение относительно справедливых людей некоторым более совершенным образом, чем относительно нечестивых, поскольку не допускает, чтобы против них происходило нечто, что в конце препятствовало бы их спасению, поскольку "любящим Бога все содействует ко благу", как говорится в "Послании к римлянам" (8: 28). Но из-за того, что Он не удерживает нечестивого от зла греха, говорится, что Бог его оставил. Однако не таким образом, что он полностью исключается из Его провидения, в противном случае он обратился бы в ничто, если бы не сохранялись Его провидением. И кажется, что этим доводом был движим Туллий, который исключал из божественного провидения человеческие действия, относительно которых мы принимает решение[35].

5. Относительно пятого следует сказать, что, поскольку разумное творение распоряжается над своим действием благодаря свободному выбору, как было сказано[36], то оно некоторым особенным образом подлежит божественному провидению; то есть нечто вменяется ему в вину или в заслугу, и нечто воздается ему в качестве возмездия или наказания. И в этом отношении Апостол отвергает заботу Бога о волах. Однако, не таким образом, что индивиды неразумных творений не относятся к божественному провидению, как полагал рабби Моисей.

СТАТЬЯ 3. ОТНОСИТСЯ ЛИ БОЖЕСТВЕННОЕ ПРОВИДЕНИЕ КО ВСЕМУ НЕПОСРЕДСТВЕННЫМ ОБРАЗОМ?

1. Кажется, что Бог провидит все не непосредственным образом. Ведь нечто, относящееся к достоинству, должно атрибутироваться Богу. Но к достоинству какого-либо царя относится то, что он имеет посланников, посредством которых он осуществляет провидение над подчиненными. Следовательно, тем более Бог провидит все не непосредственным образом.

2. Кроме того, к провидению относится упорядочивание вещи к цели. Целью же какой-либо вещи является ее совершенство и благо. Ко всякой же причине относится приведение своего действия к благому.

---

[35] *Цицерон.* О предсказаниях. 11, 5. Одна из наиболее значительных попыток защитить свободу человека в рамках античного мира была совершена Цицероном. Фома (в "О зле", 6) использует аргументацию из трактата "О судьбе" Цицерона, почти буквально приводя пассаж, который он, очевидно, взял из цитаты в "О Граде Божием" Августина. См.: *Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1997.

[36] q. 19, a. 10.

Следовательно, всякая действующая причина является причиной действия провидения. Следовательно, если Бог провидит все непосредственным образом, то все вторичные причины устранялись бы.

3. Кроме того, Августин говорит в "Энхиридионе"[37], что "лучше некоторое незнание, чем знание, например, ничтожного", и то же говорит Философ в двенадцатой [книге] "Метафизики". Но все, что является лучшим, должно атрибутироваться Богу. Следовательно, Бог не имеет непосредственного провидения относительно ничтожного и злого.

Но против: в "Книге Иова" (Иов. 34, 13) говорится: "Кого иного Он установил над землей? Или кого поставил над миром, который создан?". Григорий[38] комментирует это: "Он сам правит миром, который Сам сотворил".

Отвечаю: следует сказать, что к божественному провидению относятся два [действия], то есть знание (ratio) порядка провидимых вещей по отношению к цели и осуществление этого порядка, которое называется управлением. Итак, относительно первого из них Бог провидит все непосредственным образом. Поскольку Он имеет в своем интеллекте понятие всего, также наименьшего, то Он и предназначил некоторые причины к некоторым действиям, и дал им способность к произведению этих действий. Поэтому надлежит, чтобы Он прежде имел порядок этих действий в своем уме (ratio). Относительно же второго [действия] существуют некоторые средние божественные провидения[39]. Поэтому низшими Он управляет посредством высших; не из-за недостатка Его способности, а из-за избытка Его благости, чтобы достоинство причин-

---

[37] *Августин.* Энхиридион. 17. С. 298. (PL 40, 239).

[38] *Григорий Великий.* Книги о нравственности, или Комментарий на книгу Иова (*Gregorius Magnus.* Moralium libri sive expositio in librum b. Job. XIV, 20 // PL t. 76, col. 314. P., 1849).

[39] Это место, недостаточно проясненное самим Фомой, имело значительную "историю воздействия", отразившуюся в концепции "среднего знания" иезуита Луиса де Молины (1535–1600), стремившегося защитить человеческую свободу воли от детерминизма: два способа божественного знания, описываемых Фомой (ви́дение прошлого, настоящего и будущего сущего и простое познание прошлого, настоящего и будущего не-сущего), он дополняет "средним знанием", благодаря которому Богу известно условное будущее контингентных событий, и именно таким образом Бог предзнает (но не детерминирует) будущие действия людей. Против этого учения доминиканец Доминго Банес (также апеллируя к текстам Фомы) выдвинул более детерминистскую концепцию "физического преддвижения", согласно которой человек не может принять благодать, если он заранее "физически" (т.е. не-морально, просто и непреложно) не подвигается к этому Богом. Несколько ранее Молины Суарес подверг критике концепцию gratia excitans (побуждающей благодати) как несовместимую с учением о свободе выбора, а затем использовал против этой концепции учение Молины о "среднем знании". Суарес выделял и христологический аспект этой полемики – концепция "физического преддвижения" противоречит свободному самопожертвованию Христа (Comm. ac disp. in tert. p. D. Thomae, 1; Op. omn. v. 18, 286b–287a). Однако сам термин "физическое преддвижение" Суарес принимал, понимая под ним помощь, оказываемую божественной благодатью, не устраняющую свободное действие воли, а согласующуюся с ней (De vera intelligentia auxilii efficacis, 46; Op. omn. V. 10, 653a–661b). Полемика молинистов и последователей Банеса вызвала широкий резонанс (отзвуки которого можно обнаружить, например, у Вольтера, полемизировавшего с концепцией "физического преддвижения").

ности также сообщалось творениям. И в соответствии с этим исключается мнение Платона[40], которое сообщает Григорий Нисский[41], полагающее провидение трояким образом. Первое из них относится к высшему Богу, Который первично и изначально предвидит духовные вещи (res), и, следовательно, весь мир, в отношении родов, видов и универсальных причин. Второе же провидение – то, посредством которого предвидятся единичные, порождаемые и разрушимые [вещи], и ее он атрибутирует богам, которые совершают круговое движение небес, то есть – отделенным субстанциям, которые движут небесные тела по кругу. Третье же провидение относится к человеческим делам, и он атрибутирует его демонам, которых платоники считали посредниками между нами и богами, как сообщает Августин в девятой [книге] "О Граде божием"[42].

1. Итак, относительно первого следует сказать, что обладание посланниками, осуществляющими провидение царя, относится к достоинству царя, но то, что он не имеет знания о том, что они делают, происходит от его недостаточности. Ведь всякое действующее знание является тем более совершенным, чем более частные [вещи], относительно которых оно действует, подпадают под его внимание.

2. Относительно второго следует сказать: из-за того, что Бог непосредственно имеет провидение всех вещей, не исключаются вторичные причины, которые являются исполняющими его порядок, как ясно из сказанного выше[43].

3. Относительно третьего следует сказать, что для нас лучшим является незнание злого и ничтожного, коль скоро оно препятствует рассмотрению лучшего, поскольку мы не можем одновременно познавать многое, и коль скоро познание злого в это время обращает нашу волю к злому. Но этого не происходит у Бога, который одновременно видит все единым взглядом, и чья воля не может быть склоненной к злому.

СТАТЬЯ 4. СООБЩАЕТ ЛИ БОЖЕСТВЕННОЕ ПРОВИДЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТЬ ВЕЩАМ, КОТОРЫЕ ПРЕДВИДИТ?

1. Кажется, что божественное провидение сообщает необходимость предвидимым вещам. Ведь всякое действие, имеющее некоторую сущностную причину, которая уже есть или будет, и из которой оно с необходимостью следует, происходит с необходимостью, как доказывает Философ в шестой [книге] "Метафизики"[44]. Но провидение Бога, по-

---

[40] *Платон.* Тимей. 40a.

[41] Имеется в виду "О природе человека" Немезия Эмесского, компендиум капподокийской антропологии, приписываемый долгое время Григорию Нисскому (*Nemesius.* De Nat. Hom. 44. PG 40, 794). Рус. пер.: *Немезий Эмесский.* О природе человека. М., 1998. С. 141.

[42] *Августин.* О граде Божием. 9, 1. Рус. пер.: М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. (*Augustinus.* De Civitate Dei. Lib. 22, 29 // PL t. 41, col. 257.)

[43] q. 19, a. 5 et 8.

[44] *Аристотель.* Метафизика. 1027 a 30.

скольку оно вечно, существует ранее всего, и действие следует ему с необходимостью, ведь божественное провидение не может потерпеть неудачу. Следовательно, божественное провидение придает предвидимым вещам необходимость.

2. Кроме того, всякий предвидящий утверждает свое действие, насколько может, так, чтобы оно не изменялось. Но Бог является всемогущим. Следовательно, Он придает вещам, провидимым Им, твердость необходимости.

3. Кроме того, Боэций говорит в четвертой [книге] "Об утешении философией"[45], что судьба, происходящая от неизменных начал провидения, связывает действия и судьбу людей нерасторжимой связью. Следовательно, кажется, что провидение сообщает необходимость провиденным вещам.

Но против: Дионисий говорит в четвертой [книге] "О божественных именах"[46], что "к провидению не относится разрушение природы". Но то, что вещи контингентны, относится к их природе. Следовательно, божественное провидение не придает вещам лишь необходимость, исключающую контингентность.

Отвечаю: следует сказать, что божественное провидение сообщает необходимость некоторым вещам, но не всем, как верили некоторые. Ведь к провидению относится упорядочивать вещи к цели. Но помимо божественной благости, которая есть цель, отделенная от вещей, и изначального блага, заключенного в самих вещах, существует совершенство универсума, которого не было бы, если бы в вещах не находились все степени бытия. Поэтому к божественному провидению относится произведение всех степеней сущего. И поэтому оно предназначает некоторым действиям необходимые причины, чтобы они происходили необходимым образом, некоторым же – случайные причины, чтобы они происходили случайным образом, согласно условию ближайших причин.

1. Итак, относительно первого следует сказать, что действие божественного провидения состоит не только в том, чтобы нечто происходило каким бы то ни было образом, но чтобы нечто происходило или контингентно, или с необходимостью. И поэтому безошибочно и необходимо происходит то, чему божественное провидение положило происходить безошибочно и необходимо, и контингентно происходит то, чему по плану (ratio) божественного провидения надлежит происходить контингентно.

2. Относительно второго следует сказать, что неизменный и точный порядок божественного провидения состоит в том, чтобы то, что провидится им, происходило таким образом, каким оно его провидит, или необходимым, или контингентным.

3. Относительно третьего следует сказать, что та нерасторжимость и неизменность, о которой говорит Боэций, относится к точности про-

---

[45] *Боэций*. Утешение Философией. 4, 6. PL 63, 817. Рус. пер.: *Боэций*. "Утешение философией" и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 267.

[46] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. 4, 23 (PG 3, 733).

видения, которая не испытывает недостаток ни в произведении своего действия, ни в способе осуществления того, что оно провидит, но не относится к необходимости действия. И надлежит принять во внимание, что необходимое и контингентное собственным образом следуют сущему, коль скоро оно таково. Поэтому модус контингентности или необходимости подпадает под провидение Бога, который является универсальным провидящим всего сущего, но не под провидение каких-либо частных провидящих.

ГЕНРИХ ГЕНТСКИЙ И ЕГО *QUODLIBETA*

А.В. Апполонов

Генрих Гентский (Henricus de Gandavo) (?–1293) – один из наиболее заметных мыслителей европейского средневековья. Как метафизик он мало уступает Иоанну Дунсу Скоту (который, заметим, великолепно знал и часто цитировал его сочинения), а как теолог и систематизатор мог бы поспорить со св. Фомой Аквинским. Он был уважаем и читаем своими современниками, которые удостоили его титула "Общепризнанного Доктора" (Doctor Sollemnis); его помнили и называли в числе наиболее выдающихся учителей схоласты XIV столетия. Впоследствии, однако, слава Генриха померкла, а его творчество стало расцениваться как нечто второстепенное: то ли как неоригинальное повторение св. Бонавентуры, то ли как пролегомены к Дунсу Скоту. Такому отношению к наследию Генриха Гентского способствовали два обстоятельства его биографии: во-первых, он не принадлежал ни к одному монашескому ордену, напротив, постоянно полемизировал с представителями нищенствующих орденов, поскольку полагал, что те пользуются незаслуженными привилегиями: это не добавляло интереса к творчеству Генриха со стороны католических авторов, большинство из которых были или есть представители этих самых орденов; во-вторых, магистр из Гента был, как сказали бы теперь, научным консультантом у епископа Э. Тампье при составлении текста знаменитого Осуждения 1277 г.; поскольку же большинство некатолических историков *a priori* придерживалось (и придерживается) точки зрения, что Осуждение было актом "закостенелых в невежестве людей" и "когорты отсталых интеллектуалов"[1], то, понятно, что и у них творчество Генриха Гентского никакого интереса вызвать не могло.

Однако на фоне общего "медиевистского ренессанса" XX в., произошло своего рода переоткрытие наследия "Общепризнанного Доктора", а отношение к его творчеству было кардинальным образом пересмотрено. Свет увидело несколько основательных монографий и статей,

[1] См.: *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 74–80.

ему посвященных (можно назвать, например, работы С. Мэрроуна, Т. Ниса, Д. Уайпела и прежде всего Р. Макена); в Коллегии св. Бонавентуры в Нью-Йорке была переиздана его "Сумма" (N.Y., 1953), в Лувене началось критическое издание *Opera Omnia*. В настоящее время почти все видные западные историки-медиевисты признают, что творчество и деятельность Генриха Гентского сыграли важную роль в развитии европейской науки и философии. Напротив, в России имя "Общепризнанного Доктора" мало что говорит не только широкой читающей публике, но и специалистам по истории философии, а работы, ему посвященные отсутствуют практически полностью[2]. Поэтому мы полагаем, что в этой небольшой статье нелишне представить краткую информацию о самом Генрихе и основных его произведениях.

Генрих Гентский родился в 20–30-х годах XIII столетия в Генте, по некоторым сведениям – в семье портного. О раннем периоде его жизни неизвестно практически ничего, кроме того, что учился он, судя по всему, сперва в Турне (современная Бельгия), а затем – в Парижском университете; здесь же он начал преподавательскую деятельность (50–60-е годы). Когда и где Генрих был рукоположен в священнический сан неясно, но, согласно некоторым документам, около 1267 г. он был каноником в Турне, около 1278 г. – архидиаконом в Брюгге, а после 1278 г. – в Турне. В 1275 г. Генрих получил профессорскую кафедру на факультете теологии Парижского университета. В 1277 г. он вошел в комиссию, сформированную парижским епископом Э. Тампье, результатом деятельности которой стало Осуждение 7 марта 1277 г., в котором были объявлены еретическим 219 положений как философского, так и теологического характера. В 1289 г. Генрих Гентский входил в другую комиссию, которая рассматривала вопрос о некоторых привилегиях нищенствующих орденов. В 1284 г. он в качестве представителя Парижского университета ездил в Рим для решения определенных проблем, связанных с внутренней жизнью Университета. Скончался Генрих Гентский, по свидетельству хроники аббатства Сен-Бавон, в 1293 г. Некоторые исследователи называют более точную дату – 29 июня 1293 г.

Наследие Генриха Гентского состоит в основном из разнообразных *Quaestiones*, т.е. "Вопросов", часть которых объединена в "Сумму" (так называемая *Summa quaestionum ordinariarum*). Кроме нее, особо можно выделить серию из 15 *Quodlibeta*, т.е. "Вопросов на свободную тему" – записей диспутов, которые проводились под руководством Генриха в стенах Парижского университета. Первый "Кводлибет", перевод на русский язык четырех вопросов из которого публикуется далее, был, судя по всему, написан (записан) под Рождество 1276 г., во время рождественских дискуссий "на свободную тему". Критическое издание этого "Кводлибета", увидевшее свет в Лувене в 1979 г., подготовил францисканец Р. Макен.

---

[2] Некоторое представление о философской мысли Генриха Гентского русскоязычному читателю могут дать следующие две статьи: *Гарнцев М.А.* К характеристике августинианства второй пол. XIII–нач. XIV в. // Средние века. М., 1988. Вып. 51. С. 94–115; *Аполонов А.В.* Генрих Гентский и вопрос о вечности мира // "Z" (журнал философского факультета МГУ). 2000. № 2. С. 113–121.

В публикуемых четырех вопросах из первого "Кводлибета" обсуждаются следующие темы: отношение между сущностью и существованием, материей и формой, разумом и волей. В первом случае Генрих Гентский выступает как оппонент Авиценны и св. Фомы Аквинского, доказывая, что сущность вещи и ее существование не различаются реально, прибегая при этом к своей теории интенционального различия (подробнее см. примеч. к переводу). Кроме того, он предлагает оригинальную интерпретацию некоторых идей Боэция и Гильберта Порретанского, касающихся сущности и существования.

Антитомистская позиция Генриха Гентского дает знать о себе и в его рассуждениях относительно возможности существования материи, лишенной формы. Характерно, что отправной точкой для "Общепризнанного Доктора" служит сугубо теологический вопрос о Таинстве Пресуществления, дальнейшая разработка которого приводит магистра из Гента к нескольким важным метафизическим выводам, в числе которых – отказ признать за материей чисто потенциальное существование и уравнять ее с не-сущим. Любопытно, что Иоанн Дунс Скотт несколькими десятилетиями позже будет говорить о том же самом, хотя и несколько иначе.

В вопросе об отношении между разумом и волей заметна "антиинтеллектуалистская" (в смысле интеллектуализма некоторых средневековых аристотеликов) направленность мысли Генриха. Здесь, однако, нельзя говорить о каком-либо "иррационализме" или "волюнтаризме" (как впрочем подобные термины неприменимы и к другим представителям августинианской традиции, будь то св. Бонавентура, Матфей из Акваспарты или Иоанн Дунс Скот). Признавая волю главенствующим в человеке началом, Генрих Гентский тем не менее особо указывает, что воля не может желать ничего, что не было предварительно хотя бы отчасти познано, и что лишенный разума человек не отличается от животного.

ГЕНРИХ ГЕНТСКИЙ
КВОДЛИБЕТ I[1]

ВОПРОС IX.
ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЫТИЕМ ТВОРЕНИЯ САМА ЕГО СУЩНОСТЬ

Вслед за вопросами о Первоначале и о способе исхождения (exitus) от него вещей[2], следуют вопросы о самих вещах, произведенных Им описанным выше способом. И о творении были выставлены один общий вопрос и несколько частных.

Общий же вопрос был [таким]: является ли само творение своим бытием.

И аргументировалось, что нет.

Во-первых, поскольку само творение есть нечто самосущее (subsistens)[3], то если бы оно было своим бытием, оно было бы самосущим бытием (esse subsistens). Самосущее бытие есть чистое бытие, но чистое бытие – Бог. Следовательно, творение было бы Богом. Но это ложно. Следовательно, и т.д.

Во-вторых, потому, что если бы творение не было реально[4] отлично от своего бытия, то какое угодно творение, в силу того, что само бытие как таковое не ограничено и потому бесконечно, было бы бесконечным по своей природе, что ложно. Следовательно, равным образом, [ложно] и первое [утверждение].

В-третьих потому, что если бы творение не было реально отлично от своего бытия, то, поскольку само бытие не могло бы быть от него отделено, бытие не могло бы быть отделено от тварной вещи, и так она была бы совершенно неуничтожаемой. Что ложно.

В-четвертых, по этому поводу имеется суждение Боэция, который говорит в первой гебдомаде[5] [трактата] "О гебдомадах"[6], что *Различно бытие* и "*то, что́ есть*"[7]. Что не было бы истинным, если бы творение было бы реально тем же, что и его бытие. Следовательно, и т.д.

Также там же[8]: "*То, что́ есть*" *есть и существует, приняв форму бытия* (*forma essendi*).

Но то, что принимает, реально отлично от того, что оно принимает. Следовательно, и т.д.

Также во второй гебдомаде[9]: *Причастность происходит тогда, когда нечто уже есть.*

И в пятой гебдомаде[10]: Всякое "*то, что́ есть*" *причастно, в силу того, что есть, бытию для того, чтобы быть.* Следовательно, "то, что́ есть" само по себе уже есть нечто, прежде, чем причастно бытию. Но этого бы не было, если бы они не отличались реально.

Также, в шестой гебдомаде[11]: *Для всякого составного одно – бытие, а другое – само* "*то́, что есть*". Но этого бы не было, если бы они были бы реально одним и тем же. Следовательно, и т.д.

РЕШЕНИЕ

Здесь в первую очередь – для того чтобы исключить ложное представление о причастности бытию, ибо согласно Августину ("Против академиков", книга III[12]) прежде чем можно будет научить истинному, следует отучить от заблуждения – следует знать, что причастность творения бытию, [получаемому им] от Бога, который есть само чистое по сущности (essentia) бытие, может быть понята двояко. Первый способ: сама сущность творения понимается как некий субстрат, а само бытие, которому он причастен, – как что-то воспринятое в нем, словно некая форма бытия, благодаря коей [о нем] сказывается бытие – подобно тому, как о теле говорится, что оно является белым, приняв в себя форму белизны. Этому, как кажется, созвучны слова Боэция, когда он говорит: "*То, что́ есть*" *есть и существует, приняв форму бытия*[13]. Так мыслят причастность творения бытию те[14], кто говорит, что в творени-

ях сама сущность творения – одно, а его бытие – реально другое. Потому они говорят, что творения относятся к Богу, как воздух к просвещающему [его] солнцу, и так же, как мы полагаем, что солнце является светоносным по своей природе и по своей сущности и есть не что иное, как сам свет, так и Бог обладает бытием по своей природе и сущности, поскольку является не чем иным, как бытием. И как воздух, сам по себе темный и по своей природе никоим образом не причастный свету (lux), если не просвещен солнцем, становится причастным [ему] благодаря этому сиянию (lumen) солнца, так и творение само по себе и по своей сущности не имеет иного основания (ratio) бытия, но пребывает в тьме не-сущности (non entitas), если только Бог не осветит его и не даст ему то бытие, которому оно причастно.

Иной способ понимания причастности творения бытию [будет иметь место], если помыслить саму сущность творения как нечто абстрагированное интеллектом, безразличное к бытию и не-бытию, которое само по себе есть нечто не-сущее, но обладающее, однако, формальной идеей (idea formalis) в Боге, посредством коей является неким сущим прежде чем станет сущим в собственной природе, подобно тому, как всякая вещь имеет бытие, сущее в Боге, сообразно этому речению Иоанна: *В Нем была жизнь того, что было сотворено* (Ин. 1.3–4)[15], которое становится актуально сущим, когда Бог своим могуществом создает его по подобию своей формальной идее, которой обладает в себе самом, и что оно потому именуется причастным бытию, что есть подобие этой идеи, воплощенное в действительности (expressa in effectu) тем чистым бытием, которое есть Бог. И это подобие входит в саму сущность вещи (cadit in ipsa essentia rei), ибо сама сущность вещи – постольку, поскольку является неким эффектом Бога – есть некое подобие бытия Бога; но само подобие Бога, посредством коего творения причастно бытию, не есть нечто помимо сущности самого творения, реально от нее отличное и в ней воплощенное.

Поэтому ошибочен предшествующий способ разумения причастности творения бытию, являющийся не пониманием (intellectus), но иллюзорным воображением (phantastica imaginatio). Ибо сущность творения следует представлять не как воздух, безразличный к затемненности и просветленности, но как некий луч, по природе в себе самосущий (in se natus subsistere), произведенный солнцем не по необходимости природы, но по свободной воле. Отсюда, если солнце по свободной воле может произвести самосущий луч, то этот луч, насколько он есть от себя и своей природы, был бы безразличен к бытию и не-бытию, и насколько он был бы от себя, был бы неким не-сущим. Насколько же он есть *ex parte* солнца, он мог бы получить для себя бытие, и получил бы, когда возник бы в действительности благодаря солнцу; и был бы этот созданный и самосущий луч по своей сущности неким свечением (lumen) и подобием света (lux) солнца, причастным благодаря этому самому свету солнца. И так этот луч был бы некоей причастностью к свету солнца по своей сущности и в своей сущности, но не через нечто добавленное к его сущности, в ней воспринятое и реально от нее отличное, как свечение (lumen), воспринятое воздухом, отличается от него самого. И как в слу-

чае этого солнечного луча и света солнца, в том смысле, что [луч] причастен свету солнца тем, что есть, существуя в своей сущности, некое его подобие, так и в случае творения и Бога: творение, причастно бытию Бога в том, что есть в своей сущности некое подобие божественного бытия, словно оттиск печати: если он был бы самосущим вне воска, он в своей сущности был бы неким подобием печати, не через нечто, к ней добавленное. И так во всяком творении: бытие не есть нечто, реально отличное от самой сущности, добавленное к ней так, чтобы она существовала. Напротив, сама его сущность, посредством коей любое творение есть то, что оно есть, обладает бытием постольку, поскольку есть эффект и подобие божественного бытия, как уже сказано.

И не следует сомневаться в этом относительно бытия и сущности (entitas) вещи более, чем относительно ее благости, истинности и единства. Ибо вещь имеет бытие от того же, благодаря чему она блага, истинна и едина[16]; и это только потому, что она в своей сущности есть некое подобие бытия Бога и [Его] благости, истины и единства.

В отношении благости творения это доказывает Боэций в учении, [изложенном] в книге "О гебдомадах"[17].

В отношении его истинности это доказывает Августин в книге "Об истинной религии"[18].

О едином и сущем это ясно утверждает Философ в IV книге "Метафизики"[19], где указывает, что нет различия между высказываниями "человек", "единый человек" и "сущий человек". Отсюда Комментатор[20] полагает[21], что *когда мы говорим*: "*единый человек*" *или* "*этот человек*" *или* "*сущий человек*", *эти выражения обращаются. И Авиценна сильно ошибался, когда утверждал, что* "*сущее*" *и* "*единое*" *обозначают добавленные к сущности расположенности*[22]. *И единое и сущее сводятся к расположенной сущности и не суть добавленные к сущности расположенности, как расположенность к белому и черному.*

Удивительно поэтому, что некоторые теологи не могут увидеть того, что видят философы, в особенности учитывая то, что [означенная выше ложная позиция] опровергается здравым рассуждением.

Во-первых, если любое творение обладает бытием не через свою сущность, но через вещь, добавленную к своей сущности, ничто среди творений не могло бы быть сущим само по себе.

Во-вторых, если бы этим бытием была некая вещь сверх сущности творения, то, поскольку не дано, что это – Бог и несотворенная вещь, то это – вещь тварная. Но какая угодно тварная вещь от себя обладает небытием, а если имеет бытие – то причастное и приобретенное. Следовательно, если приобретенное бытие всегда реально отлично от того, чем приобретается и от того, что ему причастно, я спрашиваю о том бытии той, добавленной к сущности первого творения, вещи, через которую она имеет бытие: отлично ли оно реально от сущности той вещи, которой приобретается. И тогда либо будет иметь место уход в бесконечность, или мы остановимся на некоей сущности приобретающей бытие, которое никоим образом реально не отлично от той сущности, которой оно приобретается. И на том же основании, на котором мы останавливаемся на одной сущности и тварной природе, – и на любом другом творении.

В-третьих, спрашиваю о том бытии, которое полагается реально отличным от сущности, которая ему причастна, является ли оно субстанцией или акциденцией. Ведь нельзя предположить ничего среднего, – разве что Творца, – который не есть ни субстанция, ни акциденция, относящаяся к какому-либо предикаменту[23]; и в книге Аль-Фараби "О делении наук"[24] сказано, что все, что есть, ест либо субстанция, либо акциденция, либо творец субстанции и акциденции. Если скажешь, что оно – акциденция, то субстанция обладает бытием через свою акциденцию, и потому существует не сама по себе и в первую очередь; напротив, скорее самим по себе и в первую очередь сущим будет так акциденция, посредством коей субстанция имеет бытие, что противоречит философам и всякому разумению. И будь оно акциденцией, скажи, акциденцией в каком предикаменте? Если попытаешься, тебе не хватит девяти родов акциденций. А если скажешь, что оно – субстанция, то либо это материя, либо форма, либо составное, поскольку других модусов субстанция не имеет. Если скажешь, что материя, то, спрашиваю, что есть сущность творения – материя, форма или составное? И тогда материя обладала бы материей, или форма – бытием через материю, или у составного была бы материя, отличная от той, от которой оно имело бы бытие, что все абсурдно. Если скажешь, что составное, то этого не может быть, поскольку всякая такая субстанция есть само по себе самосущее. А если скажешь, что форма, поскольку там суть (vis) бытия, то либо субстанциальная, либо акцидентальная. Если акцидентальная, то посредством ее субстанция, как уже сказано, не имеет бытия. Если субстанциальная, то она или есть само по себе самосущее, и тогда – некая сущность или интеллигенция, обладающая через свою сущность от нее не отличным бытием, или, если она присуществляется (inhaerere) и формирует иное, она есть сущность вещи или часть сущности, которая сотворена в этом творении. И так в любом случае следует сказать, что любая вещь обладает бытием по своей сущности, так что бытие не есть некая вещь, добавленная к сущности.

Но что ответить, непосредственно на вопрос о том, является ли сущность творения самим его бытием так, что сама сущность творения есть чистое самосущее бытие? Этого не следует утверждать, поскольку такое бытие – только Бог, о котором Боэций в [трактате] "О Троице"[25] говорит, что *Он есть форма, которая есть само бытие и из которой есть бытие.* Поэтому комментатор[26] утверждает[27]: *то есть, которая не перенимает этот предикат*[28] *от иного и которая сообщается со всем прочим некоей одной и той же внешней (extrinsecus) причастностью.*

Однако не следует полностью отрицать, что само творение есть свое бытие. Ведь в соответствии с уже показанным, необходимо заключить, что оно есть свое бытие и что его бытие не есть нечто, реально от него отличное. Но вот приемлемо ли это высказывание "сущность творения есть его бытие", как то показывают некоторые аргументы, – в этом можно усомниться.

И здесь в том, что касается бытия, надлежит различить, сообразно различию, проводимому Авиценной в конце V книги его "Метафизики"[29], что нечто есть бытие вещи, которое оно сущностно имеет от се-

бя, что называется бытием сущности (esse essentiae), а нечто – [бытие], которое оно получает от иного, которое называется бытием актуального существования (esse actualis existentiae).

Первое бытие сущность творения имеет по сущности (essentialiter), но, однако, причастно (participative), постольку, поскольку обладает формальным образцом (exemplar) в Боге. И поэтому оно подпадает под "сущее", которое является сущностно общим (commune essentiale est) для десяти предикаментов и каковое [имя "сущее"] налагается от такого бытия, взятого в общем; и это есть дефинитивное бытие вещи, которое до ее актуального существования обладает существованием только в понятии ума (in mentis conceptu). И об этом говорится, что дефиниция есть речь, выражающее чтойное бытие (quid est esse).

Второе бытие творение имеет не от своей сущности, но от Бога, постольку, поскольку есть эффект божественной воли сообразно ее образцу (exemplar) в божественном уме. Отсюда: поскольку оно обладает этим бытием не от своей сущности, но благодаря некоей внешней причастности, то это бытие имеет модус акциденции, как бы привходящей к сущности, вследствие чего Комментатор, разъясняя в глоссах к V книге "Метафизики"[30] различие между тем и другим бытием, говорит, что вопрос о бытии в одном смысле относится к сказываемому о роде, а в другом – к сказываемому об акциденции. Потому, хотя это второе бытие и относится к предикату акциденции, поскольку имеет модус акциденции, оно не выражает тем не менее акцидентальную вещь, поскольку не привходит к уже существующему, но через него, как уже сказано, вещь обладает существованием. Отсюда причастность этого бытия называется внешним не через присущность (per inhaerentiam), как причастность подлинной акциденции, но через воплощение творения (per creations impressionem), как уже сказано. Отсюда комментатор разъясняет[31] это [высказывание] Боэция из [трактата] "О Троице"[32] *из которой [формы] есть все [так]: Не обо всем "есть" сказывается в силу особенностей (proprietas) его сущности, но [эта предикация имеет место] от того, о котором "есть" [сказывается] в собственном смысле не в силу [чего-то] чуждого, но в силу его сущности, поскольку от него, как от начала берется этот предикат*[33], *так что обо всем правильно говорится "есть" за счет причастности божественной форме, вроде того,* как говорится, что в воске имеется форма, которой он обладает в себе благодаря причастности впечатления от печати, форме которой он причастен, в соответствии с чем сам Боэций здесь[34] же сходным образом разъясняет свои слова.

Если мы поведем речь о первом бытии творения, оно только логически (sola ratione)[35] отлично от сущности творения и не может не быть ей присуще, поскольку она обладает им от иного не действительно (effective), но только формально. Отсюда, вследствие идентичности вещи и неразделимой взаимосвязи их обоих, а именно, такого бытия и сущности вещи, о сущности творения можно сказать, что оно есть свое бытие, причастное формально, хотя и не действительно, как о Боге говорится, что Он есть само бытие безусловно и абсолютно, не причастное [иному] ни формально, ни действительно.

Если же мы говорим о втором бытии, то оно, хотя и не отлично от сущности творения реально, отличается, однако, от него не только логически – в силу того, что интеллект формирует различные понятия о том, что они есть и о том, что такое они есть, – субстанция или акциденция, – но также и интенционально[36], поскольку в том, что касается такового бытия, сама сущность творения может быть, а может и не быть. Ведь она обладает бытием постольку, поскольку есть некий эффект чего-то другого, а от себя имеет небытие, и в это небытие упадает, когда Тот, кто создает то, что́ она есть, прекращает сохранять [его в бытии]. И потому о таковом бытии нельзя заключать, что сущность творения есть его бытие, поскольку бытие сущности, ныне существующее актуально, может быть не-сущим также, как прежде было сущим. И только по отношению к Богу истинно, говоря о таком бытии, сказать, что Он есть свое бытие, и в этом превосходит простоту всех творений (как мы поясняли в других наших вопросах[37]), хотя Он превосходит простоту творений также еще и во многом ином, так что не страшно говорить, что в творении бытие и сущность реально не различаются – творение не сравнится с Богом по простоте.

Ведь в самой сущности всякого творения обнаруживается составление, которое не относится к божественной сущности, сообразно чему утверждает это высказывание Боэция [из трактата] "О Троице"[38]: *Божественная субстанция есть форма без материи и потому является единым и есть то, что есть. Прочее же не есть то, что есть. Ведь все таковое обладает своим бытием от того, из чего оно есть, то есть, от своих частей, и есть то и это, но не то и не это в отдельности.* Это, в том виде, в каком оно изложено, не относится к теме настоящего [вопроса].

Для настоящего же достаточно того, что нельзя утверждать по отношению к творениям, что их сущность есть их бытие, поскольку они [т.е. сущность и бытие] различны интенционально, хотя реально, как уже сказано, суть одно и то же. Это же с большей очевидностью поясним на примерах: "бегущий", "бег" и "бежать", "светящий", "свет" и "светить", "живущий", "жизнь" и "жить" реально есть одно и то же и обозначает одно и то же, равно как и "сущее", "сущность" и "бытие"; и, однако, нельзя сказать: "бег" есть "бежать", "свет" есть "светить". Равным образом не могу сказать: "сущее" и "его бытие", хотя реально они суть одно и то же.

НА АРГУМЕНТЫ

Из сказанного явствуют [ответы] на все возражения.

На первое, если сущность творения была бы его бытием, оно было бы самосущим бытием, говорю, что [вывод] не следует, разве что, как явствует из сказанного, оно являлось бы самим чистым, а не причастным бытием. И это – о бытии сущности. О бытии же существования правильно сказать, что сущность [творения] не есть само [его] бытие и, однако, оно не отлично реально.

На второе: из того же ясно, что не следует, что сущность, являясь своим бытием бесконечна, и не ограничена, – разве что предполагается, что бытие есть самое чистое, а не причастное, бытие. Но это не так,

поскольку всякое бытие, которое мы атрибутируем творению, причастно, как сказано, а потому ограничено.

Из сказанного очевиден [ответ] и на третье. Ибо хотя бытие существования, от коего отталкивается аргумент, и сущность творения не различаются реально, – более того, сущность обладает бытием в силу того, что есть эффект Создателя, при том, что реально [к ней] ничего не добавляется (ибо творение, как мы считаем, – и это истинно, – реально ничего не полагает в сотворенном – кроме отношение (respectus) к Творцу), – однако, поскольку оно [т.е. бытие существования] привходит от [чего-то] внешнего к сущности еще не существующей вещи, получающей бытие благодаря тому, что является эффектом Создателя, и благодаря этому также имеет, как уже сказано, модус акциденции, оно вполне может быть отделено от самой сущности, так что сущность не существовала бы актуально, но была бы сама по себе некоей сущностью, пребывающей как понятие в интеллекте, постольку, поскольку обладает характером образца (exemplar), благодаря чему по природе должна стать эффектом Создателя. И когда она постигнута [интеллектом], не необходимо, чтобы одновременно было постигнуто ее актуальное существование. Так что если ум, с одной стороны, формирует понятие сущности самой по себе, а с другой, сверх того, – актуального существования, он не может их правильно сочетать, утверждая, что эта сущность имеет актуальное существование, что, однако, было бы необходимо правильно по отношению к тому, что различается только логически[39]. Поэтому мы сказали выше, что сущность вещи и [ее] актуальное существование различаются не только логически, но и интенционально.

На высказывания Боэция возразить нечего, разве что – разъяснить их и показать, что при [рассмотрении] искомого [вопроса] приводить их нет резона. Далее, для понимания семи гебдомад Боэция, в которых повествуется об отношении между сущностью и бытием, надлежит знать о том, что говорит комментатор в начале глосс к ним[40]: *В теологии божественная сущность, которую мы сказываем о Боге, говоря "Бог есть", именуется бытием всех творений. Ибо когда мы говорим: "человек есть" или "тело есть", или нечто подобное, теологи понимают это сказуемое "бытие" как некую внешнюю деноминацию*[41] *от сущности своего начала*[42]. *Ведь тело благодаря телесности называется не "бытием", но "неким бытием", и человек благодаря человечности называется не "бытием", но "неким бытием" И таким же образом все, что́ есть благодаря действующему высшему началу, называется "бытием" благодаря этой же первичной несотворенной сущности, а в соответствии со своим родом – неким бытием" Следовательно, когда говорится «различно бытие и "то, что́ есть"», теологи мыслят "бытие" как то, что является началом, а "то, что́ есть" – как то, что есть от начала. И дальнейшее покажет, что все следующие гебдомады надо понимать сообразно этому, здесь принятому критерию.* Что же удивляться, что различается "бытие" и "то, что есть", если различны Бог и творение? Отсюда: под "бытием" там понимается не тварное бытие, как полагается в аргументе, основанном на ложном истолковании, но несотворенное бытие. И также иным пу-

тем в этих "Гебдомадах" следует комментатор при физическом толковании естественного; но это не относится к искомому.

Что же касается того, что во-вторых аргументируют на основании той же гебдомады, что *"то, что́ есть" есть и существует, приняв форму бытия*[43], то надо сказать, что "то, что́ есть" творения, то есть его сущность, есть актуально самосущее и существует, приняв форму бытия, не так, как если бы сама предсуществующая сущность, которая называется "то, что́ есть", принимала в себя бытие, которое именуется "формой бытия", через присущность (inhaerentia), поскольку так само бытие было бы акциденцией, как уже сказано выше, и отличным реально, но как божественный эффект, оформленный в действительности (in effectu) божественным подобием через творение, то есть, формой бытия самой сущностью вещи, как уже сказано.

Отсюда к разъяснению первой гебдомады достаточно добавляет вторая, утверждая, что *"то, что́ есть"*, а именно, сущность творения, *может быть причастно чему-то*, а именно самому актуальному бытию, полученному от Бога, как уже сказано, *но само бытие*, а именно, чистое и несотворенное, *никоим образом ничему не причастно*[44], поскольку свое бытие, в котором обладает всем, имеет от себя. И далее в этой же гебдомаде следует то, на чем основывается шестой аргумент: *Ибо причастность*, понятно, [причастность] бытию, *происходит тогда, когда нечто уже есть*[45], а именно, вследствие того, что [нечто] получает причастность бытию через творение, как уже сказано. И это – то, о чем говорится в принятом в пятой гебдомаде: Всякое *"то, что́ есть" причастно, в силу того, что́ есть, бытию для того, чтобы быть*[46]. И это первое заключение *ибо причастность происходит тогда, когда нечто уже есть*, не следует понимать так, что само "то, что есть", актуально предшествует и к нему при этом привходит причастность бытию, как к воздуху – просвещенность солнцем, как утверждает аргумент, но так, что причаствуя оно обладает существованием. Отсюда следует: *есть же нечто тогда, когда уже получило бытие*[47], но не прежде или после этого. *Ибо причастность происходит*[48] и т.д. разъясняется как причастность акциденцией предсуществующей субстанции, которые могут быть причастны тварной субстанции прежде получившей бытие, как белое и черное – телу, и тогда аргумент неуместен, поскольку таковое не может быть причастно несотворенной субстанции.

Но об этом речь идет в следующей гебдомаде. Ведь потому, что в этих двух гебдомадах [Боэций] указывает, что отличие Бога и творения заключается в причастности и не причастности самому бытию, и чтобы не усомнились, что их предельное отличие состоит в этом, он добавляет различие в третьей гебдомаде, говоря, что *"то, что́ есть"*, то есть сотворенная субстанция, *имеет нечто*, а именно акциденцию в себе, *помимо самого "того, что́ есть"*[49], например, тело – цвет, помимо своей телесности; *само же бытие,* например, несотворенная субстанция, *не имеет помимо себя, ничего примешанного*[50] в качестве своей акциденции.

И чтобы кто-нибудь не счел, что нет никакого различия в причастности творения бытию и в обладании чем-то помимо "того, что́" оно "есть", [Боэций] присоединяет четвертую гебдомаду, в которой приво-

дит их различие, говоря: *Различно*, однако. Как бы утверждает: итак, сказано, что "то, что́ есть" может быть причастно чему-либо чтобы быть, как сказано во второй гебдомаде, и иметь нечто помимо "того, что́ есть", как [говорится] в третьей гебдомаде. И хотя ему [т.е. " тому, что есть"] подходит как то, так и другое, однако, *различно быть чем-то*, а именно, обладать чем-то помимо самого "того, что есть", как в третьей гебдомаде, и *быть чем-то в "том, что́ есть"*, то есть, в причастности самому бытию, как во второй гебдомаде. И добавляет в чем состоит различие: *Там ведь*, то есть, в первом случае, *обозначается акциденция, здесь же*, то есть, во втором случае – *субстанция*[51]. Это имеет большое значение для нашего основного положения, что бытие не есть акциденция, но реально одно и то же с сущностью вещи.

И это – то, что наиболее ясно выражает следующая гебдомада: *Всякое* самосущее *"то, что́ есть" причастно, в силу того, что́ есть, бытию*, но не так, чтобы посредством этого оно было белым, черным и т.п., но *для того, чтобы быть, и чему-то другому*, то есть акциденции, *чтобы* потому *быть чем-то*, например белым или черным сущим, и *благодаря этому*, потому что эта причастность, благодаря коей оно просто есть, по природе предшествует тому, благодаря коему оно есть нечто: *"то, что́ есть" в силу того, что есть, причастно бытию чтобы быть*[52]. *Есть же* оно прежде по природе для того, *чтобы*, соответственно, *быть причастным* при посредствовании бытия *чему-нибудь другому*[53], посредством чего, то есть акциденции, оно есть нечто. И этим [Боэций] ясно указывает, что бытие не есть акциденция.

Следует [разъяснение] шестой гебдомады – ради опровержения последнего аргумента, основанного на седьмой гебдомаде. Итак, [Боэций] говорит: *Для всего простого*, каковым, согласно комментатору, является только Бог и божественные Лица, *его бытие и "то, что́ есть" – одно*[54], поскольку в Боге бытие и сущность есть полностью одно и то же – реально и интенционально, как разъяснено в других вопросах[55]. *Для всякого же составного*, то есть для всякого творения, *одно – бытие, а другое – "то, что́ есть"*, не реально, но интенционально, постольку, поскольку "то, что́ есть" безразлично к бытию и небытию. Каковое различие не подходит Богу, как уже сказано, ибо, как говорит комментатор о творении[56], *поскольку оно "есть" посредством одного, а "есть нечто" – посредством другого, и если не состоит из двух различных самосущих, является сплоченным (concretum) и составным*. И это есть то составление, которое [образуется] из бытия и сущности.

ВОПРОС X.
МОЖЕТ ЛИ МАТЕРИЯ СУЩЕСТВОВАТЬ САМА ПО СЕБЕ БЕЗ ФОРМЫ

Следуют особые вопросы о творении.

И был выставлен один вопрос о материальном первоначале, а именно о *hyle*, изначальной материи, и многие – о предельном формальном начале, а именно о разумной душе, и многие о составленном из того и другого, а именно о человеке.

О материи вопрос был [такой]: может ли она существовать сама по себе без формы.

И аргументируется, что так, поскольку акциденция, более удалена от самосущего, каковым является субстанция, нежели материя, поскольку материя есть субстанция и часть составной субстанции; не так акциденция. Следовательно, материя скорее может быть самосущей, нежели акциденция. Но акциденция может быть самосущей, как в таинстве Евхаристии[57]. Следовательно, куда скорее и материя может быть самосущей.

Против: то, что́ есть материя, есть в потенции, не имея никакой актуальности, кроме как посредством формы. Но то, что является самосущим, пребывает в акте. Следовательно, для материи быть самосущей равносильно тому, чтобы имело акт или актуально существовало то, что не имеет акта и существует только в потенции, что противоречиво. Следовательно [невозможно], и первое.

РЕШЕНИЕ

Во-первых, здесь следует исключить ложное представление, которое некоторые имеют о материи, что она есть ничто, кроме как некая потенция, и, насколько она есть от себя, не есть, так что в своей природе столь близка несущему, что лишенная формы тотчас упадает в не-сущее. Отсюда Платон, касаясь умаленности бытия материи, говорит в "Тимее"[58], что она *неким удивительным и непостижимым образом расположена, как представляется, между ничто и некоей субстанцией.* И согласно Августину, XII книга "Исповеди", глава 6[59]: то, что *было бесформенным было почти что ничто, но,* однако, *могло принять форму: Ты создал из ничего почти что ничто.* Поэтому Августин и говорил, что иногда ему казалось, что материя не может быть, разве что – под формой, как он утверждает в XII книге "Исповеди", глава 4[60]: *Здравое рассуждение убеждало меня, что если бы я захотел помыслить вообще бесформенное, следовало бы полностью отделить любые остатки всякой формы, и я не мог этого. Ибо скорее я представил бы, что то, что полностью лишено формы вовсе не существует, нежели помыслил бы нечто между формой и ничто, и не оформленное, и не ничто, бесформенное, почти что ничто. Если можно сказать "какое-то ничто" и "есть то, что́ не есть", я так бы назвал ее [т.е. материю].* Поэтому-то вследствие сказанного выше Авиценна в V книге своей "Метафизики"[61] говорит: *Материя есть нечто такое, что само по себе никоим образом не имеет бытия и не есть в действительности, кроме как посредством формы.*

И хотя материя, таким образом, есть почти ничто, среднее между актуальным сущим, осуществленным посредством формы и/не-сущим, сама она, однако, есть по своей природе какое-то нечто, в соответствии с чем Августин говорит в XII книге "Исповеди", глава 3[62]: *Не есть тело, форма, цвет, вид, но, однако, не совершенное ничто.* И "то, что́ есть" [материя], создано и сотворено Богом, в соответствии с чем он говорит в "Комментарии к Книге Бытия", глава 19[63]: *И не следует сомне-*

ваться, сколь бы ни была эта бесформенная материя близка к ничто, в том, что она сотворена Богом, и это так, что, хотя Он и создал материю под формой, так что материя и форма были всегда единовременно, по происхождению и природе бытие и творение материи первичнее, чем формы, которая в ней, так что она не столь сотворена в материи, сколь порождена из материи, в соответствии с чем, говоря о форме, Августин утверждает в XIII книге "Исповеди", глава 33[64]: *Это сотворено Тобою не из ничего, но из со-сотворенного*[65], *то есть, из одновременно сотворенной Тобою материи, поскольку ее бесформенность ты оформил без всякого временно́го промежутка. Ибо хотя различны материи неба и земли и формы неба и земли, Ты, однако же, сотворил материю из совершенного ничто, а форму мира – из бесформенной материи, но и то, и другое – одновременно, так что форма следовала за материей без всякого промежутка и промедления.* И в I книге "Комментария к Книге Бытия против манихеев"[66]: *Даже если все оформленное есть из этой материи, сама эта материя, тем не менее, сотворена из ничего.* Отсюда, хотя материя и имеет свое бытие в составном, "то, что́ есть" она имеет не от формы, а [от формы] лишь ее таковое бытие, то есть [бытие] в качестве части составного. И это потому, что форма есть форма материи, но не ее формальная причина, а [формальной причиной она является] только по отношению к составному, в соответствии с чем Авиценна говорит в VI книге своей "Метафизики"[67]: *Форма есть нечто иное, кроме как формальная причина составного из материи и формы.* Следовательно, форма есть не что иное, кроме как форма материи и не является ее формальной причиной. И материя не только есть нечто помимо того, что есть форма[68], но также постольку, поскольку она есть нечто благое, отлично от блага, которое есть форма. И это – от Бога, в соответствии с чем Августин говорит в "О природе блага"[69]: *Я называю [термином] hyle некую совершенно бесформенную и бескачественную материю, из которой формируются те качества, которые мы ощущаем, и которая не может ощущаться благодаря некоему образу (species), но едва может мыслиться по причине отсутствия всякого образа. Ведь она имеет восприимчивость к формам, ибо если она не может получить формы от Создателя, то никоим образом не называется материей. Далее, если форма есть некое благо, то, вне всякого сомнения, некое благо есть восприимчивость к форме.* И в "Об истинной религии"[70]: *Оформленное благо. Следовательно, восприимчивость к форме есть некое благо, и потому Создатель всяческих благ, давший форму, дал также возможность быть оформленным.*

Следовательно, поскольку материя не так соседствует с ничто и не так потенциальна, что не есть некая природа и субстанция, которая способна принимать формы и отлична от формы по сущности и не имеет своего бытия посредством коего есть то, что способно принимать формы, от Бога, а не от формы, и более непосредственна[71], нежели сама форма, так что создание самих форм в некотором смысле скорее может быть названо собственно неким формированием из самой материи, нежели творением, не следует утверждать, по причине умаленности бы-

тия материи и ее потенциальности, что возможность ее бытия всецело зависит от формы, но скорее – наоборот; более того, материя сама по себе способна приобрести бытие – также, как может быть сотворена сама по себе и обладает собственной идеей в уме Творца. И хотя в соответствии с общим порядком (cursus) устроения природы материя создана так, что не может неким природным действием быть полностью лишена формы, поскольку чисто естественным действием нечто не может быть уничтожено без возникновения другого, однако действием Творца может быть лишена всякой формы, так что то, что относится к форме, утратило бы свою природу и не сохранялось бы Им, и потому обратилось бы в ничто, а то, что относится к материи, было бы само по себе сохранено в бытии, которое она способна воспринять. Ибо Бог не в меньшей степени способен сохранять бытие материи, нежели сотворить ее; более того, если бы он не сохранял [ее], она не существовала бы и в составном, и Он не в меньшей степени способен создать ее саму по себе, нежели со-творить бытие формы в составном, поскольку природа и происхождение материи в акте сотворения составного предшествует бытию формы и составного, хотя и не по времени, как уже сказано.

Следовательно, надлежит без всяких оговорок сказать, что сверхъестественным божественным деянием материя может существовать сама по себе, лишенная всякой формы, причем куда скорее, чем акциденция, как подтверждает приведенный по этому поводу аргумент. Отсюда тот, кто теперь отрицает, что материя благодаря деянию Бога может существовать без формы, в случае, если бы не было очевидно, что сообразно вере надлежит держаться того, что акциденция в таинстве Евхаристии существует без субъекта, куда скорее отрицал бы, что акциденция благодаря деянию Бога может существовать без субъекта.

НА АРГУМЕНТЫ

На философский аргумент, посредством коего безуспешно обосновывают то, что материя сама по себе потенциальна и без формы не имеет никакой актуальности, и что "быть самосущим" значит быть в некоем акте, поскольку бытие есть акт сущего, и т.д., [следует ответить], что этот аргумент, как представляется, происходит из-за недостатка философии, которая не рассматривает все модусы существования, а не из-за того, что она противоречит истине теологии, [ибо] следует знать, что́ говорит комментатор, [толкуя] седьмую гебдомаду Боэция[72]: что в философии и теологии просто "*бытие*" и "*некое бытие*" *сказываются в отношении всякой вещи многообразно. Ибо* когда *в теологии* нечто именуется бытием, то *теологи понимают под ним некую внешнюю деноминацию от бытия первоначала*, посредством коей [вещ:] причастны божественному бытию постольку, поскольку суть некое подобие божественного бытия, как сказано выше; когда же [нечто] называется "неким бытием", например человек, или нечто подобное, то говорят, что ["некое бытие"] подходит (convenire) этому посредством некоей внутренней деноминации от природы его сущности. Например, теологи говорят, что тело имеет от телесности не "бытие", но "некое бытие", и

человек от человечности – не "бытие", но "некое бытие". И таким же образом о любом из прочего простое бытие сказывается вследствие некоей причастности бытию первоначала, а некое бытие – по некоей природе своего рода. Философы же именуют некую вещь "бытием" и "неким бытием" от одного и того же. Оттого теолог не сказал бы, что "простое бытие" подходит девяти родам сущего эквивокально[73], поскольку они причастны "простому бытию" в одном и том же смысле, так же, как и само божественное бытие, которому они причастны, есть одно и то же, хотя идеи в Боге, как представляющие различные сущности вещей, через которые вещи различным образом обладают "неким бытием", именуются различными. Однако "сущее" не может считаться теологом родом, поскольку "бытие" не говорит о предикаментальной вещи[74] ничего сверх того, что [выражает] ее сущность, и таким образом оно не может быть ограничено посредством отличительного признака[75], как разъяснено в других вопросах[76]. Философ же говорит, что бытие подходит к девяти родам эквивокально, поскольку оно не одно и то же и не одного и того же смысла в десяти родах, ибо различаются сущности вещей, которые сообразно ему [т.е. бытию] обладают не только тем, что суть нечто в своем роде, но и тем, что просто суть.

Следовательно, сообразно уже сказанному у материи усматривается тройственное бытие, а именно "простое бытие" и двойственное "некое бытие": одно – посредством коего она есть некая восприимчивость к формам, другое – посредством коего есть основа (fulcimentum) составного. Первое бытие, благодаря коему материя именуется "простым сущим", она имеет от Бога, – благодаря определенной причастности, – постольку, поскольку в силу творения есть Его эффект, как и прочее – как уже сказано. Второе бытие, благодаря коему материя есть некая восприимчивость, материя имеет от своей природы, посредством коей она есть, что́ есть, отличаясь от формы. И говоря о таковом бытии, [надо указать], что различно бытие всего того, у чего различны сущности. Третье бытие материя имеет исключительно благодаря тому, что она уже восприняла в себе то, к чему, она сама по себе восприимчива. Поэтому такое бытие ей дает то, что она воспринимает, и поскольку это – форма, которая не может дать отличного от того, что имеет, то бытие, которым форма обладает от природы своей сущности, благодаря тому, что осуществляет потенцию и восприимчивость материи, сообщается материи и всему составному. И таковым бытием является то, которым материя обладает актуально, и посредством коего она обладает актуальным существованием; так что материя, насколько она существует сообразно характеру своей природы, при отсутствии формы лишается и "простого бытия" (если только не сохраняется сверхъестественным образом), как акциденция, лишаясь "бытия в субъекте", лишается и "простого бытия".

Оттого философы, которые рассматривают только естественный характер материи, говорят, что материя потенциальна и обладает бытием только через форму, в соответствии с чем Комментатор говорит, касаясь начала II книги "О душе": *Материя, насколько она есть материя, не имеет никакого актуального бытия в естественных вещах, и*

актуальное бытие – только бытие формы. И это совершенно очевидно для форм простых вещей, поскольку будь форма удалена, [от них] ничего бы не осталось. И это истинно настолько, насколько касается естественного характера [материи], ведь она не имеет иного отношения к бытию кроме как в связи с тем, что обладает им, приняв форму, как акциденция – в связи с тем, что обладает бытием в субъекте. Ибо в противном случае составленное из материи и формы было бы единым только как соединенное (aggregatum), в соответствии с чем чему учит Философ, говоря в начале II книги "О душе"[77]: *Не стоит спрашивать, есть ли душа и тело [нечто] единое, равно как и воск и оттиск, и точно также – как материя чего угодно и то, чего эта материя есть. Ибо, хотя эти [имена] "единое" и "бытие" сказываются многообразно, в собственном смысле ["единое" и "сущее"] есть то, что является актом.*

Итак, он ясно показывает, что "бытие" есть нечто иное, чем то, что́ есть акт, хотя этот последний и есть ["единое" и "сущее"] в более собственном смысле, и постольку, поскольку в сущности [составного] более благородна природа формы, нежели материи, то это бытие формы есть то, что́ сообщается материи и всему составному, и через него составное имеет единое "простое бытие", поскольку в противном случае оно [составное] было бы единым только через соединение (aggregatio), из-за того, что то бытие, которое собственно материя, отлично от того бытия, которое составное имеет от формы. Комментатор ясно указывает [на это], толкуя приведенные выше слова Философа[78]: *Эти,* – говорит, – *имена "единое" и "сущее", хотя и сказываются разными способами, однако, первое совершенство во всем этом, то есть форма, в большей степени достойна того, чтобы обладать этим именем, а именно "единого и сущего" Ибо соединенное (congregatum) называется единым только вследствие единства, существующего в форме и материи, и об том не говорится "только посредством формы". И если бы материя и форма существовали бы в составном актуально, то составное именовалось бы единым в том смысле, в каком это говорится о вещах, которые суть одно, потому что связаны или сочленены. Следует, что поскольку в составном материя отлична от формы и составное является актуальным сущим только благодаря форме, то составное называется единым только потому, что его форма едина.* Следовательно вполне истинно то, что материя сама по себе есть в потенции к акту, который по природе должна получать в составном от формы. Ибо к таковому бытию материи сама по себе есть в чистой потенции и не актуализируется иначе, как посредством формы, поскольку причиной актуальности составного является исключительно форма.

Тем не менее материя, являясь благодаря творению неким эффектом [Бога], может (если Он даст ей такую способность) сверхъестественным образом обладать "простым бытием" не от формы, а благодаря причастности в своей сущности божественному бытию. Также, она, сохраняемая Богом так, что он мог бы творить в ней без всякого действия формы, от своей природы могла бы быть чем-то актуально самосущим, хотя и не столь совершенным актом, какой имела бы в составном,

будучи под формой, поскольку ее собственная актуальность в потенции к этому предельному акту, в соответствии с чем Авиценна говорит в V книге своей "Метафизики"[79]: *Мы полагаем, что материя есть причина, которая является частью сущности вещи, в которой существует и покоится потенция ее бытия*, и сам Философ говорит в IX книге "Метафизики"[80]: *Также не невозможно, чтобы материя, поскольку она в потенции, пришла к форме, и когда она будет существовать актуально, тогда и будет оформленной.* Оттого Комментатор и говорит[81]: *Материя, пока она в потенции, не осуществлена и не имеет бытия, которое имеет форма, а когда она приходит к акту, тогда осуществляется посредством формы и обладает бытием, которое имеет форма.* Ведь иначе материя и форма не образовывали бы подлинно единое составное, как уже сказано.

Но, возможно, некто скажет, что если материя обладает неким актом существования от себя, хотя более совершенный имеет от формы, составное будет обладать по крайней мере двойственным актом: одним, совершенным, от формы и другим, несовершенным, от материи, который в своей сущности не заключает тот совершенный акт, как и сама сущность формы не включает в себя сущность материи; и так составное никоим образом не может быть единым иначе, как через соединение (aggregatio), и так – акцидентально.

На сказанное выше следует ответить, что это было бы истинно, если бы материя свой акт, которым она может обладать, подчиняясь сверхъестественному божественному деянию, должна была бы иметь по своей природе и имела бы его в составном, подобно материи рукотворных вещей, ибо она [материя рукотворных вещей] от себя обладает собственным актом, который имеет под рукотворной формой. Тогда, как составное, [образованное] из материи и рукотворной формы есть само по себе сущее и единое через материю, акцидентально же – благодаря акцидентальной форме, точно также и составное, [образованное] из материи и естественной формы было бы само по себе сущее и единое через материю, акцидентально же – благодаря форме, и было бы два соединенных субстанциальных бытия или формы были бы акцидентальны, как говорили древние. Однако в настоящей ситуации, поскольку материя под естественной формой совершенно не обладает этим актом, но только актом формы, в потенции к которому находится по самой своей природе, потому все составное есть сущее и единое благодаря одной только форме и единое простым образом, а не благодаря соединению. Отсюда, как акциденция, которая может благодаря божественной силе существовать сама по себе без субъекта (она не имеет бытия иначе, как в субъекте, но может сверхъестественным образом иметь собственный акт, хотя и не имеет его, существуя в субъекте, и не составляет с субъектом единое, соединенное из двойственного бытия), так и материя с субстанциальной формой, как уже сказано; и поскольку собственный акт материи есть, таким образом, в потенции к акту формы, а то, что есть актуально, постольку, поскольку таково, есть подлинным образом, и то, что только в потенции, постольку, поскольку таково, не есть, однако не есть чистое не-сущее, ибо тогда не было

бы в потенции, поэтому истинны все те высказывания о материи: что она есть почти ничто, что [пребывает] между сущим и не-сущим, что есть какое-то ничто и прочее в том же роде.

Поэтому Платон, спрашивая о том, какова природа материи, отвечает сам себе в "Тимее"[82]: *Что же следует полагать о ее сущности и ее природе? Полагаю, что она есть вместилище всего возникающего. И хотя [все] это как бы формируется в ее лоне, сама она пребывает бесформенной, и ее характер подобен воску, а также материи, в которой запечатляются различные знаки: она движима и формируема всевозможными способами тем, что [к ней] привходит, сама же, лишенная всякой формы, по своей природе не имеет ни формы, ни движения. И поэтому ее не следует называть ни землей, ни водой, ни чем-то иным, что создано из них, но, скорее, некоей невидимой идеей (species) и бесформенным вместилищем, удивительным и непостижимым образом расположенным, как представляется, между ничто и некоей субстанцией; [сама по себе] она не является отчетливо мыслимой и чувственно воспринимаемой, но, как кажется, может мыслиться благодаря тому, что попеременно пребывает (commutare) в ней,* и, однако, она не есть ничто. Оттого-то Платон и считает[83], что такая материя предшествовала созданию в течение бесконечного времени. Итак, эквивокация и неполная определенность истины в философии вводит в заблуждение тех, кто считает, что [у материи] нет никакого бытия, или акта, или актуального существования кроме как [бытия] формы или от формы, как было видно.

Итак, возражения прояснены.

⟨...⟩

ВОПРОС XIV.
ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ СПОСОБНОСТЬЮ БОЛЕЕ ВЫСОКОЙ, НЕЖЕЛИ ИНТЕЛЛЕКТ, ИЛИ НАОБОРОТ

Переходим к вопросам относящимся как к отделенной, так и к соединенной [с телом] душе. И один был о сравнении между собой двух ее основных способностей: является ли воля способностью более высокой, нежели интеллект, или наоборот; другие же пять были о сравнении их [т.е. воли и интеллекта] действий.

Касательно первого, аргументируется, что интеллект является более высокой способностью [так]: 1) поскольку Философ утверждает это в X книге "Этики"[84]; 2) согласно ему[85], практический разум (ratio practica) есть первый движитель в совершаемом волей; поскольку Августин говорит в XXII книге "Против Фавста"[86], что 3) *Без сомнения, в действиях души первенствует созерцание (contemplatio), каковое имеет место в интеллекте,* и 4) человек *в* уме *переменяется в соответствии с образом (imago)*[87]; 5) поскольку направляющее выше того, что направляемо, а суждение разума направляет волю.

Против: воля есть первое движущее себя и иное во всем владении души, и таковое является более высоким.

На это следует сказать, что всякое знание о способностях души, поскольку они сами по себе сокрыты и неизвестны для нас, как и сама субстанция души, должно достигаться подходящим для нас способом, *a posteriori*. Следовательно, о превосходстве способности над способностью, мы должны судить по тому, что является следствием способностей и путем для нас в постижении оных. И такового три: обладание[88], действие, объект. И надо прямо сказать, что та способность превосходит другую, чье обладание, действие и объект превосходят обладание, действие и объект другой.

Теперь же так: обладание, действие и объект воли всецело превосходят обладание, действие и объект интеллекта. А потому надо сказать категорически, что воля превосходит интеллект и по сравнению с ним есть более высокая способность.

И принятое очевидно, поскольку собственное обладание воли, посредством которого она направляется к благу актом истинной любви (amor), есть обладание любовью (caritas), благодаря которому мы, согласно Августину[89], *сами по себе любим Бога и ближнего в Боге и ради Бога*. Высшее же обладание интеллекта есть мудрость, благодаря которой мы созерцаем (speculari) Бога и вечное, согласно Августину в XIV книге "О Троице"[90]. Насколько же обладание христианской любовью превосходит любое обладание мудростью и познанием, прекрасно показывает Апостол, когда говорит в Первом Послании к Коринфянам (I Кор. 13:1): *Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею*, и т.д.

Насколько же акт воли, который есть воление или любовь (velle sive diligere), превосходит акт интеллекта, который есть знание или познавание (scire sive cognoscere), явствует из двойственного сопоставления: во-первых, из сопоставления одного акта с другим; во-вторых, из сопоставления их обоих со своим субъектом, осуществляющимся (perficere)[91] через объект.

Искомое явствует из первого сравнения, потому что, как говорит Августин в XII книге "Комментария в Книге Бытия"[92], и Философ в III книге "О душе"[93]: *Действующее и движущее всегда благороднее претерпевающего*. Воля же является всеобщим и первым движителем во всем владении души, и более высоким, и первым движущим все прочее к своей цели, как будет видно ниже. *Ибо движет разум и все силы души*, как говорит Ансельм в книге "О подобиях"[94]. И как говорит Августин в III книге "О свободном выборе"[95], *устремлению духа подлежит прежде всего сам дух, затем тело, которым он управляет, а затем он подвигает к действию какой-либо член [тела]*. Отсюда, воля приказывает разуму, чтобы он рассматривал, обдумывал и советовал когда и о чем она желает и, равным образом, делает так, чтобы он перестал [действовать]. Вовсе не так приказывает или движет волю интеллект, как будет яснее видно ниже из их сравнения в дальнейшем повествовании.

Искомое равным образом явствует из второго сравнения, поскольку в действии воли воля осуществляется (perficere) посредством самой люби-

мой вещи так, как она имеет бытие в себе, поскольку воля своим действием тяготеет к самой вещи; а в действии интеллекта сам интеллект осуществляется посредством самой познаваемой вещи так, как она имеет бытие в интеллекте, поскольку интеллект своим действием вовлекает в себя саму познаваемую вещь; воля же своим действием переносит себя на желаемое ради него, чтобы им наслаждаться, и поэтому, как говорит Дионисий в четвертой главе "О божественных именах"[96], интеллект своим действием уподобляет себя мыслимой вещи, а воля обращает себя на само желаемое. Следовательно, поскольку много совершеннее и выше быть обращенным на самое благо, как оно есть само по себе сообразно своей природе, нежели быть уподобленным самой истине, как она пребывает в мыслящем сообразно роду (modus) мыслящего, а поэтому роду более низкому, в соответствии с чем Августин говорит в IX книге трактата "О Троице"[97]: *Когда мы мыслим Бога, в нас возникает его подобие, но подобие более низкого уровня, поскольку [оно возникает] в более низкой природе,* то более совершенным и более высоким является действие воли, нежели интеллекта, в той же степени, в которой любовь к Богу лучше, чем его познание. Впрочем по отношению к тому, что ниже души, действие интеллекта, напротив, выше воли, поскольку выше и благородней познание в душе вещей телесных, нежели любовь к ним; в этом случае интеллект условно (secundum quid) более благороден, нежели воля, но первое рассмотрение и сравнение показывает, что воля безусловно (simpliciter) превосходит [интеллект], поскольку первое благо и первая истина суть сами по себе и в первую очередь объекты воли и интеллекта, а остальное по отношению к ним вторично и условно (secundum quid), так как в прочем благо и истина есть условное (secundum quid) благо и истина сравнительно с первой истиной и первым благом, поскольку природа имеет смысл (ratio) блага и истины только вследствие некоего запечатления (impressio) первой истины и первого блага, что будет разъяснено в другом месте. Так что воля желает блага только в некоем смысле (sub aliqua ratione) первого блага, а интеллект знает истину только в некоем смысле (sub aliqua ratione) первой истины, так что более естественно воле осуществляться (perficere) в первом благе, нежели в каком ином, а интеллекту осуществляться (perficere) в первой истине. И вследствие этого воля и интеллект не могут найти успокоение в наслаждении ни одним благом и в совершенном познании ни одной истины до тех пор, пока не достигнут первого блага и первой истины, сообразно чему Августин говорит в начале "Исповеди"[98]: *Ты создал нас для себя, и беспокойно сердце наше до тех пор, пока не успокоится в Тебе.* Поэтому, *поскольку судить, что больше, таковое или любое другое, следует сообразно тому, что больше безусловно и сообразно природе,* как говорит Философ в I книге "Вторых аналитик"[99], следует признать, что безусловно и абсолютно акт воли лучше, чем [акт] интеллекта, поскольку он безусловно лучше его в отношении своего первого объекта. И это соответствует рассуждению Философа в "Топике"[100]: *Если лучшее в этом роде лучше лучшего в том роде, оно поэтому лучше того безусловно.*

Что же касается того, что объект воли превосходит объект интеллекта, то это очевидно, поскольку объект воли, который есть безуслов-

ное благо, имеет характер безусловной и последней цели, а объект интеллекта, который есть истина, имеет смысл некоего блага как блага понимания (intellectus), и так – цели под [другой, более высокой] целью, и упорядочен к другому как к последней цели. Ведь хотя существуют многие частные цели, все они содержатся под некоей одной, и все достоинства (virtutes), к каковым относятся эти цели, расположены под неким одним достоинством, к каковому относится последняя цель, как говорится в начале "Этики"[101]. Следовательно, согласно этому, интеллект полностью подчинен воле таким же образом, как во всех активных способностях, упорядоченных по отношению к цели, та способность, которая сообразуется со всеобщей целью, всегда движет и подталкивает к действию все прочие способности, которые соотносятся с частными целями, и она управляет ими, как это, в случае государства (civitas), делает архитектоника[102] с другими искусствами, как говорится в начале "Этики"[103]; так воля движет и подталкивает разум, и направляет в делах, и [движет] все силы души и члены тела.

Следовательно, надо прямо сказать, что воля есть более высокая сила во всем владении души, и так [она превосходит] сам интеллект.

НА АРГУМЕНТЫ

На возражения ответить просто.

На первое (касательно того, что говорит Философ в VI[104] книге "Этики") следует сказать, что его сравнение в буквальном смысле относится к тем способностям, в которых суть иные интеллектуальные обладания (habitus intellectuales), и, таким образом, не имеет никакого значения для настоящего разговора о воле.

На второе, касательно того, что практический разум (ratio practica) движет в первую очередь, следует сказать, что о том, что нечто движет, говорится двояко. В первом смысле – метафорически – установлением и выявлением цели, к каковой надлежит двигаться. Таким образом движется практический разум, но движет волящего, а не собственно саму волю ⟨...⟩[105]. И, кроме того, движет не собственно разум, а сам объект, сам по себе движущий разум к познанию и посредством этого, показав себя как благо, выражаясь метафорически, движет волящего к желанию [себя]. В самом деле, движет познанное благо и волящего, а не сам познающий разум – волю. Иначе говорится, что нечто движет другое как действующее и побуждающее в делах. Этим способом воля движет сам разум, и это – более истинное движение.

На третье, что в действиях души первенствует созерцание (contemplatio), следует сказать, что это истинно, но это не имеет никакого отношения к воле, поскольку речь идет о сравнении активной и созерцательной жизни, одна из которых управляется созерцательным разумом (ratio speculativa), который выше, а другая – практическим разумом, который ниже, но и тот, и другой управляются волей, которая выше их обоих.

На четвертое, что человек переменяется в уме в соответствии с образом[106], следует сказать, что это истинно, но не только. Ибо часть об-

раза (imago) и исполнение относится к воле. Отсюда слово ума (verbum mentis)[107], в котором отражается совершенный смысл (ratio perfecta) образа, сообразно Августину[108] есть *знание с любовью*.

На пятое, что направляющий выше направляемого, следует сказать, что есть направляющий властью, как господин по отношению к слуге, – первый выше второго; так воля направляет интеллект, – или [направляющий] служением, как слуга [направляет] господина, ночью неся впереди него лампаду, дабы господин не пострадал, – таковой направляющий более низкого рода, и так интеллект направляет волю; поэтому воля, когда пожелает, может отстранить интеллект от направления и рассуждения, как господин – слугу.

ВОПРОС XV.
ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ АКТУ ИНТЕЛЛЕКТА АКТ ВОЛИ ИЛИ НАОБОРОТ

После вопроса о сравнении интеллекта и воли сообразно сущности, следует пять вопросов о сравнении их сообразно их действиям.

Первый: предшествует ли акту интеллекта акт воли или наоборот. ⟨...⟩

Касательно первого, аргументируется, что акт интеллекта предшествует акту воли, поскольку действующее по природе, не имеющее собственной познавательной способности, необходимо должно иметь над собой иное познающее, которым оно направлялось бы к цели, им [т.е. познающим] постигнутой, прежде чем начала бы двигаться. Следовательно, когда в одном и том же соединены познающее и движущее, каковые суть интеллект и воля, прежде чем вторая сможет стать движущим, познающее должно постигнуть [объект].

Против: первоначала наук постигаются в первую очередь из желания познания. Желание есть акт воли. Следовательно, он предшествует познанию начал. Следовательно, и всему прочему.

РЕШЕНИЕ

На это следует сказать, что если мы говорим о любом, безразлично каком, познании, то очевидно, что без определенного знания, предшествующего воле, невозможно желать чего-либо, сообразно чему Августин говорит[109], что мы можем любить невидимое, но никогда – неизвестное. Ведь то, о чем нет никакого знания, ни общего, ни частного, ни чувственного, ни интеллектуального, совершенно не подпадает под волю, и так всегда какое-либо познание должно предшествовать воле. Она, однако, вполне может предшествовать дальнейшему познанию, ведь через несовершенное познание мы возгораемся желанием дальнейшего совершенного познания, как утверждает Августин[110].

Но поскольку познание человека двойственно, одно – чувственное, а другое – интеллектуальное, исследуется, может ли человек быть движим к волению чего-либо одним чувственным познанием, без всякого интеллектуального познания. Ведь о том, что воля человека может

быть увлечена к волению и тем, и другим познанием, говорит Августин в III [книге] "О свободном выборе"[111]: *Следует признать,* – говорит он, – *что дух влеком более высокими и более низкими образами, так что разумная субстанция и от того и от другого получает то, чего ей желать. Тот, кто желает, конечно же желает нечто. Если же внешнее не будет двигать [им] посредством телесных чувств или сокрытыми путями нечто не проникнет в ум, он не сможет волить.* Отсюда сомнение, будет ли при разрушении чего-то внутреннего, при разрушении коего в человеке уничтожается интеллект, как говорит Философ[112], притом, что он все еще обладает здоровыми чувствами, посредством коих познает множество различий вещей, всякое устремление к оным чувственным и животным, или же он желал бы чего-либо из воспринятого чувствами благодаря постижению (intellectus).

И надо сказать, что для тех, которые движимы не исключительно естественными наклонностями, не только устремление требует познания, но и определенное устремление требует определенного познания, так, что если бы чувственные устремления различались сообразно различию чувств, при отсутствии некоего чувства необходимо отсутствовало бы и устремление, соответствующее этому определенному чувству. Теперь же так: интеллектуальные устремления соответствуют интеллектуальному познанию, как если бы чувству зрения соответствовало бы некое особое устремление к цветам.

Следовательно, надо сказать категорически, что действию воли необходимо предшествует действие интеллекта, без предшествования коего она не может желать ничего, отчего безумные, интеллект коих разрушен, не имеют никакого устремления воли, но лишь животное и чувственное. Ведь при исключении того, что́ есть интеллект, человек остается лишь неразумным животным, в соответствии с чем Философ говорит в конце III книги "Политики"[113]: *Кто требует, чтобы повелевал интеллект, требует, по-видимому, чтобы повелевал Бог и законы, а кто требует, чтобы [повелевал] человек, привносит животное [начало].*

[НА АРГУМЕНТЫ]

Ответ на аргумент *in oppositum* очевиден из уже сказанного. Ведь [ситуация], когда человек, желая знания, начинает исследовать начала [наук], невозможна без наличия некоего общего знания, которое побуждает волю к познанию в частном. Оттого философы, наблюдавшие эффекты и не знавшие причины, уверенные в общем, что без причины не происходили бы, например, затмения Солнца и Луны, начали философствовать и постигать причины вещей, как говорится в I книге "Метафизики"[114].

[1] Перевод осуществлен А.В. Апполоновым по изданию: Henrici de Gandavo *Quodlibet I.* / Ed. R. Macken, O.F.M. (*Opera omnia,* Vol. V). Leuven, 1979. Примеч. А.В. Апполонова.

[2] Перевод на русский язык VII и VIII вопросов настоящего Кводлибета (*Может ли творение существовать извечно и Противоречит ли творению*

извечное существование) опубликован в: "Z" (Журнал философского факультета МГУ). 2000. № 2.

[3] "Самосущность" творения надо понимать не в том смысле, что оно может существовать само по себе безусловно, т.е. без сохраняющей деятельности Бога, но в том смысле, что оно является субстанцией и, в отличие от акциденции, не нуждается для своего существования в некоем субъекте. Например "белое" нуждается для существования в определенном субъекте – теле – и отдельно от него существовать не может; напротив, само тело не нуждается для своего существования ни в чем, кроме сохраняющей деятельности Бога. Самосущим в безусловном смысле творение было бы в случае, если бы оно обладало ни от чего не зависящим (самосущим) и чистым бытием, о чем, собственно, и говорится далее.

[4] Реальное различие – различие, существующее между двумя вещами (res), по крайней мере одна из которых может существовать без другой. Таково, например, различие между Сократом и Платоном, телом и душой, субстанцией и акциденцией и т.д.

[5] "О гебдомадах" – другое название трактата А.М.Т.С. Боэция "Почему субстанции являются благими, не будучи благами субстанциальными". В этом трактате, обращаясь к диакону Иоанну (впоследствии папа Иоанн I), Боэций говорит о неких "гебдомадах" в которых обсуждаются философские проблемы, причем из контекста понять, что имеется в виду, совершенно невозможно, а само слово "гебдомада" (седьмица) нигде и ни у кого в сколько-нибудь сходном значении не встречается. В средние века (возможно, благодаря Гильберту Порретанскому, комментатору трактата "Почему субстанции...") установилась традиция называть "гебдомадами" исходные, подобные аксиомам, положения, которые Боэций приводит в начале трактата.

[6] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311).

[7] "То, что́ есть" (id quod est) – сущность вещи, то, что́ она есть.

[8] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311).

[9] Ibid.

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] *August.*, Contra Acad., III, 17, n. 38.

[13] *Boethius*, De hebdom. (PL 64, 1311).

[14] Имеются в виду томисты: см. *Thomas Aquinas*. Summa theol., I, q. 104, a. 1, resp.

[15] Перевод интерпретативный, поскольку, строго говоря, Генрих цитирует Иоанна не вполне корректно: полностью фрагмент Евангелия, строку из которого он приводит, выглядит так: Omnia per ipsum factum sunt // et sine ipso factum est nihil // quod factum est in ipso vita erat // et vita erat lux hominum (Все через Него было сотворено // и без Него ничто не было сотворено // что было сотворено. В нем была жизнь // и жизнь была свет человеков). Очевидно, что если мы, как того требует грамматика и общий смысл фрагмента, поставим точку после *factum est* и начнем следующее предложение с *in ipso*, то интерпретация, предложенная Генрихом, оказывается натянутой, если не сказать больше. Справедливости ради, следует, однако, отметить, что традиция такого прочтения (с запятой, а не точкой после *factum est*) восходит к ранним христианским авторам и было широко распространено в средние века: его можно обнаружить, например, у Абеляра (Petrus Abaelardus, Introd. ad theolog., I, IX).

[16] Сообразно общесхоластическому правилу "единое, благое и сущее обращаются".

[17] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311A–1314C).

[18] *August.* De vera relig. C. 36. N 66–67.
[19] Aristot. Metaph., IV, 2 (1003b 26–27).
[20] То есть Аверроэс.
[21] *Averroes.* Metaph., IV, com. 1.
[22] Как пишет А.М.Т.С. Боэций, "Обладание (habitus) и расположенность (dispositio) – разновидности качества. Обладание отличается от расположенности тем, что оно более прочное и дольше сохраняется. Таковы знания (scientiae) и достоинства (virtutes); ибо знание, если только оно усвоено прочно, относится к тому, что более постоянно и трудно отделимо, разве что – в результате серьезнейшего изменения по причине болезни или чего-то подобного. Равным образом и достоинство, например справедливость и умеренность: как представляется, ничто таковое не может с легкостью быть устранено или изменено. Расположенностями же называется то, что легко устранимо и быстро изменяется, например тепло или холод, здоровье и болезнь и прочее в том же роде. Ведь человек в известной мере испытывает их воздействия и скоро изменяется, становясь из горячего холодным и их больного – здоровым. То же и в других случаях, разве что случилось так, что по причине длительного времени нечто такое, например нездоровье, перешло в чью-то природу, или имеет место трудно устранимый аффект, который уже называют обладанием... ведь обладание есть твердая расположенность, а расположенность – нетвердое обладание... и между обладанием и расположенностью нет никакого иного различия" (*Boeth.* In Cat. Aristot. III (PL 64, 240D–242A)).
[23] Предикаменты – категории Аристотеля.
[24] *Alfarabi.* De ortu scientiarum I.
[25] *Boethius.* De Trin. c. 2 (PL 64, 1250B).
[26] Имеется в виду комментатор Боэция Гильберт Порретанский, а не комментатор Аристотеля Аверроэс.
[27] *Gilb. Porr.* In Boethii De Trin (PL 64, 1269A).
[28] То есть "бытие".
[29] *Avicenna.* Metaph., VI, c. 1.
[30] Ibid. V, com. 10.
[31] *Gilb. Porr.* In Boethii De Trin. (PL 64, 1269A).
[32] *Boethius.* De Trin., c. 2 (PL 64, 1250B).
[33] То есть "бытие".
[34] *Boethius.* De Trin., c. 2 (PL 64, 1250B).
[35] Логическое различие – различие, производимое только умом. Таково, например, различие между определением "разумное смертное животное" и определяемым "человек"
[36] Интенциональное различие – среднее различие между реальным и логическим. Генрих, как и большинство схоластов, придерживался мнения, что в вещах, не могущих быть разделенными реально, существуют некие *rationes* или *intentiones,* на основании которых об одной и той же вещи могут быть сформированы различные понятия, несводимые одно к другому. Например, человеческая душа является простой и неделимой, но, в то же время, понятие о растительной части души не сводимо к понятию о разумной. Поэтому можно предположить, что в душе имеются некие различные *intentiones,* позволяющие сформировать понятия о растительной и разумной частях души, отличные друг от друга. Генрих считал, что эти *intentiones* представлены в вещи лишь потенциально, а актуально – только в познающем уме. Знаменитое "формальное различие" Иоанна Дунса Скота и движение "формалистов" не в последнюю очередь связаны с критикой Скотом и его последователями теории "интенционального различия" Генриха.

[37] *Henricus de Gandavo*. Summa a. 21, q. 4.
[38] *Boethius*. De Trin., c. 2 (PL 64, 1250C).
[39] Понятия, различные только логически, включают или тождественны друг другу.
[40] *Gilb. Porr*. In Boethii De hebdom. (PL 64, 1318).
[41] Деноминация – образование отыменных (denominativa), когда «некая вещь причастна другой [вещи], самой причастностью обретая как вещь, так и имя. Например, некий человек, поскольку причастен справедливости, перенимает от нее и вещь, и имя, ведь о нем говорят "справедливый"... Существуют три необходимых [условия] установления отыменных имен: во-первых, реальная причастность; во-вторых, номинальная причастность; в-третьих, наличие некоего изменения [окончания имени у причастной вещи]» (*Boeth*. In Cat. Aristot. I (PL 64, 168A)).
[42] То есть начала своей науки – Бога.
[43] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311).
[44] Ibid.
[45] Ibid.
[46] Ibid.
[47] Ibid.
[48] Ibid.
[49] Ibid.
[50] Ibid.
[51] Ibid.
[52] Ibid.
[53] Ibid.
[54] Ibid.
[55] *Henricus de Gandavo*. Summa, a. 21, q. 4.
[56] *Gilb. Porr*. In Boethii De hebdom. (PL 64, 1321B-C).
[57] В таинстве Евхаристии происходит пресуществление вина и хлеба в кровь и плоть Христову. При этом в результате божественного вмешательства изменяется субстанция, а чувственно воспринимаемые акциденции вина и хлеба (цвет, вкус, запах и т.д.) сохраняются, т.е. существуют не в субъекте, а сами по себе (per se).
[58] *Plato*. Tim. 51 a–b.
[59] *August*. Conf. XII, c. 8, n. 8.
[60] Ibid. c. 6, n. 6.
[61] *Avicenna*. Metaph. V, c. 5.
[62] *August*. Conf. XII, c. 3, n. 3.
[63] *August*. De Genesi ad litteram. I, c. 15, n. 29.
[64] *August*. Conf. XIII, c. 33, n. 48.
[65] У св. Августина начало фразы иное: "Это сотворено Тобою из ничего, а не из Тебя, и не из чего-то не Твоего, или того, что было прежде, но из со-сотворенного". Очевидно, Августин и Генрих преследуют разные цели: для Августина важен акцент на творении из ничего и то, что не существует совечной Богу матери; Генрих же решает вопрос о порядковой (но не временно́й) первичности материи в процессе творения.
[66] *August*. De Genesi contra Manich. I, c. 6, n. 10.
[67] *Anicenna*. Metaph., VI, c. 1.
[68] То есть отлична от формы по сущности.
[69] *August*. De natura boni, c. 18.
[70] *August*. De vera relig., c. 18, n. 36.
[71] В смысле порядка акта творения.

[72] *Gilb. Porr.* In Bethii De hebdom. (PL 64, 1318A).
[73] Иначе говоря, все роды вещей являются сущими не только по имени, но и по смыслу, который вкладывается в "сущее".
[74] Предикаментальная вещь – вещь, подпадающая под одну из категорий (предикаментов) Аристотеля.
[75] Род становится видом посредством отличительного признака, ограничивающего род и образующего таким образом вид.
[76] *Henricus de Gandavo,* Summa, a. 21, q. 4.
[77] *Aristot.* De an., II, c. 1 (412b 6–9).
[78] *Averroes.* De an., II, com. 7.
[79] *Avicenna.* Metaph., VI, c. 1.
[80] *Aristot.* Metaph., IX, c.8 (1050a 15–16).
[81] *Averroes.* Metaph., IX, com. 16.
[82] *Plato.* Tim., 50b.
[83] *Plato.* Tim., 53a.
[84] *Aristot.* Eth. Ad Nic., X, 7 (1177b 30–1178a 2).
[85] Ibid., I, 13 (1102b 28).
[86] *August.* Contra Faustum, XXII, c. 27.
[87] Сказать точно, что имеет в виду Генрих (или его оппонент), приводя эту цитату из св. Августина, крайне трудно. Во-первых, слова Августина оторваны от контекста и, судя по всему, в них вкладывается совершенно иной смысл. Во-вторых, сам Генрих привносит определенную путаницу, поскольку отвечая на это возражение, он формулирует его совершенно иначе. Если здесь речь идет о том, что *homo in ratione reformatur secundum imaginem,* то далее формулировка меняется на *in ratione reformatur imago* (досл. "в уме преобразуется (любопытно, что в одном из манускриптов речь идет о *formatio* без приставки *re*) образ"). Поскольку при ответе (см. далее) Генрих явно говорит о неких процессах, связанных с познавательной деятельностью, можно предположить, что речь идет об одном из способов обретения человеком знания. Это может быть так называемый третий способ (см. Summa, art. 1, q. 3) узрения истины в экземплярах, или идеях божественного ума, самый совершенный путь познания, сообразно которому человек познает благодаря запечатлению (impressio) в человеческом уме образов (imagines) экземпляров, которые изменяют (transformare) человеческий ум, в результате чего в нем образуется совершенное понятие (verbum mentis) о вещи, в котором вещь полностью познается.
[88] См. сноску 22.
[89] *August.* De doctrina christiana, I, c. 22, n. 21.
[90] *August.* De Trin., XII, c. 14, n. 22.
[91] Осуществляется в том смысле, что обретая объект устремления, прекращает движение к нему. При этом объект выполняет роль *quasi* формы, которая приводит к актуальному состоянию *quasi* материю – способность.
[92] *August.* De Genesi ad litteram. XII, c. 16.
[93] *Aristot.* De an. III, 5 (430a 18–19).
[94] *Anonymus.* De similitudinibus, c. 2 (PL 159, 695C).
[95] *August.* De lib arb., III, c. 25, n. 75.
[96] *Ps-Dionysius.* De div. nom. c. 4, 4, 14.
[97] *August.* De Trin, IX, c. 11, n. 16.
[98] *August.* Conf., I, c. 1, n. 1.
[99] *Aristot.* Anal. Post., I, c. 2 (72a 29–30).
[100] *Aristot.* Topic., III, 2 (117b 33–34, 36).
[101] *Aristot.* Eth. Ad Nic., I, 1 (1094a 6–10, 18–19).

[102] Похоже, Генрих Гентский понимает "архитектонику" как науку об управлении государством (civitas), что не полностью совпадает с мнением Аристотеля.
[103] *Aristot.*, Eth. Ad Nic. I, 1 (1094a 4–5, 9–10).
[104] Разночтение в тексте.
[105] Практически все манускрипты предлагают различное прочтение заключительной части данного предложения. Издатель предлагает читать *quam movet volens*, т.е. "которую движет волящий", однако прочтение *quam* сомнительно – в значительной части манускриптов вместо него значится *qua*, либо *quoniam a*, либо присутствуют исправления; вместо *volens* встречается прочтение *voluntas*; наконец в одном из манускриптов последняя часть предложения вовсе отсутствует.
[106] См. сноску 87.
[107] См. сноску 87.
[108] *August.* De Trin., IX, c. 10, n. 15.
[109] Ibid. VIII, c. 4, n. 6–9.
[110] Ibid. IX, c. 12, n. 18.
[111] *August.* De lib arb. III, c. 25, n. 75.
[112] *Aristot.* Eth. Ad Nic., VII, 3 (1150a 25).
[113] *Aristot.* Polit., III, 16 (1287a 27–30).
[114] *Aristot.* Metaph., I, 2 (982b 12–21).

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

"ОНТОЛОГИЯ": РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ*

В.К. Шохин

1. Рефлексия над предметной структурой философского дискурса – специфическая особенность европейской философии. Единственная сопоставимая по значимости с европейской автохтонная философская традиция – индийско-буддийская – демонстрирует осмысление процедурных моментов философствования, в виде, например, последовательности таких операций философского анализа, как номинация определенного класса объектов, их дефинирование и исследование последнего[1], но не его предметность. В западной же философии последняя начинает серьезно обсуждаться по крайней мере уже у третьего схоларха Академии – Ксенократа (396–314 гг. до н.э.), различавшего логику, физику и этику, а затем подробно исследуется стоиками. В связи с этим немалый историко-философский интерес представляет вопрос о том, в какие именно периоды какие именно предметные области философского дискурса становятся объектами категоризации.

Можно смело заключать пари, что по крайней мере 19 из 20 студентов, изучающих историю философии, и 9 из 10 преподавателей на вопрос: когда появилось слово "онтология" и у кого? ответили бы, не задумываясь, что в Греции, поскольку они знают, что греки занимались онтологией по крайней мере начиная уже с элеатов, да и сам термин также чисто греческого происхождения и означает в переводе "учение о сущем". Логика их ответа была бы в принципе правильной: вполне естественно, чтобы те, кто чем-то занимаются, в том числе и сущим, нашли и обозначение для того, чем они занимаются. Но философия тем и

* Работа по данной теме, представленная и в настоящей публикации, ведется при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

[1] Впервые этот синтаксис философского дискурса обсуждается в комментарии Ватсьяяны к "Ньяясутрам" (IV–V вв.) в "Ньяя-бхашье" (I.1.1), а позднее принимается в "Падартхадхармасанграхе" вайшешика Прашастапады (V в.) и в дальнейшей литературе ньяя-вайшешики.

отличается от других дисциплин знания, что для нее характерна, помимо *рефлективности*, также особая *авторефлективность*. Последняя же с неизбежностью должна быть стадиальной, поскольку осмысление себя предполагает значительно большее время, чем осмысление прочих объектов осмысления, а также постоянного уточнения, и вначале люди, как известно начиная с Мольера, просто говорят прозой и лишь впоследствии называют этот процесс "говорением прозой".

Первым из греков, не только исследовавшим сущее, но попытавшимся также осмыслить соотношение предметности этого исследования с другими предметами познания, был Аристотель, предложивший новое в сравнении с ксенократовским деление научных (они же в эллинском сознании и философские) областей знания. Он делит науки на "умозрительные", или "созерцательные" (т.е. "теоретические", ибо "теоретизировать" и значит этимологически "созерцать"), "практические" и "творческие" (Метафизика 1025 b 20–25; Топика 157a 10–15, 145a 15–20). "Созерцательные" науки выше и "практических" (этика и политика) и "творческих" (поэтика и риторика), но сами также оказываются объектом иерархизации, в соответствии со статусом их предметов. "Наука о природе", соответствующая физике, изучает самосущее и подвижное, "некоторые части математики" – неподвижное, но не самосущее, а "первая философия" – высшая из всех наук – самосущее и неподвижное (Метафизика 1026a 10–20). Однако сразу после этого пассажа в той же VI книге "Метафизика" появляется другой, доставивший и доставляющий даже в настоящее время очень много хлопот толкователям Аристотеля и первостепенно важный для осмысления предмета онтологии. Здесь утверждается, что "первая философия" занимается: 1) некоторой божественной сущностью, которая первее тех, коими занимаются учение о природе и математика и 2) исследует "сущее как сущее" (τὸ ὄν ᾗ ὄν) – что такое сущее как таковое и каково все присущее ему как сущему (Метафизика VI, 1026a 20–25, 30–32). Разумеется, перед нами очевидная смысловая амбивалентность: "первая философия" занимается одновременно и высшей, божественной сущностью как одним из видов общего рода сущего и самим этим общим родом сущего, включающим, следовательно, и высшее сущее. Эта амбивалентность у Аристотеля не преодолевается. С одной стороны, в том же самом пассаже VI книги он указывает, что отдельные математические науки, вроде геометрии и астрономии, занимаются каждая отдельной, своей "природой", а общая математика – всем (1026a 25–30), но при этом подчеркивает, что "первая философия" первенствует потому, что изучает "первенствующую сущность", т.е. божественную, с другой – в пассаже XI книги того же сочинения указывается, что наука философа исследует сущее как таковое, а не какой-либо конкретный его "сегмент", при акцентировке того момента, что само понятие сущего является многозначным (Метафизика 1060b 31–1061a 10). В результате предметом "первой философии" законно считать и учение о сущем как таковом и теологию.

Тем, как совместить или, напротив, дифференцировать две предметности "первой философии", занимались такие виднейшие интерпретаторы Аристотеля, как П. Наторп, Э. Целлер, В. Йегер, Дж. Оунс, У.К. Гатри,

И. Дюринг и многие другие[2]. Полагаю, что "дилемму" можно было бы разрешить, допустив, что предметом "первой философии" для Аристотеля является все же "сущее как сущее" с его общими свойствами и атрибутами и предположив, что "неизменное сущее" может также ассоциироваться не только с "Формой форм", но и с идентичностью "сущего как такового" в полиморфности его видов и модусов. Но это, конечно, только гипотеза. А вот что существенно важно, так это то, что попытки решения указанной дилеммы в связи с предметом "первой философии" имели решающее значение и для тех, кто работал гораздо раньше Наторпа и не был, как представляется, удовлетворен идентификацией высшей философской науки как "метафизики", поскольку и данный термин, прижившийся в философской культуре, как известно, весьма рано – после перипатетика Андроника Родосского (I в. до н.э.) – указанной проблемы предметности "первой философии" разрешить не мог, поскольку и сам оказался многозначным. Не могли этого сделать и средневековые схоласты, также неоднократно пытавшиеся достичь ясности в связи с "первой философией"

Между тем потребность в этой ясности была значительной: речь шла об иерархизации и структурализации философских и богословских дисциплин, актуальных для системного мышления, притом не только схоластического в специальном смысле слова. Поэтому возникла и другая потребность – в нахождении нового термина, который самой своей *новизной* смог бы тематизировать то, что уже стало "стираться" при прежнем словоупотреблении и в то же время позволил бы по-новому уяснить значение и "первой философии" и "метафизики" Эта задача и была реализована в немецкой "школьной философии" XVII в. Речь идет о целой философской традиции, которая не вводится в учебные пособия по истории философии в значительной мере потому, что о ней вообще мало кто знает (а те, кто и знает, не придают особого значения, – видя в ней, вероятно, "лишь переходный период от схоластики к новому времени", – в сравнении хотя бы с современной ей немецкой теософией, имеющей к философии отношение значительно более опосредованное), но к которой восходит в значительной мере и современная философская терминология, и предметная структуризация философии.

2. Первым философом, который ввел слово **онтология** для обозначения соответствующего раздела философских изысканий, был, как уже давно установлено, автор нескольких значительных трудов, профессор Гамбургского университета *Р. Гоклений* (1547–1628)[3], который в своем "Философском лексиконе" (1613) различал три "созерцательных дисциплины" – в соответствии с модусами абстрагирования их предметов от материального мира. Абстрагирование от конкретной, чувственной материи дает нам, согласно Гоклению, "абстракцию физическую", т.е., пользуясь термином более поздней, вольфовской эпохи, нечто вроде рациональной космологии. Абстрагирование же от кон-

---

[2] В связи с их трактовками проблемы см.: *Гайденко П.П.* Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в античности и в средние века. М., 1998. Ч. 1. С. 57–59.

[3] Подробнее о нем см.: *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen,1939. S. 57–59.

кретной и всеобщей материи – "абстракцию математическую" и, что в данном случае наиболее важно, "абстракцию онтологическую" (abstractio ουτολογίκή) – учение о сущем и трансценденталиях, т.е. высших категориях-определениях бытия. Наконец абстрагирование от обеих разновидностей материи (как конкретной, так и всеобщей), а также от абстрагирования второго порядка (математического и онтологического) соответствует предмету "абстракции сверхъестественной" или учению о Боге и интеллигенциях, т.е. бесплотных умах[4]. "Онтология", которая занимает, таким образом, промежуточное место среди "абстрактных дисциплин" между рациональной натурфилософией и теологией, определяется как "философия сущего" (philosophia de ente)[5], а ее специальный предмет – как сущее и трансценденталии, т.е. высшие определения сущего, такие как единство, истина или благо.

Некоторые компетентные историки философии считают, что Гоклений не случайно ссылается на испанского иезуита Б. Перерия (ум. 1610), автора опуса "Об общих началах и аффектах всех естественных вещей" (1562), весьма популярного в Германии. Перерию принадлежала инициатива отделения "первой философии" как науки о сущем как таковом от "метафизики" как "божественной науки", коей соответствует теология – учение о Боге, ангелах и человеческой душе (впоследствии его поддержал в этом и виднейший представитель неосхоластики Ф. Суарес[6]), которые были смешаны в единую "высшую науку" у Аристотеля (см. выше), и потому исследователи видят в цитировании Гоклением испанского философа солидарное дистанцирование от Стагирита[7]. На самом деле Гоклений, как представляется, не столько дистанцируется от Аристотеля, сколько достаточно аккуратно следует ему, воспроизводя и его термин "созерцательные" дисциплины и сам их порядок (рациональная натурфилософия, математика, теология). Его непреходящей заслугой, о значении которой он, конечно, сам и не подозревал, было включение во второй ярус этих дисциплин "онтологии", но он, однако, еще не догадался выделить ее в отдельную теоретическую "супердисциплину", по отношению к предмету которой предметы остальных дисциплин были бы "субординированы" как виды.

Вторым философом, упоминавшим термин "онтология", стал *И.Г. Альстед* (1588–1638)[8], который в своей "Краткой энциклопедии философии" (1620) писал: «Метафизика есть наука, исследующая сущее как таковое ("сущее как сущее" – ens qua ens); иными она именуется первой философией, а в "Лексиконе" Гокления – ουτολογία)"[9]. Хотя Альстед заслуженно ссылается на Гокления, он не в пример своему предшественнику уже решился на четкое и осмысленное отделение

---

[4] *Goclenius R.* Lexicon philosphicum. Frankfurt a.M., 1613. P. 16.

[5] Там же. Это уточнение дано в тексте как маргиналия, которая могла принадлежать как самому Гоклению, так и издателю его лексикона.

[6] У Суареса метафизика равнозначна учению об интеллигенциях – духовных началах. Подробнее см.: *Conze E.* Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Leipzig, 1928, S. 16–18.

[7] См. к примеру: *Kremer K.* Ontologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. v. J. Ritter. K. Gründer. Basel etc., 1984. Bd. 6. S. 1189.

[8] Подробнее о нем см.: *Wundt M.* Op. cit. S. 80–83.

[9] *Alsted J.H.* Cursus philosophici Encyclopaedia Libri XXVII. Herborn, 1620. P. 149.

универсальной философской дисциплины от тех, предметности которых более конкретны. В сознательной оппозиции Б. Перерию и Ф. Суаресу Альстед жестко отделяет метафизику (= первая философия = онтология) от теологии (= учение о Боге, ангелах и человеческой душе), которую, с целью указанной дифференциации, весьма удачно называет пневматологией, букв. "наука о духах"[10]. Он не ограничивается констатацией различия этих двух дисциплин знания, но и аргументирует само их разделение: одна наука, т.е. метафизика, не может включать в свою предметную сферу такие сущностно несхожие предметы, как всеобщнейшее – generalissimus (сущее как сущее) и уникальнейшее (природа интеллигенций) – singularissimus[11]. Альстед не ограничивается также отделением "науки о всеобщнейшем" от пневматологии, но делит ее дальше на две части: общую (pars generalis), предметом которой являются трансценденталии (см. выше) и специальную (pars specialis), предмет которой – предикаменты или категории, среди которых выделяются субстанции и акциденции[12]. На классификацию Альстеда в значительной мере опирался И. Шарф, чья книга "Пневматика или Пневматология" (1629), само название которой подразумевает, что он отделяет метафизику от "божественной науки", выдержала не менее пяти изданий.

А. Калоу (1612–1686), преподававший в Кенигсберге и Ростоке[13], употребляет Гоклениев термин ονтολογία начиная уже с первой части своих будущих "Философских писаний" – "Божественная метафизика. Общая часть" (1636) не менее 12 раз в заголовках разделов и глав. Новизна трактовки предмета у него – утверждение, что онтология есть специальный предмет метафизики, которая определяется, как и у Альстеда, в качестве науки о сущем (подразумевается "как таковом")[14].

Введение термина "онтология" одно время приписывалось представителю так называемой голландской школы в немецкой школьной философии *И. Клаубергу* (1622–1665), преподававшему преимущественно в Дуйсбурге[15]. Причину этой дезинформации следует видеть, вероятно, в том, что он ввел родственный термин – "онтософия" (ontosophia), отождествляя его, правда, с уже получившей признание "онтологией", которую он первым, по наблюдению Э. Фольрата, транскрибировал полатыни (ontologia), дистанцировавшись, таким образом, в определенном смысле от ренессансного "пиетизма" по отношению к грецизмам[16]. В основном сочинении Клауберга "Начала философии или онтософия" (1647), выдержавшем впоследствии несколько редактированных переизданий, утверждается тождество: метафизика = онтософия = онтология = "универсальная или кафолическая наука" (universalis seu Catholica scientia) и "универсальная философия" (philosophia universalis), предмет

---

[10] Там же. P. 287.
[11] Там же. P. 298, ср. P. 150.
[12] Там же. P. 147–148, 271–272.
[13] Подробнее о нем см.: *Wundt M.* Op. cit. S. 133–136, 257–260.
[14] *Calov A.* Metaphysica divina, Pars generalis. Rostok, 1636, Praec. II. P. 4.
[15] Подробнее о нем см.: *Wundt M.* Op. cit. S. 93–96.
[16] *Vollrath E.* Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1962. Bd. XVI, Hf. 2. S. 265.

которой определяется весьма неоднозначно: 1) "сущее как сущее", охватывающее как Бога, так и все сотворенное – материальное и нематериальное; 2) учение о всеобщем сущем (doctrina de Ente generalem) и одновременно богопознание; 3) учение о сущем в общем виде (ens in genere) как отделенное от теологии[17]. В целом онтософия есть учение о сущем и его "свойствах" (affectiones), которые Клауберг хотел было поначалу все исчислить и пронумеровать, но вскоре благоразумно осознал неосуществимость поставленной задачи. Он, однако, твердо придерживался наличия трех значений "сущего": (1) как всеобщнейшее и высшее интеллигибельное (intelligibele), которое он ввел, опираясь на терминологию К. Тимплера, и в котором хотел видеть первое, простейшее и даже известнейшее из всех понятий (подобно тому, как позднее у Гегеля таковым станет "бытие"); (2) общее (его он именовал aliquid – "что-нибудь") – интеллигибельное, коему принадлежит, однако, действительность большая той, которая присуща лишь объекту познания, т.е. нечто объективное, эмпирическое[18]; (3) особенное (ens reale) – единичные вещи. Второй срез сущего – интеллигибельное – включает, помимо "чего-нибудь", также и ничто (еще одно существенное заимствование у К. Тимплера), и их сочетание, "взаимодействие" обеспечивает возможность действия основных логических законов, прежде всего закона противоречия. В указанном первом издании его основного труда на те же три "раздела" делились и атрибуты сущего, при этом атрибуты, соотносимые с уровнями (1) и (2), соответствовали общим логическим определениям, а соотносимые с (3) – "реальным атрибутам", которые также, в свою очередь, делились (не без влияния на сей раз Б. Кеккермана и уже известного нам Альстеда) на первоначальные (prima) и вторичные (orta). В целом атрибуты сущего образуют три триады сущности (essentia) – единое, истина, благо; существования (existentia) – пространственное, временное, длительное и произведенности (productio) – множественность, различность, единство.

"Относофию" Клауберга, которую следует рассматривать в ряду других его неологизмов, типа "ноологии" или "гностологии", нельзя признать удачным лексико-философским изобретением. Размытость "мудрости о сущем" наглядно отражается и в его нежелании или неспособности решить для себя ясно вопрос о границах онтологии и философии. Он, безусловно, отошел от Перейры и Суареса, отождествляющих метафизику с тем, что значительно более аккуратно мысливший Альстед выделил в пневматологию как отдельную дисциплину, но зато объединяет онтологию и теологию в рамках единой "универсальной науки" метафизики или онтософии. Его разграничения уровней и атрибутов сущего являются, как и всякое эклектическое построение, весьма уязвимыми с точки зрения и здравого смысла (чего стоит хотя бы "всеобщнейшее" в качестве "простейшего и известнейшего" из всех понятий!), и логики (чего стоит хотя бы включение сущности и существования в класс "атрибутов" сущего!!), и закона экономии мышления (чего

[17] *Clauberg J.* Opera omnia philosophica 1. Amsterdsm, 1691. P. 281, 283.
[18] Принимаем трактовку М. Вундта.

стоит хотя бы "общее" – содержательно весьма смутный гибрид "всеобщего" и "особенного"!!!). Вероятно Клаубергу не давали покоя лавры Раймунда Луллия, поставившего задачей создания "порождающей категориологии", но его благородная задача порождения "всеобщнейшей" сетки онтологических категорий успехом не увенчалась.

Несколько яснее мыслил *И. Микраэлий* (1597–1658), указывавший в "Философском лексиконе" (1653), что предметом метафизики = онтологии (здесь он эксплицитно ссылается на всех названных философов начиная с Гокления) является сущее поскольку оно есть сущее, но тут же поделивший ее на два знаменитых "раздела" – метафизику общую (metaphysica universalis), в коей сущее рассматривается в наиболее абстрактном, недифференцированном значении, и специальную (metaphysica specialis), где рассматривается сущее в чисто спиритуальных субстанциях, каковыми являются Бог, ангелы и человеческие души. Вместе с тем он достаточно внятно отделяет метафизику от теологии[19]. Очевидно, однако, что теология с трудом отделима от того, что Микраэлий называл "специальной метафизикой", а Альстед – пневматологией. Чтобы быть более последовательным, он должен был поэтому включить в "специальную метафизику" и другие разделы, посвященные особым разновидностям сущего, типа космологии, но он этого не сделал.

Значительно более изобретательным оказался *И.Б. дю Хамель* (1624–1706), предложивший в своей "Философии древней и новой" (1678) деление метафизики на три "трактата": 1) онтологию = "первую философию" как "общую науку" (scientia generalis), предмет которой – природа сущего, его начала, свойства (affectiones) и виды (species); 2) этиологию или учение о причинах, составляющую "метафизику в собственном смысле" (Metaphysica proprie dicta) – "надстраивающуюся" над физикой или наукой о материальных вещах и изучающую нематериальные основы вещей или "вещи абстрактные" (ср. выше принципы "созерцательных наук" у Гокления) и 3) естественную теологию (teologia naturalis) – учение о Боге и душах (об ангелах, по мнению Хамеля, нам известно значительно меньше)[20].

Из предложенной Хамелем структуры метафизики становится очевидным, что он очень четко различает в ней генерально теоретическую науку par excellence в виде онтологии как учение о сущем in genere и "эманирующие" из нее, по выражению К. Кремера, дисциплины[21] в виде учения о причинах в целом и рациональной теологии. Можно, правда, отметить, что, определяя причины вещей в виде имматериальных первоначал, Хамель заставляет усомниться в том, что он последовательно различает вторую и третью части метафизики, однако ясное отделение онтологии в собственном смысле от более конкретных по своей предметности метафизических дисциплин стало безусловным приобретением для "философского науковедения", и именно классификацию Хамеля правомерно рассматривать в качестве высшего достижения для XVII столетия. Он почти уже

---

[19] *Micraelis J.* Lexicon philosophicum. Jena, 1653. P. 654, 758, 823.
[20] *Du Hamel J.B.* Philosophia vetus et nova 1–4. P., 1678. P. 314–315.
[21] *Kremer K.* Op. cit. S. 1191.

предначертал структуру изложения "метафизических дисциплин" в латинских трактатах Х. Вольфа, поскольку его этиология в наибольшей мере приближена к вольфовской рациональной космологии.

Явным особняком в этом столетии стоит трактовка онтологии у *Г Лейбница* (1646–1716), которого, как и Клауберга, также вдохновляли идеалы Луллия – в области создания универсальной науки. В одном из своих набросков, названном "Введение в энциклопедию тайнознания" и изданном в 1903 г. Л. Кутюра, философ, определяя заявленную им "общую науку" как "учение о мыслимом во всеобщем значении, поскольку оно есть мыслимое" (ср. определение онтологии как науки о сущем поскольку оно есть сущее), включает в нее множество дисциплин, в их числе логику, искусство изобретения, методику дистрибуции объектов, синтез и анализ, дидактику, гностологию или ноологию (вновь "диалог" с Клаубергом), мнемонику, символику, комбинаторику, искусство изобретения, философскую грамматику, "искусство Луллия", "каббалистику ученых", естественную магию и, наконец, "возможно также и", онтологию. Последняя определяется им как наука о нечто и ничто (scientia de Aliquo et Nihilo), о сущем и несущем, о вещи и ее модусе (Re et modo rei), о субстанции и акциденции[22].

Очевидной новизной у Лейбница является эксплицитное введение в онтологию "отрицательных величин" в оппозициях нечто и ничто, а также сущего и не-сущего, которое едва только намечалось у Тимплера и Клауберга (см. выше), и это "вторжение" представляется чрезвычайно плодотворным в самых разнообразных отношениях. Удивление вызывают разве что его сомнения относительно статуса онтологии в качестве компонента "всеобщей науки": каббалистика и "естественная магия" в указанном качестве никаких сомнений у него не вызывали.

3. Подводя итоги, нельзя не отметить, что слово "онтология" оказалось в числе наиболее удачных и плодотворных философских неологизмов, на которые был столь щедр XVII век. Слово это оказалось не только фонетически более благозвучным, чем "гностология" или "гностика" (общее учение о познании) и менее расплывчатым, чем "археология" (учение о познании в целом), "ноология" (учение об интеллигенции – разуме) или "гексалогия" (учение о том, что присуще интеллекту)[23]; оно стало несущей конструкцией в обособлении "первой философии" от других философских и нефилософских дисциплин. Э. Фольрат был, безусловно, прав, усматривая в утилизации философами "онтологии" действенное средство отделения метафизики от теологии, к коему они стремились, правильно осознавая всю неестественность их отождествления, на котором настаивал решивший "отредактировать" Аристотеля по-своему Перерий[24], и мы бы добавили, что если бы "онтология" не оказалась бы реально в указанном смысле востребованной, она разделила бы судьбу других названных неологизмов-однодневок. Другая задача, поставленная философами перед "онтологией", состояла уже в разделении самой метафизики на универ-

---

[22] См.: Там же.

[23] С соответствующими терминами работали Г. Нолле, Г. Гутке, А. Калоу, Г. Альстед. См.: Wundt M. Ук. соч. S. 245, 257, 259, 237.

[24] *Vollrath E.* Op. cit. S. 269–270.

сальную и специальные составляющие. "Онтология" как наследница традиционной аристотелевско-схоластической "первой философии" и была призвана взять на себя функцию этого теоретического введения в конкретные "метафизические науки". Таким образом, дилемма аристотелевской "первой философии" была, наконец, решена: ее преемницей стала онтология как учение о сущем как таковом или "универсальная метафизика", тогда как учение о высшем сущем было передано в ведомство "специальной метафизики". Но эта тенденция предопределила и тот "распад" потерявшей отчетливые контуры метафизики на конкретные философские дисциплины о сущем во главе с онтологией как наукой о сущем par excellance, который осуществился в латинских трактатах Х. Вольфа. Как наука "о сущем поскольку оно сущее" онтология в качестве "теории метафизики", в отличие от конкретных применений последней, была наиболее успешно сконструирована Альстедом, который счел правомерным включить в нее учения о трансценденталиях и категориях сущего, и затем Хамелем, включившем в нее "принципы", характеристики и классификацию сущего. Нельзя не отметить еще раз и достижение Лейбница, считавшего, что учение о сущем с необходимостью должно рассматривать и не-сущее.

Дальнейшее развитие этих основоположений для рефлексии над предметом онтологии XVII век оставил в качестве "задания" XVIII столетию, но частично предопределил некоторые тенденции и немецкой классической философии, если учесть осмысление структуры философской предметности у Канта или системостроительство Гегеля, чья "Энциклопедия философских наук" в значительной мере следовала в своей структуре различению "метафизики универсальной" и дисциплинам "метафизик специальных". Однако предметность онтологии рассмотренной "школьной философии" определила и значительно более важный вектор всей дальнейшей западной онтологии. Создатели "онтологии", немецкие философы XVII в. начиная уже с Гокления фактически легитимизировали понимание сущего лишь как "объективного", которое следует рассматривать безотносительно сознания познающего и участвующего в нем субъекта, которое таким образом оказывается "за скобками" онтологии. А это означает, что, следуя предлагаемой автором этих строк дифференциации, было "научно" узаконено ограничение онтологии областью ***онтологии бытия***, не оставляющей места для ***онтологии реальности***, которая отличается от первой как раз рассмотрением сущего под углом зрения уровней сознания субъекта. Правда, это не противоречит тому, что указанные признаки онтологии реальности имели место в европейской традиции до немецкой школьной метафизики XVII столетия (вспомним хотя бы о различениях "субъектной" и "объектной" реальности у Иоанна Дунса Скотта или Уильяма Оккама) или, тем более, после – благодаря знаменитой коперниканской революции в философии, произведенной Кантом, в результате которой выяснилось, что не познание сообразуется с вещами, но, напротив, вещи с познанием. Речь идет о том, что онтология бытия стала очень надолго практически единственной "официальным представителем" онтологии как таковой, что и получило отражение в определениях ее предметности в философских и даже нефилософских энциклопедических изданиях, с тем существенно важным последствием, что даже сама категория реаль-

ности в них фактически отождествляется с бытием[25]. Специальное обсуждение этой вполне самостоятельной и, как представляется, кардинальной темы всецело, однако, выходит за предметные рамки настоящей статьи.

ДВА ЭТАПА РАЗВИТИЯ РЕНЕССАНСНОЙ МЫСЛИ

В.М. Богуславский

Поиски путей, ведущих к успешному достижению достоверного, истинного знания об явлениях мира, окружающего нас, а также нашего внутреннего мира, привели к возникновению трех философских учений.

Согласно одному из них, самому оптимистическому, пути, ведущие к истинному знанию, людьми найдены, следуя этими путями они уже достигли ряда абсолютных истин и с течением времени безусловно достигнут тех совершенных знаний, которые им пока еще неизвестны.

Другая доктрина, самая пессимистическая, настаивает, что знание, являющееся истинным отражением имеющего место в действительности (определенных вопросов или всех без исключения вопросов), для нас принципиально недостижимо, нет пути, ведущего к истинному знанию реального положения вещей, ибо препятствия, встречаемые нами на этом пути абсолютно непреодолимы.

Третья теоретико-познавательная концепция исходит из того, что истинность множества положений, признаваемых несомненными всеми (или почти всеми) людьми, доказана не более, чем их ложность; более того, сам вопрос, сможем ли мы когда-нибудь найти неопровержимое доказательство истинности тех или иных наших знаний, остается открытым. Поиски ответа на этот вопрос необходимо продолжать, но никакой гарантии, что они увенчаются успехом, нет.

Сторонники первой из названных концепций именуются догматиками, сторонники второй – агностиками, сторонники третьей – скептиками. Так как скептики часто оперируют аргументами, выдвигаемыми агностиками против познаваемости мира, в философской литературе их нередко отождествляют с агностиками, что, разумеется, совершенно не верно: обстоятельство, которое надо учитывать при рассмотрении скептицизма Возрождения.

Отождествляя скептицизм с концепцией, совершенно дискредитирующей все имеющиеся в нашем распоряжении естественные познавательные средства – разум и опыт – и провозглашающую, что истину нам

---

[25] Классический пример – определение онтологии в очень популярном в настоящее время англо-американском философском лексиконе Т. Хондерика: "Онтология, трактуемая как ветвь метафизики, есть наука о бытии в общем виде, включающей такие проблемы, как природа существования и категориальная структура реальности". См.: The Oxford Companion of Philosophy / Ed. by T. Honderich. Oxford.; NY, 1995. P. 634. Первая и основная часть цитируемого определения полностью соответствует трактовке онтологии у рассмотренных немецких философов XVII столетия, уточнение же в связи с "категориальной структурой реальности" – явное смешение "реальности" с "бытием", поскольку категориальные онтологические системы начиная с платоновской релевантны только в связи с "бытием", но никак не с "реальностью".

открывает сверхъестественно вера, некоторые современные историки философии расценивают скептицизм эпохи Возрождения как доктрину антиинтеллектуалистскую и фидеистическую. В средние века, говорит, например А. Крессон, в результате многовекового безраздельного господства традиционного догматического, антиинтеллектуалистского фидеистического образа мышления, дух свободного исследования был погружен в глубокий сон: "Так как он спал, человеческое воображение соорудило из идей великолепный собор, и душа средневековых людей укрылась в нем. Они верили, что нашли свет истины"[1]. В XVI в. дух свободного исследования пробудился; под его воздействием здание, в котором люди "наслаждались миром", разрушается. Возникает необходимость его восстановления. В это время скептицизм выступил силой, призванной его восстановить, укрепить все, что оказалось поколебленным бурными событиями этой эпохи. Долой свободное исследование, оно бесполезно и опасно, да здравствует старина, старые, освященные многовековой традицией социально-политические порядки, старые философские воззрения и этические нормы – таков, по Крессону, девиз скептицизма XVI в. Этот скептицизм, по мнению Крессона, есть не деструктивное, а конструктивное течение мысли, не доктрина, потрясающая устои средневекового образа мышления, а воззрение, выступающее как средство спасения этих устоев, средство успокоения сил, выступивших против царивших в средние века идей, против привычных установлений и традиций, орудие, призванное обуздать "дух свободного исследования", воспрепятствовать его борьбе против традиционных представлений.

Ф. Коплстон тоже пишет, что возникший в XVI в. скептицизм стоял на позиции "защиты традиционных социальных, политических и религиозных форм"[2]. По Коплстону, скептики XVI в. существенно отличались от их античных предшественников тем, что отстаивали взгляд, согласно которому познавательное бессилие разума оставляет человеку только веру. И. Фишль утверждает, что представители скептицизма Возрождения – это агностики, считающие, что нельзя доверять ни ощущениям, ни разуму, и призывающие доверяться только вере[3]. По мнению М. Дриано скептицизм XVI в. "старается унизить разум", укрепить веру. В эту эпоху, пишет М. Дреано, "церковь (католическая церковь. – *В.Б.*) считала своими врагами рационалистов и протестантов: ее союзниками были пирроники"[4].

В книге, специально посвященной скептицизму XVI–XVII вв. Р. Попкин доказывает, что этот скептицизм был важнейшим идейным оружием Контрреволюции[5]. Аналогичным образом характеризуют скептицизм рассматриваемой эпохи Г. Трюк (1946 г.), П. Баррьер (1948 г.), Г. Фридрих (1949 г.), Ж. Шевалье (1956 г.), Ж. Кальве (1950 г.)

---

[1] *Cresson A.* Les courants de pensée francaise. P., 1927. P. 5.
[2] *Copleston F.* The history of philosophie. L., 1955. Vol. 8. P. 228–229.
[3] *Fischl J.* Geschichte der Philosophie. Dresden, 1949. Bd. II. S. 52.
[4] *Dreano M.* La pensée religieuse de Montaigne. P., 1930. P. 258.
[5] См.: *Popkin R.H.* The history of Scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley, 1979. P. 5.

и ряд других историков философии. Внимательное исследование того, что в действительности происходило в Европе в период с XIV до начала XVIII в., решительно опровергает изложенное выше мнение названных ученых – не только их трактовку ренессансного скептицизма, но и ту оценку, которую они дают содержанию и историческому значению всей вообще эпохи Ренессанса. Эта эпоха, ставшая величайшим из всех происходивших до того в истории переворотом, была ознаменована рядом глубоких изменений в материальной и духовной жизни Европы.

Большую роль в этих изменениях сыграли выдающиеся достижения XIV и XV вв. в технике. Среди них на первое место современники единодушно ставили изобретение печатного станка и широкое распространение книгопечатания, а также усовершенствование конструкции компаса, благодаря которому мореплаватели получили возможность совершать путешествия на как угодно далекие расстояния, и появление артиллерии. Из этих завоеваний техники особенно глубокие перемены в бытии и сознании людей вызвали книгопечатание и компас. Только за последние 60 лет XV в. из печати вышли различные книги тиражом более 30 тыс. экземпляров, неслыханным прежде, в эпоху переписки текстов вручную. Новая мысль, высказанная философом, открытие, сделанное ученым, страна или народ, впервые обнаруженные путешественником, становились известны огромному множеству людей в различных концах Европы с непостижимой для средневекового сознания скоростью. Это существенно сказывалось на изменениях, которые совершались в головах образованной части европейского населения. Значительные успехи мореплавания благодаря компасу привели к колоссальному росту масштабов международного торгового и культурного обмена. Сведения о странах и народах, до того почти неизвестных или вовсе неизвестных европейцам, разрушали привычные представления, наносили серьезные удары той узости кругозора, которая была типичной чертой сознания почти всех европейцев в средние века.

Не менее сильный удар по узости средневекового кругозора нанесло то обстоятельство, что весьма ограниченные знания об античном мире, которыми располагало средневековье, существенно расширились за счет многочисленных философских, научных, художественных произведений античности, впервые ставших доступными западноевропейскому читателю в XIV и XV в. Яркая, многогранная культура античного мира, бьющая в ней ключом общественная жизнь, богатство идей, выдвинутых различными философскими школами, свободно обсуждавшими свои разногласия, – все это уже в первой половине XIV в. (когда в руках европейцев оказалась сравнительно небольшая часть тех памятников греческой и римской культуры, с которыми они ознакомились позднее) произвело глубокое впечатление на представителей оппозиционной университетской мысли.

Возникновение в торгово-промышленных городах широкого круга образованных людей, приобретавших и обогащавших свои знания за пределами университетов и монастырей, их знакомство с обширной античной литературой обнажили крайнюю ограниченность, скудость средневековых знаний, шаткость, а нередко и ошибочность взглядов,

принципов, идеалов, институтов, истинность, справедливость, ценность которых представлялись до того несомненными.

Таким образом, И. Кеплер имел все основания писать в своей работе, вышедшей в 1606 г.: "За последние 150 лет произошло так много и столь значительных событий, что больше едва ли и могло произойти..."[6].

Исключительно важным фактором, обусловившим переворот в умственной жизни западноевропейского общества, были социально-политические и экономические изменения, которые принесло с собой возникновение и развитие крупных торгово-промышленных центров.

Каковы особенности культуры, возникшей примерно в середине XIV в. и развивавшейся до начала XVII в., культуры, обычно именуемой культурой Возрождения? Эта эпоха отмечена таким пышным интеллектуальным расцветом, какого Европа не знала со времен античности. Наряду с необычайным по сравнению с предшествующими веками расширением знаний, позволившим в некоторых отношениях превзойти древних, на духовную жизнь эпохи наложил глубокий отпечаток высочайший расцвет искусства. В архитектуре и скульптуре, в литературе и живописи создаются шедевры, по сей день вызывающие изумление и восхищение, шедевры, еще в большей степени изумлявшие и восхищавшие современников их создателей.

На смену представлению о пропасти, отделяющей творца от его творения, всемогущего предвечного бога от тленного мира природы и прозябающего в нем жалкого грешного человека, приходит реабилитация природы и человека, всего земного мира, сближение человека с Богом, несущее в себе тенденцию к их слиянию. Зависимость решения любой проблемы от ее отношения к Богу, ориентация на мир иной, на спасение души после смерти отодвигаются на второй план. Внимание сосредоточивается на происходящем в посюстороннем мире, на потребностях и возможностях человека, на его земных делах и выдвигается требование: "чтобы смертные прежде всего заботились о смертных вещах"[7], как писал Фр. Петрарка. Ортодоксальный христианский взгляд, рассматривающий все удовольствия, к которым влечет человека его природа, как нечто исходящее от дьявола, отчетливо выражен в формуле: "Верх святости состоит, как признают святые, не только в том, чтобы мы отдаляли тело от наслаждения, но и в том, чтобы истязали его всячески мучениями и страданиями"[8], как говорится в средневековом жизнеописании Бернардина Реалина. Этике, подчеркивающей греховность отягощенной первородным грехом природы человека и проповедующей умерщвление плоти, противопоставляется призыв положить в основу нравственности потребности человеческой природы. Сохраняя веру в спасение, даруемое душам праведных людей в загробном мире, гуманисты тем не менее призывает людей посвятить все свои силы активной деятельности, позволяющей достичь нравственного и

---

[6] *Kepler J.* Gesammelte Werke. München, 1938. Bd. 1. S. 329.

[7] *Петрарка Фр.* Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915. С. 212.

[8] См.: *Эйкен Г.* История и системы средневекового миросозерцания. П., 1907. С. 716.

социального, интеллектуального и физического совершенства. Как справедливо отмечает В.В. Соколов, прославление гуманистами активной человеческой деятельности представляло собой концепцию, противоположную созерцательности, присущей традиционному средневековому мировоззрению[9]. Высокая оценка земной деятельности человека и прославление величия ее плодов налицо уже у Данте и "первого гуманиста" Фр. Петрарки. Осуждение взгляда, побуждающего чураться мира – отсюда отрицательное отношение к монашеству – убеждение, что человека возвышает не уход от мира, не пассивность, а использование им своего "дара познавать и действовать", деяния его ума и его рук, еще более энергично выражены у ренессансных мыслителей, выступавших позднее – в XV и XVI вв.

В число произведений, содержащих истины первостепенной важности, гуманисты включают множество источников, ранее либо вовсе неизвестных, либо известных, но решительно отвергавшихся, считавшихся еретическими. Нужно, провозглашают мыслители Возрождения, чтобы одновременно для нас звучали голоса, отстаивающие различные, даже противоположные воззрения. Лишь вслушавшись в этот многоголосый хор, вдумавшись в звучащие в нем аргументы и контраргументы, можем мы найти верное решение волнующих нас вопросов. Ренессансное мировоззрение решительно выступает за свободу мысли.

Деятели Возрождения, конечно, христиане. Но их концепция, обнаруживающая христианство во всех верованиях и всех философских учениях, существовавших и до Христа и после него, очень отличается от того христианства, каким оно было с момента возникновения. Эта концепция естественно рождает пантеистические и деистические тенденции. В сознании гуманистов происходит секуляризация всей культуры – философии и этики, науки и искусства.

Одна из важнейших черт культуры Возрождения – огромное значение, приписываемое ею разуму: он делает нас людьми, от него зависят наша свобода, наша нравственность, ему мы обязаны всеми успехами нашего технического, научного, художественного творчества; лишь разум может обеспечить торжество справедливости в общественной жизни. Отчетливо выраженный рационализм присущ не только чуждым мистицизму ренессансным мыслителям, но и тем из них, в чьих доктринах мистика занимает большое и существенно важное место (Николай Кузанский, Себастьян Франк).

Названные особенности складывающегося тогда нового понимания человека, его природы, задач, стоящих перед ним, присущи гуманистической мысли на всем протяжении эпохи Возрождения, длившейся в общей сложности более двух с половиной столетий. У гуманистов второго этапа ренессансной эпохи трактовка человека существенно отличается от трактовки, характерной для первого ее этапа. Но в обоих случаях – это концепция, принципиально отличная от средневековых взглядов на человека, даже им противоположная.

---

[9] См.: *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 26.

НЕКОТОРЫЕ СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ГУМАНИСТОВ XIV–XV вв.

Разумеется, перечисленные особенности ренессансной мысли выражены с большей или меньшей рельефностью у ее представителей на протяжении всей эпохи Возрождения, однако о скептических идеях этого сказать нельзя.

Рассматривая тенденции, доминирующие на различных стадиях развития философии данной эпохи, нельзя не согласиться с периодизацией, предложенной А.Х. Горфункелем, выделяющим периоды: антропоцентрический (середина XIV в. – середина XV в.), неоплатонический (середина XV в. – первая треть XVI в.) и натурфилософский (середина XVI – начало XVII в.). Следует, однако, заметить, что в некоторых важных моментах отмечается существенное сходство философии первого антропоцентрического периода и философии ренессансных неоплатоников второй половины XV в. В отношении указанных моментов (имеющих первостепенное значение для выяснения обстоятельств появления ренессансного скептицизма) существует ощутимое различие между философскими взглядами, господствующими в среде гуманистов в XIV–XV вв. и теми философскими воззрениями, которые доминируют в их среде в XVI в. и в начале XVII в. Крупнейшие представители ренессансного неоплатонизма, выступавшие во второй половине XV в. – Николай Кузанский (1401–1464), М. Фичино (1433–1499), Дж. Пико делла Мирандола (1463–1494), – так же решительно выступают против схоластической философии, как Фр. Петрарка (1304–1374), К. Салютати (1331–1406), Л. Бруни (1374–1444), Дж. Манетти (1396–1459). и др. гуманисты антропоцентрического периода. Общее, что объединяет всех этих мыслителей, несомненно, то, что все они шаг за шагом распространяют критику с одной области средневекового мировоззрения на другую. Таким образом, процесс дискредитации традиционной системы взглядов еще до начала XVI в. уже имел за собой полуторавековую историю.

И все же, какое бы важное место ни занимало в деятельности гуманистов рассматриваемого периода отрицание, разрушение укоренившихся в умах установок и мнений, их пафос – это пафос утверждения отстаиваемых ими новых принципов, ценностей, идеалов. Скептицизм чужд мировоззрению гуманистов XIV–XV вв. Они неутомимо разыскивают творения античных мыслителей, зачитываются и восхищаются ими. С жадным интересом изучают доктрины Платона и неоплатоников, Аристотеля и Сенеки, Эпикура и Лукреция. Единственная античная философская школа, к которой они интереса не проявляют, – скептики. Ни в одной из дошедших до нас античных источников нет такого полного, подробного, тщательно аргументированного изложения доктрины греческого пирронизма, какое дано в произведениях Секста Эмпирика – единственного представителя античного скепсиса, чьи труды сохранились. Эти труды в XIV–XV вв. были известны; первое упоминание о них встречается в трактате "Исследование суетности языческих учений", написанном Франческо Пико делла Мирандола (племянником

знаменитого Джованни Пико делла Мирандола) и опубликованном в 1520 г. Сами же сочинения Секста были впервые изданы в 1562 г. С тем, что сообщается о скептицизме в произведениях Цицерона, Августина, Диогена Лаэрция, ренессансные мыслители XIV–XV вв. были знакомы, но ни одного из них взгляды греческих пирроников не заинтересовали и даже не встретили сочувствия. Ренессансные мыслители лишь в XVI в. начинают выдвигать скептические идеи, получившие значительное распространение в его второй половине и в начале XVII в.

Следует, таким образом, различать два этапа развития ренессансной философии – так сказать, доскептический (от середины XIV в.–до конца XV в.) и скептический (с начала XVI–до начала XVII в.).

Гуманистическая мысль *первого периода* характеризуется следующими важнейшими чертами. Из отрицания пропасти, якобы отделяющей небесное от земного, Бога от мира, из убеждения, что творцы и его творение образуют гармоническое единство, гуманисты этого периода делают весьма радикальные выводы. Не только отвергается взгляд, изображающий посюсторонний мир в самых черных красках и всеми силами старающийся внушить отвращение к нему, но провозглашается, что это – "наипрекраснейший" мир, который так великолепен, что "не может быть лучше ни в действительности, ни в наших помыслах"[10], – как писал Дж. Манетти. При этом гуманисты первого "героического" этапа эпохи Возрождения как бы вовсе не замечают сколь бесконечно далека от совершенства жизнь современного им общества, сколь далеки их современники от того идеала человека, какой рисовали себе гуманисты. И для Николая Кузанского, и для Фичино, и для Пико делла Мирандола материальный мир есть не нечто низменное, жалкое, ничтожное, чуждое возвышенной природе Бога, а, напротив, – прекраснейшее, исполненное всевозможных совершенств творение, вполне соответствующее своему творцу, и потому божественное. Прекрасна, совершенна и природа, окружающая человека, и его собственная природа. На тезисе о благодетельности природного в человеке строится осуждение аскетизма и защита права человека на радости земной жизни. То, что праведному человеку уготовано блаженство на небе, нисколько не затрагивает с гуманистической точки зрения предназначенности человеческой природы к земным наслаждениям, которым люди не только могут, но и должны предаваться. В глазах гуманистов этого периода бесконечно прекрасна не только природа, но и общество, в котором живет человек, тоже прекрасно. По их мнению, если даже кое в чем человеческое общество еще не достигло полного совершенства, во всяком случае оно близко к такому совершенству, движется по направлению к нему и в скорости его достигнет. Меняла Бона Бони, заявляя при избрании его гонфалоньером Флоренции в 1641 г., что этот город "приобрел самую совершенную государственную форму"[11], лишь повторял мысль

[10] Цит. по: *Ревякина Н.В.* Учение о человеке итальянского гуманиста Джаноццо Манетти // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 263.

[11] Цит. по: *Брагина Л.М.* Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983. С. 74.

выдающихся гуманистов своего времени. Знаменательно, как отмечает Л.М. Баткин, что «еще в 1405 г. Леонардо Бруни в "Похвале городу Флоренции" писал о своей родине так, будто идеальный город давно существует»[12]. "Кватрочентистские гуманисты... в рассуждениях о рациональном общественном устройстве имели в виду реальную жизнь итальянских городов... и считали, например, Флоренцию или близкой к совершенству, или находящейся на пути к нему..."[13]. Наступает, считали они, "золотой век", когда моральные, социальные, интеллектуальные достижения древности будут не только возрождены, но и кое в чем превзойдены.

В средние века в сознание постоянно внедрялась мысль "О презрении к миру и ничтожестве человека", так озаглавлен был весьма популярный в средние века и представлявший собой концентрированное выражение этой мысли трактат папы Иннокентия III (XII в.), рассматривающий человека как существо во всех отношениях жалкое, чувства, желания, страсти, внешность, тело которого не только греховны, но и безобразны. Протест против такого крайнего принижения человека выступает у гуманистов рассматриваемого периода как такое *возвеличение человека*, при котором почти стирается грань между человеком и Богом. Человек, по словам Дж. Манетти не только является "прекраснейшим, благороднейшим, мудрейшим, наконец, могущественнейшим" существом, уступающим во всех указанных отношениях только Богу[14], он есть "небесное и божественное животное", "смертный бог"[15]. Все в мире принадлежит людям, не только на Земле, ее неживая природа, ее материки и океаны, ее земли и воды, и ее флора, и ее фауна, но и на небе: "нам принадлежат небеса, звезды, созвездия, планеты..."[16], поскольку все это существует "для пользы людей"[17]. Природа человека, утверждает Николай Кузанский, "такова, что, будучи возведена в соединение с максимальностью, становится полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств таким образом, что в человечестве все возведено в высшую степень"[18]. Сходным образом изображает человека М. Фичино. "Мощь человека, – пишет он, – почти равна божественной природе"[19]; человек "есть как бы некий бог"[20], "он обладает гением, так сказать, почти таким же, как и сам создатель небес"[21]. Ссылаясь на то, что ученым уже удалось изготовить макеты, воспроизводящие движения небесных тел, Фичино пишет, что человек в силах создать небеса, если получит в руки небесную материю и соответствующие орудия. Всемогущим рисует

---

[12] *Баткин Л.М.* Ренессанс и утопия // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 224.
[13] Там же. С. 225.
[14] Цит. по: *Ревякина Н.В.* Указ. соч. С. 263.
[15] Там же. С. 268.
[16] Там же. С. 264.
[17] Там же.
[18] *Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения. М., 1937. С. 119.
[19] *Ficino M.* Theologie Platonicienne de l'immortalite des ames. P., 1976. Vol. 2. P. 224.
[20] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 89.
[21] Там же. С. 90.

человека и Пико делла Мирандола, воспевающий "высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет"[22], поскольку "не стесняемый никакими пределами" человек по своему усмотрению, "по собственному желанию" и решению определяет "свое место и лицо и обязанность"[23]. "Чудеса человеческого духа, – говорит Пико, – превосходят чудеса небес... На Земле нет ничего более великого, чем человек, а в человеке – ничего более великого, чем его ум (mens) и душа (anima). Возвыситься над ними, значит возвыситься над небесами..."[24].

Даже креационизм, отнюдь не отвергаемый гуманистами, приобретал в свете такой трактовки человека смысл, существенно отличный от того, какой вкладывало в него с момента своего возникновения христианство. Из рук Бога, утверждает Дж. Манетти, мир вышел весьма далеким от совершенства. Затем, указывая на уже созданные "достойные удивления и восхищения", исполненные "великолепия" произведения науки, техники, искусства, в том числе архитектуры, скульптуры, живописи, на примененные при сознании этих произведений орудия, изготовленные с "исключительным мастерством благодаря проницательности и остроте человеческого или скорее божественного ума", Манетти восклицает: "После первоначального и еще не законченного творения мира все, по-видимому, было изобретено, изготовлено и доведено до совершенства нами. Ведь наше, т.е. человеческое, раз сделано людьми, то, что вокруг: все дома, укрепления, города, наконец, все сооружения на Земле, которых так много и так они прекрасны, то из-за их великолепия следует считать их по праву скорее ангельскими творениями, чем людскими"[25]. Человек оказывается соавтором мира. Лишь созидательная деятельность людей довела, так сказать, "до кондиции" несовершенное изделие Бога.

С антропоцентризмом, притом рельефно выраженным, мы встретимся и у гуманистов XVI в., но лишь в XIV и XV вв. антропоцентризм носит тот весьма своеобразный характер, который описан выше.

Ренессансные мыслители XIV–XV вв. далеко еще не освободились от характерного для средневекового сознания убеждения в необходимости обратиться к глубокому прошлому, дабы постичь истину, так как именно тогда она была обнаружена и раз и навсегда установлена, и поэтому наша задача – отыскать ее в наследии, оставленном нам великими умами прошлого. "Творчество древних, – заявляет Дж. Боккаччо, – есть неизменное, прочное знание... повсеместно и во все времена оно остается одним и тем же и никаким движением никогда не может быть поколеблено"[26]. Восхищение интеллектуальным и нравственным величием древних мыслителей порой приобретает у этих гуманистов черты

---

[22] История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1. С. 508.

[23] Там же. С. 507–508.

[24] Цит. по: *Cassirer E.* The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophie. N.J., 1963. P. 115.

[25] Цит. по: *Ревякина Н.В.* Указ. соч. С. 265.

[26] Цит. по: *Muller G.* Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Wiesbaden, 1969. S. 393.

поклонения. Достаточно вспомнить рассказы современников о лампаде, которую Фичино возжигал перед бюстом Платона. Даже если это свидетельство – лишь легенда, оно, безусловно, все же передает настроение, царившее во флорентийской академии. Правда, понятие древности существенно по сравнению со средними веками переосмысливается, в древность включается наследие Древней Греции и Рима. Но сам принцип, обязывающий быть верными непреходящим истинам, завезенным нам нашими великими предками, сохраняется. Древние рисуются при этом самыми радужными красками: знания, доктрины, нравы первых христиан, философия, наука, искусство, общественная жизнь античности – все исполненно глубочайшей мудрости и благородством. Древность, считают гуманисты, дала непревзойденные образцы самой высокой нравственности и на деле претворила в жизнь подлинную свободу мысли. В древности, говорит Л. Бруни, "всякий, кто приступал к философии, имел перед глазами авторов, которым мог следовать, и научался не только защищать свои взгляды, но и опровергать чужие. Здесь были стоики, академики, перипатетики, эпикурейцы..."[27] и каждый был волен решить, в чем каждый из них прав и в чем они заблуждаются. Такой же идеальной рисуется древность Л. Валле: "У философов всегда была свобода говорить то, что они думают, противореча не только вождям чужих школ, но даже своей собственной школе"[28]. Ни античная, ни христианская древность, верили эти гуманисты, не знали нетерпимости, преследований за инакомыслие, наложивших свою зловещую печать на всю духовную жизнь феодального общества.

У этих гуманистов вызывает презрение схоласт, уверенный, что ответы на все вопросы, стоящие перед познанием, заключены только в текстах авторов, признаваемых авторитетами в школе, к которой он принадлежит, и бедный догматик даже не подозревает, какое поразительное богатство знаний и глубочайших идей содержат источники, невежественно трактуемые им как еретические. Ренессансная мысль рассматриваемого периода выдвигает положение, что высшую вневременную мудрость, абсолютную истину содержат в той или иной мере любые верования и все философские учения. Ни одно из них не выражает этой истины полностью, ни одно ее не исчерпывает; каждое выражает высшую мудрость лишь частично, односторонне, так что на одном нельзя остановить свой выбор, отвергнув остальные. Но и отвергнуть ни одно из них нельзя. Лишь очень ограниченный ум, указывал Дж. Пико делла Мирандола, ухватился за одну доктрину, всецело доверится одной школе, одной точке зрения, не замечая ее ограниченности и неполноты. Ведь в действительности все философские доктрины и религиозные верования друг в друге нуждаются, друг друга дополняют. Знаменитые 900 тезисов Пико, где наряду с идеями платоновской, неоплатонической, перипатетической философии фигурируют идеи раннехристианских и средневековых христианских мыслителей, арабских, еврейских философов и Каббалы, – служат ярким примером

[27] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Указ. соч. С. 34.
[28] Там же. С. 36.

стремления гуманистической мысли сочетать, амальгамировать, включить в себя самые различные религиозные и философские учения.

С этим чрезвычайным сближением всех философских доктрин и всех религиозных верований связано представление гуманистов XIV–XV вв., согласно которому и "всеобщая мудрость" и "всеобщая религия" суть достояние всего человечества: те или иные формы этой мудрости и этой религии присущи от рождения всем без исключения людям. Выдвижение на первый план определенных нравственных принципов в религии, сближение "всеобщей мудрости" и "всеобщей религии", граничащее с их отождествлением, приводят этих ренессансных мыслителей к убеждению, что подлинно нравственным может быть и человек, не знающий христианского вероучения, но обязательно религиозный: мысли и поступки его обязательно основаны на принципах всеобщей религии и всеобщей мудрости. "...Христианство, – заявлял гуманист Э.С. Пикколомини, – есть не что иное, как новое, более полное изложение учения древних о высшем благе"[29]. Здесь Пикколомини излагает мнение, всецело разделявшееся его другом Николаем Кузанским.

Рассматривая все религии как обладающие неким общим содержанием, так что каждая из них в той или иной мере приближается к истине (хотя ни одна полностью, исчерпывающим образом ее не постигает) Кузанец считал вполне возможным достижение "всеобщего согласия" между вероисповеданиями и, как видный церковный деятель, предпринимал практические шаги, направленные на достижение такого согласия.

Место средневекового представления, согласно которому мир за свои грехи идет к гибели, к Страшному суду, занимает мысль, что мир выродился не из-за своих грехов, а потому, что впал в невежество, забросил образованность, нравственность, мудрость древних. Следствием этого явилось тысячелетие варварства, отделяющее нас от "золотого века" древних. Теперь культура человечества возвращается к своим античным и раннехристианским истокам. Ближайшим шагом в нравственном и интеллектуальном развитии человечества, верят гуманисты, станет осознание людьми необходимости не противопоставлять различные религиозные и философские воззрения, а сочетать, и также синтезировать элементы "всеобщей мудрости", содержащиеся во всех религиях и всех направлениях философской мысли. Это время, когда расцветут науки и искусства и одновременно человек предстанет исключительно высокоморальной личностью, когда прекратится вражда между различными вероисповеданиями; философскими школами и вообще вражда между людьми. Наступит "золотой век", почти такой же, каким наслаждались древние. Представление о том, что в истории человечества имеет место поступательное движение, прогресс, чуждо, как правило, ренессансной мысли XIV–XV вв. так же, как и средневековой: все рано или поздно "возвращается на круги своя", века варварства не выше и не ниже друг друга, "золотые века" – тоже.

---

[29] Цит. по: *Cassirer E.* Op. cit. P. 59.

Мыслители, разрабатывавшие ренессансные философские концепции в XIV–XV вв., никак не были связаны ни с монашескими орденами, ни с контролируемыми церковью университетами. Эти гуманисты подвергали острой критике не только идейное содержание средневековой философии, не только невежество ее носителей – схоластов, но и институциональные формы, в которых развивалась схоластическая, "школьная философия" К философам в средние века причислялись только профессионалы, т.е. люди, которым в университетах, согласно традиционному ритуалу, были присвоены определенные ученые звания и которые принадлежали к тем или иным монашеским орденам. О том презрении, с которым гуманисты относились к процедуре формирования схоластического философа, красноречиво говорит следующая исполненная беспощадной иронии тирада Петрарки: "Наше время счастливее древности, так как теперь насчитывают не одного, не двух, не семь мудрецов, но в каждом городе их, как скотов, целые стада. И не удивительно, что их так много, потому что их делают так легко. В храм доктора приходит глупый юноша, чтобы получить знаки мудрости; его учителя по любви или по заблуждению прославляют его; сам он чванится, толпа безмолвствует, друзья и знакомые аплодируют. Затем, по приказанию, он всходит на кафедру, и, смотря на всех с высоты, бормочет что-то непонятное. Тогда старшие на перерыв превозносят его похвалами, как будто он сказал что-то божественное... По совершении этого с кафедры сходит мудрецом тот, кто взошел на нее дураком..."[30]. Схоластов, "дерзающих, – по словам Л. Бруни, – учить тому, чего сами не знают"[31], он тоже считает достойными лишь насмешки. Так же относятся к представителям "школьной философии" и другие гуманисты.

Они отвергают не только те решения, какие схоластика дает ряду вопросов, но и сам круг вопросов, рассмотрением которых она занимается. Тем, что занимает столь большое и важное место в схоластике – вопросами богословскими, отысканием философского обоснования положений теологии, – философия вовсе заниматься не должна, это не ее дело, утверждают гуманисты, и сами этой проблематикой не занимаются. "На что следует надеяться в божественных делах, – этот вопрос предоставим ангелам, из которых наивысшие пали под его тяжестью. Конечно, небожители должны обсуждать небесное, мы же – человеческое", – писал Фр. Петрарка[32].

До середины XV в. ренессансная философская мысль не только совершенно отказывается рассматривать какие бы то ни было теологические проблемы, но весьма мало внимания уделяет вопросам онтологии, занимаясь почти исключительно этическими, политическими и эстетическими проблемами. Этим проблемам уделяет очень много внимания и проникнутый своеобразно переосмысленными неоплатоническими

---

[30] Цит. по: *Корелин М.С.* Ранний итальянский гуманизм и его историография. В 4 т. СПб., 1914. Т. 2. С. 19.

[31] Цит. по: *Birkenmajer A.* Etudes d'histoire de sciences et de la philosophie du moyen-age. Wroctaw, 1970. P. 56.

[32] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Указ. соч. С. 27.

идеями гуманизм второй половины XV в., хотя в философии этого гуманизма, в отличие от его непосредственных предшественников, онтологической проблематике придается большое значение. Но подавляющее большинство гуманистов и первого и второго периода, проделывая поистине титаническую работу по разыскиванию, филологическому анализу и переводу текстов древних авторов, вдумчиво исследуя содержащиеся в них философские, этические, эстетические идеи, совершенно игнорировали излагавшиеся в этих текстах достижения математики и естествознания. Разумеется, своими переводами античных научных текстов гуманисты объективно способствовали развитию западноевропейской науки, но сами они, как справедливо отмечает В.В. Соколов, "не видели почти никакой практической пользы в естественных науках"[33] и, кроме Л.Б. Альберти и Николая Кузанского, почти никто из них ни математикой: ни естествознанием не интересовался.

Будучи по характеру своих интересов и научных занятий гуманитариями, большинство гуманистов рассматриваемого периода отрицательно относилось к попыткам строить философию, опираясь на естественные науки. Выступая на коллоквиуме, посвященном естествознанию эпохи Возрождения, происходившем в Туре в 1965 г., А. Бук указывал, что, руководствуясь в своих филологических изысканиях рациональными критериями, свободными от всяких предубеждений, гуманисты независимо от того, что сами они об этом думали, способствовали выработке подлинно научного метода исследования природы, метода, к которому естественные науки приходят в XV–XVI вв., именно у гуманистов этих "следует искать начатки современной научной мысли"[34]. Но тот же Бук, назвав свой доклад "Гуманистическая полемика против естествознания", показывает, как, считая, что между гуманитарными науками и науками, исследующими физический мир, нет ничего общего, большинство гуманистов выступает против естествознания своего времени[35]. Выдающийся знаток культуры Возрождения прогрессивный итальянский ученый Э. Гарен показывает, как Данте и Петрарка свое мировоззрение, сосредотачивающее внимание на мире человека и человеческой истории, противопоставляют концепциям оксфордских логиков и физиков Сорбонны, в которых эти гуманисты усматривали схоластический дегуманизирующий сциентизм[36]. Но отрицательно относились к современным им математике и естествознанию не только первые гуманисты, но и большинство тех, которые выступали значительно позднее вплоть до начала XVI в., на что указывает в своей работе А.Г. Дебас[37].

Поэтому А.Х. Горфункель несомненно прав, когда пишет, что "необходимая для движения вперед" гуманистическая критика всего, что

---

[33] *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 27.

[34] Science de la Renaissance. P., 1973. P. 41. (Сб. материалов коллоквиума в Туре, 1965 г.).

[35] Ibid.

[36] См.: *Garin E.* Rinascite e revoluzioni: Movimente culturali del XIV–XVIII secolo. Roma; Bari; Latezza, 1975.

[37] См.: *Debas A.G.* Man and nature in the Renaissance. Cambridge: Univ. press, 1978.

делали представители схоластики, была "иногда даже и несправедливой"[38], что "недооценка действительных заслуг средневековой философии вообще характерна для мыслителей эпохи Возрождения... Несомненные достижения схоластики... предстают в гуманистической полемике выхолощенными, лишенными смысла, а потому и дискуссии представляются пустыми прениями о словах"[39]. Выступления большинства ренессансных мыслителей XIV–XV вв. против схоластики представляли собой огульное осуждение почти всего, что делалось в университетах в то время, хотя далеко не все происходившее тогда в интеллектуальной жизни университетов, заслуживало осуждения.

Отвергая все идеи, так или иначе связанные со "школьной философией", эти ренессансные мыслители вместо отвергаемых идей выдвигают свои собственные, совершенно иные идеи. Всю свою энергию и страстность они обращают на утверждение и отстаивание своей новой системы взглядов. Своеобразие этой их позитивной программы заключалось в том, что она не оставляла места скептицизму. Не для всех мыслителей "героического" периода Возрождения характерно описанное выше глухое ко всему негативному, при этом гомерическое преувеличение всего позитивного в окружающей действительности и, наконец, достигающее фантастических масштабов возвеличение человека, чьей деятельности, познанию, роли в мире приписывались поистине грандиозные размеры[40]. Но для крупнейших философов этой поры, для философии кватроченто в целом, т.е. XV в., эпохи раннего Возрождения названные иллюзии характерны. Эйфория, восторженная, гипертрофированная идеализация мира и человека, идеализация прошлого, настоящего и будущего свойственны почти всем гуманистам. Эта черта философской мысли первого этапа Ренессанса, как и другие ее черты, коренилась в исторических условиях, в которых тогда развивалась философия.

Почва, на которой вырастает ренессансная культура, в том числе философия – расцвет торгово-промышленных городов: "...Первые зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и XV столетиях"[41]. Это относится прежде всего к ряду городов северной и средней Италии. Освободившись еще в XI в. от власти феодальных сеньоров, сумев и позднее сохранить свою самостоятельность, эти города в XIV в. быстро богатеют благодаря и той важной роли, которую они играют в торговле между различными странами, и доходам, приносимым банковским делом, получившим в них большое развитие, а также и развитию раннекапиталистического производства – мануфактуры. Жизнь в этих городах, общественные отношения, складывающиеся в них, существенно отличаются от порядков, от жизни, характерной для городов при

---

[38] *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 18.

[39] *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. С. 126.

[40] Так, крупнейший представитель культуры Ренессанса, Леонардо да Винчи, этих иллюзий не разделял. Его мировоззрению и творчеству присущи черты, характерные для XVI в. и отличающие этот век от кватроченто, черты, о которых речь пойдет ниже.

[41] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 728.

феодализме. В феодальном обществе и содержание и формы деятельности личности, ее права, ее обязанности, ее возможности, все ее поведение определяется и жестко регламентируются местом, занимаемым ею с самого ее рождения в иерархической структуре общества. А в этом обществе, проникнутом консерватизмом, царят власть традиции, недоверие, даже враждебное отношение к самостоятельности, инициативе, ко всякому новаторству. В торгово-промышленных городах, завоевавших в длительной, тяжелой борьбе независимость и самоуправление, положение личности существенно изменяется. Для кипучей жизни этих городов характерно бурное развитие *деятельности* – предпринимательской, технической, изобретательской, художественной, научной, общественной, что придает предприимчивости, инициативе, самостоятельности большую ценность в глазах общества.

Возрастают не только богатство, даже роскошь торгово-промышленной и банкирской верхушки (предбуржуазии) и ее влияние на различные стороны общественной жизни, но и ее образованность, ее духовные запросы. Своеобразие общественных отношений в этих городах, всей их жизни и прежде всего деятельность, интересы, быт городской торгово-промышленной и банковской верхушки – вот что нашло свое выражение в культуре Возрождения, в том числе в его гносеологии. Невиданные дотоле богатство и роскошь, бурный подъем науки, техники, искусства, достижения которых поражают своим величием, создают у самостоятельных образованных горожан впечатление, что возможностям человеческого творчества и человеческого познания, по-видимому, вообще нет пределов. Так возникает у городской культурной элиты гипертрофированно оптимистическое мироощущение. Процветание городов, ставших крупными центрами международной торговли, и прежде всего – процветание состоятельных торгово-промышленных элементов в этих городах, вдохновляет гуманистов, когда они восторгаются миром, в котором живут, заявляя, что лучшего и вообразить невозможно, когда так высоко оценивают силы и возможности человека, его деятельность и его достижения. Не случайно гуманисты не только всячески восхваляют торговую деятельность, но некоторые из них даже поют дифирамбы стяжательству. Не случаен и тот факт, что эти гуманисты не только не одобряли, но решительно осуждали направленные против существующего строя и освящавшей его церкви движения и выступления народных масс (например, восстание чомпи во Флоренции). Были ли отдельные гуманисты выходцами из среды богатого влиятельного купечества (как Дж. Манетти и Л.Б. Альберти), или столь же богатой аристократии (как Пико, граф Мирандола и сеньор Конкордии), или из семей, не располагавших таким большим богатством (как Николай Кузанский – сын зажиточного крестьянина-рыбопромышленника) – все они оставались весьма далекими от народных низов. Элитаризм их мировоззрения тесно связан с его социальной основой.

С социальной основой ренессансной мысли связано и нежелание гуманистов, обличавших безнравственность монахов и многих представителей клира, призывавших возвратиться к принципам морали древних мудрецов античности и раннего христианства, выступать против сущест-

вующих социально-политических порядков, против концентрированного их выражения – католической церкви. Поэтому в течение длительного времени руководящие деятели римской церкви не осознавали всей серьезности той опасности, которую деятельность гуманистов представляла для образа мыслей и образа жизни, на страже которого стояла церковь, не отдавали себе отчета в антиклерикальной и антифеодальной сущности гуманизма. "Церковные власти смотрели на него даже благожелательно и поощряли его, ибо считали, что возврат к греко-римской культуре укрепит стену, отделяющую образованную элиту от знающего только разговорный язык народа, который становился непокорным"[42].

Такое отношение католического клира к гуманизму в значительной мере сохранялось вплоть до начала XVI в. В связи с этим весьма показателен факт, сообщаемый Эразмом Роттердамским. Когда он в 1508 г. посетил Рим, друзья его, итальянские гуманисты, рекомендовали ему не упустить случая услышать подлинно "римскую речь, льющуюся из истинно римских уст" – послушать проповедь о крестной жертве Христа в одной из римских церквей. Проповедь была произнесена в храме, переполненном народом, в присутствии восседавшего на видном месте папы Юлия II. Если не считать сделанного вначале беглого упоминания о Христе и его жертве, вся двухчасовая проповедь представляла собой рассуждение стремящегося блеснуть латинским красноречием священника о всевозможных событиях и деятелях истории древнего Рима. Для отношения церкви к гуманизму в XV в. показательно и то, что в середине этого столетия (в 1448 г.) Николай Кузанский становится кардиналом, а его близкий друг Э.С. Пикколомини становится (в 1458 г.) под именем Пия II папой и занимает папский престол до 1464 г. Князья церкви в это время еще не понимали, что какими бы благочестивыми заверениями ни сопровождали гуманисты свои речи и диалоги, "никакие церковные облачения (вплоть до кардинальской мантии Николая Кузанского и папской тиары Пия II) не могли изменить враждебную средневековому католицизму направленность их нравственной философии"[43] и всей вообще философии.

Длившийся довольно долго "мир" между католической церковью и гуманистами – вот что питало представляющиеся на первый взгляд такими странными их мечты о способности церкви и общества XIV–XV вв. постепенно (но за сравнительно не такое уж продолжительное время) стать такими, какими их хотели бы видеть ренессансные мыслители кватроченто.

"ВЫСОКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ"

ПОРА ОТРЕЗВЛЕНИЯ

Общественная жизнь и на первом этапе развития ренессансной мысли не была идиллической. Достаточно вспомнить о восстаниях во Флоренции (1343, 1378, 1394 гг.), в Сиене и Перудже (1371 г.), о гусситских вой-

---

[42] *Laberenne P.* Les joyeusetes de Galilée // La pensée. 1964. N 116. P. 36.

[43] *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. С. 80.

нах (1419–1434 гг.), о ряде массовых народных выступлений в Германии (в 1341, 1476, 1491–1492 гг.). Но ни одно из этих социально-политических потрясений не достигло таких масштабов, чтобы создать реальную серьезную угрозу основам общественных отношений, господствовавших в Западной Европе. Конечно, не эти потрясения нашли свое выражение в описанных выше особенностях ренессансной философии в рассматриваемое время. Своими особенностями она была обязана специфическим условиям, сложившимся в городах, которые стали тогда крупными торгово-промышленными центрами.

Если в XIV–XV вв. ни одно из антифеодальных выступлений не смогло поколебать основ феодализма, то уже в конце первой четверти XVI в. эти основы были поколеблены теми ударами, которые им нанесло всенародное крестьянское восстание в Германии. Разумеется, это восстание потерпело поражение и феодализму в этой стране удалось сохранить и даже кое-где укрепить свои позиции, но значение глубокого потрясения, каким явилась связанная с этими революционными событиями Реформация, для антифеодальной борьбы во всей Западной Европе было исключительно велико. Удар, нанесенный Реформацией по средневековой идеологии, был сокрушителен.

Вслед за разгромом крестьянской революции в Германии происходит широкое распространение протестантизма в странах Европы. Это новое вероучение дает знать о себе во всех крупнейших социально-политических событиях XVI–XVII вв. В гугенотских войнах во Франции, в нидерландской буржуазной революции и национально-освободительной борьбе, в революции в Англии мы встречаемся с ожесточенными схватками между протестантами и католиками. Подвергаясь в ряде стран атакам со стороны последователей нового вероисповедания, святая апостольская церковь яростно набрасывается не только на впавших в ересь протестантизма, но и на гуманистов, подготовивших своими идеями эту ересь. Для вождей католицизма теперь уже очевидно что гуманисты – такие же смертельные враги защищаемой католической церковью системы взглядов, как и протестанты. Резко изменяется отношение этой церкви ко всему, в чем можно усмотреть хоть тень свободы мысли. Одна за другой издаются папские буллы против еретиков и еретических книг. Тридентский собор (1545–1547, 1551–1552, 1562–1563, 1547–1549 гг.) постановляет ввести "Индекс запрещенных книг" (Index librorum prohibitorum), за одно чтение которых полагается жестокая расправа. В "Индекс" включаются произведения Фр. Петрарки, Дж. Бокаччо, Л. Валлы, Н. Макиавелли, Дж. Кардано, Фр. Рабле, Эразма Роттердамского и др. крупнейших гуманистов. Созданный в 1540 г. орден иезуитов и реорганизованная в 1542 г. инквизиция свирепствуют повсюду, куда могут дотянуться их руки. Гуманистов, которых удавалось "захватить с поличным" предают мучительной смерти. Католическая инквизиция отправляет на костер Э. Доле (в 1546 г.), Ж. Валле (в 1574 г.), Дж. Бруно (в 1600 г.), Л. Ванини (в 1619 г.) и других гуманистов. Наступает Контрреформация.

В середине XVI в., основав орден иезуитов, Игнатий Лойола написал "Правила, необходимые для согласия с Церковью", в которых гово-

рится: "...Мы, *отложив всякое собственное суждение*, должны быть готовы ко всякому послушанию во всем истинной Невесте Господа нашего Иисуса Христа, нашей святой матери Иерархической Церкви"[44]; "...мы должны верить, что то, что мы видим белым, есть черное, если таким его называет Иерархическая Церковь". Необходимо все ею предписанное выполнять беспрекословно и быстро, "отрекаясь со слепым послушанием от всякого собственного мнения и противоположного суждения"[45]. Эти принципы иезуитов становятся знаменем воинствующего католицизма: решения Тридентского собора обязывают каждого католика – если того потребует Церковь или любой ее представитель – признать несомненной истиной любую нелепость. Как справедливо заметил о решениях собора один историк христианства, в свете этих решений "всех великих докторов средних веков, начиная со святого Фомы, следует считать мятежниками и еретиками"[46]. Образцом освящения явной бессмыслицы может служить решение собора объявить подлинным текст Вульгаты. В эту эпоху, когда декрет инквизиции объявил еретиками всех, разделяющих учение Коперника, а Лютер, подчеркивая греховность и зловредность разума, называет его "продажной девкой", в эту эпоху кульминации фанатического догматизма и иррационализма и в стане Реформации, и в стане Контрреформации конфликт между разумом и верой приобретает такую остроту, какой не имел никогда прежде. В Риме и в Париже, в Лондоне и в Женеве пылают костры: людей заживо сжигают за их верования или за их научные взгляды. В пламени этих костров сгорают наивные мечты о примирении строго обоснованного знания со слепой, иррациональной верой.

"Исправленная", реформированная церковь оказывается такой же нетерпимой и беспощадной к тем, кто не разделяет ее взглядов, как и старая, неисправленная. Во Франции, в Германии, в Нидерландах, в Англии, в Швейцарии множество людей подвергается жестокой казни, в том числе и сожжению на медленном огне, по приговору протестантских пасторов. Сожжение М. Сервета в 1553 г. в Женеве (наиболее широко известное) – лишь одна из множества не менее бесчеловечных расправ, учиненных кальвинистами и лютеранами над теми, кто дерзал думать иначе чем они.

Углубив разрыв с традиционными средневековыми представлениями, осуществленный гуманизмом XIV–XV вв. и способствуя дальнейшему развитию достигнутых до того завоеваний ренессансной мысли, эти драматические события вместе с тем хоронили иллюзии гуманистов кватроченто. Для передовых умов Западной Европы становилось очевидным, что несостоятельно не только средневековое мировоззрение, но и некоторые идеи ренессансных мыслителей XIV–XV вв., подвергших это мировоззрение критике, идеи, провозглашенные с таким

---

[44] Цит. по: *Тонди А.* Иезуиты. М., 1955. С. 137. Эти "Правила" действуют в учебных заведениях, руководимых иезуитами, по сей день.

[45] Там же. С. 146.

[46] *Guignebert Ch.* Le christianisme medieval et moderne. P., 1922. P. 226.

энтузиазмом и еще недавно представлявшиеся единственно разумными.

В средние века между позицией представителей того или иного социального слоя, принимавших участие в политическом конфликте, и верованиями, которые они отстаивали, имело место определенное соответствие. Выступившие против существующих социально-политических порядков противопоставляли официально признанным теологическим доктринам еретические. Те же, кто стоял на страже этих порядков, отстаивали чистоту учения Римской церкви. Иначе дело обстояло в XVI–XVII вв. Немецкие крестьяне и плебейские городские элементы, восставшие против существующего строя, следовали вероучению реформированной церкви. Значительная часть их угнетателей, защищавших этот строй и потопивших в крови восстание, следовала этой же религии. В Англии тоже протестантизм был знаменем борьбы народных масс и идейным оправданием направленной против них политики господствующих классов.

Если в Германии и Англии враждебные друг другу общественные силы обосновывали свои диаметрально противоположные требования и действия протестантским вероучением, то во Франции и католицизм, и протестантизм использовала в своих интересах одна общественная сила – феодальная знать. Абсолютистскому государству, возникшему сравнительно недавно и ослабленному неудачными войнами (длившимися с перерывами с 1494 до 1559 г.) было не под силу справиться с тяжелым положением, в котором страна оказалась вследствие революции цен к середине XVI в. Этим не замедлила воспользоваться верхушка феодальной аристократии, считавшая, что наступил благоприятный момент для нанесения удара по королевской власти для восстановления своих вольностей, своей феодальной власти в провинциях. Выступления французских кальвинистов первоначально носили на себе черты антифеодальной борьбы. Но очень скоро положение коренным образом изменилось. Во главе протестантов так же, как и во главе католиков, стали наиболее влиятельные представители феодальной знати. Одни из них стали протестантами, надеясь обогатиться за счет церковных владений и под предлогом борьбы с католицизмом нанести удар королевской власти, вернуть страну к феодальной раздробленности. Другие крупные аристократы пытались достичь той же цели – ослабления королевской власти и восстановления своей независимости – отстаивая католицизм, обвиняя двор в потворстве еретикам, сваливая на него вину за тяжелое положение страны. Обе партии не останавливались перед низким вероломством, совершали чудовищные зверства, массовые убийства и грабежи. Достаточно напомнить, что только в Варфоломеевскую ночь (24 августа 1572 г.) в стране было убито около сто тысяч человек.

Утверждениям католиков и протестантов, что их убеждения коренным образом отличаются друг от друга, писали гуманисты этой эпохи (Кастеллион, Монтень, Бейль), трудно поверить, так как поступки единомышленников не могли бы быть более сходны. Многочисленные факты, наблюдаемые ими, побуждают многих гуманистов заключить: поведение людей, их интересы вовсе не определяются их верованиями; ча-

ще происходит обратное – люди избирают религию в зависимости от своих корыстных интересов, религия для них – средство для достижения целей, ничего общего с религией не имеющих.

Особенно сильные сомнения в истинности того, чему учили и ортодоксы и реформаторы, вызывала бесчеловечная жестокость расправ, чинимых их последователями над инаковерующими, грабежи, насилия, убийства, при которых даже детям не было пощады, расправ, теоретически обосновываемых вождями протестантов так же, как и вождями католиков, доказывавшими, что не только в отношении самих еретиков, но и в отношении их семей любые низости и зверства являются делом богоугодным. А католические патеры и кальвинистские проповедники освящали этот разбой авторитетом священных догматов и Писания. Когда сознание миллионов людей было отравлено слепой ненавистью к "врагам истинной веры" и злорадством по поводу причиняемых им страданий, у гуманистов, не поддавшихся этому массовому психозу, такая вакханалия нетерпимости и фанатизма вызывала глубокое возмущение и страстный протест. Отсюда то большое место, которое занимает в произведениях крупнейших гуманистов рассматриваемого периода борьба против преследователей за инакомыслие.

На мировоззрении ренессансных мыслителей второго этапа эпохи Возрождения, в том числе и на их отношении к взглядам гуманистов предшествующих столетий, существенно сказались не только происходившие тогда социально-политические события. Вслед за проникновением европейцев в Америку (открытую в самом конце XV в.) следуют одно за другим путешествия, открывающие ряд ранее вовсе неведомых стран, в том числе первое в истории кругосветное путешествие, совершенное в 1519–1522 гг. Магелланом, практически доказавшее шарообразность Земли и впервые установившее, что большую часть поверхности Земли занимает мировой океан. В то же время совершаются великие открытия, связанные с именами Н. Коперника, Г. Галилея, И. Кеплера. XVI век – век начала научной революции.

Настоящий шквал новой информации, который обрушили на сознание европейцев эти открытия, так же, как и глубокие социально-политические потрясения новой эпохи, эпохи крушения иллюзий, безжалостно разрушили некоторые важные элементы мировоззрения гуманистов "героического" периода Ренессанса. Правда, все происходившее в новую эпоху всецело подтверждало справедливость провозглашенного на первом этапе Возрождения тезиса, что дела небесные, божественные – занятие, подходящее для небожителей, что людям надлежит заниматься делами земными, прежде всего – делами человеческими. В центре внимания всех крупнейших представителей ренессансной культуры XVI–XVII вв. – человек, его чувства и мысли, нужды и устремления его духа и его тела, общественная и личная жизнь человека. Эта идейная направленность гуманизма новой эпохи представляет собой дальнейшее развитие мировоззрения гуманизма предшествующих столетий. Но антропоцентризм нового гуманизма очень отличается от антропоцентризма XIV–XV вв. Гуманизм XIV–XV вв. возводил в неслыханно гигантскую степень тезис о "человеке – венце творения". Фило-

софы-гуманисты новой эпохи осыпают насмешками выдвинутые их предшественниками положения о том, что тело человека всех прекраснее, что он мудрее всех прочих существ, что все в природе – на Земле и на небе – существует ради человека. Для новых ренессансных мыслителей человек – не центр, а частица природы – общей матери людей, животных, растений, минералов. И телесная организация человека, и его психика качественно не отличаются от организации и психики животных, его братьев. Как и все прочие части природы, человек всецело подчинен ее всеобщим и непреложным законам. Если гуманизм XIV–XV вв. приписывал человеку ничем не ограниченную власть и над всем его окружающим, и над сами собой, то новый гуманизм оценивает возможности человека несравненно более трезво. Он тоже подчеркивает свободу воли человека и настаивает на его праве решать все возникающие перед ним вопросы, руководствуясь только теми принципами, какие ему диктуют его собственный ум и его собственная совесть, так что никто не вправе извне навязывать ему принципы его поведения. Это – антропоцентризм и индивидуализм, но и то и другое (в отличие от позиции гуманизма "героического" периода) требует учета зависимости возможностей человека, осуществимости его стремлений и решений от объективных условий и закономерностей, от природы самого человека, от окружающей природы, от общества. Верить, что человек может распоряжаться всем окружающим его миром по своему усмотрению, что его деятельность не ограничена никакими пределами, считают гуманисты XVI–XVII вв., значит принимать желаемое за действительное.

Не менее острой критике подвергает ренессансная мысль новой эпохи представления предшествующих веков о безграничной мудрости человека, представления, абсолютизирующие результаты человеческого познания. Великие научные открытия XVI и начала XVII в. вызывали, конечно, у гуманистов-современников восхищение тем, какие огромные и по своей глубине, и по своему объему знания может добывать человек. Но эти же открытия доказывали, что все сведения о действительности, и которыми располагала схоластика, и какими располагали величайшие умы древности, а также гуманисты XIV–XV вв. – это знания, не только бесконечно далекие от полноты, но и заключающие в себе множество заблуждений. Естественно было заключить, что судьба, постигшая научные достижения прошлых поколений, постигнет и современные научные достижения. Исследователи, которые примут эстафету научных изысканий из рук современных ученых, обнаружат, как много ошибок содержат наши знания. И так будет повторяться из века в век. Начавшаяся с XVI в. эпоха научной революции рождала убеждение в относительности наших знаний, убеждение в том, что ни об одном положении науки никогда нельзя будет сказать, что оно совершенно точно, совершенно верно, совершенно полно. Гуманисты этой эпохи упрекали гуманистов предшествующих столетий в том, что и здесь они идеализировали человека, приписывая ему знания, абсолютно точные, абсолютно полные, безошибочные.

Трудно представить себе что-либо более далекое от "золотого века" всеобщего благоденствия, о наступлении которого говорили гума-

нисты "героического" периода, чем происходящее в Западной Европе в XVI в. "Не было века гнуснее, чем наш" – писал в 1534 г. П.А. Мандзолли[47]. Почти в тех же выражениях характеризуют свое время М. Монтень, Ф. Санчез и др. представители передовой мысли века. Они, естественно, подвергают критике по этому вопросу своих предшественников. Утверждать, пишут они, будто мир, где в массовом масштабе творятся ужасные злодеяния, где на каждом шагу зло торжествует, а честности и добродетели уготована самая печальная участь, где скопилось так много несправедливостей, что сотни тысяч людей поднялись на смертный бой против них, – утверждать, будто этот жестокий мир прекрасен, что лучшего и вообразить нельзя, можно, только совершенно закрыв глаза на реальное положение вещей. Идеализацию действительности гуманистическая мысль новой эпохи отвергает так же решительно, как и идеализацию человека.

Таким образом, огромного значения события, произошедшие в XVI в., заставили коренным образом переоценить не только принципы и взгляды, господствовавшие в средние века, но и многое в том мировоззрении, которое было создано гуманистами в "героический" период в процессе критики средневекового образа мышления. Глубокая переоценка ценностей, происходившая при этом, должна была привести и привела к возникновению и распространению скептических идей, к выступлению крупнейших представителей скептицизма нового времени.

КАКОЙ ПЕРИОД ЭТОЙ ЭПОХИ ЗАСЛУЖИВАЕТ БЫТЬ НАЗВАННЫМ "ВЫСОКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ"

Существенные различия между первым и вторым этапами культуры Возрождения интерпретируются некоторыми исследователями в том смысле, что высшей точки своего развития эта культура достигла в XV в., а XVI век – век "заката Возрождения"[48], что для XVI в. характерен "Поздний Ренессанс, или Начало разложения Ренессанса"[49]. Ставшее общепринятым применение термина "высокое Возрождение" к культуре XV в. делает представление об упадке ренессансной культуры в период, последовавший за XV в., чем-то как бы само собой разумеющимся. Такую интерпретацию согласовать с фактами невозможно.

Жестокая действительность новой эпохи приносит с собой *отрезвление*; она рождает трезвый, реалистический взгляд на мир, на природу, на общество, на человека, его психологию, его личную и общественную жизнь. Выработке такого реалистического миропонимания и преодолению иллюзий "героического" периода существенно способствовали географические и научные открытия, оказавшие огромное воздействие на сознание гуманистов XVI в.

---

[47] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. С. 40.

[48] *Баткин Л.М.* Указ. соч. С. 228.

[49] Так озаглавлен раздел, посвященный культуре XVI в. в книге: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения.

Этот век – век расцвета ренессансной натурфилософии, впитавшей в себя диалектические идеи Николая Кузанского и представлявшей собой большой шаг вперед в развитии онтологии эпохи Возрождения. Характерный для этого века своеобразный, главным образом антифидеистический скептицизм, в котором сочетались рационализм, эмпиризм и гносеологический оптимизм, представляется выдающимся завоеванием ренессансной теоретико-познавательной мысли. В обоих случаях перед нами не упадок философии Возрождения, а самые высокие ее достижения, высшая точка ее развития. Говоря о том, что XVI век, чинквеченто, приносит с собой невиданный дотоле расцвет искусства, крупнейший советский специалист по Возрождению В.И. Рутенбург пишет, что "на это столетие приходится его высший и последний этап"[50]. Трезвый, реалистический взгляд на человека и окружающую его действительность – характерная особенность не только философии, но и искусства, и всей культуры второго этапа Возрождения. Этот взгляд нашел выражение в философском творчестве Н. Макиавелли, Дж. Бруно, Т. Кампанеллы, Т. Мора, Эразма Роттердамского, М. Монтеня и др. крупнейших мыслителей века. И столь же ярко он проявился в художественном творчестве Микеланджело (из 70 лет, в течение которых он творил, 64 падают на XVI в.), А. Дюрера (из 38 лет его творчества 28 падают на XVI в.), Рафаэля, Тициана, Рабле, Сервантеса, Шекспира, в научном творчестве Н. Коперника, И. Кеплера (целиком принадлежащих XVI в.) и Г. Галилея, творившего в XVI и начале XVII в. Глубокие прозрения и открытия, содержащиеся в их наследии, связаны с их трезвым реализмом, вскрывающим всю сложность жизни, всю ее противоречивость. Реалистический взгляд на мир и на человека, взгляд, поистине достойный называться мудростью, приковывает к произведениям этих гениальных представителей культуры Возрождения внимание в наши дни так же, как это имело место на протяжении последних четырех столетий.

Согласиться с мнением, что конец кватроченто – это конец Возрождения, что с этого момента начинается упадок, деградация ренессансной культуры, значило бы признать произведения названных великих представителей философии, науки, искусства XVI в. – выражением деградации, упадка. Нельзя также, признавая величие того вклада, который эти гуманисты внесли в сокровищницу мировой культуры, объявить их творчество чуждым Ренессансу. Ведь в их творчестве ренессансная культура поднимается на высоту, превосходящую кватроченто, выдвигает идеи, значение которых выходит далеко за пределы породившей их эпохи. Наследие Коперника и Галилея, Кампанеллы и Мора, Рабле и Монтеня, Сервантеса и Шекспира, Рафаэля и Тициана, Микеланджело и Дюрера приобретает с каждой эпохой новый смысл, приносит новые и новые откровения. Лишь двух–трех деятелей XIV–XV в. в этом отношении можно поставить рядом с названными великими гениями второго этапа Возрождения.

Крушение иллюзий гуманистов XIV–XV вв. – это отнюдь не крушение ренессансной культуры. Напротив, XVI и начало XVII в. – время,

[50] *Рутенбург В.И.* Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974. С. 196–197.

когда, в отличие от первого этапа эпохи Возрождения, выдвигаются и получают распространение скептические идеи, – это период, когда культура Ренессанса достигла высшей точки своего развития, подводя человечество вплотную к культуре, в том числе и философии нового времени. Не упадок, не крах культуры Возрождения, а ее кульминацию, вершину ее достижений – вот что подарила нам эта эпоха, которую по справедливости следует именовать высоким Возрождением.

ПОНЯТИЕ СЧАСТЬЯ В СИСТЕМЕ И. КАНТА

Т.И. Ойзерман

Философия обычно характеризуется как учение о весьма абстрактных, умозрительных, чуждых повседневному человеческому опыту вещах. Однако это лишь частично правильная характеристика, которая относится главным образом к изложению, а не к содержанию философии, которое в значительной мере почерпнуто из обыденного опыта и становится предметом критического анализа. Поэтому то, что исследуют, осмысливают философы, нередко оказывается предметом, который оживленно обсуждается в кругу далеких от философии людей. Едва ли найдется человек, который не размышляя бы о счастье, не пытался бы определить хотя бы только для себя самого, что же это такое. Но если этот человек не занимался изучением истории философских учений, ему, конечно, не придет в голову, что вопрос о счастье является одним из основных вопросов, проблемой (т.е.подлежащей исследованию задачей) философии, поскольку предметом ее исследования становится нравственность.

Родоначальник древнегреческой философии Фалес, отвечая на вопрос "Кто счастлив?", утверждал: "Кто телом здоров, натурой богат, душой благороден"[1]. Весьма показательно, что уже на этой начальной стадии философского развития понятие счастья связывается с нравственностью.

Ученик Сократа Антисфен, глава школы киренаиков, пошел уже несравненно дальше Фалеса, поскольку он полагал: "Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым"[2]. При этом он вовсе не касался того обстоятельства, что многие добродетельные люди отнюдь не счастливы, а счастливые (или считающие себя таковыми) сплошь и рядом лишены добродетелей.

Платон понимал счастье как созерцание трансцендентных идей, которое в этой земной жизни становится возможным для человека лишь в той мере, в какой ему удается отрешиться от чувственного восприятия

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 103.

[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 237.

внешнего мира, возвыситься над своей телесностью, приблизиться к сверхчувственному[3].

Аристотель, склоняясь, в противоположность Платону, к эмпирическому пониманию счастья, характеризовал последнее как совершенную деятельность души, добродетельный образ жизни при достаточной обеспеченности человека внешними благами.

Тема счастья составляла важнейшее содержание эпикуреизма и стоицизма – двух наиболее влиятельных школ эллинистической эпохи. Именно эти школы непосредственно привлекают внимание Канта, который справедливо видит в них наиболее яркое выражение *эвдемонизма,* теории, согласно которой счастье является высшим благом и главным мотивом всех человеческих стремлений, а следовательно, и нравственных поступков.

Характеризуя эти школы, Кант отмечает: "как Эпикур, так и стоики выше всего ставили счастье, которое возникает в жизни из сознания добродетели"[4]. Это, однако, не означает, что Кант не проводит различия между учениями этих школ. "Понятие о добродетели, по учению эпикурейцев, заключалось уже в максиме – содействовать своему счастью". Позиция стоицизма существенно отлична, подчеркивает Кант: "Стоик утверждал, что добродетель есть *все высшее благо*, а счастье – только сознание обладания этой добродетелью как принадлежащей к состоянию субъекта". В противоположность стоику, эпикуреец "утверждал, что счастье есть *все высшее благо*, а добродетель – только форма максимы поисков этого счастья..."[5].

Кант отдает предпочтение стоикам, подчеркивая, что они "совершенно верно выбрали свой главный практической принцип, а именно добродетель как условие высшего блага"[6]. Тем не менее он подвергает критике оба течения как *эвдемонистические* теории, поскольку для них главной смысложизненной проблемой оказывается счастье, которое они неправомерно отождествляют с добродетелью.

Эвдемонизм, подчеркивает Кант, является теорией практического (морального) эгоизма, поскольку она обосновывает стремления изолированно взятого человеческого субъекта к своему личному счастью. Кант пишет: "...*моральный* эгоист – этот тот, кто все цели ограничивает самим собой, кто пользу видит только в том, что полезно ему, и, как эвдемонист, усматривает высшее определяющее основание

---

[3] Эту же, платоновскую точку зрения разделял Гегель в своих ранних работах. Так, в статье "Вера и знание" он утверждал: "...если блаженство постигается как идея, оно перестает быть чем-то эмпирическим и случайным, так же, как чем то чувственным. Разумное поведение и высшее наслаждение суть единое в высшем бытии" (*Hegel G.W.F.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1927 Bd. 1. S. 284). Идея, о которой здесь говорится, понимается в духе Платона как трансцендентная первосущность, идеальный прообраз предметов чувственно-воспринимаемого мира. В "Лекциях по истории философии" Гегель указывает: "абсолютное счастье само по себе, самое блаженную жизнь Платон вообще видит в созерцании этих божественных предметов, в продолжении человеческой жизни" (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. М., 1932. Т. X. С. 183).

[4] *Кант И.* Соч.: М., 1965. Т. 4, ч. 1, с. 447.

[5] Там же. С. 443.

[6] Там же. С. 461.

своей цели только в выгоде и собственном счастье, а не в представлении о долге"[7].

Кант не называет представителей эвдемонизма в новое время, но нет оснований полагать, что его критика этого течения относится лишь к далекому прошлому. Эвдемонистами были французские просветители XVIII в., в особенности материалисты, обосновывающие этику разумного эгоизма. Эвдемонизм, строго говоря, был основой теорий естественной морали, которую мыслители нового времени противопоставляли теологической этике. Правильно замечают в связи с этим А. Гусейнов и Г. Иррлитц: "Основным принципом естественной морали было счастье человека. Этика возвышала и санкционировала земные страсти человека, его потребности счастья и стремление к нему. Именно в силу своей эвдемонистической ориентации она приобрела широкое общественное значение, стала лозунгом социальных преобразований"[8].

Было бы неправильно полагать, что расхождения Канта с философами-эвдемонистами нового времени указывали на то, что немецкий мыслитель склонялся к той теологической этике, которая подвергалась эвдемонистами суровой критике. Этика Канта самым обстоятельным образом обосновывает независимость нравственного сознания от каких-либо внешних по отношению к этому сознанию, в том числе и религиозных, мотивов. Принцип автономии практического разума (нравственного сознания) гораздо решительнее порывает с теологической этикой, чем эвдемонистское обоснование естественности, правомерности человеческого стремления к счастью, стремления, которое Кант нисколько не отрицает.

Кант расходится с просветителями-эвдемонистами в *теоретическом,* а не идеологическом отношении[9]. Он вменяет в вину теоретикам эвдемонизма их, по его убеждению, несостоятельный принцип, согласно которому стремление к счастью составляет побудительный мотив нравственных поступков. Он справедливо подчеркивает, что эвдемонистская этика игнорирует понятие долга, которое, как в этом убежден Кант, должно быть основополагающим в теории морали, поскольку эта теория призвана не просто фиксировать факты человеческого поведения, но прежде всего обосновывать *должное*. В противовес эвдемонизму, Кант решительно провозглашает: "Прежде всего я должен быть уверен, что не поступаю противно долгу; только после этого мне дозволено будет искать счастья"[10]. Это значит, что первичным, отправным

---

[7] *Кант И.* Соч. М., 1966. Т. 6. С. 360.

[8] *Гусейнов А.А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 368.

[9] Гегель в своих "Лекциях по истории философии" указывает, что во времена Канта в этической теории господствовало "так называемое учение о счастье, так как понятие человека и характер реализации им этого понятия в морали понималось тогда, как удовлетворение его влечений. И против этого понимания Кант совершенно правильно показал, что это есть *гетерономия,* а не автономия разума, определяемость *природой* и, следовательно, определение, в котором нет *свободы*" (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. XI. С. 420). Это положение Гегеля справедливо указывает на то, что Кант в своей философии морали, в отличие от эвдемонистов, исходит из понятия свободы, понимаемой как автономия разума.

[10] *Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 70.

понятием этики должно быть понятие долга, долженствования, в то время как понятию счастья, нисколько не умаляя его значения в человеческой жизни, следует отвести подчиненное место.

Свою позицию в этике Кант называет *ригоризмом*. Кантовский ригоризм особенно отчетливо проявляется в его учении о категорическом нравственном императиве, согласно которому единственным основанием нравственных поступков может быть лишь сознание долга, свободное от всяких предпочтений и чувственных (пусть даже самых добрых) мотивов вообще. Однако ригоризм Канта не имеет ничего общего с каким бы то ни было умалением счастья, стремление к которому Кант характеризует как внутренне присущее человеческой природе. "Личное счастье, – говорит Кант, – есть субъективная конечная цель разумных существ в мире..."[11]. Речь, следовательно, идет о разумном стремлении, которое не просто подлежит оправданию, но должно быть в полной мере осмыслено этической теорией.

Эвдемонисты считают этику учением о счастье. Как подчеркивает Кант: "...*эвдемонист* говорит: это блаженство, это счастье и есть истинная причина того, почему человек поступает добродетельно. Не понятие долга *непосредственно* определяет волю человека, а лишь *посредством* видимого впереди счастья он побуждается к выполнению своего долга". И несколько ниже, противопоставляя эвдемонизму этику нравственного долга, Кант убедительно разъясняет, что моральный субъект "должен считать себя обязанным исполнить свой долг еще до того и без того, чтобы думать о том, что последствием соблюдения долга будет счастье"[12].

Таким образом, в отличие от эвдемонистов, Кант, нисколько не умаляя первостепенного значения человеческого стремления к счастью, интерпретирует это стремление с точки зрения основных требований теории, принцип которой Кант выражает лапидарной формулой: "...мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья"[13]. Это значит, что философия нравственности, как ее понимает Кант, отнюдь не отводит человеческому счастью какое-то второстепенное место; понятие счастья органически включается в предмет этической теории.

Выше я подчеркивал, что Кант характеризует счастье как *субъективное* стремление разумного человеческого существа. Эта, несомненно, сущностная характеристика счастья не может не войти в определе-

---

[11] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С.81. В "Критике практического разума" Кант развивает свое понимание счастья: "Быть счастливым – это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания" (*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 339). Указание на стремление к счастью как *определяющее основание* самой способности желания, несомненно, весьма важно для этической теории вообще и для кантовской этики в особенности, поскольку она, вполне признавая указанный факт, доказывает наличие априорных оснований нравственности.

[12] *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 2. С. 310.

[13] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 463.

ние его понятия, которое тем самым обретает присущие субъективности черты неопределенности. В самом деле, что делает индивидуума счастливым? Богатство? Но оно не гарантирует счастья. Здоровье? Однако, едва ли большинство обладающих здоровьем людей чувствует себя счастливыми. Умудренность знанием? Казалось бы это достоинство *разумного* существа должно составить его счастье. Однако значительная часть интеллектуально образованных людей не испытывает счастья. Понятен поэтому вывод Канта: "к сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, что он собственно желает и хочет"[14].

Поистине, субъективность счастья неустранима, не отделима от его содержания. И каждый, чувствующий себя счастливым, переживает свое счастье по-своему. У каждого такого счастливого человека свои, особенные основания его счастья. Значит ли это, что нужно отказаться от понятия счастья? Конечно, нет; необходимо лишь в полной мере учесть его личный характер, его субъективность. Это и делает Кант в своих определениях понятия счастья, подчеркивая, что человек "не в состоянии по какому-нибудь принципу определить с полной достоверностью, что сделает его истинно счастливым, так как для этого потребовалось бы всеведение"[15].

Итак, что же такое счастье с точки зрения Канта? Он не ограничивается одним определением. "*Счастье* – это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*"[16]. Это определение носит, так сказать, максималистский характер. Нет и не может быть такого индивидуума, в жизни которого *все,* без исключения, происходило бы согласно его воле и желанию. Такое счастье можно было бы назвать абсолютным, в то время как субъективность счастья, несомненно, придает ему относительный характер. Не удивительно поэтому, что Кант, наряду с таким определением счастья, дает и другие, не столь максималистские. Счастье, говорит он в другом месте, состоит "в наибольшей сумме удовольствий"[17]. Такое определение не исключает неудовольствия, неприятности, неизбежные в жизни каждого человека, в том числе и у того, кто чувствует себя счастливым.

Счастье всегда предполагает достижение каких-то желанных целей, исполнение желаний. Соответственно этому, Кант определяет счастье как "совокупность всех целей, возможных посредством природы вне и внутри человека"[18]. Счастье есть идеал не разума, а воображения. Этим последним определением еще более подчеркивается личный характер счастья, существенность его субъективности.

---

[14] Там же. М., 1965. Т. 5. С. 256.
[15] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 257.
[16] Там же. С. 457.
[17] Там же. Т. 6. С. 219.
[18] Там же. Т. 5. С. 464.

Я далеко не исчерпал всех определений понятия счастья, которые можно найти в трудах Канта. Но и приведенных определений вполне достаточно, чтобы уяснить кантовский вывод: понятие счастья – *эмпирическое* понятие, его содержание целиком почерпнуто из опыта. Этот вывод делает еще более очевидной всю глубину расхождений Канта с эвдемонистами, кладущими в основу нравственности эмпирическое понятие счастья, в то время как основание нравственности носит, согласно Канту, не эмпирический, а априорный характер, т.е. предполагает принципы, обладающие аподиктической необходимостью. Можно не соглашаться с априоризмом Канта, но его положение о необходимости этических оснований, обладающих всеобщностью и необходимостью, не вызывает сомнений.

Необходимо, указывает Кант, принципиально разграничивать учение о счастье и учение о нравственности: фундамент первого составляют эмпирические основоположения, в то время как второе имеет своей основой аналитику чистого практического разума, т.е. априорные основоположения. Это разграничение, однако, не должно быть противопоставлением. Кант подчеркивает: "Это *различение* принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, *противопоставление* их, и чистый практический разум не хочет, чтобы *отказывались* от притязаний на счастье, он хочет только, чтобы эти притязания *не принимались* во внимание, коль скоро речь идет о долге"[19].

Представляется странным, указывает Кант, что философы-эвдемонисты как в древности, так и в новое время были убеждены в том, что счастье и добродетель находятся в соответствии друг с другом. Между тем господствующий в человеческой природе принцип содействия своему счастью и заложенные в ней моральные задатки, т.е. принцип чистой нравственности не только различны, но зачастую находятся в противоречии друг с другом. Философия нравственности призвана преодолеть это противоречие и, осмыслив различия между эмпирическим принципом счастья и априорным основоположением нравственности, указать реальный путь к их объединению. То обстоятельство, что понятие счастья является эмпирическим, а принцип нравственности носит априорный характер, не может служить непреодолимым препятствием к их объединению. Ведь априорные понятия, по учению Канта (в отличие от учений его предшественников-рационалистов), необходимы не для сверхопытного применения, а для их применения к чувственным, опытным данным.

В "Критике практического разума" Кант рассматривает отношение между добродетелью и счастьем как антиномию, которая разрешается благодаря тому, что человек есть не только явление, но и "вещь в себе"; свободный трансцендентальный субъект, который не подчинен причинно-следственному отношению, господствующему в мире явлений. Чистый практический разум мыслит добродетель и счастье как необходимо соединенные друг с другом, причем это соединение не аналитическое, а синтетическое, ибо речь идет об отношении причины и дейст-

[19] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 421.

вия, каковыми являются поступки. Отношение тезиса и антитезиса антиномии формулируется Кантом следующим образом: "...или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья"[20]. Первое, как это ясно из предшествующего изложения, составляет основоположение эвдемонизма, безусловно, невозможно, поскольку желание счастья представляет собой эмпирический побудительный мотив, в то время как основание добродетели не может быть эмпирическим, т.е. носит априорный характер. Но и второе также невозможно, ибо, как отношение причины и действия, оно подчинено неукоснительным законам природы, которые исключают свободное волеизъявление, без чего невозможна какая бы то ни было нравственность.

Как же разрешается эта антиномия? Первое из двух положений, т.е. утверждение, что стремление к счастью создает основание добродетельного образа мыслей, безусловно, ложно. Что же касается второго положения, согласно которому добродетельный образ мыслей необходимо создает счастье, то оно также ложно, если признавать человеческое существование в чувственно воспринимаемом мире как единственно возможное. Но поскольку человеческое существо, индивидуум есть также трансцендентальный субъект, постольку это второе положение, антитезис, становится истинным. Иначе говоря, поскольку человеческий индивидуум – не только явление, но и ноумен, "нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, то все же опосредствованную (при посредстве умопостигаемого творца природы) и притом необходимую связь с счастьем как с действием в чувственно-воспринимаемом мире"[21].

Таким образом, в нравственном законе самом по себе нет какого-либо основания для необходимой связи между моралью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру и, следовательно, всецело зависимым от него. Но человеческое существо как ноумен независимо от мира явлений, т.е. природы; и это делает возможной необходимую связь между нравственностью и счастьем, несмотря на эмпирический характер последнего.

Понятие трансцендентального субъекта, человека как ноумена неизбежно привносит в философию Канта элемент мистицизма. Несомненно мистическим является допущение о существовании живого, телесного человеческого существа не только в мире, обозначаемом словом "природа", но и в сверхприродном, сверхчувственном и, значит, *независимом от природы мире*. И только в этом надприродном мире человеческий субъект свободен; только в этой сфере находятся основания нравственности, проявляющейся в мире явлений в качестве эмпирических действий. И лишь благодаря этому сверхприродному существованию человеческо-

---

[20] Там же. С. 445.

[21] Там же. С. 446. Г. Коген, комментируя эти положения Канта, пишет: "Не один лишь нравственный закон, но вместе с тем и *блаженство в мире* мыслимы как *цель в себе*" (*Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. B., 1910. S. 349). Это значит, что поставленную эвдемонизмом задачу – необходимость связать счастье и добродетель, Кант решает с позиций, принципиально противоположных эвдемонизму.

го субъекта становится возможным более или менее соразмерное трансцендентальному нравственному сознанию счастье. При этом Кант подчеркивает, что только в том случае, если к морали "присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботимся о том, чтобы не быть недостойным его"[22].

Было бы упрощением ограничиться при анализе философии Канта указанием на действительно наличествующее в ней мистическое допущение. Мы имеем дело с великим философом и поэтому его мистическое допущение подлежит рациональной расшифровке. Разве человек как общественное существо, создающее "вторую природу", не достигает тем самым независимости (разумеется, относительной) от внешней природы. Не является ли общество как продукт взаимодействия между людьми отличной от природы реальностью, чем-то в известном смысле надприродным и даже сверхприродным? И кантовский трансцендентальный субъект может и должен быть понят как *общественное* существо, которое посредством общественных связей, благодаря своему индивидуально-общественному развитию, преодолевает свое первоначальное, чуждое культуре естество, которое Кант характеризует как задатки животности в человеке. При таком истолковании кантовского трансцендентального субъекта последний выступает как продукт развития общечеловеческой культуры. И нельзя сказать, что такое понимание трансцендентального субъекта было совершенно чуждо создателю "критической философии". Ведь Кант противопоставляет наличествующим в человеческой природе задаткам *животности* задатки *человечности*. Не ограничиваясь этим, Кант утверждает, что развитие человечности в человеке увенчивается формированием *личности*. И только личности, всемерно развитому человеческому существу Кант приписывает основные черты трансцендентального субъекта.

Таким образом, анализ этической концепции Канта вполне подтверждает сделанный мною вывод: Кант, несмотря на всю противоположность его учения эвдемонизму, нисколько не умаляет понятия счастья. Кантовская этика есть не только учение о нравственном (внутреннем) долге, но также теория человеческого счастья, которую Кант стремится обосновать априорными принципами, т.е. положениями, обладающими аподиктической всеобщностью. Этот вывод я нахожу уже

---

[22] Там же. С. 463–464. Несмотря на исходное положение метафизики нравов, согласно которому этика независима от религии, Кант приходит к выводу, что свободные (и значит независимые от внешних, следовательно и религиозных, мотивов) нравственные поступки, составляющие сущность чистого практического разума, приводят к признанию Бога и бессмертия души. Ставя вопрос – "На что я могу надеяться?", Кант отвечает: "Разум вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки..." (*Кант И.* Соч. М., 1964. Т. 3. С. 661, 666). Это положение ставит под вопрос принцип автономии нравственного сознания. Вера в Бога и загробное осуществление *всей* справедливости становится у Канта необходимым условием нравственной мотивации поступков. Поэтому он утверждает: "без какого-нибудь Бога и невидимого нами теперь мира, на который мы теперь возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления..." (там же. С. 667).

в первой "Критике..." Канта. Ставя вопрос – "*Что я должен делать?*", Кант со всей определенностью отвечает: "*Делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым*"[23]. В соответствии с этим тезисом Кант, как было показано выше, определяет предмет теории морали.

В своей третьей "Критике..." Кант вновь возвращается к осмыслению понятия счастья как в высшей степени существенной проблеме человеческой жизни и приходит к следующему заключению: "...*счастье* – при объективном условии согласия человека с законом *нравственности* как достойности быть счастливым – есть высшее возможное в мире физическое благо, которому, поскольку это нас касается, необходимо содействовать как конечной цели"[24].

Кант говорит о счастье как высшем *физическом* благе, имея в виду чувственную природу счастья. Однако он не сводит понятие счастья к одним лишь чувственным удовольствиям. Сознательно выполненный нравственный долг также может быть источником счастья. Кант в связи с этим замечает: "Всякий мыслящий человек, поборовший побуждение к пороку и осознавший, что он выполнил свой, подчас тягостный долг, находится в состоянии душевного покоя и удовлетворенности, которое вполне можно назвать счастьем"[25]. Такого рода счастье едва ли можно назвать физическим благом, пусть даже и высшим. Это – духовное благо, возвышенное состояние нравственного сознания.

Счастьем, и не просто физическим счастьем, является, по учению Канта, свобода, которая рассматривается мыслителем не только как свойство человеческой воли, но как сущность человека, без которой нет и не может быть человеческой *личности*, основным определением которой и является свобода. Практический разум, по Канту, есть нравственное сознание, которое возможно лишь как свобода выбора. Понятны поэтому слова Канта о том, что жажда свободы – "самая сильная страсть". Отсюда следует вывод: "Тот, кто может быть счастливым только по выбору *другого* (при всем благоволении этого другого) с полным основанием чувствует себя несчастным"[26]. Это несколько противоречивое высказывание недостаточно адекватно выражает вполне правильную мысль: никакие пожалованные человеку кем бы то ни было блага, которые обычно составляют содержание того, что принято называть счастьем, не делают человека действительно счастливым, поскольку эти блага не обретены путем свободной деятельности.

Таким образом, понятие счастья, несмотря на всю присущую ему субъективность, приобретает и определенные объективные черты. Не удивительно поэтому, что Кант связывает понятие счастья с деятельностью, творчеством, работой. Поэтому отнюдь не неожиданно звучит его высказывание, имеющее характер признания: "Величайшее чувст-

---

[23] Там же. Т. 3. С. 664.

[24] Там же. Т. 5. С. 486.

[25] Там же. Т. 4. Ч. 2. С. 309–310.

[26] Там же. Т. 6, с. 515.

венное наслаждение, которое не заключает в себе никакой примеси отвращения, – это в здоровом состоянии *отдых после работы*"[27].

До сих пор предметом моего рассмотрения было кантовское учение о счастье индивидуума, т.е. о благополучии, которое каждый отдельный человек по-разному представляет себе соответственно своим склонностям. Однако, поскольку Кант понимает счастье, подлинное счастье, как неразрывно связанное с нравственным сознанием, он, естественно, не может удовлетвориться концепцией счастья отдельно взятого индивидуума, равнодушного к судьбе других людей. Категорический императив – верховный нравственный закон – гласит: поступай так, чтобы максима твоих поступков могла быть принципом всеобщего морального законодательства. Разумеется, этот основной закон нравственности непосредственно относится и к тем поступкам индивидуума, посредством которых он достигает желанных целей, т.е. добивается счастья. Это значит, что человек не должен добиваться счастья вопреки стремлению к счастью других индивидуумов, или, говоря иными словами, он должен добиваться счастья как нравственное существо.

В "Метафизике нравов" Кант ставит вопрос: "Какие цели суть в то же время долг?". И отвечает лаконичной формулой: "Таковы: *собственное совершенство* и *чужое счастье*"[28]. Напомню, что Кант называет эвдемонистов моральными эгоистами. Но не является ли моральным эгоистом и тот индивидуум, который, руководствуясь нравственными мотивами, думает только о своем личном счастье, заботится только о нем? С точки зрения Канта, такой человек лишь по-видимости действует согласно категорическому императиву, ибо этот императив не может быть сведен к долгу лишь по отношению к самому себе. "Долг каждого человека, – заявляет Кант, – благотворить, т.е. по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение"[29].

Таким образом, Кант своим учением о счастье принципиально исключает не только этическую концепцию разумного эгоизма, но и любое оправдание эгоцентризма как нравственной позиции индивидуума, равнодушного к заботам других людей. Альтруизм с этой точки зрения представляет собой сущностную определенность нравственного созна-

---

[27] Там же. С. 524. Кант не случайно говорит о наслаждении, лишенном какой бы то ни было примеси *отвращения*, ибо именно это весьма негативное ощущение вызывает в нем представление о счастье как безусловной удовлетворенности. "Быть в жизни (абсолютно) довольным – это признак бездеятельного покоя и прекращения всех побуждений или притупления ощущений и связанной с ними деятельности" (там же. С. 477). Такое состояние, как бы оно ни переживалось субъектом, чувствующим себя удовлетворенным во всех возможных отношениях, Кант, конечно, не называет счастьем.

[28] *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 2. С. 319.

[29] Там же. С. 393. В другом своем сочинении Кант выражает эту же идею следующим образом: "если речь идет о счастье, способствовать достижению которого как моей цели должно быть долгом, то это должно быть счастье *других* людей, чью (дозволенную) *цель я тем самым делаю также и моей*" (там же. С. 322). Мы видим, таким образом, что понятие счастья, которое сначала толковалось Кантом как чисто субъективное, обретает несовместимое с субъективностью всеобщую общезначимость, становится обозначением поддающегося объективному измерению благоденствия, благополучия народа и составляющих его индивидуумов.

ния. Следовательно, забота нравственного индивидуума о счастье других составляет вместе с тем и его собственное счастье. Это не значит, конечно, что по его учению счастье является атрибутом нравственного сознания, ибо никакой непосредственной связи, никакого соответствия между нравственностью и счастьем не существует. Речь идет о *долженствовании* как принципе нравственности, которая при известных условиях становится совместимой со счастьем.

В начале статьи я указывал на то, что расхождения Канта с эвдемонизмом просветителей XVIII в. носят не идеологический, а теоретический характер. Сейчас, подытоживая изложение, я хочу подчеркнуть, что и эти теоретические расхождения, как бы ни были они основательны, не исключают некоторых существенных общих позиций между Кантом и эвдемонистами. Сошлюсь на такого решительного представителя эвдемонистской этики, как Ж.О. Ламетри. Его можно назвать не только эвдемонистом, но и гедонистом. Тем не менее он в своей работе "Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье" совершенно недвусмысленно заявляет: "Занятый исключительно тем, чтобы хорошо свершить узкий круг жизни, чувствуешь себя тем более счастливым, что живешь не только для себя, но и для своей родины, для своего короля, вообще для человечества, служением которому гордишься. Принося счастье обществу, вместе с тем создаешь и свое собственное счастье"[30].

Я полагаю, что Кант, если бы он прочитал это высказывание, не мог бы не согласиться с ним. И это согласие, несомненно, вынудило бы его внести определенные коррективы в свою оценку эвдемонизма как теории морального эгоизма.

Коснемся воззрений другого, немецкого эвдемониста, жившего после Канта и подвергавшего суровой критике его философию, в том числе и этическую теорию. Я имею в виду Л. Фейербаха и его сочинение "О спиритуализме и материализме". Как страстный представитель эвдемонизма, Фейербах утверждает, что стремление к счастью есть "стремление всех стремлений". Даже стремление к знанию является, в сущности, стремлением к счастью.

Кант, разумеется, не согласился бы с этими тезисами, которые превращают добродетель в нечто вторичное, производное по отношению к счастью. Но как бы отнесся Кант к утверждению Фейербаха, что закон, принимаемый в обществе, если это демократический, а не аристократический или деспотический закон, "является не чем иным, как моим стремлением к счастью, согласованным со стремлением к счастью другого человека"[31]. Возможно, для Канта была бы неприемлема такая по-

---

[30] *Ламетри Ж.О.* Соч. М., 1976. С. 278.

[31] *Фейербах Л.* Соч. М., 1955. Т. 1. С. 460. В цитируемой работе Фейербах также утверждает: "Принцип морали есть счастье, но не такое счастье, которое сосредоточено на одном лице, а счастье, распределенное между различными лицами..." (там же. С. 466). Кант, конечно, не согласился бы с этим пониманием принципа морали. И тем не менее он и Фейербах рассматривают счастье как цель для всего человечества, как смысл того, что именуется божественной целью. "Божественную цель в отношении человеческого рода (сотворение этого рода и управление им) нельзя мыслить иначе, как основанную на *любви*, т.е. цель эта – *счастье* людей" (*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 2. С. 434).

становка вопроса о непосредственной связи закона и счастья, но он, несомненно, согласился бы с фейербаховским альтруистическим пониманием счастья, с принципом единства личного и общественного.

Французские просветители XVIII в., материалисты в первую очередь, в противовес теологическому мировоззрению обосновывали принцип: люди сами творят свою историю. И, соответственно своим эвдемонистическим воззрениям, они утверждали, что каждый человек и человечество в целом являются творцами своего счастья. Кант, который является не только критиком, но и продолжателем французского Просвещения, в особенности учения Ж.-Ж. Руссо, фактически полностью солидаризируется с тезисом, что люди сами творят свою историю и счастье, к которому они стремятся, может быть только результатом их деятельности. Так, в статье "Идея всеобщей истории во всемирногражданском плане" Кант подчеркивает, выделяет курсивом следующее положение: "*Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело производил из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом*"[32].

Выражение "природа хотела" часто применяется Кантом как указание на объективную обусловленность процесса, о котором идет речь. В данном контексте это выражение означает, что стремление людей добиваться "счастья или совершенства" есть не одно лишь субъективное стремление к некоей, возможно совершенно иллюзорной цели, но и деятельность, имеющая объективное основание, понуждающее человека и человечество действовать определенным образом. Что представляет собой это объективное основание целесообразной человеческой деятельности Кант не говорит, считает это основание непостижимым. Но у него нет ни малейшего сомнения в том, что такая объективная основа субъективных человеческих устремлений существует. А это также означает, что стремление людей к счастью, которому кантовская этика нередко придает далеко не первостепенное значение, в конечном счете, рассматривается как повеление природы и притом, по-видимому, не только человеческой природы. Кант, как уже указывалось, нередко ссылается в связи с этим на Бога, подчеркивая, что существование Бога принципиально недоказуемо, но вера в него необходимо следует из нравственных убеждений.

Приведенное выше положение является одним из принципов его философии истории. Из этого принципа следует вывод, который также касается счастья, стремление к которому в данной связи трактуется как долг человечества. Кант утверждает: "...род человеческий сам должен и *может* быть творцом своего счастья; однако то, что он *будет* им, нельзя заключать a priori из природных задатков, которые мы в нем знаем; об этом можно заключить только из опыта и истории..."[33]. То,

---

[32] Там же. Т. 6. С. 9–10.

[33] Там же. С. 583.

что Кант здесь отказывается от априорного обоснования и оценки перспектив человечества, несомненно, сближает его с французскими просветителями.

Таким образом, теоретические расхождения Канта с эвдемонистскими воззрениями просветителей не исключают некоторых общих с их мировоззрением положений. Эти положения касаются также центральной для эвдемонизма темы – вопроса о счастье.

Можно согласиться с Э. Кассирером в его оценке социальной позиции Канта: "В своем основном политическом воззрении Кант вполне стоит на почве тех идей, которые получили свое теоретическое выражение у Руссо, а свою наглядную практическую действенность во французской революции"[34]. Эта идеологическая общность с философией французского Просвещения во многом объясняет исторический оптимизм Канта, который нашел свое выражение в его концепции человеческого счастья.

КАНТ И КРИТИЦИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

И.З. Шишков

Перефразируя *В. Виндельбанда*[1], можно сказать, что все мы, философствующие в XX в., – ученики *Канта*. Как метко заметил в свое время Виндельбанд, "в обширном уме кёнигсбергского философа представлены в известном смысле все мотивы человеческого мышления о мире и жизни, равномерно затронуты все струны, и это привело к тому, что уже сразу после него из его учения выросло множество разных философских систем, каждая из которых могла притязать на последовательное развитие его принципов, и в дальнейшем в зависимости от господствующей направленности философы брали из его учения то, что представлялось важным им"[2]. Эта мысль Виндельбанда имеет самое прямое отношение к философии критического рационализма.

После Сократа Кант – вторая значительная фигура в истории философии, и ему обязаны все видные представители критического рационализма, несмотря на их критическое отношение к его учению[3]. По признанию самого Поппера, критический рационализм следует рассматривать как концепцию, "придающую законченный вид критической философии Канта"[4]. Если в области эпистемологии позиции критического рационализма и Канта существенно расходятся, поскольку они опираются на совершенно разные основания, то "в области этики позиция критического рационализма приближается к взглядам Канта с *его принципом автономии*"[5]. Этот принцип, по словам Поппера, означает, что "...мы не должны принимать за основу этики власть авторитета... ибо, когда бы мы ни столкнулись с властью авторитета, именно нам су-

[34] *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. B., 1921. S. 398.

дить, морально или неморально подчиниться ему..."[6] Кант смело перенес эту идею и в сферу религии: "Откуда бы вы ни знали о Боге... только вам судить, верить в Него и поклоняться ли Ему"[7].

В свете этого смелого утверждения, полагает Поппер, кажется странным, что в своей философии науки Кант не следует позиции критического рационализма, критическому поиску ошибок. Этот факт Поппер объясняет тем, что великий кёнигсбергец "...покорился авторитету ньютоновской космологии как результату ее почти невероятного успеха после чрезвычайно строгих проверок"[8]. Новая интеллектуальная ситуация, порожденная ньютоновской теорией, была впервые осмыслена Кантом. В отличие от других он видел, что ньютоновская теория является результатом не экспериментального или индуктивного методов, а успеха человеческого рассудка, т.е. законы Ньютона не считываются из природы, а суть результат его поиска, его рассудка.

Эта оригинальная эпистемология Канта характеризовалась им самим как коперниканский переворот в теории познания. Ньютоновская наука представляла собой, по мнению Канта, знание в классическом смысле: истинное, достоверное и достаточно обоснованное. И это знание стало возможным, поскольку сам человеческий опыт был продуктом переработки и интерпретации чувственных данных с помощью нашего рассудка.

Несмотря на этот коперниканский переворот в эпистемологии, в целом критическая философия Канта не выходила за рамки классической идеи науки как истинного, достоверного и достаточно обоснованного знания, классической программы обоснования, ориентированной на поиски абсолютных начал, оснований знания, самоочевидностей. Известно, что Кант нашел эти самоочевидности в так называемых априорных формах чувственности и рассудка, в синтетических суждениях *a priori*, являющихся аксиоматическим знанием, непосредственными очевидностями.

В связи со сказанным выше вполне правомерен вопрос: если критическая философия Канта в основных своих интенциях, и прежде всего методологических противостоит антифундаменталистской (фаллибилистской) традиции, основным выразителем которой в современном методологическом сознании является философия критического рационализма, то чем тогда можно объяснить интерес критических рационалистов к великому кёнигсбергцу? Естественно было бы предположить, что, если критический рационализм считает Канта своим "духовным отцом"[9], то, по-видимому, они усматривают в чем-то свое сходство с Кантом.

Для ответа на этот вопрос следует обратиться к различным интерпретациям философского наследия Канта критическими рационалистами. Прежде всего рассмотрим попперовскую интерпретацию критической философии Канта, поскольку именно она предопределила общий подход критических рационалистов к учению этого философа.

Наиболее полно и определенно К. Поппер выразил свое отношение к кёнигсбергскому мыслителю в работе "Иммануил Кант – философ Просвещения"[10], предварившей 1-й том немецкого издания "Открытое

общество и его враги". Это издание посвящено памяти Иммануила Канта – "философа свободы, человечности и совести"[11]. Публикуемая ниже работа представляет собой памятную речь, с которой К. Поппер выступил по лондонскому радио в день 150-летия со дня смерти Канта.

Данная речь, написанная живым, блистательным языком, примечательна тем, что в ней автор высказал свою нетрадиционную точку зрения на критическую философию Канта. Поппер, который в своей философии шел от "великого кёнигсбергского философа" и во многом следовал ему, видит в Канте прежде всего "критического философа Просвещения, а не философа немецкого идеализма", как это принято считать[12]. В связи с этим Поппер замечает, что Кант для кёнигсбергцев был символом великих идей американской (1776 г.) и французской (1789 г.) революций: равноправия людей, равенства всех перед законом, космополитизма, вечного мира на земле и освобождения посредством знания. "Кант, – пишет Поппер, – верил в Просвещение, он был его последним великим поборником"[13]. Сам Кант об идее Просвещения писал: "*ПРОСВЕЩЕНИЕ – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие* – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! – имей мужество пользоваться *собственным* умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения"[14].

Из этой цитаты ясно, что для Канта основополагающей идеей Просвещения было самоосвобождение посредством знания. Хотя, как отмечает Поппер, Кант видел "...в самоосвобождении посредством знания одну из важнейших задач собственной жизни... тем не менее он был далек от того, чтобы отождествлять смысл жизни исключительно с интеллектуальной задачей – самоосвобождения посредством знания... Он был плюралистом, который отстаивал множество и многообразие человеческих целей, а тем самым и плюралистический, или открытый, общественный строй"[15].

И тем не менее интеллектуальное самовоспитание, самоосвобождение посредством знания представлялось Канту насущной философской задачей, ибо лишь посредством знания мы можем духовно освобождаться от порабощения ложными идеями, предрассудками. И хотя задача самовоспитания не является смыслом человеческой жизни, тем не менее самовоспитание может содействовать привнесению в нашу жизнь определенного смысла.

Сам Поппер трактует кантовскую идею самоосвобождения посредством знания как самоосвобождение посредством критики собственных идей. И эта самокритика и самоосвобождение "...возможны лишь в атмосфере плюрализма, то есть в открытом обществе, терпимо относящемся к нашим и чужим заблуждениям"[16]. Так, идея самоосвобождения посредством знания, выдвинутая Просвещением, включает в себя с самого начала идею, согласно которой мы должны дистанцироваться от наших собственных идей вместо того, чтобы отождествлять себя с ни-

ми. Тем самым, подытоживает Поппер, "...в интересах поиска истины и преодоления заблуждений мы должны заставлять себя критически относиться как к нашим собственным идеям, так и к идеям, с которыми боремся"[17].

Однако это нельзя считать уступкой релятивизму. Отстаиваемая здесь Поппером позиция далека от традиционного релятивизма. Свою позицию, именуемую критическим плюрализмом, Поппер характеризует так: "В то время как релятивизм... приводит к господству насилия, критический плюрализм может содействовать его обузданию... Релятивизм – это позиция, согласно которой можно все, или почти все утверждать и потому не утверждать ничего. Все – истинно, или – ничего. Следовательно, истина здесь не имеет значения... Критический плюрализм – это позиция, согласно которой в *интересах поиска истины* каждая теория – чем больше теорий, тем лучше – должна допускать конкуренцию между теориями. Эта конкуренция заключается в рациональном обсуждении теорий и их критической элиминации..."[18]

Говоря о своей приверженности просветительской традиции, Поппер связывал Просвещение с верой в разум и истину, и в этом смысле он именует себя рационалистом. "Однако, – отмечает Поппер, – это не значит, что я верю во всесилие человеческого разума... Разум может играть в человеческой жизни лишь очень скромную роль. Он выполняет роль... критической дискуссии"[19]. Следовательно, для Поппера рационалист – это человек, готовый учиться у других благодаря тому, что он позволяет им критиковать свои идеи и сам подвергает критике чужие идеи.

Но этим не исчерпывается понимание Поппером Просвещения: "...когда я называю себя чистым просветителем, – пишет он, – то в таком случае я питаю надежду на самоосвобождение посредством знания... и желаю встряхнуться от догматического сна, как говорил Кант"[20].

Кроме того, долг каждого интеллектуала, рационалиста – "...не вставать в позу пророков"[21]. Внешним проявлением позиций как просветителя, так и самозванцев-пророков выступает, по Попперу, их язык. Просветитель выражается просто и ясно, насколько это возможно, поскольку он, как и рационалист, не имеет никаких убеждений и сам никогда не пытается убеждать кого-то: он всегда осознает, что может заблуждаться и ничего не может доказать. Наивысшей ценностью для него таким образом выступает свобода мнений и уважение чужих мнений, что нашло выражение в знаменитом кантовском категорическом императиве.

В рамках попперовской концепции Просвещения готовность и открытость критики требуется не только для научного мышления: критика постулируется здесь как всеобщий, разумный образ жизни. Если попытаться определить нравственные ценности и постулаты, образующие "этос Просвещения" (*Курт Саламун*) критического рационализма, то следует назвать прежде всего: не ущемлять собственную и чужую свободу, признавать достоинства и автономию человеческой личности в духе кантовской этики, уважать свободу мнений, что в свою очередь

предполагает, что вся информация, из которой складываются мнения, должна быть сформулирована по возможности понятным и ясным языком. Поппер, вслед за *Б. Расселом*, выдвигает нравственное требование к языку: язык должен применяться просто и ясно как инструмент рациональной коммуникации, а не как средство самовыражения[22].

Кроме того, к этосу Просвещения критический рационализм попперовского толка относит: принцип толерантности, который Поппер считает важнейшим принципом гуманистической этики; принцип ответственности, подчеркивающий ответственность каждого, а не анонимную ответственность коллективного субъекта; принцип негативного утилитаризма, который вместо требования достижения большего счастья требует стремления к меньшему злу[23].

Если попытаться соотнести попперовскую рационально-критическую концепцию Просвещения с классическим (традиционным) Просвещением кантовского типа, то можно сказать, что критический рационализм предложил вполне гармоничную и совершенную концепцию Просвещения, в которой были преодолены односторонности традиционного Просвещения. Из проделанного выше анализа видно, что Поппер явно следует традиции Просвещения, олицетворением которой служат для него *Сократ* и *Кант*.

Особенность этой традиции Просвещения, по мнению Поппера, состоит в определенной интеллектуальной установке, которая противостоит таким просветительским рационалистическим концепциям, которые пытаются придать разуму и производимому на его основе знанию особый авторитет. "Имеется существенное различие между интеллектуальной скромностью и интеллектуальным самомнением (дерзостью), – разъясняет Поппер суть этого противостояния. – Это различие выражает по сути противоположность между фаллибилизмом, признанием погрешимости всего человеческого знания, и сциентизмом, согласно которому знание и познающий, наука и ученый, мудрость и мудрец должны признаваться в качестве авторитетов"[24].

Интеллектуальная скромность является основной ценностью критико-рационалистической концепции Просвещения, она образует этическое основание той концепции критической рациональности, именуемой Поппером "сократовским разумом". Посредством нее критический рационализм пропагандирует не "всесилие разума" и тем самым фанатическую веру в него, не "террор рационализма" или некритическую веру во всемогущество науки, а, напротив, речь идет о концепции разума, всерьез следующей сократовской точке зрения на ограниченность и погрешимость всего человеческого знания и потому не признающей никакой "архимедовой опорной точки" (*Х. Альберт*) в процессе познания или конечной инстанции в обосновании, которая гарантировала бы абсолютность истины. На место идеи возможного абсолютного обоснования в критико-рационалистической концепции Просвещения выступает идея принципиальной погрешимости разума и последовательного критицизма.

Завершая рассмотрение проблематики, заметим, что интерпретация Поппером Канта как "критического философа Просвещения, а не

философа немецкого идеализма", мне представляется вполне справедливой, если иметь в виду дух и стиль кантовской философии. Вопреки мнению Поппера, полагавшим "почти кощунственным ставить эти имена (Канта и Гегеля. – *И.Ш.*) рядом"[25], попытаюсь в очень сжатой, тезисной форме сопоставить дух и стиль философствования этих двух великих мыслителей.

Мне представляется, что по своему духу и стилю, *Кант*, с одной стороны, *Фихте* и *Гегель* – с другой, являют два совершенно противоположных типа философствования. В чем это прежде всего выражается?

Во-первых, еще при жизни, как известно (об этом упоминает в своей речи и К. Поппер[26]), Кант неоднократно пытался уточнить свою философскую позицию, отмежевываясь от философии И. Фихте[27]. Последнюю он считал "совершенно несостоятельной системой,... представляющей собой только логику, которая своими принципами не достигает материального момента познания..."[28]

Во-вторых, дух и стиль Канта как философа – это сократовский тип мудреца, постоянно ищущего, исследующего и любящего *Истину*. В то время как Фихте и Гегель представляют собой тип платоновского философа-софократа[29], который *Истину* не ищет, а надменно ею обладает и вещает подобно дельфийскому оракулу.

В-третьих, Кант – этот великий "гражданин мира", отстаивавший идеи Просвещения – идеи равенства, космополитизма, вечного мира, – ничего общего не имеет с Фихте и Гегелем, давшему человечеству идею "великого германского духа", неоднократно пытавшегося утвердиться на "подмостках" мировой истории.

В-четвертых, не следует упускать из виду общий характер и методологические интенции критической философии Канта и немецкого идеализма. Если первая, как известно, открыта, проникнута духом критицизма, и язык ее существования – это язык поссибилизма (возможного), то второй, напротив, проникнут духом догматизма, говорящего языком аподиктичности.

Но, по-видимому, наиболее явно расхождение Канта с немецким идеализмом обнаруживается в самом главном, в том, что составляет альфу и омегу кантовской критической философии – в *постановке трансцендентального вопроса*. Постановка этого вопроса Кантом связана прежде всего с его критикой чистого разума, задачу которой он видел "...в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике", подобно тому, как это проделал в свое время *Коперник* в космологии[30]. Способ исследования, который должен позволить разрешить задачи метафизики, Кант именовал *трансцендентальным* (критическим). "Слово же *трансцендентальный*, – пишет Кант – ...обозначает отношение нашего познания не к вещам, а только к *познавательной способности*..."[31] Трансцендентальное исследование способности разума совпадает у Канта по сути с исследованием вопроса, могут ли быть обоснованы суждения метафизики как априорные синтетические суждения. Успешное решение задач метафизики возможно, по Канту, при предположении, "что предметы должны сообразоваться с нашим познанием"[32]. А это вполне возможно, поскольку предлагаемый Кантом

метод состоит в том, что "мы *a priori* познаем в вещах лишь то, что вложено в них нами самими"[33]. Этот метод дает метафизике верный путь и делает возможной ее в качестве науки. Поэтому в конечном итоге вся кантовская критика чистого разума есть не что иное, как решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще, вопроса о познании *a priori*. То есть основной трансцендентальный вопрос и истинная задача чистого разума сводятся Кантом в конце концов к вопросу: "*Как возможны априорные синтетические суждения*?"[34]

В целом же можно сказать, что трансцендентальный вопрос – это вопрос об условиях возможности познания, об условиях возможности того, что *a priori* предшествует опыту, "чтобы сделать возможным опытное познание"[35]. Отсюда очевидно, что у Канта речь шла прежде всего об условиях возможности эмпирической науки. Отвечая на появившуюся в *Гёттингенских ученых известиях* рецензию на "Критику чистого разума", Кант подчеркивает: "Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм... гласит: "Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте"[36]. То есть критический идеализм, как кёнигсбергский мыслитель именует свою философию, чтобы отличать ее от догматического идеализма *Беркли*, ставит своей задачей "...понять возможность нашего априорного познания предметов опыта...[37]. Такая постановка Кантом трансцендентального вопроса знаменовала собой отказ от прежней (догматической) метафизики и новое определение философии как метафизики не вещей, а знания.

Но насколько эта новая – критическая – метафизика Канта нашла отзвук в немецкой философии XIX в.? Кто знаком с историей философии, у того не может вызывать никакого сомнения тот факт, что критическая философия Канта не нашла своих достойных последователей[38]. Все, что было представлено в Германии в XIX в. после Канта, было по сути лишь упадком и возрождением докантовской догматической метафизики. И это относится прежде всего к так называемому классическому немецкому идеализму – школы *Рейнгольда, Фихте, Шеллинга* и *Гегеля*.

Чем же можно объяснить такую "неудачную историко-философскую судьбу" кантовской критической философии, связанной в первую очередь с постановкой трансцендентального вопроса? Почему после Канта в Германии XIX в. появляется целый ряд последователей великого кёнигсбергского мыслителя, отбросивших его критический метод и занявшихся созданием собственных систем? Эти вопросы могут показаться чудовищными, если их рассматривать в контексте славы личности и философских трудов Канта. Но, по-видимому, прав был *Л. Нельсон*, который в первое десятилетие XX в. отмечал, что "эта слава связана лишь с именем, носителя же этого имени не признают и его книги не изучались вплоть до сегодняшнего дня"[39].

Причины всего этого кроются в тех метаморфозах, которые претерпела духовная жизнь в Германии XIX столетия. Всеобщее изменение духа сопровождалось отвращением философского интереса от строгого стиля мышления, на который Кант возвел философию. Кроме того, все

попытки по преобразованию человеческого общества в соответствии с идеалами разума, выработанными эпохой Просвещения, не увенчались успехом. Крах Великой французской революции и наступление реакции как во внутренней, так и во внешней политике, привели к всеобщему разочарованию, краху идеалов гуманизма, свободы, равноправия, космополитизма, т.е. идеалов эпохи Просвещения, получивших до этого свое наиболее полное выражение в свободном философском духе. С победой реакции терпит крах и свободный дух в философии. Именно этим преобразованием стиля мышления и всеобщим изнеможением духа можно объяснить соответствующую реакцию на послекантовскую философию.

И тем не менее, несмотря на крах надежд Просвещения, в эпоху реакции продолжалось некоторое прогрессивное движение в жизни духа – это развитие естествознания. Но его развитие в XIX в. шло своим собственным путем, нигде не пересекаясь с философией. Союз, что заложил Кант между философией и естествознанием, был разрушен, естествоиспытатели вообще отвратились от философии, в том числе и от критической философии Канта. В условиях новой философской ситуации кантовская критика разума не могла уже оставаться объектом благосклонности.

Одна из основных и наиболее известных тенденций, наблюдавшаяся в немецкой философии после Канта, в частности в школе классического немецкого идеализма Фихте–Шеллинга–Гегеля, – это усилия по преобразованию "критического идеализма" Канта в "абсолютный идеализм", что по сути противоречило духу кантовской философии. Первый шаг в этом направлении, как известно, был сделан Фихте, который из своего аналитического высказывания "*Я = Я*" (принципа "Я") хотел вывести всю философию и тем самым дал начало тому логицистскому направлению, которое достигло своего апогея в гегельянстве.

В отличие от философии XIX в., прошедшей в целом – за исключением философской системы *Я. Фриза* и его школы – мимо поставленного Канта трансцендентального вопроса, современная философия, в частности аналитическая (типа трансцендентальной прагматики *К.-О. Апеля*)[40], вновь пытается возродить критическую философию Канта. Но наиболее явно тяготеют к кантовскому трансцендентализму критические рационалисты.

Вопреки сложившемуся в философской критике критического рационализма мнению, согласно которому К. Поппер обошел вниманием трансцендентальную проблематику, я пытаюсь, продолжая раскрывать содержание попперовской интерпретации Канта, показать, что на самом деле вся философия К. Поппера вращается вокруг кантовского трансцендентального вопроса, который он считал, наряду с проблемой индукции (юмовской проблемой), основной проблемой теории познания. К. Поппер именует эту проблему кантовской, обозначая ее как проблему демаркации.

Именно эти две проблемы и определили название первой книги К. Поппера "Две основные проблемы теории познания" (в 2 т.), подготовленной к печати в 1932 г., но впервые опубликованной на основе ру-

кописей 1930–1933 гг. лишь в 1979 г. Основные идеи этой книги кратко изложены в первой опубликованной, ныне ставшей классической, работе Поппера "Logik der Forschung" (1934 г.) По признанию самого Поппера, в этой работе он попытался "...показать, что проблемы классической и современной теории познания (от Юма через Канта до Рассела и Витгенштейна) могут быть сведены к проблеме демаркации"[41], вопросу о границах научного познания[42]. Поппер ее формулирует так: «Проблему нахождения критерия, с помощью которого мы можем отграничить эмпирические науки от математики, логики, а также от "метафизических систем", мы называем *проблемой демаркации*»[43].

Известная уже *Юму*[44], со времени Канта эта проблема стала центральной в теории познания. По мнению Поппера, кантовская критика чистого разума по сути представляет собой решение тех же самых основных проблем теории познания: индукции и демаркации. Так, раздел "Трансцендентальная аналитика" первой кантовской критики – "Критики чистого разума" – посвящен разработке проблемы индукции, а раздел "Трансцендентальная диалектика" – проблемы демаркации.

Поппер считает неудовлетворительной "Трансцендентальную аналитику" Канта, его попытку решить проблему индукции, так как предложенный там кёнигсбергским мыслителем синтез рационализма и эмпиризма ограничивает теоретико-познавательные возможности классического эмпиризма уступкой рационализму. Принимая во внимание формальный элемент познания, Кант допускает для рационализма возможность синтетических суждений *a priori*. Но, с другой стороны, он ограничивает допускаемые им априорные суждения чисто формальными суждениями (например, принцип причинности) и отвергает эмпирические априорные синтетические суждения рационализма. Этим ограничением, как считает Кант, ему удалось преодолеть "догматический рационализм".

"Трансцендентальная диалектика" Канта, содержащая решение проблемы демаркации, по мнению Поппера, напротив, ограничивает теоретико-познавательные возможности рационализма уступкой эмпиризму. Представленный им там синтез эмпиризма и рационализма ограничивает "научное применение идей чистого разума областью возможного опыта и трактует эти идеи как *проблематичные*, а область возможного опыта – как *пробный камень истинности* правил"[45].

И хотя предложенные Кантом решения оказались не вполне удовлетворительными, однако, считает Поппер, нельзя недооценивать кантовскую постановку трансцендентального вопроса и его трансцендентальный метод. Все, имевшие место после Канта, попытки решить проблему демаркации (например, в логическом позитивизме) разбивались об индуктивистский предрассудок. Кант видел, что выдвинутые Юмом против индукции аргументы, согласно которым высказывания, типа закона причинности, принципа индукции, никоим образом не могут быть обоснованы, открывали две возможности: позиции строгого позитивизма и априоризма[46]. Перед выбором – отказаться или от основного тезиса эмпиризма, или от строгой всеобщности, т.е. вообще от теоретических наук, – у Канта осталось лишь одно решение, диктуемое постановкой трансцендентального вопроса.

Таким образом, Кант, отталкиваясь от юмовского скептицизма, связанного с невозможностью доказать справедливость принципа индукции, обобщает "юмовскую проблему" до вопроса: *как возможны синтетические суждения a priori*? Или, иначе, как возможна наука, состоящая из такого рода суждений? Как возможно обоснование синтетических суждений *a priori*? Этот кантовский критический априоризм существенным образом отличается от догматического рационализма, не ставившего границ произволу спекулятивной метафизики.

Кант, по мнению Поппера, решительным образом отвергает рационалистическое учение об очевидности и потому он требует обосновывать синтетические суждения *a priori* так же, как и эмпирические. Однако Поппер отвергает кантовский априоризм, поскольку, как он пишет, "если синтетические суждения *a priori* не допускаются без доказательств... то следует *отвергнуть* последовательным образом все *синтетические суждения a priori как недоказуемые*..."[47]

Это мнение Поппера основывается на следующем соображении: с логической точки зрения синтетическое суждение *a priori* может быть доказано лишь в том случае, если уже предполагается другое априорное синтетическое суждение; однако "это другое" также следует доказать, поэтому каждая попытка доказательства априорного синтетического суждения должна вести к бесконечному регрессу.

Согласно Попперу, несостоятельность кантовского априоризма обнаруживается также и по линии введенной Кантом трансцендентальной дедукции, которой он придал синтетический характер. Последний, по словам Поппера, состоит в открытии Канта, утверждавшего, что опытное, эмпирическое познание невозможно без "закономерностей". Этим открытием кёнигсбергский мыслитель фактически придает новый смысл понятию "познание". "*Познание*", – отмечает Поппер, – *означает искать закономерности, точнее, устанавливать и методически проверять законы природы, истинность которых никогда не может быть принципиально доказана наукой*..."[48], поскольку, как полагал Кант, "*рассудок не черпает свои законы* (a priori) *из природы, а предписывает их ей*"[49].

Соглашаясь в принципе с этим "коперниканским переворотом Канта в философии", Поппер, однако, пытается исправить его в сторону эмпирического фаллибилизма. "Теория есть то, что наш рассудок пытается предписать природе, однако последняя часто этого не допускает..."[50] Поэтому то, что создается нашим рассудком, есть по сути не теория, а гипотеза... которую мы пытаемся навязать природе и которая ею может подрываться"[51]. Эта мысль стала определяющей в программе фаллибилизма, которую Поппер, обобщая и перефразируя Эйнштейна[52], сформулировал так: "Поскольку предложения науки касаются реальности, они – недостоверны, и поскольку они достоверны – они не касаются реальности"[53].

Следующий момент в критике Поппером кантовского априоризма связан с антропоморфным характером трансцендентального идеализма кёнигсбергского мыслителя. По мнению Поппера, антропоморфизм кантовского априоризма находит свое выражение прежде всего в фор-

мах нашего рассудка, которые "...хотя мы и можем познавать, однако не преодолевая их, а наоборот, устанавливая их одновременно и как конечные непреодолимые границы, и как абсолютные достоверные принципы нашего познания"[54]. Потому трансцендентальный идеализм может рассматриваться как радикальное осуществление мысли, что "все наши *знания субъективно окрашены, антропоморфны...*"[55] Поппер отвергает эту точку зрения Канта, считая, что трансцендентальный идеализм нельзя обосновать посредством идеи антропоморфизма. Дело в том, что Кант хочет объяснить теоретико-познавательную априорность принципа индукции, необходимость существования всеобщих природных закономерностей с помощью положения: наш рассудок предписывает законы природе. Однако, как считает Поппер, это положение по сути «*...ничего не объясняет*, оно *порочно* и ...оказывается даже несовместимым с основополагающими допущениями Канта, с его определением понятий "аналитические" и "синтетические" суждения...»[56].

Согласно Попперу, трансцендентальный идеализм можно объяснить лишь с помощью *познавательно-психологической*, а не *теоретико-познавательной* априорности природных закономерностей. Кант фактически отождествил эти два понятия априорности. Сведéние природной закономерности к закономерностям рассудка ничего не объясняет и по сути порочно, поскольку, по словам Поппера, «...мы сами являемся природными существами, принадлежащим той "природе" которая впервые оформляется нами, должна стать "природой" лишь через нас»[57].

Что касается попперовского утверждения о несовместимости кантовского априоризма с его различением аналитических и синтетических суждений, то оно связано с тем, что Кант, в отличие от догматического рационализма, допускал существование лишь формальных синтетических суждений, которые суть не что иное, как всеобщие рациональные формы. Этот синтетический формализм Канта несовместим с его определением синтетических суждений, согласно которому "...они не могут возникнуть на основе одного лишь основоположения анализа, а именно закона противоречия"[58].

Обобщая, проведенный им анализ кантовского априоризма, Поппер делает вывод, в котором кантовская позиция по сути "переворачивается с головы на ноги". Кант, как известно, считал, что "...хотя всякое наше познание и начинается с опыта"[59], тем не менее ему предшествуют теоретико-познавательные априорные синтетические принципы познания, которые и делают возможным опытное познание. Поппер же считает, что "...хотя с психогенетической точки зрения познание может предшествовать своему подтверждению на опыте (в этом смысле можно говорить о генетическом *a priori*), тем не менее с теоретико-познавательной точки зрения все наше познание начинается всегда лишь с опыта: не существует никаких синтетических априорных принципов"[60].

Эта исходная эмпирическая установка Поппера предопределила понимание им трансцендентального метода, который, по его словам, является "аналогом эмпирического метода"[61]. Данный метод состоит в

том, что теоретико-познавательные утверждения должны критически проверяться с помощью методов обоснования эмпирических наук. И лишь эта – трансцендентальная – проверка может решить судьбу такого рода утверждений. Тем самым трансцендентальный метод Поппера оказывается фактически методом критики, цель которого состоит в обнаружении и разрешении противоречий, в поисках и устранении ошибок, возникающих при решении проблем. Однако последнее не означает, что факты, опыт не играют никакой роли в дедуктивно-эмпирической методологии Поппера. Устранив индуктивизм как совершенно ошибочную методологию, Поппер однако не отказывается от наблюдений и экспериментов. Напротив, он их сохраняет, и они рассматриваются им в качестве средств проверки теории, и тем самым они остаются неотъемлемой частью критических дискуссий.

Если с точки зрения традиционной индуктивистской методологии познание начинается с наблюдений, на основе которых мы, их обобщая, формулируем гипотезы, то, согласно попперовской методологической установке, схема развития научного знания выглядит так: мы выбираем интересующую нас проблему, затем выдвигаем смелую гипотезу в попытке дать более или менее адекватное решение этой проблемы. Затем для подкрепления и подтверждения гипотезы мы ее подвергаем критике, заменяя ее новой гипотезой, которую мы опять подвергаем усиленной критике и т.д. Вся методология может быть вкратце сформулирована следующим образом: смелые предположения контролируются строгой критикой с включением строгих эмпирических проверок. Критика и проверка тем самым всегда оказываются попыткой опровержения.

Таким образом, представленная Поппером *дедуктивно-эмпирическая методология*, как и трансцендентальная методология Канта, *есть синтез элементов классического рационализма и эмпиризма*, точнее, *соединяет основной тезис эмпиризма* (истинность или ложность высказывания определяется лишь *a posteriori*, т.е. через опыт) *с дедуктивистской установкой классического рационализма, отвергая при этом как основную рационалистическую установку, так и эмпирический индуктивизм.*

Теперь обратимся к интерпретации философии Канта наиболее последовательным учеником Поппера в Германии *Хансом Альбертом* (род. в 1921 г.). В отличие от Поппера, который усматривал свое сходство с Кантом прежде всего в постановке проблемы демаркации как основополагающей проблемы теории познания, Альберт, по собственному признанию, не придает этой проблеме никакого значения[62]. И тем не менее он считает Канта "духовным отцом, родоначальником критического рационализма"[63].

Это духовное родство критического рационализма с критической философией Канта Х. Альберт усматривает в постановке в рамках теории познания новоевропейского рационализма трансцендентального вопроса, т.е. вопроса об условиях возможности опыта[64]. Как справедливо замечает Альберт, вся докантовская теория познания – независимо от того, концентрировала ли она больше внимания на эмпирический

или, напротив, априорный аспект познания – была связана с критическим реализмом, основной тезис которого сводится к признанию независимого от субъекта познания внешнего мира. Существование последнего, как и существование субъекта познания, связано с условиями возможности опыта. Данное обстоятельство, наряду с учетом требования достоверности, выдвинутого классическим рационализмом, должно было послужить причиной постановки достаточно-таки сложного вопроса: как возможно достигнуть объективной достоверности в познании, где высказывания познающего субъекта соответствуют реальным связям и отношениям? Скептицизм Юма представлял собой в конечном счете попытку решить эту проблему, не жертвуя при этом реализмом.

Перед Кантом же теоретико-познавательная проблематика встала совершенно иным образом. С одной стороны, именно Юм показал, что требование аподиктической достоверности, которое в различных версиях догматического рационализма относилось к познанию всеобщих связей, оказалось необоснованным. С другой стороны, неоспоримые успехи ньютоновской физики с необходимостью свидетельствовали, что определенные всеобщие знания обладают достоверностью такого рода.

Разрешение этой, по сути противоречивой, ситуации произошло на основе так называемого коперниканского переворота Канта, в результате которого априорные элементы познания, как условия возможности опыта, связывались с познавательными способностями субъекта. Тем самым, как отмечает Альберт, был осуществлен переход от критического реализма к трансцендентальному идеализму, в котором существование независимой от субъекта реальности хотя и не отвергалось, но тем не менее оспаривалась возможность ее познания на уровне сущности: познание ограничивалось явлениями, конституируемыми априорными условиями[65].

С отказом от тезиса о принципиальной познаваемости реальности, осталась тем не менее, по словам Альберта, "возможность *минимального реализма*, в котором познание ограничивается *явлениями*, доступными *опыту*"[66]. Позицию Канта в связи с этим часто характеризуют как единство трансцендентального идеализма и эмпирического реализма, Альберт же считает более правильным именовать ее феноменализмом, так как Кант не допускал, что с помощью анализа явлений можно получить опорную точку для познания реальных связей. Тем самым он трактовал научное познание таким образом, что оно не имело ничего общего с пониманием реальных связей.

Кантовская точка зрения едва ли может быть интерпретирована иначе, чем стремление философа притворить в жизнь аристотелевскую программу, ставившую целью достижение совершенного знания. Критика способности чистого разума едва ли противопоставляется догматическому методу разума, поскольку осуществляется на основе достоверных принципов. По-видимому, догматизм как метод был не приемлем для Канта лишь в том случае, когда отсутствует критика способности чистого разума. Эта критика, как замечает Альберт, служит, наверное, прежде всего обоснованию науки с помощью трансцендентального метода, который позволяет отграничить ее от высказываний, возника-

ющих из-за незаконного применения разума[67]. В конечном итоге у Канта речь идет о разграничении законного и незаконного применения разума в познании, достигаемым с помощью трансцендентального метода. Последний, в частности, призван обосновать результаты законного применения разума и вместе с тем гарантировать его истинность. Это обоснование должно достигаться с помощью трансцендентальной дедукции, т.е. на основе апелляции к условиям возможности опыта, коренящимся в познавательных способностях человека. Эта апелляция и должна обеспечить действительность тех априорных синтетических суждений, существование которых связано с кантовской постановкой трансцендентального вопроса.

Тем самым постановка Кантом этого вопроса отнюдь не ведет с необходимостью к отказу от классической программы обоснования. Более того, как считает Альберт, в рамках кантовской философии между ними существует тесная связь, и именно ее пытается пересмотреть Альберт. По его мнению, основной недостаток кантовской концепции состоит в том, что трансцендентальный метод разрабатывался в рамках основных положений классической рационалистической традиции. В силу этого Кант был вынужден требовать аподиктическую достоверность не только для априорных синтетических суждений, но и для своего собственного решения трансцендентальной проблематики.

Однако, как полагает Альберт, развитие науки XIX–XX вв. показало, насколько проблематичны те предпосылки, из которых исходил Кант. Развитие неевклидовых геометрий и неклассической физики, в частности создание квантовой теории, и обнаружение противоречий, поставивших под сомнение основания математики, были не только едва ли совместимы с предпосылками кантовской концепции, но, более того, поставили под вопрос самое требование достоверности, а тем самым и идею абсолютного обоснования, характерные для классического рационализма.

Осознание этой проблемной ситуации и послужило исходной точкой критическому рационализму, который, хотя и связан с кантовской постановкой вопроса об условиях возможности опыта, однако принял во внимание новые научные открытия и развитие философского мышления в последнем столетии. Потому Х. Альберт пытается дать такую трактовку кантовской философии, которая, по его словам, "...учитывает сегодняшнюю проблемную ситуацию, т.е. включает тезис о принципиальной погрешимости человеческого разума и вытекающий из него гипотетический характер метафизических знаний"[68].

По мнению Альберта, гносеологическая концепция Канта допускает возможность интерпретировать ее в форме специфического варианта классической программы обоснования. Чтобы выйти из той тупиковой ситуации (Альберт именует ее трилеммой *Мюнхаузена*[69]), в которой оказалась классическая методология, он предлагает пересмотреть проблемную ситуацию, отказавшись от руководящей идеи, содержащейся в классической модели обоснования. Догматически введенный в классическую методологию принцип обоснования подвергается критической проверке, и потому рассматривается не как догма, но как гипотеза.

Поскольку, как уже отмечалось выше, поставленный Кантом трансцендентальный вопрос связан с гносеологическим идеалом классического рационализма, в частности с требованием достаточного обоснования, то отклонив последнее, по словам Альберта, "...открывается возможность понимать кантовскую теорию познания как попытку объяснить научное знание гипотетической апелляцией к качествам познавательных возможностей человека. Мы имеем перед собой в таком случае *метафизическую теорию* гипотетического характера, призванную объяснить возможности эмпирического знания"[70]. В этом смысле таковой теорией должно признать и кантовскую метафизику, открывающую возможность альтернативных образований. "Таким образом, – заключает Альберт, – эта интерпретация кантовского метода состоит в том, что вопрос об условиях возможности естествознания решается посредством не *обоснования*, а *объяснения*, которое, как и всякое объяснение, остается в основном *гипотетическим*"[71] (курсив мой. – *И.Ш.*).

По словам Альберта, эта одна из возможных интерпретаций Канта, позволяющая преодолеть аристотелевское понимание науки и отказаться от классической модели рациональности, интерпретация, которая "хотя и не полностью согласовывалась бы с его (Канта. – *И.Ш.*) действительной точкой зрения, но тем не менее соответствовала бы определенным намерениям его критицизма"[72].

Кроме того, эта интерпретация дает возможность трактовать трансцендентальный вопрос реалистически, и она вполне совместима с критическим реализмом. Последний трактует вопрос об условиях возможности познания в плане анализа *реальных* условий. Критический реализм подходит к познанию как к реальному явлению, закономерности которого исследованы. Если отвергается кантовский феноменализм, то больше нет оснований не понимать трансцендентальный субъект познания как реальный субъект, познавательные способности которого можно анализировать в плане их структуры и деятельности.

Таким образом, по мнению Альберта, отказ от классического рационализма с его требованиями достоверности и обоснования открывает путь критическому реализму, вполне совместимому с постановкой трансцендентального вопроса. Последнее обстоятельство позволяет Альберту именовать свой реализм *трансцендентальным*. Реализм Альберта, по его словам, "понимает не достоверное обоснование, а апелляцию *к условиям возможности опыта... как попытку объяснения на основе гипотетических положений, то есть метафизических гипотез*"[73]. По сути трансцендентальный реализм Альберта есть не что иное, как критический реализм, вновь ставящий трансцендентальный вопрос в реалистической форме, т.е. трансцендентальный вопрос превращается в вопрос "...*об объяснении* феномена научного познания гипотетической апелляцией *к характеристике наших* познавательных способностей и тем самым к *когнитивным возможностям реального субъекта познания*"[74].

В целом можно сказать, что все усилия Альберта интерпретировать кантовскую философию направлены на то, чтобы вдохнуть дух реализма, гипотетизма и критицизма в постановку трансцендентального

вопроса, в трансцендентальный метод Канта. Следует, однако, заметить, что между кантовским критицизмом и фаллибилистским критицизмом Альберта нет по сути ничего общего. На это существенное различие справедливо указывает неортодоксальный критический рационалист *Х. Шпиннер*: "Идея критики у Канта фактически является основополагающим принципом его метафизики, в отличие от критицизма критических рационалистов, где идея критики функционирует лишь в качестве регулятивной идеи"[75].

На совершенно иных основаниях строится интерпретация кантовской философии *Хансом Ленком* (род. в 1935 г.) – "учеником и другом Х. Альберта"[76], видным представителем немецкого критического рационализма. Ленк, как и Альберт, не придает никакого значения проблеме демаркации. В центре его внимания находится кантовское понятие разума, используемое им при разработке своей методологической модели интерпретативного конструкта. В своей интерпретации кантовской концепции Ленк предлагает понимать разум как "идеально-типичную конструкцию... регулятивную идею в кантовском смысле"[77].

Эта трактовка разума хотя и не совпадает буквально с кантовскими определениями чистого разума: "способность, дающая нам *принципы* априорного знания"[78], "способность создавать единство правил рассудка по принципам"[79], "... *способность давать принципы*"[80], но она вполне совместима с ними. Разум как "познание из принципов"[81] указывает скорее на основные способности субъекта, которые хотя и сходны с психическими, тем не менее могут пониматься лишь трансцендентально. Ленк подвергает критике используемую Кантом и его интерпретаторами для описания действий трансцендентального субъекта квазипсихологическую и деятельностную терминологию, поскольку трансцендентальный субъект остается для него лишь теоретико-познавательным конструктом, интерпретационным конструктом для объяснения познания. В этом смысле "... сам разум не может больше пониматься ни как психическая способность в смысле реальной психической диспозиции, ни как реальная деятельностная инстанция, как это имеет место у Канта и его многочисленных интерпретаторов. На самом деле разум – равным образом, как и трансцендентальный субъект – не является ... реальной деятельностной инстанцией или даже субстанцией"[82].

Однако насколько такое понимание разума как теоретико-познавательного интерпретативного конструкта соответствует кантовской идее разума? Можно ли, задается вопросом Ленк, сам конструкт "разума" понимать как регулятивную идею? Является ли концепт разума сам идеей разума, метаидеей, идеей идей? Отвечая на эти вопросы, Ленк показывает, что многие характерные признаки кантовских идей соответствуют понятию разума. Прежде всего они направлены на целостность возможного опыта и познания, на безусловное и высшее единство познания. И это вполне соответствует определению разума как высшей способности давать принципы и цели. В своем теоретическом применении идеи используются не конструктивно, а "регулятивно", т.е. они предписывают следовать основоположению "о возможно большем продолжении и расширении опыта"[83], и продвигаться "... от обуслов-

ленного через все подчиненные друг другу условия к безусловному"[84]. В контексте концепта разума единство познания понимается эвристически-антиципативно. "Таким образом, – пишет Кант, – идея есть, собственно, только эвристическое, а не остенсивное понятие. Она не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, *выявлять* свойства и связи предметов опыта вообще"[85].

Если теперь, как советует Ленк, заменить "предметы опыта" "предметами познания", то это функциональное описание идеи Кантом применимо также к идее разума. То же самое, например, относится и к следующей формулировке: "Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан адекватно никакой предмет"[86].

В целом Ленк делает вывод, что у Канта "... разум есть лишь необходимый идеальный конструкт истолкования, регулятивная идея, так сказать, идея идей..."[87]. То же самое можно сказать и о морально-практическом разуме: с одной стороны, он должен быть един с чистым разумом – для Канта разум нерасчленим, с другой – он может пониматься как регулятивная идея нравственности. Практический разум оказывается сам также идеей, идеальной инстанцией этических идей.

Понятие разума как "идеально-типичной конструкции", "регулятивной идеи" означает по сути, что оно не описывает никакую онтологически идентифицируемую психическую сущность. Более того, если чистый разум не является психической способностью, органом познания, который дает независимое от опыта априорно абсолютное знание, продолжает свою мысль Ленк, тогда один лишь чистый разум не может давать никаких содержательных знаний. В этом смысле чистый разум не дает никакого знания, в качестве науки он может дать лишь идеально конструируемую абстрактно-формальную связность.

Конструкциями чистого разума являются абстрактно-идеальные модели. В равной мере это относится как к чисто спекулятивному разуму, так и практическому разуму. Отсюда ясно, заключает Ленк, что разум "... существует лишь как необходимое условие единства познания... как (необходимое) "условие возможности опыта"[88], т.е. трансцендентальный метод Канта ограничивается сознательно идеально типичной конструкцией.

Но если разум оказывается лишь регулятивной идеей, а не психической способностью, то вера традиционного Просвещения во всесилие чистого разума оказывается фикцией, обусловленной во многом мифом о чистом разуме. Оптимистическая вера Просвещения в неизменную нравственную природу человека, в силу чистого разума, рациональность человеческого духа была разрушена самим ходом человеческой истории, всемирно-историческими катастрофами, эксцессами иррациональности, общеевропейским кризисом науки и культуры.

Однако с крахом чистого разума, остается ли еще какой-то шанс у разума вообще? "Что могут еще означать идеалы разума и разумности? Не следует ли захлопнуть двери перед западноевропейской философией разума и покинуть поле борьбы интересов и идеологий?... Является

ли упадок философии разума неизбежным тупиком западной культуры и просветительского оптимизма...?"[89]

В действительности, как считает Ленк, современная эпоха, озабоченная проблемой выживания человечества, все более ощущает потребность в кантовской защите разума, однако разума не *чистого*, а прагматического, поскольку "миновала лишь эпоха оптимистического Просвещения... и *абсолютного* разума. Требование... продвижения к не-абсолютной, нечистой, *прагматической* разумности... практическому разуму... может пониматься как одна из насущных задач современности..."[90]. Опираться на разум, понимать его как регулятивную идею, выбирать разум в качестве руководящего ориентира – все это остается сейчас так же актуально, как и прежде. Потому обращение к кантовской концепции разума как никогда оказывается своевременным.

Выдвигая лозунг о "реабилитации практического разума", Ленк вновь ссылается на Канта, поскольку последний, по его мнению, проводил различие не только между теоретическим и практическим разумом, но и говорил о прагматическом применении разума: «В то время как "потребность разума" в *теоретическом* применении не может быть ни чем иным, как *гипотезой чистого разума... идея разума* в *практическом* применении является "*постулатом* разума" – необходимым требованием, конституирующим моральность и свободу действия...»[91].

Теперь стало очевидным, что философ для решения поставленных современной эпохой проблем не может больше оставаться в цитадели чистого разума. "*Тезисы о чистом*, скрытом *от реальных условий, разуме,* и о *философии как науке об этом чистом разуме* оказываются фикциями" – таков окончательный вывод Х. Ленка[92].

Предпринятая выше реконструкция интерпретаций кантовской философии критическими рационалистами показывает, что, несмотря на принципиальное различие в методологических программах Канта, следовавшего классической методологии фундаментализма, и критических рационалистов, ориентированных на методологию фаллибилизма, в целом по духу и содержанию философские изыскания великого кёнигсбергца нашли свое адекватное выражение в философии критического рационализма, в частности в ее приверженности просветительской и этической традиции кантовского толка, сократовскому типу мудреца, постоянно ищущего, исследующего и любящего Истину, кантовскому духу реализма, гипотетизма, критицизма, трансцендентализма и интерпретационизма. И хотя предлагаемые критическими рационалистами интерпретации кантовской философии кажутся на первый взгляд "натянутыми", но по существу, как было показано выше, они не выходят в целом за рамки кантовского духа и стиля философствования. Разумеется, это нельзя считать буквальным следованием. В своих интерпретациях кантовской философии критические рационалисты пытались учитывать весь опыт послекантовского развития философского и научного знания и современную проблемную ситуацию, содержание которой определяется противостоянием сциентизма и антисциентизма в философии, фундаментализма и фаллибилизма – в методологии, рационализма и арационализма – в рефлексии человека над миром бытия,

в частности классического и современного культурно-исторического типа рациональности.

* * *

При подготовке публикации внесены отсутствующие в тексте сноски, цитаты сверены и уточнены с оригиналом. Перевод с немецкого выполнен И.З. Шишковым по изданию: *Popper Karl R.* Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung // Popper K.R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 4 Aufl., München, 1975. Bd. 1. Der zauber Platons. S. 9–19.

[1] См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 21.

[2] *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // Там же. С. 336.

[3] Так, Поппер во *Введении к 1-му немецкому изданию* "Открытого общества..." отмечает, что "... прочитав эту книгу, читатель увидит, насколько автор обязан Канту..." *Popper K.-R.* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 4 Aufl. München, 1975. Bd. 1: Der Zauber Platons. S. 5. Именно "*Иммануилу Канту* – философу свободы, человечности и совести" (Там же) Поппер посвятил это немецкое издание, хотя многое в кантовской критической философии не устраивает критических рационалистов. Свое расхождение с великим кёнигсбергским мыслителем Поппер усмотрел, по его словам, в том, что "хотя Кант и был великим поклонником Сократа, однако он не был последовательным сократиком. Он недостаточно учил тому, что мы ничего не знаем. И это основной пункт, который разделяет меня и Канта". *Popper K.-R., Lorenz K.* Die Zukunft ist offen: Das Altenberger Geschpräch. München, Zürich, 1985. S. 68.

[4] *Поппер К.-Р.* Об источниках знания и незнания // Вопр. истории естествознания и техники. 1992. № 3. С. 27.

[5] Там же. С. 26.

[6] Там же.

[7] Там же.

[8] Там же. С. 27.

[9] См.: *Albert H.* Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung des klassisches Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem // Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie / Hrsgv. H. Lenk. Braunschweig, 1971. S. 113–116.

[10] Опубликованная впервые в 1957 г., памятная речь К. Поппера не вошла ни в одно английское издание его книги "Открытое общество и его враги". К сожалению, нет ее и в русском переводе этой книги, выполненным с английского издания. Поэтому публикуемую ниже работу Поппера можно рассматривать как дополнение к русскому изданию.

[11] *Popper K.R.* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 4 Aufl., München, 1975. Bd. 1. S. 5.

[12] Ibid.

[13] *Popper K.-R.* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1. S. 5.

[14] *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 8. С. 29.

[15] *Popper K.-R.* Selbstbefreiung durch das Wissen // Popper K.-R. Auf der Suche nach einer besseren Welt. München, 1984. S. 150.

[16] Ibid. S. 162.

[17] Ibid.

[18] *Popper K.-R.* Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit // Ibid. S. 217.

[19] *Popper K.-R.* Woran glaubt der Westen? // Ibid. S. 232.

[20] Ibid. S. 233.
[21] Ibid.
[22] См.: Ibid. S. 234.
[23] См.: Ibid. S. 235–253.
[24] *Popper K.-R.* Über Wissen und Nichtwissen... S. 43–44.
[25] *Поппер К.-Р.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992. Т. 2. С. 470.
[26] *Popper K.-R.* Immanuil Kant – der Philosoph der Aufklärung // Popper K.-R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1. S. 10–11.
[27] См.: Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 625.
[28] Там же. С. 625.
[29] Термин К. Поппера. См.: *Поппер К.-Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 186.
[30] *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 26.
[31] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Там же. М., 19. Т. 4. С. 50.
[32] *Кант И.* Критика чистого разума... С. 23.
[33] Там же. С. 24.
[34] Там же. С. 52.
[35] *Кант И.* Пролегомены... С. 141.
[36] Там же. С. 142.
[37] Там же. С. 143.
[38] Единственным верным продолжателем Канта в философии был Якоб Фридрих Фриз и его школа. Подробнее о фризианстве и неофризианстве см.: *Шишков И.З.* Теоретические основания философии критического рационализма. М., 1998. С. 87–130.
[39] *Nelson L.* Gesammelte Schriften in neun Bänden. Hamburg, 1970. Bd. 7. Fortschritte und Rückschritte der Philosophie: Von Hume und Kant bis Hegel und Fries. S. 553.
[40] О трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля см.: *Шишков И.З.* Немецкий критический рационализм: история и теория, проблемы и решения, тенденции развития: Дис. д-ра филос. наук. М., 1999. С. 364–383. Далее: Немецкий критический рационализм...
[41] *Popper K.-R.* Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft. Wien, 1934. S. 228.
[42] См.: *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933. Tübingen, 1979. S. 4. Далее: Die beiden Grundprobleme...
[43] *Popper K.-R.* Logik der Forschung... S. 7.
[44] Юм пытался решить эту проблему, чтобы различить истинную метафизику от ложной и поддельной, школьной метафизики, которую следовало бы "бросить в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений...". *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995. С. 229.
[45] *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. 18.
[46] См.: Ibid. S. 59.
[47] Ibid. S. 69.
[48] Ibid. S. 78–79.
[49] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике... С. 80.
[50] *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. XVII.
[51] Ibid.
[52] Эйнштейн, формулируя аксиоматический характер математического знания, писал: "... если теоремы математики прилагаются к отражению реального

мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность" *Эйнштейн А.* Геометрия и опыт // Эйнштейн А. Собр. науч. тр.: В 4 т. М.: Наука, 1966. Т. 2. С. 83.

[53] *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. XX.

[54] Ibid. S. 93.

[55] Ibid.

[56] Ibid. S. 95.

[57] Ibid. S. 96.

[58] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике... С. 19.

[59] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 40.

[60] *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. 106.

[61] Там же. S. 7.

[62] См.: Kritischer Rationalismus und Dialektik der Revolution: Geschpräch mit Hans Albert in Heidelberg // Grossner Claus Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen. Hamburg, 1971. S. 185.

[63] *Albert H.* Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung der klassischen Rationalitätsmodelle // Albert H. (Hrsg). Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie. Wiesbaden, 1971. S. 113–116. Далее: Kritizismus und Naturalismus...

[64] Подробнее об этом см.: *Albert H.* Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen, 1982. S. 45–51.

[65] Ibid. S. 46.

[66] *Albert H.* Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive. Tübingen, 1987. S. 50.

[67] См.: *Albert H.* Kritizismus und Taturalismus... S. 114.

[68] *Albert H.* Traktat über rationale Praxis. Tübingen; Mohr, 1978. S. 2.

[69] Последовательное применение на практике требования конечного обоснования, выдвигаемого классической методологией фундаментализма, приводит к ситуации с тремя неприемлемыми альтернативами, т.е. трилемме, в которой имеет место выбор между: 1) регрессом в бесконечность; 2) логическим кругом; 3) прерывом процесса обоснования. Подробнее о трилемме Мюнхаузена см.: *Шишков И.З.* Немецкий критический рационализм... С. 177–186.

[70] *Albert H.* Traktat über rationale Praxis. S. 14.

[71] *Albert H.* Kritizismus und Naturalismus... S. 115.

[72] Ibid.

[73] *Albert H.* Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft. S. 48.

[74] Ibid. S. 28.

[75] Ibid.

[76] *Grossner C.* Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen. Hamburg, 1971. S. 290.

[77] *Lenk H.* Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt. Zur Rekonstruktion des Kantischen Vernunftbegriffs // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität // Hrsg. v. H. Lenk. Freiburg; München, 1986. S. 265. Далее: Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt...

[78] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 56.

[79] Там же. С. 276.

[80] Там же. С. 274.

[81] Там же. С. 275.

[82] *Lenk H.* Vernunft ald Idee und Interpretationskonstrukt... S. 267–268.

[83] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 394.

[84] Там же. С. 395.

[85] Там же. С. 500.

[86] Там же. С. 292.

[87] *Lenk H.* Zwischen Wissenschaft und Ethik. 1 Aufl., Frankfurt a. M., 1992. S. 66.
[88] *Lenk H.* Pragmatische Vernunft: Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis. Stuttgart, 1979, S. 39.
[89] Ibid. S. 17–18.
[90] Ibid. S. 28.
[91] Ibid. S. 35.
[92] Ibid. S. 24.

КАРЛ ПОППЕР

ИММАНУИЛ КАНТ – ФИЛОСОФ ПРОСВЕЩЕНИЯ

(Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа)

150 лет назад в Кёнигсберге – провинциальном прусском городке – умер Иммануил Кант. Здесь он провел все восемьдесят лет своей жизни. Годами он жил в полном уединении. Друзья Канта намеревались скромно предать его земле. Но этот сын ремесленника был похоронен, как король. Когда по городу распространился слух о смерти философа, толпы людей устремились к его дому. В течение многих дней с утра и до позднего вечера сюда съезжались толпы народа. В день похорон все движение в Кёнигсберге было приостановлено. Под звон колоколов всего города за гробом следовала необозримая вереница людей. Как свидетельствуют современники, жители Кёнигсберга никогда не видели такой похоронной процессии.

Что могла бы значить эта многолюдная и стихийная процессия? Едва ли ее можно объяснить лишь славой Канта как великого философа и доброго человека. Мне представляется, что это событие имело глубокий смысл. Я бы осмелился предположить, что тогда, в 1804 году, во времена абсолютной монархии Фридриха Вильгельма III, каждый звон колокола по Канту был отголоском американской и французской революций, отголоском идей 1776 и 1789 годов. Для своих сограждан Кант был символом этих идей и они шли за его гробом в знак благодарности своему учителю за провозглашенные им человеческие права, принципы равенства перед законом, космополитизма, вечного мира на земле и, что, может быть, важнее всего – самоосвобождения посредством знания.

Ростки этих идей были привнесены сюда на континент[1] Англией, в частности книгой Вольтера "Письма из Лондона об англичанах", опубликованной в 1732 году[2]. В этой книге Вольтер противопоставил английскую конституционную форму правления континентальной абсолютной монархии; он сопоставил английскую религиозную терпимость с нетерпимостью римской церкви и систему мира Исаака Ньютона и английский эмпиризм Дж. Локка с догматизмом Ренэ Декарта.

Книга Вольтера была сожжена. Но ее появление знаменовало собой начало философского движения, имеющего всемирно-историче-

ское значение – движения, своеобразный наступательный порыв которого едва ли был понят в Англии, поскольку он не отвечал духу этой страны.

Это движение обычно именуют по-французски "eclaircissement", а по-немецки "Aufkärung" ("Просвещением"). Почти все современные философские и политические движения сводятся прямо или косвенно к нему, поскольку они возникли либо непосредственно из Просвещения, либо из реакции на него романтиков, которые именовали обычно Просвещение "просвещенностью" ("Aufklärerei") или "просветительством" ("Aufkläricht").

Спустя шестьдесят лет после смерти Канта эти изначально английские идеи представлялись самим англичанам как "легкомысленный и претенциозный интеллектуализм". Английское слово "enlightenment" ("просвещение", "просвещенность"), которое использовалось с самого начала для перевода слова "Aufklärung" ("Просвещение") на английский язык, даже еще и сегодня несет на себе отпечаток легкомысленной и претенциозной "просвещенности" ("Aufklärerei").

Кант верил в Просвещение, он был его последним великим поборником. Моя позиция по отношению к Канту расходится с общепринятой на сегодня точкой зрения. В то время как в Канте я вижу последнего поборника Просвещения, большинство считают его основателем школы, которая отрицала Просвещение – это школа романтиков "немецкого идеализма", школа Фихте, Шеллинга и Гегеля. Я утверждаю, что эти две точки зрения несовместимы.

Фихте и поздний Гегель попытались воспользоваться славой Канта; они выдали его за основателя их школы. Но Кант еще при жизни отверг неоднократно предпринимаемые Фихте попытки выдать себя за его последователя и наследника. В своем публичном, мало кому известном "Заявлении по поводу наукоучения Фихте" (7 авг. 1799 г.) Кант писал: "Боже, спаси нас... от наших друзей... бывают и такие так называемые друзья, лживые, коварные, которые стремятся к нашей погибели, хотя при этом и говорят на языке благожелательства; по отношению к ним и их козням надо всегда быть в высшей степени настороже"[3]. Однако после смерти Канта, когда он не мог больше себя защитить, этот гражданин мира был успешно использован националистической школой романтиков, несмотря на все, что́ он говорил и писал против духа романтиков, сентиментального энтузиазма и мечтательности.

Но послушаем, что говорит сам Кант об идее Просвещения: "Просвещение, – пишет он, – это выход человечества из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения"[4]. То, что здесь говорит Кант, является, несомненно, его личным признанием,

его исповедью; это – очерк его собственной истории. Кант, выйдя из нужды, обстановки пуританской строгости, в которых он рос, смело вступил на путь самоосвобождения посредством знания. Спустя много лет он иногда с ужасом вспоминал (как сообщает Хиппель)[5] свою "невольную молодость", годы своего духовного несовершеннолетия. Пожалуй, можно было бы сказать, что путеводной звездой всей его жизни была борьба за свое духовное освобождение.

НЬЮТОНОВСКАЯ НЕБЕСНАЯ МЕХАНИКА И КОСМОЛОГИЯ

Решающую роль в этой борьбе играла физика и небесная механика Ньютона, которые приобрели известность в Европе благодаря Вольтеру. Коперниканская и ньютоновская системы мира оказали очень большое влияние на интеллектуальное развитие Канта. Его первая значительная книга "Всеобщая естественная история и теория неба" имела интересный подзаголовок "Опыт об устройстве и механическом происхождении всего мироздания, истолкованных сообразно принципам Ньютона"[6]. Эту книгу, по-видимому, можно рассматривать как величайший вызов, брошенный когда-либо космологии и космогонии. Она содержала не просто первую и ясную формулировку теории, обычно именуемой сегодня "кантовско-лапласовской гипотезой о происхождении Солнечной системы", но и ее применение к самой системе Млечного пути (которую за пять лет до этого Томас Райт[7] трактовал как звездную систему). Этим Кант предвосхитил идею Джинса[8], которую, однако, затмила попытка кёнигсбергского философа трактовать звездные туманности как далекие Млечные пути, ближайшие звездные системы, подобные нашей собственной.

В ней (книге "Всеобщая естественная история и теория неба" – *И.Ш.*) по существу была поставлена, как поясняет сам Кант в одном из своих писем[9], космологическая проблема, приведшая его затем к теории познания и "Критике чистого разума" Проблема, которую он пытался решить – ее ни один космолог не мог обойти – это достаточно сложная и запутанная проблема конечности или бесконечности мира в пространстве и времени. Вопрос о конечности или бесконечности мира в пространстве блестяще разрешил Эйнштейн, показав, что мир конечен, но не имеет границ. Эйнштейн тем самым, можно сказать, развязал кантовский узел, основываясь при этом на самом Канте и его современниках. По проблеме конечности или бесконечности мира во времени, напротив, до сих пор нет еще такого ясного решения.

В этом же письме[10] Кант сообщает, что он пришел к центральной проблеме "Критики чистого разума", когда попытался ответить на вопрос: *имеет ли мир начало во времени или нет.* К своему удивлению он открыл, что, по-видимому, обе возможности в равной мере могут быть доказаны. Оба доказательства представляют интерес, и чтобы их понять требуется приложить некоторые усилия.

Рассмотрение первого доказательства мы начнем с анализа понятия бесконечного ряда лет (или дней, или каких-нибудь других одинако-

во равных и конечных интервалов времени). Такой бесконечный ряд постоянно стремится к бесконечности и никогда не завершается. Он никогда не может завершиться: замкнутый или завершенный бесконечный ряд является (для Канта) нелепостью, противоречием в себе. Первое доказательство Кант аргументирует следующим образом: мир должен иметь начало во времени, ибо, в противном случае, в любой данный момент времени бесконечный ряд лет обнаруживается как прошедшее, и потому он должен быть замкнутым и завершенным. Однако это, как мы видели, невозможно, что и требовалось доказать.

Рассмотрение второго доказательства мы начнем с анализа понятия абсолютно пустого времени – времени возникновения мира. Такое пустое время, в котором вообще ничего не существует, должно быть временем, в котором ни одна его часть не отличается от другой его части в их временно́м отношении к вещам или процессам, поскольку последние вообще не существовали. Теперь рассмотрим последний интервал пустого времени – интервал времени, непосредственно предшествовавший началу мира: тогда очевидно, что этот интервал времени отличается от всех предшествующих тем, что он непосредственно связан с таким явлением, как возникновение мира. Однако, как мы видели, этот же самый интервал времени – пуст, это значит, что он никак не может быть связан с каким-либо явлением или процессом. Следовательно, этот последний интервал пустого времени является нелепостью, противоречием в себе. Второе доказательство Кант аргументирует следующим образом: мир не может иметь начала во времени, ибо, в противном случае, должен был бы существовать интервал времени, – интервал, непосредственно предшествующий возникновению мира, – одновременно и пустой, и тесно связанный с каким-то событием в мире. Однако это, как мы видели, невозможно, что и требовалось доказать.

Здесь мы имеем противоречие между двумя доказательствами. Кант назвал такого рода противоречие "антиномией"; аналогичным образом он доказывает и другие антиномии, например антиномию о конечности или бесконечности мира в пространстве. Однако я не буду здесь в них вдаваться.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Чему могут нас научить, спрашивал Кант, эти, сбивающие нас с толку, антиномии? Его ответ гласит: наши представления о пространстве и времени неприменимы к миру как целому. Представления о пространстве и времени применимы, разумеется, к обычным физическим вещам и событиям. Но сами пространство и время не являются ни вещами, ни событиями. Они не могут наблюдаться, по природе своей они совершенно иного характера. Скорее всего они ограничивают собой определенным способом вещи и события, их можно сравнить с системой предметов или с системным каталогом для упорядочивания наблюдений. Пространство и время относятся не к действительному эмпирическому миру вещей и событий, а к нашему собственному духовному арсеналу. духовному инструменту, с помощью которого мы постигаем мир. Про-

странство и время функционируют подобно инструментам наблюдения. Когда мы наблюдаем определенный процесс или событие, мы его локализуем, как правило, непосредственно и интуитивно в пространственно-временную структуру. Поэтому мы можем характеризовать пространство и время как структурную (упорядоченную) систему, основанную не на опыте, а используемую в любом опыте и применимую ко всякому опыту. Но такой подход к пространству и времени сопряжен с определенной трудностью, если мы пытаемся применить его к области, выходящей за рамки всякого возможного опыта; примером тому служат наши два доказательства начала мира.

Теории, которую я здесь изложил, Кант дал неудачное и вдвойне ошибочное название "трансцендентальный идеализм". Вскоре он сожалел о своем выборе, так как оно послужило поводом для некоторых его читателей считать Канта идеалистом и поверить в то, что он отверг якобы реальность физических вещей, выдавая их за чистые представления или идеи. Тщетно Кант пытался разъяснить, что он отверг лишь эмпирический характер и реальность пространства и времени – эмпирический характер и реальность такого рода, которые мы приписываем физическим вещам и процессам. Но все его усилия уточнить свою позицию оказались напрасными. Трудность кантовского стиля решила его судьбу; тем самым он был обречен войти в историю как родоначальник "немецкого идеализма". Сейчас как раз пришло время пересмотреть эту оценку. Кант всегда подчеркивал, что физические вещи д е й с т в и т е л ь н ы в пространстве и времени – реальны, а не идеальны. А что касается несуразных метафизических спекуляций школы "немецкого идеализма", то избранное Кантом название "Критика чистого разума" возвещало о его критическом наступлении на такого рода спекуляции. Критике подвергается чистый разум, в частности априорные "чистые" выводы разума о мире, не следующие из чувственного опыта и не проверяемые наблюдениями. Кант критикует "чистый разум", показывая тем самым, что чисто спекулятивное, не осуществляемое на основе наблюдений, рассуждение о мире должно приводить нас всегда к антиномиям. Кант писал свою "Критику...", сложившуюся под влиянием Юма, с целью показать, что границы возможного чувственного мира совпадают с границами разумного теоретизирования о мире.

Подтверждение правильности этой теории он посчитал найденным, когда обнаружил, что она содержит ключ ко второй важной проблеме – проблеме значимости ньютоновской физики. Как и все физики того времени, Кант был совершенно убежден в истинности и неоспоримости ньютоновской теории. Он полагал, что данная теория не может быть лишь результатом накопленных наблюдений. Что все-таки могло служить основанием ее истинности? Для решения этой проблемы Кант исследовал прежде всего основания истинности геометрии. Евклидова геометрия, говорил он, зиждется не на наблюдениях, а на нашей пространственной интуиции, на нашем интуитивном понимании пространственных отношений[11]. Аналогичная же ситуация имеет место и в ньютоновской физике. Последняя хотя и подтверждается наблюдениями, но тем не менее она есть результат не наблюдений, а наших собствен-

ных методов мышления, которыми мы пользуемся, чтобы упорядочить, связать, понять наши ощущения. Не факты, не ощущения, а наш собственный рассудок – вся система нашего духовного опыта – ответствен за наши естественнонаучные теории. Познаваемая нами природа с ее порядком и законами есть результат упорядочивающей деятельности нашего духа. Кант сформулировал эту идею так: "Рассудок не черпает свои законы *a priori* из природы, а предписывает их ей"[12].

"КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ" КАНТА

Эта формулировка выражает собой одновременно и идею, которую сам Кант с гордостью назвал своим "коперниканским переворотом". Он писал: "... когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, то он (Коперник. – *И.Ш.*) попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя"[13]. Кант аналогичным "переворотом" попытался решить проблему оснований истинности естествознания, точнее, проблему как возможна точная естественная наука типа ньютоновской физики. Он допускал, что такое решение со временем будет найдено. Мы должны, говорит Кант, отказаться от идеи, что остаемся пассивными созерцателями, ожидающими, что природа навязывает нам свои законы. Вместо этого мы должны выдвинуть идею, что мы, созерцатели, навязываем нашим чувствам, ощущениям порядок и законы нашего рассудка[14]. Наш космос несет на себе печать нашего духа.

Это указание Канта на активную роль наблюдателя, исследователя и теоретика наложило свой отпечаток не только на философию, но и на физику и космологию. В этом смысле можно говорить о неком интеллектуальном кантовском климате, вне которого немыслимы теории Эйнштейна или Бора, а Эддингтон в этом отношении был, пожалуй, так можно сказать, более кантианцем, чем сам Кант. Даже те, кто не любит во всем следовать Канту (к их числу я отношу и себя), вынуждены согласиться с ним в том, что разум исследователя "должен заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу"[15]. Исследователь должен брать природу "измором", силой, чтобы увидеть ее в свете своих сомнений, предположений, идей и побуждений. Я считаю такой подход в высшей степени философским. Он позволяет рассматривать естествознание (не только теоретическое, но и экспериментальное) как подлинное человеческое творение и излагать его историю, подобно истории искусства и литературы, как часть истории идей.

Но "коперниканский переворот" Канта несет в себе и другой смысл, указывающий нам на противоречивость (двойственность) кантовской позиции. Этот переворот разрешает в определенном смысле проблему человека, которая была поставлена самим Коперником: Коперник отнял у человечества его центральное место в мире. "Коперниканский переворот" Канта – *восстановление* этой позиции, так как великий кёнигсбергец не только доказал, что наше пространственное положение в мире несущественно, но и показал, что в опреде-

ленном смысле наш мир вращается вокруг нас, что мы – те, кто, по меньшей мере отчасти, создает открываемый нами в мире порядок. Мы – те, кто творит наше знание о мире. Мы – те, кто исследует мир, а исследование – это творчество, искусство.

КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ В ЭТИКЕ

Теперь от Канта-космолога, гносеолога и философа науки обратимся к Канту – философу морали. Я точно не знаю, не указывал ли уже раньше кто-нибудь на то, что основная идея кантовской этики также зиждется на коперниканском перевороте, описанном мною выше. Кант сделал человека законодателем морали таким же самым образом, каким он сделал его законодателем природы. Благодаря этому перевороту человек стал занимать у него такое же центральное место в нравственном мире, какое до этого он занимал в мире физическом. Кант очеловечил этику, равно как и очеловечил науку.

УЧЕНИЕ ОБ АНТИНОМИЯХ

Коперниканский переворот Канта в этике содержится в его учении об антиномиях, в котором он говорит, что нам не следует никогда слепо повиноваться требованиям авторитета, слепо подчиняться сверхчеловеческому авторитету как законодателю морали. Если мы не повинуемся требованию авторитета, то в таком случае берем на себя ответственность решать, является ли это требование нравственным или нет. Авторитет может иметь возможность осуществлять свои требования, не встречая при этом никакого сопротивления с нашей стороны; но если у нас есть фактически возможность выбирать наш способ поведения, тогда вся ответственность ложится на нас. Решение зависит от нас; от нас зависит повиноваться требованиям или нет, признавать или отвергать авторитет.

Та же самая идея смело проводится Кантом и в области религии. Он пишет: "Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе с о з д а е т б о г а, и по моральным понятиям... даже обязан его создавать, чтобы уважать в нем того, кто с о з д а л е г о с а м о г о. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другим как бог и даже, быть может... являлась ему самому – все же подобное представление он должен прежде всего согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право считать и почитать эту сущность как божество"[16].

НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН

Этика Канта не ограничивается лишь положением о том, что совесть человека остается его единственным авторитетом. Больше того, он пытается также установить, что может требовать от нас наша совесть. Кант дает различные формулировки нравственного закона. Одна из них гласит: "Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству

и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству"[17]. Дух кантовской этики можно, пожалуй, обобщенно выразить так: поступай так, чтобы сохранять свою свободу, и уважай, и защищай свободу других.

На основе этой этики Кант строит свое учение о государстве и всемирно-гражданском праве. Он ратовал за союз народов, "федерализм свободных государств", чтобы на их основе утвердить и сохранить мир на земле.

КАНТ И СОКРАТ

Я попытался обрисовать в нескольких штрихах кантовскую философию мира и человека с ее двумя основополагающими идеями: ньютоновской космологии и этики свободы; идеями, о которых так прекрасно выразился сам Кант в словах (нередко ошибочно понимаемых) о звездном небе над нами и нравственном законе в нас[18].

Чтобы определить в общих чертах место Канта в истории, бросим взгляд в прошлое. Мы можем сравнить его, пожалуй, лишь с Сократом. Оба обвинялись в покушении на государственную религию и в развращении молодежи. Оба считали себя невиновными и оба боролись за свободу мысли. Свобода для них значила нечто большее, чем просто отсутствие насилия: свобода для них была единственно достойным образом жизни.

Оправдательную речь и смерть Сократа можно рассматривать как воплощение идеи свободного человека в живую реальность. Сократ был свободным, потому что был свободным его дух; он (Сократ. – *И.Ш.*) был свободным, потому что сознавал, что ему ничто не может навредить. Этой сократовской идее свободного человека, хорошо прижившейся на нашем Западе, Кант придал новый смысл в сфере как знания, так и этики. Он развил ее в идею общества свободных людей – в идею гражданского общества (einer Gesellschaft aller Menschen). Кант показал, что каждый человек свободен: *не* потому, что он рождается свободным, а потому, что он рождается уже обремененным – обремененным ответственностью за свободу своего решения.

[1] Имеется в виду Западная Европа.

[2] Эта работа была опубликована в Лондоне на английском языке под названием "Письма об англичанах" (1733), во французском издании, содержащем важное дополнение в виде критических «Замечаний на "Мысли" Б. Паскаля» Вольтер изменил заглавие книги на "Философские письма" (1734).

[3] *Кант И.* Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1989. С. 626.

[4] *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 27.

[5] *Хиппель Теодор Готлиб* (Hippel Theodor Gottlieb) 1741–1776, немецкий писатель, друг И. Канта, пропагандировал его философские идеи. Здесь Поппер имеет в виду роман Хиппеля "Жизненные пути по восходящей линии" (В 3 т. 1778–1781). См.: *Hippel Th.G.* Lebensläufe nach aufsteigender Linie. Leipzig, 1859.

[6] См.: *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Соч. М., Мысль, 1963. Т. 1.

[7] *Райт Томас* (Wright Thomas) 1711–1786 – английский астроном. Выдвинул гипотезу (1750) о том, что Млечный путь – обособленная сплюснутая звездная система и что должны существовать и другие подобные системы.

[8] *Джинс Джеймс Хопвуд* (Jehns James Hopwood) 1877–1946 – английский математик, физик и астроном. Поппер имеет в виду космогоническую гипотезу Джинса об образовании планетной системы из струи вещества, вырванной из Солнца притяжением пролетавшей мимо звезды. Эта гипотеза была частью его более общей гипотезы, в которой он пытался объяснить образование галактик из "первичного хаоса", звезд – из галактического газа, планет – из звезд. Космогоническая гипотеза Джинса получила широкое распространение в 20–30-х годах XX в.

[9] См.: Kants gesammelte Schriften. B., 1902. Bd. 12. Kants Briefwechsel. Bd. 3. (1795–1803). S. 254–255. (Рус. пер.: Письмо Канта–Гарве от 21 сент. 1798 г. // Кант И. Трактаты и письма. С. 616–617.

[10] Там же.

[11] См.: *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Соч. М., 1964. Т. 2. С. 404; *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. С. 331.

[12] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике... // Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 140.

[13] *Кант И.* Критика чистого разума // Там же. М., 1964. Т. 3. С. 87.

[14] Там же. С. 85–88.

[15] Там же. С. 85.

[16] *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 241.

[17] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 270.

[18] Здесь Поппер неточно передает эту кантовскую мысль. Та же самая ошибка допущена и в русском переводе. См.: *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 499. В оригинале: "... звездное небо надо мной и нравственный закон во мне". См.: Kants gesammelte Schriften. B., 1908. Bd. 5. Kritik der praktischen Vernunft. S. 161.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА ШЕЛЛИНГА

П.В. Резвых

"Философия и религия" занимает особое место в творческом наследии Шеллинга. В этом небольшом трактате, написанном в 1804 г., впервые осуществляется критика так называемой философии тождества, разработке которой Шеллинг посвятил предшествующие несколько лет, что знаменует начало кардинального поворота в его философском развитии. Непосредственным поводом к написанию работы послужили выпады К.А. Эшенмайера против основных положений шеллинговского диалога "Бруно, или О божественном и природном начале вещей", однако проблематика ее гораздо шире, чем можно ожидать от полемического сочинения. В небольшом, но очень емком и тщательно продуман-

ном тексте Шеллинг последовательно пересматривает глубинные основания неоплатонической метафизики, разработанной им в цикле работ 1800–1803 гг.

Развивая учение об абсолюте, Шеллинг столкнулся с чисто логическими парадоксами, вызванными самим понятием тождества. Если мир пребывает в абсолютном, то почему для созерцания явленного в нем тождества необходимо опосредование? Если мир – облечение абсолютного, то почему в нем идеальное и реальное не слиты целиком и полностью, не растворены друг в друге, а образуют два параллельных ряда явлений? И вообще, если подлинно сущим оказывается абсолютное, то в какой мере можно говорить о самостоятельном существовании мира? Да и как следует мыслить дифференцирование абсолюта, переход от тождества к различию? Наконец, возникает и еще один весьма болезненный вопрос: если мир един с Богом (а Шеллинг употребляет слова "абсолют" и "Бог" как взаимозаменимые), то, стало быть, в нем нет и не может быть зла? Ведь различие между сущим и должным в свете абсолютного тождества теряет всякий смысл.

Именно в поисках ответов на эти вопросы Шеллинг делает в "Философии и религии" первый шаг за пределы системы тождества. Камнем преткновения становится для него проблема происхождения материи – ведь именно материя есть принцип различия идеального и реального. Существование материи предполагает разрыв между миром идей как противообразом абсолютного и наличным в опыте множеством единичных вещей. Идеально мир, конечно, в Боге, но реально – нет. Всеединство расколото. Как это могло произойти?

Нет другого основания для объяснения, кроме самого абсолютного. Раздвоение есть необходимое следствие самопознания абсолюта; однако это раздвоение – только смысловое, не фактическое. Оно – условие живой конкретности абсолюта: "абсолютность" абсолюта гарантирована наличием противообраза. Но подлинный противообраз – это второе, "производное" абсолютное. Он, стало быть, *может* отпасть от абсолютного тождества. Эта возможность отпадения и есть тончайшая ниточка, связующая мир с Богом. Реальность же отпадения необъяснима, ее можно лишь констатировать, ибо отпадение, по выражению Шеллинга – не факт (Tat-Sache), а акт (Tat-Handlung), и никакая необходимость на него не распространяется. Однако свершившийся "прыжок" за пределы абсолюта, разделив идеальное и реальное, не в силах окончательно разорвать их связь. Теперь связь эта явлена нам лишь в нас самих. Сущность конечной свободы раскрывается в Я. Там, в глубинах личности, память о единстве (Шеллинг вспоминает "пещеру" Платона) хранится как переживание метафизической вины и потребность в очищении. Цель мира – возврат к абсолютному, воссоединение с ним в царстве духов (Geisterreich). Так трагическая реальность отпадения уравновешивается обетованием индивидуального бессмертия. Именно эта двойственность образует онтологическое основание для существования религии, а осмысление отпадения становится общей предпосылкой как религии, так и философии.

Панентеистический энтузиазм ранней философии Шеллинга сменяется в "Философии и религии" куда более сложным и драматичным вос-

приятием реальности, в котором главной проблемой становится сама сущность свободы. Тем самым трактат предваряет известные русскому читателю "Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах" и проливает свет на истоки предложенной в этом сочинении новой метафизики, метафизики свободы.

Перевод выполнен по изданию: *Schelling F.W.J.* Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung / Hrsg. v. M. Schröter. Vierter Hauptband. Schriften zur Philosophie der Freiheit. München, 1927.

Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГ
ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ
1806

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Появившееся в 1802 году сочинение "Бруно, или О божественном и природном начале вещей", по своему замыслу представляет собою начало ряда диалогов, предметы которых в нем заранее намечены. Второму диалогу того же ряда для того, чтобы стать достойным обнародования, недоставало лишь той последней завершенности, придать которую не позволили внешние обстоятельства. Настоящее сочинение содержит в себе его содержимое, очищенное от той символической формы, которую оно в нем получило. Если внимательные читатели распознают в нем следы более высокой органической связи, из которой изъяты отдельные части, это получит для них свое объяснение из только что сказанного. Поводом к сообщению этих идей даже и без той формы послужили требования объясниться именно в этом отношении, предъявленные автору во многих публичных выступлениях, главным же образом в примечательном сочинении Эшенмайера (тем, с помощью которого он желает вновь дополнить философию верой). Без сомнения, было бы лучше всего, если бы это объяснение последовало в самом диалоге, не окажись известные обстоятельства против его выхода в свет. Та более высокая форма, единственная, на наш взгляд, какую может принять достигшая самостоятельности философия в независимом и свободном духе, не требуется, однако, там, где должна быть достигнута некоторая цель; ибо она никогда не может служить средством и имеет свою ценность в себе самой. Как произведение изобразительного искусства, погруженное в пучину моря и не видимое ни единому взору, не перестает быть произведением искусства, так и всякое произведение философского искусства остается им, даже будучи не понято своим временем. Если бы последнее ограничивалось только чистым непониманием, следовало бы быть благодарным ему: вместо этого оно с помощью различных своих органов, из которых одни выступают как противники, другие – как сторонники, стремится присвоить его себе и принарядиться с его помо-

щью. Превратными толкованиями и искажениями со стороны подобных орудий своего времени легко пренебречь, и они не достойны никакого внимания. Иначе обстоит дело с возражениями благородного духа и его требованиями в отношении целого науки, каковые столь же заслуживают внимания, сколь содействуют просвещению мира, их можно лишь рассеять и исполнить, иначе речь шла бы о чем-то другом.

Теперь, когда мы пользуемся преимуществом то, что по природе своей должно оставаться недоступным для пошлости, уберечь от нее также и с помощью внешне зримой формы, мы никоим образом не сомневаемся в том, что этот тон древней философии, который мы пытались перенять, будет дурно воспринят нашим временем, однако знаем, что эти вещи несмотря ни на что невозможно профанировать, что они должны пребывать сами по себе, и что тот, кто сам по себе ими не владеет, тот вообще не должен, да и не способен ими владеть. Поэтому на грубые искажения врагов, которым случайно доведется ознакомиться с основоположениями и выводами этого учения, мы будем отвечать молчанием: тем более настоятельно мы хотели бы избавиться от назойливости подражателей и толкователей и пригласить их самостоятельно поразмыслить о том, что некоторые духи творят отнюдь не с той единственной целью, чтобы они имели повод для производства книг и принижали благородный предмет своими грубыми замечаниями и бездуховными измышлениями. Толпа крикливых противников в конце концов сама собою рассеивается, как только становится ясно, что она напрасно утомляет себя. В меньшей степени можно ожидать, что в Германии так же быстро рассеется масса тех, кто, не имея на то призвания, станут непрошенными сторонниками учения и, не будучи одухотворенными, к равному негодованию умниц и простаков, понесут в своих руках тирс: тех, кто, будучи неспособными постичь подлинные мистерии науки, погружаются во внешнюю ее сторону и, вложив в нее массу чуждых ей вещей, доводят ее до карикатуры, или высказывают в отдельных поверхностных суждениях истину, смысл которой укоренен в глубинах, тех, кто ничего не смыслит и лишь полагает поразить публику; или тех, кто, превратно употребляя язык, облекают пустое чувство, пусть и с добрыми намерениями, в такие слова, которые увлекают их немощное воображение. Ибо, впадая в мечтательность, немцы более всего напоминают бесполых пчел, хотя бы в том, что они прилежно пытаются собирать и перерабатывать то, что цветет и произрастает независимо от них. Если же они все же берут на себя труд иметь собственные мысли, за которые они сами несут ответственность, и если они воздерживаются от вечного употребления чужих, ответственность за которые можно было бы переложить на их создателей: малейшее внимание к самим себе указало бы им, что, поскольку они уже набиты чужим добром, для собственных мыслей, заимей они таковые, места уже не осталось бы. Внешнюю сторону мы и впредь уступаем им; что же касается внутреннего,

Ruehre nicht, Bock! denn es brennt.

(6)Было время, когда религия, обособленная от народных верований, подобно священному огню, хранилась в мистериях, и философия имела с нею одно священство. Всеобщие предания древности называют древнейших философов в качестве основателей мистерий, в то время как превосходнейшие из более поздних, прежде всего Платон, охотно выводили из них свои божественные учения. Тогда философия еще имела смелость и была вправе прикасаться к тем единственно великим предметам, ради которых только и стоит философствовать, возвышаясь над обычным знанием.

В позднейшие времена мистерии стали общедоступными и замутнились тем чуждым, что может относиться лишь к народным верованиям. После того, как это произошло, философия, поскольку она хотела сохраниться в своей чистоте, вынуждена была отступиться от религии и стать, в противоположность ей, эзотерической. Религия же, которая вопреки своей первоначальной природе, смешалась с реальностью и стала чем-то внешним, в дальнейшем должна была вообще превратиться во внешнюю силу и, поскольку в самой себе она утратила всякий свободный порыв к первоистоку, то и вне себя пыталась его насильственно сдержать.

Отсюда и произошло, что те предметы, с которыми философия имела дело в древности, были полностью отняты у нее религией, и она оказалась ограничена тем, что не имеет никакой ценности для разума. Точно так же, напротив, возвышенные учения, которые последняя односторонне присвоила себе из общего с философией владения, (7) вместе с отношением к своему прообразу утратили и свой смысл, и, перенесенные на совершенно иную почву, нежели та, на которой они произрастали, совершенно изменили свою природу.

Ложное согласие философии с религией могло возникнуть из этой противоположности благодаря тому, что первая сама опустилась до того, что стала рассматривать порождения разума, идеи, только как рассудочные понятия и обращаться с ними лишь с помощью таковых. Это состояние науки, в котором философия хотя и обрела повсеместное и почтенное существование, но которому она целиком пожертвовала своим характером, именуется догматизмом.

В этом отношении, когда известный род знания в догматизме доказывался и подвергался критике, отчетливо обнаруживалось, что он применим только к предметам опыта и конечным вещам, в противоположность чему относительно предметов разума и сверхчувственного мира он остается ни с чем, или даже, скорее, остается совершенно слеп. Поскольку он впрочем признавался как единственно возможное и притом совершенно достоверное знание, то параллельно все более основательному самопознанию его собственной ничтожности должно было происходить возрастание ценности противоположного ему, которое называют *верой*, так что все, что есть в философии собственно философского, в конце концов было целиком передоверено этой последней.

Привести примеры не составило бы труда: я напомню лишь, что эта эпоха в общем исчерпывающе представлена Кантом.

Последние отголоски древней, настоящей философии слышались в Спинозе: я полагаю, что именно он обратил философию к ее особым предметам, хотя он, противопоставляя себя господствующей системе, все же не избежал того, чтобы принять вид и яркие краски хотя и другого, но все же догматизма.

Кроме учения об абсолютном, истинные мистерии философии имеют свои единственным содержанием прежде всего учение о вечном рождении вещей и их отношении к Богу; ибо именно на нем только основана и следствием его является вся этика в качестве наставления к блаженной жизни, как она присутствует в круге священных учений.

(8)Это учение, обособленное от целого философии, можно не без основания назвать натурфилософией.

Что такое учение, которое согласно своему понятию есть лишь спекулятивное и не хочет быть ничем иным, встретит противоборствующие ему и снимающие его суждения, вполне следовало ожидать; ибо как всякому частному воззрению можно противопоставить другое частное же, так воззрению всеохватывающему, постигающему универсум, можно противопоставить все возможные односторонности. Однако совершенно невозможно ни, с одной стороны, признать его за философию как нечто законченное, ни, с другой стороны, рассматривать его как нечто, нуждающееся в завершении с помощью веры; ибо последняя противоречит самому его понятию и, следовательно, снимает его, так как его сущность состоит именно в том, чтобы в ясном знании и созерцающем познании обладать тем, что нефилософия полагает постигнуть верой.

Подобное намерение, как оно явлено нашему взору в сочинении Эшенмайера "Философия в ее переходе к нефилософии", было бы, следовательно, совершенно непостижимо, если бы из него самого не явствовало, что его проницательный создатель именно о тех предметах, ради которых он указывает на веру, не приобретает спекулятивного знания ни в общем, ни в частностях, и что лишь исходя из этого основания он находит в ней главным образом убежище. Ибо, приведу лишь один пример, горе тому философу, который о тех же предметах не имел бы благодаря знанию и в знании гораздо более ясных познаний, нежели те, которые для Эшенмайера проистекают из веры и чувства. Однако то, что он, помимо невозможности удовлетворительно ответить на известные вопросы с помощью философии, приводит в качестве обоснования положительного содержания своей веры, конечно, ничего не доказывает, поскольку вера, будь она доказуемой, перестала бы быть верой, а это находится в противоречии с тем, что он сам установил. Ведь если познание, как он говорит, в абсолютном угасает, то всякое идеальное отношение к нему, лежащее за пределами этой точки, (9) возможно лишь через возобновление (Wiederauferweckung) различия. Либо это угасание действительно было полным, а познание, соответственно, абсолютным, таким, в котором снято всякое томление (Sehnsucht), возникающее из противоборства субъекта и объекта, либо имело место противоположное. В последнем случае это было, собственно, не разумное познание, и из него ничего нельзя заключить относи-

тельно неудовлетворительности его по сравнению с истинно абсолютным. В первом же случае никакая более высокая потенция, будь то вера или чувство, не могла бы прибавить к нему нечто лучшее и более совершенное, чем то, что уже содержалось в том познании, а то, что под тем или иным именем ему противополагается, есть либо всего лишь особенное воззрение на то всеобщее отношение к абсолютному, которое в познании наиболее совершенным образом осуществляется через разум, либо оно есть отнюдь не возвышение или высшая потенция, а скорее нисхождение от высшего единства познания к познанию с новым различием.

На деле то особенное, которое должно составлять преимущество чувства или религиозный интуиции по сравнению с разумным познанием, согласно большинству описаний, есть не что иное, как тот остаток различия, что еще остается в первой и совершенно исчезает в последнем. Всякий, даже тот, кто пленен конечностью, природою влеком к тому, чтобы искать абсолютного, однако поскольку он хочет зафиксировать его для рефлексии, оно для него исчезает. Оно вечно предносится ему, но оно, как очень точно выразился Фихте, присутствует (ist da) лишь постольку, поскольку его не имеют, и поскольку его имеют, оно исчезает. Лишь в те мгновения этой борьбы, когда субъективная деятельность полагает себя с тем объективным в неожиданную гармонию, которая, именно потому, что она неожиданна, до свободного, бесстрастного познания разума и уже прежде него должна явиться как радость, как просветление или как откровение, выступает оно пред душою. Однако стоит только этой гармонии установиться, как уже может включиться рефлексия, и явление отлетает прочь. Религия в этом преходящем образе есть, стало быть, просто явление Бога в душе, поскольку последняя также все еще находится в сфере рефлексии и раздвоения: напротив, философия есть необходимо высшее и (10) словно бы спокойное завершение (Vollendung) духа; ибо она всегда пребывает в абсолютном, не опасаясь, что оно отлетит от нее прочь, так как она сама вознеслась в область за пределами рефлексии.

Поэтому я оставляю описанные Эшенмайером веру, чувство блаженства и т.д. пребывать, во всем их достоинстве, какое они сами себе в силах дать, в их сфере, которую я, будучи далек от того, чтобы ставить ее выше сферы философии, скорее должен мыслить находящеюся ниже последней, и возвращаюсь к намерению указать разуму и философии на те самые предметы, которые присвоили себе догматизм религии и нефилософия веры.

Что это за предметы, станет ясно из последующих разделов.

ИДЕЯ АБСОЛЮТНОГО

(11)В полном соответствии с намерением получить пустое пространство за пределами философии, которое душа могла бы наполнить верой, было бы поставить над абсолютным и вечным Бога, как бесконечно более высокую его потенцию. Однако само собою очевидно, что над абсолютным не может быть ничего высшего, и что эта идея не случай-

ным образом, а по самой своей природе исключает всякое ограничение. Ведь и Бог был бы в свою очередь абсолютным и вечным; абсолютное же не может отличаться от абсолютного, вечное – от вечного, так как эти понятия не суть родовые понятия. Отсюда необходимо следует, что тому, кто над абсолютным разума полагает еще не что иное, как Бога, он не явился бы поистине как таковой, и что будет полной путаницей, если он станет применять к нему это обозначение, которое по природе своей может обозначать лишь Одно.

Итак, что же это может быть, с чем связана идея абсолютного в тех представлениях, которые признают его хотя и как абсолютное, но не прямо как Бога?

Те, кто хочет достичь идеи абсолютного посредством того описания, которое ему дает философ, почти неизбежно впадают в ошибку в том отношении, что тем самым приобретают лишь обусловленное познание того, однако обусловленное познание безусловного невозможно. Всякое описание его самого может осуществиться именно в противоположении неабсолютному, а именно так, (12) что во всем, что образует природу последнего, первому приписывается совершенная противоположность, короче говоря, описание только негативно и никогда не дает душе *самого абсолютного* в его истинной сущностности.

Так, например, неабсолютное познается как то, в отношении чего понятие неадекватно бытию; ведь именно потому, что здесь бытие, реальность не следует из понятия, а скорее к понятию должно прибавиться еще что-то, им самим не определенное, благодаря чему только и полагается *бытие*, оно есть нечто обусловленное, неабсолютное.

Так, далее, неабсолютность усматривается в том, в чем особенное определяется не всеобщим, а чем-то вне его лежащим, и, стало быть, имеет иррациональное отношение к первому.

Равным образом ту же противоположность можно было бы проследить и через посредство всех других понятий рефлексии. Если философ описывает идею абсолютного таким образом, что в отношении ее нужно отрицать все различия, которые есть в неабсолютном, то именно те, кто хочет достичь этой идеи извне, понимают ее известным образом, а именно так, что они сохраняют противоположность рефлексии и все возможные различия мира явлений в качестве исходной точки философии и рассматривают абсолютное как *продукт*, производимый объединением противоположностей, так что абсолютное для них никоим образом не есть само по себе, но полагается лишь через отождествление (Identifizierung) и устранение различия (Indiffirenzierung). Или они еще более грубо мыслят образ действия философа так, будто он в одной руке держит идеальное, или субъективное, в другой – реальное, или объективное, и складывает оба, так что они взаимно уничтожают друг друга, а продукт этого уничтожения и есть абсолютное. Вам могут сотни и сотни раз повторять: для нас нет ни субъективного, ни объективного, и абсолютное есть для нас лишь абсолютное тождество обоих как *отрицание* этой противоположности: но вы все не понимаете и остаетесь при том единственно понятном для вас, что (13) возникает из соединения (Zusammensetzung). Стоит вам заметить, что это описание аб-

солютного как тождества всех противоположностей – только негативное, как вам приходит на ум, что философ для познания самого абсолютного требует чего-то совершенно иного, и тем самым это описание объясняется как совершенно недостаточное для такового. Ведь и интеллектуальное созерцание есть для нас по своему психологическому понятию только созерцание того самосозданного тождества посредством внутреннего чувства, а потому полностью эмпирично, так как оно, напротив, есть то познание, которое образует в-себе (das An-sich) самой души и лишь потому именуется созерцанием, что сущность души, которая едина с абсолютным и есть оно само, не может иметь к последнему никакого иного отношения, нежели непосредственное.

От вашего внимания ускользает и то, что совокупные формы, в которых может быть изъяснено абсолютное и в которых оно изъясняется, сводятся к трем единственно возможным формам, которые содержатся в рефлексии и выражены в трех формах умозаключения, и что лишь *непосредственно созерцающее познание* бесконечно превосходит всякое определение с помощью понятия.

Первая форма полагания абсолютности – категорическая: она может выражаться в рефлексии просто негативно, через "или–или"; ясно, что в ней вовсе нет никакого положительного познания и что лишь включающееся продуктивное созерцание наполняет эту пустоту и обнаруживает положительное в этом "или–или"

Другая форма явления абсолютного в рефлексии – гипотетическая: если есть субъект и объект, то абсолютное – общая сущность того и другого. Именно этой общей *сущности* или этому в-себе одного и другого, которое само по себе ни объективно, ни субъективно, и именно ему, рассмотренному не поскольку оно есть связующее или хотя бы связанное, а само по себе, приписывается тождество; ведь в этом случае тождество было бы только понятием отношения, от которого первое должно отличаться именно тем, (14) что обозначается как *абсолютное*, то есть как такое, которое подобает той *сущности* самой по себе, а не в ее отношении к связанным противоположностям. Тождество, которое в первой форме было только отрицательным и определяло абсолютное только формально, в этой второй форме становится положительным и определяет его качественно. Если теперь скажут, что и это определение все еще имеет отношение к рефлексии, поскольку оно снимает противоположность лишь через утверждение противоположного ей, подобно тому как первое – через простое отрицание самого себя, то это совершенно верно, однако я спрашиваю, о каком другом возможном определении нельзя сказать того же самого. Для Спинозы его понятие субстанции достаточно позднее, и он был впоследствии заклеймен как догматик именно потому, что и у него единственно возможное, непосредственное познание абсолютного, столь ясно описанное им в предложении: Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi, отлагали в сторону и хотели посредством определений и описаний достичь познания того, что одно только среди всех прочих предметов может быть познано только непосредственно. Но разве с понятиями бес-

конечности, неделимости, простоты дело обстоит как-то иначе, нежели с понятием субстанции и всяким другим, находящимся в нашем распоряжении, ведь большинство из них даже своим строением указывают на то, что то, что́ они должны обозначать, для рефлексии есть лишь нечто отрицательное?

Третья форма, в которой рефлексия охотно выражает абсолютное и которая известна преимущественно благодаря Спинозе – дизъюнктивная. Есть лишь Одно, однако это Одно совершенно равным образом может рассматриваться то целиком как идеальное, то целиком как реальное: эта форма возникает из связи первых двух; ибо то самое Одно, которое может не одновременно, но равным образом рассматриваться то как одно, то как другое есть именно поэтому само по себе *ни* одно, *ни* другое (сообразно первой форме), и вместе с тем общая *сущность*, тождество обоих (сообразно второй форме), поскольку оно, в своей независимости от обоих, (15) все же равно может быть рассмотрена то под тем, то под этим атрибутом.

Эта форма выражения абсолютного и есть та, что по преимуществу господствовала до сих пор в философии. Ибо когда, например, изобретатели так называемого онтологического доказательства говорят о Боге, что он есть такое Одно, в отношении которого мышление включает и бытие, идея – реальность, то они тем самым не хотят сказать: в нем идеальное и реальное *связаны*, так что он суть оба *сразу*, но: Бог как непосредственно идеальное *как таковой* и без дальнейшего опосредования также и непосредственно реален, они не позволяют Богу возникать из *смешения* идеального и реального, но дают ему быть каждым из двух *для себя* и каждым из них *целиком*.

Это не опосредованное, но целиком непосредственное, не внешнее, но внутреннее тождество идеального и реального с давних пор необходимо должно было оставаться скрытым от тех, кому вообще недоступна высшая наука, первым шагом к которой является познание того, что абсолютно-идеальное, *без объединения с реальным, само по себе*, есть также абсолютно-реальное.

В этом отношении особенно показательна полемика против абсолютного тождества мышления и бытия как выражения абсолютности со стороны тех, кто не в состоянии сделать ни одного шага в философии, ни одного высказывания иначе нежели с помощью понятий рефлексии и кто, пожелавши дать описание абсолютного, не находят никакого иного по сравнению с тем, которое уже есть у Спинозы и гласит, что оно есть то что единственно *посредством самого себя – есть*, то, что основание своего *бытия* целиком имеет *в себе самом* и т.д., из чего, однако, уже явствует, что весь этот спор об определении абсолютного – пустое занятие, наподобие фехтования со своим отражением в зеркале, могущее поразить простаков, но совершенно бессильное в отношении самого предмета.

Ибо все возможные формы выражения абсолютного суть лишь способы его явления в рефлексии, и в этом отношении все они равны. Однако сама *сущность* того, что в качестве идеального непосредственно реально, не может быть познана с помощью объяснений, но только

через (16) созерцание; ибо через описание познаваемо только составное, простое же созерцается. Как свет в отношении к природе можно единственно верно описать как идеальное, которое в качестве такового реальное, не утверждая, однако, будто слепорожденный приобретает тем самым знание о нем, так абсолютность в противоположность конечности можно описать лишь подобным и никаким иным способом, не предполагая при этом, будто духовный слепец тем самым обретет созерцание истинной *сущности* абсолютности.

Поскольку это созерцание не может, подобно созерцанию геометрической фигуры, быть *дано* всеобщим образом, но присуще каждой душе в особенности, подобно тому как созерцание света – каждому глазу, то здесь имеет место совершенно индивидуальное, но в этой индивидуальности равным образом *общезначимое* (allgemeingueltige) откровение, как для эмпирического чувства свет, и это мог бы быть тот пункт, в котором рассуждения Эшенмайера и утверждения философии в результате одновременного дальнейшего развития тех и других могли бы объединиться.

Единственный орган, соответствующий такому предмету, как абсолютное, есть абсолютный же род познания, который не приходит к душе через наставление, обучение и т.д., но есть ее истинная субстанция, вечное в ней. Ибо как сущность Бога состоит в абсолютной идеальности, которая как таковая есть абсолютная реальность и которая может быть познана лишь непосредственно, так сущность души состоит в познании, которое едино с просто идеальным, то есть с Богом; следовательно, намерение философии в отношении человека заключается не столько в том, чтобы дать ему что-то, сколько в том, чтобы отделить его в чистоте, насколько это возможно, от того случайного, что привнесли в него плоть, мир явлений, чувственная жизнь, и возвратить его к изначальному.

Следовательно, далее, всякое указание на философию, которая предшествует этому знанию, может быть лишь отрицательным, поскольку оно указывает именно на ничтожность всех конечных противоположностей и косвенно подводит душу к созерцанию бесконечного. Затем, достигнув его, она сама собою (17) оставляет те сугубо отрицательные средства описания абсолютности и избавляется от них, как только перестает в них нуждаться.

Во всех догматических системах, равно как и в критицизме и в идеализме наукоучения, речь идет о реальности абсолютного, которая была бы *вне* и независимо от *идеальности*. Следовательно, ни в одной из них невозможно непосредственное познание абсолютного; ибо, как яснее ясного показало само противоречие в утверждениях названных систем, в-себе само через познание становится продуктом души, то есть *только* ноуменом, и перестает быть в-себе.

При предпосылке только опосредованного познания абсолютного (неважно, благодаря чему происходит опосредование) абсолютное философов может явиться лишь как нечто такое, что признают, дабы иметь возможность философствовать: но скорее имеет место противоположное, и всякое философствование начиналось и начинается толь-

ко с ожившей идеи абсолютного. Истинное может быть познано только истиной, очевидное – только очевидностью; однако истина и очевидность сами суть нечто само собою ясное, и, следовательно, должны быть абсолютно и быть сущностью самого Бога. Прежде чем это было познано, никогда не было возможно постичь идею высшей очевидности, которую искали в философии, и лишь после того, как благодаря традиции слова и имени философии пришли к тому, что этого внутреннего побуждения стало недоставать, попытались философствовать и без того познания, первый источник которого был одновременно и источником философии.

Однако тот, кто познал ту очевидность, которая заключена в идее абсолютного и только в ней и описать которую бессилен всякий человеческий язык, будет тем не менее вынужден всякую попытку свести ее посредством веры, посредством чувства, посредством переживания или какое бы ни изобрести этому имя, к индивидуальному в индивиде и ограничить только им, рассматривать как ей совершенно не соответствующую, как не только не достигающую ее, но как снимающую саму ее сущность.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КОНЕЧНЫХ ВЕЩЕЙ ИЗ АБСОЛЮТНОГО И ИХ ОТНОШЕНИЕ К НЕМУ

На это можно было бы возразить то, что пишет Платон в письме к тирану Сиракуз: "Но вот какой вопрос задаешь ты, о сын Диониса и Дориды: каково основание всякого зла? Ведь даже жало его прирождено душе, так что тот, кто его не вырвет, никогда не сможет стать подлинно причастным истине. Когда мы были в саду, под лаврами, ты сказал мне, что сам увидел это и это твое открытие. Я ответил тебе, что если бы дело обстояло так, ты избавил бы меня от многих разысканий; никогда, добавил я, не касался я его, но мне самому было послано от него много страданий. Ты же, быть может, от кого-то прослышал об этом, а может, дошел до этого божественным наитием".

В указанном сочинении Эшенмайер приводит множество мест из "Журнала", среди прочих одно из "Бруно", где этот вопрос самым определенным образом ставится в следующих выражениях: "Твое мнение, о достойнейший, по-видимому, таково, что с точки зрения вечного и не предпосылая высшей идее ничего иного, я достигаю источника действительного сознания и положенного одновременно с ним обособления и отделения".

Он, вполне естественно, не находит в последующем удовлетворительного решения; однако почему он не приводит и действительно найденное в ходе дальнейшего рассуждения решение, ни столь многие места, в которых для внимательного читателя оно ясно и определенно изложено? Из них мы укажем здесь только одно: "Однако сначала остановимся еще на пребывающем и на том, что мы должны полагать как неподвижное, полагая то, что находится в движении и преобразовании, ибо душа не устает все время возвращаться к созерцанию совершенней-

шего; *затем вспомним, как для всего что как будто выходит из этого единства или отрывается от него, заранее определена возможность бытия для себя; действительность же обособленного бытия находится только в самом этом бытии, и оно только идеально, но и в качестве идеального оно имеет место лишь постольку, поскольку вещи способом бытия в абсолютном дана способность быть для самой себя единством*"

Теперь я попытаюсь поднять завесу над этим вопросом, так как и новые изложения в "Журнале" еще не были доведены до той области (области практической философии), где только и может быть полностью дано решение.

Мы не можем сразу перейти собственно к ответу на этот вопрос, на пути нашем еще остается другое сомнение, разрешение которого должно предшествовать ответу.

Прежде всего мы не предполагаем ничего, кроме единственного, без чего все последующее остается непонятным, – кроме интеллектуального созерцания. Определенно предполагая отсутствие в нем всякой различенности и всякого многообразия, мы столь же определенно предполагаем, что каждый, кто пожелает выразить познанное в таком созерцании, может выразить это лишь как *чистую* абсолютность, без какого-либо *дальнейшего определения.* Мы просим его всегда удерживать в поле зрения эту чистую абсолютность без дальнейшего определения и никогда не упускать ее потом из виду.

Такое познание – *единственно первое,* всякое дальнейшее есть уже следствие этого первого и потому обособлено от него.

Именно, как достоверно, что та простая сущность интеллектуального созерцания, для которой у нас нет другого выражения, кроме как "сущность абсолютности", есть абсолютность, – так достоверно и то, что ей не может быть присуще какое-либо бытие, кроме того, которым она обладает благодаря своему понятию (ведь если бы было иначе, она должна была бы определяться чем-то вне ее, что невозможно); таким образом, она вообще не *реальна*, а сама по себе лишь *идеальна.* Но одинаково вечной с этим непосредственно-идеальным (schlechthin-Ideale) является *вечная форма*: не непосредственно-идеальное подчинено форме, ибо оно *само*, поскольку оно абсолютно, вне всяких форм, но эта форма подчинена ему, поскольку оно, хотя и не по времени, но по понятию, ей предшествует. Эта форма состоит в том, что непосредственно-идеальное, *непосредственно* как таковое, *не выходя из своей идеальности, есть также и реальное.*

Это *реальное* есть только следствие формы, как форма – недвижное и покоящееся следствие идеального, непосредственно-простого (schlechthin-Einfaches). Последнее не совпадает с реальным, ибо реальное есть именно *то же самое* по сущности, но вечно *иное* по идеальному определению: оно не просто в том смысле, в каком просто идеальное, ибо оно есть идеальное, представленное в реальном, хотя оба в нем суть безо всякого различия одно.

Простое, или сущность, не есть также производящее, или *реальное* основание формы, и переход от первого ко второму не больше, нежели

переход от идеи круга к форме равноудаленности всех точек линии от центра. Во всей этой области нет никакого следования [Nacheinander], но все дано одновременно, словно бы одним махом, хотя в идеальной последовательности одно вытекает из другого. Основная истина гласит: нет никакого реального самого по себе, но лишь реальное, определенное через идеальное, так что идеальное всегда первое. Однако поскольку оно – первое, постольку *форма определенности реального через идеальное – второе*, а само реальное – *третье*.

Если теперь назвать чистую абсолютность, непосредственно-идеальную сущность ее, *Богом* или абсолютным, а форму, в отличие от предыдущего и поскольку абсолютность по своему изначальному смыслу относится к форме и есть форма, назвать *абсолютностью*, то против этого едва ли можно было бы что-либо возразить; и если бы это среди прочего было признано Эшенмайером, то тут мы легко могли бы объединиться. Однако в этом смысле Бог не описывается как нечто такое, что утверждается переживанием, чувством и т.д. Ибо если форма определенности реального через идеальное выступает в душе как *знание*, то сущность выступает как *в-себе самой души* и составляет с ним одно, так что душа, созерцающая себя в форме вечности, созерцает саму сущность.

После всего сказанного нам следует различать: непосредственно-идеальное, вечно витающее над всякой реальностью и никогда не выходящее из своей вечности, или, согласно только что предложенному обозначению, *Бога*; непосредственно-*реальное*, которое не может быть истинно реальным в отношении первого, не будучи *другим абсолютным*, абсолютным в ином образе; и *посредствующее между ними*, абсолютность, или *форму*. Поскольку в реальном, как в некоем самостоятельном противообразе [Gegenbild], идеальное становится объективным, постольку форма может быть описана как *самопознание*, но так, что это самопознание не есть просто акциденция или атрибут абсолютно-идеального, а должно рассматриваться как нечто самостоятельное, как само абсолютное; ибо абсолютное не может быть идеальным основанием чего-то, что не было бы равноабсолютным ему – так же как именно поэтому то, *в чем* идеальное само себя познает, должно быть абсолютным и независимым, и не совпадает с идеальным, которое пребывает для себя в своей чистоте и прозрачной идеальности.

Это самопознание абсолютности понимали как выхождение абсолютности из самой себя, ее саморазделение, саморазличение, – ошибка, которую необходимо исправить прежде чем отвечать на первый вопрос, дабы у нас была надежда, что в этом ответе мы не ошибемся вновь.

"Без сомнения (?), – говорит Эшенмайер, – всякое конечное и бесконечное есть только модификация вечного, однако что же является определяющим для этих модификаций, тем, что выделяет эти различия? Если определяющее заключено в абсолютном тождестве, последнее этим очевидно замутняется, если же оно находится вне его, то противоположность абсолютна. Самопознание, выхождение-из-себя, саморазделение для абсолютного тождества – *одно и то же*".

Не останавливаясь на произошедшем здесь смешении двух совершенно разных вопросов, вопроса о возможности самопознания абсолю-

та и вопроса о возникновении из него действительных различий (для постижения которого требуется нечто совершенно иное), ограничимся вопросом: В какой мере то самопознание должно быть выхождением тождества из самого себя? В той же ли мере, в какой через его посредство полагается различие между субъективным и объективным в этом познании и, таким образом, снимается тождество, приписываемое абсолютному? Однако тождество приписывается лишь тому непосредственно-идеальному, которое тем, что оно становится объективным в реальном противообразе, отнюдь не снимается в своем чистом тождестве, равно как не может находиться с этим противообразом в отношении противоположности, поскольку, согласно изложенному выше, не совпадает с ним и не есть *одновременно* субъект и объект. Или выхождение заключается в том, что самопознание мыслится как деяние (Handlung), немыслимое без изменения, или как переход от сущности к форме? Последнее не годится потому, что форма столь же вечна, как и сущность, и так же неотделима от нее, как абсолютность – от идеи Бога. Первое – потому, что форма есть *совершенно непосредственное* выражение непосредственно-идеального безо всякого деяния или деятельности последнего (если мы представляем ее как некий акт, то об этом говорится по аналогии с человеческим действием); но как свет исходит от солнца без какого-либо его движения, так и форма исходит от сущности, чью природу хотя бы отчасти мог бы выразить лишь тот, кто нашел бы выражение для деятельности, которая сама есть наиглубочайший покой. Основание ошибки таково: понятие реального следствия, с которым одновременно связано и понятие об изменении того, (23) из чего это следствие проистекает, переносится на те отношения, которые по своей природе могут быть только отношениями идеального следования.

Как же, однако, надлежит рассматривать это самопознание в качестве саморазделения абсолютного? Представлять ли себе абсолютное как некое растение, произрастающее из зерна? Должно ли то, что становится субъектом, быть одной частью его сущности, а то, что становится объектом, – другой ее частью? Тот, кто понял нас подобным образом, видимо, не прочел и нескольких начальных фраз из прежних изложений этого учения. Где же тогда должно быть разделение? В субъекте? Но он пребывает в своей совершенной целостности как непосредственно-идеальное. В объекте? Но и он есть целостное абсолютное. Или предмет *разделяется*, повторим многократно использованный образ, благодаря тому, что ему в отражении является его собственный образ? Находится ли одна его часть в нем самом, а другая – в образе, или вернее сказать, что совершенное тождество мыслимо только как отношение предмета и его образа, которые тождественны, хотя их никогда нельзя смешивать?

Наконец, для того чтобы указать на это саморазличение абсолютного тождества, можно привести и такое умозаключение: "Оно само, мыслимое как субъективное, есть чистая простота без всякого различия, следовательно, в объекте, или в реальном как противоположном первому, оно необходимо становится нетождеством, или различием".

Если принять это умозаключение, то в-себе остается здесь свободным от всякого различия, поскольку различие – лишь то, *в чем* оно становится объективным, а не оно само. Впрочем само это различие могло бы состоять лишь в том, что одно и то же тождество становится объективным в особенных формах: но этими формами, поскольку в них всеобщее, абсолютность, едино с особенным таким образом, что ни первое ни снимается вторым, ни второе – первым, могут быть только *идеи*. Однако в идеях заключены только возможности различий, а отнюдь не действительные различия, ибо всякая идея для себя есть универсум, и все идеи суть как одна Идея. Следовательно, если бы это саморазличение абсолютного посредством самопознания понимали как *действительное*, то оно не имело бы места не только в его противообразе, но даже и в нем самом; ибо если оно само себя различает, то оно различает само себя не в себе самом, а в ином, которое есть его реальное, но и это происходит не посредством его самого, а посредством формы, проистекающей из полноты абсолютности как нечто самостоятельное безо всякого ее участия.

После этих объяснений, которые, без сомнения, докажут всякому, кто вообще в состоянии постигать абсолютные отношения, что непосредственно-идеальное и в отношении к форме пребывает в своем чистом тождестве, мы переходим к ответу на поставленный выше вопрос.

Самостоятельное самопознание непосредственно-идеального есть вечное превращение чистой идеальности в реальность: в этом и ни в каком ином смысле мы будем в дальнейшем разуметь это самопредставление (Selbstrepraesentation) абсолютности.

Всякое только конечное представление (Vorstellen) по своей природе *лишь* идеально, напротив, представления (Repraesentationen) абсолюта по своей природе реальны, так как они есть именно то, в отношении чего идеальное есть просто реальное. Следовательно, абсолютное посредством формы не только становится в идеальном образе своим собственным объективным, но в своем противообразе, который одновременно есть оно само, есть поистине *другое абсолютное*. В форме оно переносит всю свою сущность в то, в чем оно становится объективным. Его самостоятельное продуцирование есть во-облечение (Hineinbilden), во-образование (Hineinschauen) самого себя в реальное, благодаря чему последнее самостоятельно и в себе равно первому абсолютному. Такова одна его сторона; то единство, которое мы обозначили в идеях как облечение (Einbildung) бесконечного в конечное.

Однако оно абсолютно и самостоятельно все же лишь в самообъективировании абсолютного и потому есть истинно *в себе* лишь постольку, поскольку оно есть одновременно и в абсолютной форме и тем самым в абсолютном: и это его другая, идеальная, или объективная, сторона.

Следовательно, оно всецело реально, поскольку оно всецело идеально, и в своей абсолютности оно – одно и то же и равно может быть рассмотрено в форме обоих единств.

Абсолютное не было бы истинно объективным в реальном, если бы оно не сообщало самому объективному силу превратить свою иде-

альность в реальность и объективировать ее в особенных формах. Это второе продуцирование есть продуцирование *идей*, или, вернее, это продуцирование и то, первое, благодаря абсолютной форме суть одно продуцирование. Идеи *сами по себе* также соотносительны с первоединством, так как его абсолютность перешла в них, но они суть сами по себе или реальны лишь поскольку они одновременно суть *в первоединстве, то есть суть идеальные*. Так как они поэтому не могли бы явиться в особенности или различии, не перестав быть абсолютными, то все они совпадают с первоединством, как последнее совпадает с абсолютным.

В свою очередь, идеи равным образом продуктивны; продуцируют же они лишь абсолютное, лишь идеи, и единства, происходящие из них, относятся к ним так же, как сами они относятся к первоединству. Это – истинная трансцендентальная теогония: в этой области нет никакого другого отношения, кроме абсолютного отношения, которое древний мир сумел наглядно выразить лишь через образ рождения, поскольку рожденное зависит от рождающего и тем не менее самостоятельно.

Полный результат этого беспрерывного субъект-объективирования, которое, согласно первому и *единственному* закону *формы* абсолютности, уходит в бесконечность, состоит в следующем: целый абсолютный мир со всеми ступенями существ сводится к абсолютному единству Бога, так что в нем нет ничего истинно особенного и до сих пор нет ничего, что не было бы абсолютным, идеальным, целой душой, чистой natura naturans.

Напрасно делались неисчислимые попытки ввести постепенность между высшим началом интеллектуального мира и конечной природой. Наиболее древняя и наиболее часто повторяемая среди них – это, как известно, учение об эманации, согласно которому истечения божества, в постепенном нисхождении и удалении от первоистока, утрачивают божественное совершенство и в конце концов переходят в свою противоположность (материю, лишенность), подобно тому как свет в конечном счете имеет своей границей тьму. Однако в абсолютном мире нигде нет ограничения, и как Бог может создавать лишь непосредственно-реальное, абсолютное, так и каждая последующая эффульгурация (Effulguration) в свою очередь необходимо абсолютна и сама может продуцировать лишь родственное ей, но нигде нет постепенного перехода в прямую противоположность, в абсолютное отсутствие всякой идеальности, и нигде конечное не может возникнуть из бесконечного посредством умаления. Между тем эта попытка, при которой чувственный мир предстает возникающим из Бога лишь через опосредование, скорее негативно, чем позитивно, через постепенное от него отдаление, достойна бесконечно большего внимания, нежели любая другая, при которой так или иначе признается прямое отношение божественной сущности или его формы к субстрату чувственного мира. Лишь тот, по выражению Платона, вырвет жало этого вопроса из своей души, кто отвергнет всякую непрерывность в отношении являющегося целого к божественному совершенству; ибо лишь тогда первое является ему в своем истинном небытии.

Самой грубой попыткой подобного рода является та, когда к божеству добавляют материю, беспорядочный и бесформенный материал, который, будучи через исходящее от божества действие оплодотворен первообразами вещей, рождает последние и придает им законосообразную упорядоченность. Главу и отца истинной философии называют создателем этого учения – и тем самым оскверняют его имя. Ибо тщательное исследование показывает, что все это представление, будто бы обычное для платонической философии, черпается из "Тимея", с которым из-за его близости к современным понятиям ознакомиться гораздо легче, чем с возвышенным нравственным духом более поздних творений Платона ("Федона", "Государства" и др.), которые прямо противоположны этому реалистическому представлению о происхождении чувственного мира. В действительности, "Тимей" – не что иное, как замутнение платоновского интеллектуализма господствовавшими до него грубыми космологическими понятиями, и приснопамятным делом Сократа и Платона почитается то, что философия навсегда отказалась от них.

Неуместность такой комбинации явствует из трудов неоплатоников, которые уже тем, что полностью исключили из своих систем так называемую материю Платона, доказали, что они постигли дух своего предшественника яснее и глубже, нежели все последующие. Материю они истолковывали как ничто и именовали ее *тем, что не есть* (oyk on), не допуская между нею и божеством или каким-либо из его истечений никакого прямого отношения или реальной связи, например, так, чтобы свет божественной сущности вторгался в ничто или отображался в нем, и из этого возникал чувственный мир; ибо грубо реалистический характер всех представлений подобного рода был столь же чужд их мыслям, озаренным светом идеализма, как и любой род дуализма. Когда персидская религиозная система, объясняя смешение в чувственных вещах бесконечного и конечного начал, признает две первосущности, которые находятся в борьбе друг с другом и лишь при исчезновении всего конкретного (в момент конца мира) вновь разделяются и утверждаются каждая в своем собственном качестве, – тогда первосущность, противоположная реальному, отнюдь не просто лишенность, не чистое ничто, а *начало* ничто и тьмы, сила, равная тому началу, которое в природе действует на ничто и затуманивает свет преломлением. Однако в чистом ничто ничего не может отразиться и ничто не может быть им замутнено, и прежде всеблагого или со-вечно ему не может существовать никакого злого начала или начала ничто, ибо это начало вообще по рождению всегда второе, никогда не первое.

Вообще говоря: не должна ли уже простейшая рефлексия показать многим из тех, которые, не имея к тому призвания, влекомые пустым бахвальством, посягают на возвышенные вопросы, что они одинаково невежественны, делают ли они абсолютное создателем конечного в положительном смысле, или мыслят в его основе некое отрицательное, ссылаются ли они на него с самого начала как на материю с бесконечным многообразием качеств, или, затушевывая его многообразие, указывают на него просто как на пустое неопределенное, или же, наконец,

вовсе превращают его в ничто? Ибо как в первом, так и во втором случае Бога делают причиною зла. Материя, ничто, для себя вовсе не имеет положительного характера; оно впервые приобретает его и становится началом зла лишь после того, как отражение благого вступает в конфликт с ним. Они, конечно, скажут, что этот раздор не предустановлен Богом, а, напротив, признают, что первое действие или первое истечение Бога ограничивается независимым от него началом, и тем самым впадут в совершеннейший дуализм.

Одним словом, от абсолютного к действительному нет постепенного перехода, возникновение чувственного мира мыслимо лишь как полный отрыв от абсолюта, лишь как некий скачок. Если бы философия должна была положительным образом вывести возникновение действительных вещей из абсолютного, то она была бы вынуждена предполагать в нем их положительное основание, однако в Боге заключено только основание идей, идеи же в свою очередь непосредственно продуцируют только идеи, и никакое положительное действие, исходящее от них или от абсолютного, не образует пуповины или моста, ведущего от бесконечного к конечному. Больше того: философия имеет лишь негативное отношение к явленным вещам, она показывает не столько то, что они суть, сколько то, что они не суть, – как же может она приписывать им какую-либо положительную связь с Богом? Абсолютное есть единственно реальное, конечные вещи, напротив, нереальны; их основанием, следовательно, не может быть *сообщение* реальности им или их субстрату, каковое сообщение исходило бы от абсолютного; оно может заключаться лишь в *удалении,* в *отпадении* от абсолютного.

Это учение, столь же ясное и простое, сколь и возвышенное, есть также истинно платоновское учение, как оно изложено именно в тех сочинениях Платона, которые самым очевидным образом и в наибольшей чистоте несут на себе отпечаток его духа. Лишь вследствие отпадения от первообраза, согласно Платону, идея нисходит от своего первого блаженства и рождается во временном универсуме, отделяющем ее от истинного. Предмет тайного учения в греческих мистериях, на которое поэтому недвусмысленно указывает и Платон, состоял как раз в том, чтобы представлять происхождение чувственного мира не через *творение,* как положительное происхождение из абсолюта, что делается в народных религиях, но как отпадение от нее. На этом же основывалось и их практическое учение, состоявшее в том, что душа, падшее божественное в человеке, должна, насколько возможно, освободиться и очиститься от всякой связи и общности с телом, дабы таким образом, умерев для чувственной жизни, вновь приобрести жизнь абсолютную и стать причастной созерцанию первообразов. Это же учение вы найдете запечатленным на каждой странице "Федона". То же самое, по-видимому, было символически представлено в особенности в элевсинских таинствах, в истории о Деметре и похищении Персефоны[1].

Мы возвращаемся к тому пункту, от которого на время отвлеклись. – Благодаря спокойному и вечному действию формы, посредст-

[1] См.: Крит. журнал философии. Т. 1.

вом которого сущность абсолюта отображается и во-образуется в объекте, последний также равен первому, абсолютен *в себе самом*. "Управитель всего, – выражается свойственным ему образным языком Тимей, – был благ: у благого же никогда не возникает зависти к чем-либо; свободный от нее, он пожелал, чтобы все, насколько возможно, было подобно ему". – Исключительно своеобразное абсолютности состоит в том, что она вместе со своей сущностью дарует своему противообразу самостоятельность. Это в-себе-бытие, эта подлинная и истинная реальность первого созерцаемого, есть *свобода*, и из той первой самостоятельности противообраза проистекает то, что в мире явлений вновь выступает как свобода, которая есть последний след и словно бы отпечаток божества, проникающего взглядом в падший мир. Противообраз, как абсолютное, у которого все свойства те же, что и у первого абсолютного, не был бы поистине абсолютным и в самом себе, если бы не *мог* утвердиться (sich ergreifen) в своей самостоятельности, чтобы поистине быть *другим* абсолютным. Однако он не может быть в качестве *другого* абсолютного, не отделяясь тем самым от истинного абсолютного, не отпадая от него. Ибо *истинно* в самом себе и абсолютно он есть лишь в самообъективировании абсолютного, т.е. поскольку он сразу есть в последнем; это его отношение к абсолютному есть *необходимость*. Он абсолютно свободен в абсолютной необходимости. Поскольку он, следовательно, в своей *собственной* сущности, как свободное, отделен от необходимости, он перестает быть свободным и оказывается в путах той самой необходимости, которая есть отрицание того абсолютного и, таким образом, есть чисто конечная.

То, что в этом отношении касается противообраза, с необходимостью касается и всякой постигаемой в нем идеи. Свобода в ее отречении от необходимости есть *истинное* ничто, а потому не может продуцировать ничего, кроме образов ее собственного ничтожества, т.е. кроме чувственных и действительных вещей. Основание отпадения и, соответственно, основание этого продуцирования, находится *не в абсолютном*, оно лишь *в самом реальном, в созерцаемом*, которое следует рассматривать как целиком самостоятельное, свободное. Основание *возможности* отпадения заключено в свободе и, поскольку последняя полагается через облечение абсолютно-идеального в реальное, разумеется, в форме и тем самым – в абсолютном; основание же *действительности* такового – единственно *в самом отпавшем*, которое именно поэтому через себя и для самого себя продуцирует ничто чувственных вещей.

Так как именно реальное, как оно есть в абсолютном, непосредственно как таковое есть идеальное и, значит, *идея*, то, отделенное от абсолютного, оно, поскольку оно чисто *как таковое* есть в самом себе, не может уже продуцировать абсолютное, но лишь отрицания абсолютного, отрицания идеи. Так как последняя как реальность есть непосредственно идеальность, то продуцированное будет реальностью, отделенной от идеальности, непосредственно ею не определяемой, следовательно, действительностью, которая полную возможность своего бытия содержит не непосредственно в себе, а *вне* себя, стало быть, чувственной, обусловленной действительностью.

Продуцирующее всегда остается *идеей*, которая, поскольку она определена к тому, чтобы продуцировать конечное, созерцать себя в нем, есть *душа*. То, в чем она становится для себя объективной, – уже не реальное, а только видимость (Scheinbild), всегда и необходимо продуцируемое, действительное не само по себе, а лишь в отношении к душе, да и в отношении к ней – лишь постольку, поскольку она отпала от своего первообраза.

Поскольку оно есть самообъективирование абсолютного в форме, посредством которого противообраз может быть в самом себе и отдалиться от первообраза, постольку мир явлений имеет некоторую, хотя и непрямую, связь с абсолютным. Следовательно, происхождение любой конечной вещи не может быть возведено непосредственно к бесконечному, но постигается лишь через бесконечный ряд причин и действий, закон которого имеет не положительное, а лишь отрицательное значение, именно, *что ничто конечное не может* непосредственно возникнуть из абсолютного и быть *возведенным к нему*. Таким образом, уже в этом законе основание бытия конечных вещей выражено как абсолютный отрыв от бесконечного.

Это отпадение, конечно, столь же вечно (вне всякого времени), как и само абсолютное и как мир идей. Ибо как они в качестве идеальности вечно рождаются в другом абсолютном как в реальном, и как это другое абсолютное, в качестве первоидеи, необходимо имеет две стороны – благодаря одной оно есть в себе самом (in sich selbst), благодаря другой оно есть в самом-по-себе (im An-sich), – так вместе с тем первоидее, как и всякой постигаемой в ней идее, вечно дается двойная жизнь: одна – в самой себе, благодаря которой она принимает конечность и которая, поскольку она отделяется от другой, есть призрачная жизнь, другая же – в абсолютном, которая есть истинная жизнь. Невзирая на эту вечность отпадения и его следствия, чувственного универсума, в отношении к абсолютному, как и в отношении к идее самой по себе, то и другое суть только акциденции, так как основание их не лежит ни в чувственном универсуме, ни в идее самой по себе, но лишь в идее, рассматриваемой со стороны ее самости. Отпадение внеположно сущности как абсолютного, так и первообраза; ибо оно ничего не меняет в обоих, так как падшее непосредственно ввергает себя в ничто и в отношении к абсолютному, как и в отношении к первообразу, оно поистине ничто и есть лишь *для самого себя*.

Отпадение нельзя *объяснить* (как это называют), ибо оно абсолютно и исходит из абсолюта, хотя его следствие и неизбежная участь, которая ему уготована, есть не-абсолютность. Ибо самостоятельность, которую *другое абсолютное* восприемлет в самосозерцании первого, в форме, простирается лишь до *возможности* реального в-себе-бытия, но не далее; за этой границей лежит наказание, которое состоит в плененности (Verwicklung) конечным.

Из всех новых философов никто не растолковал эту связь яснее, чем Фихте, полагающий принцип конечного сознания не в *факте* (Tat-Sache), а в *акте* (Tat-Handlung). Сколь ни мало способными оказались современники Фихте воспользоваться этим высказыванием

для своего просветления, в не меньшей степени это относится и к нашему времени.

Для-себя-бытие противообраза, произведенное посредством конечности, выражается в своей высшей потенции как яйность (Ichheit). Однако как в движении планет наибольшее удаление от центра непосредственно вновь переходит в приближение к нему, так точка наибольшего отдаления от Бога, яйность, есть вместе с тем момент возврата к абсолютному, возвращения в идеальное. Яйность есть всеобщее начало конечности. Душа созерцает во всех вещах отпечаток этого начала. В неорганическом теле в-себе-бытие выражается как косность, во-облечение тождества в различие, или одушевление, – как магнетизм. Яйность небесных тел, непосредственных зримых образов идеи – вращение вокруг своей оси. Так, где первоединство, первый противообраз, ввергает себя в сам отраженный мир, он является как *разум*; ибо форма, как сущность знания, есть первознание, сам перворазум (logos); реальное, однако, как его продукт, равно продуцирующему, а потому оно есть реальный разум и в качестве падшего разума выступает как *рассудок* (noys). Как первоединство рождает из себя все идеи, содержащиеся в нем, так и соответствующие этим идеям вещи оно в качестве рассудка продуцирует только из себя. Разум и яйность, в их истинной абсолютности, суть одно и то же, и если это – точка высшего для-себя-бытия отображенного, то одновременно и точка, где *в* падшем мире вновь само себя восстанавливает первообразное, те неземные силы, идеи, умиротворяются и в науке, искусстве и нравственной деятельности человека нисходят во временность. Великая цель универсума и его истории – не что иное, как полное умиротворение и новое разрешение в абсолют.

После прежнего смешения идей с понятиями конечности в догматизме нельзя переоценить значение философии, делающей своим принципом, пусть даже неосознанно, принцип грехопадения, выраженный в его наибольшей всеобщности[2]. Верно, что оно как принцип всей науки может иметь своим результатом только отрицательную философию, однако много приобретается уже тем, что отрицательное, царство ничто, отделяется четкой границей от единственно положительного, так как последнее может вновь воссиять только после этого отделения. Кто полагает возможным познать благое начало без злого, пребывает в величайшем из всех заблуждений; ибо в философии, как в поэме Данте, лишь через бездну пролегает путь на небеса.

Фихте говорит: яйность есть лишь *свое собственное деяние,* свое собственное действие, оно ничто помимо своего действия и есть лишь *для себя,* не само *по* себе. Нельзя более определенно выразить основание всей конечности как лежащее не в абсолютном, а лишь в ней самой. Сколь ясно в этом *ничто* яйности, сделавшемся началом мира, сказывается древнейшее учение подлинной философии, и в какой противоположности находится оно с нефилософией, которая, трепеща перед этим ничто, стремится утвердить свою реальность в некоем

[2] Ср.: Введение в философию мифологии. С. 465. Примеч. изд.

субстрате, на который воздействует бесконечное мышление, в бесформенной материи!

Мы хотим, не претендуя на полноту или строгий порядок, проследить это начало в нескольких его разветвлениях, через которые он проникает в природу.

Являющийся универсум зависим не потому, что имеет начало во времени, скорее он зависим по природе или по своему *понятию* и поистине ни имел, ни не имел начала, так как он есть только небытие, а небытие одинаково не может быть ни возникшим, ни невозникшим.

Душа, познавая свое отпадение, все же хочет быть в нем другим абсолютным и соответственно продуцировать абсолютное. Однако ее участь – то, что в ней, как *идея,* было *идеальным,* продуцировать затем как отрицание идеального. Таким образом, она есть продуктивное в отношении особенных и конечных вещей. Однако она стремится в каждой из этих видимостей [Scheinbilder], насколько возможно, выразить целую идею сообразно обоим ее единствам и даже в совершеннейшем образе ее самой выразить все ступени идеи, так что беря одно определение продуцированного от одной идеи, другое – от другой, стремится превратить целое в совершенный отпечаток истинного универсума. Таким образом, поскольку она постепенно, выражая целую идею сначала в реальном, затем в идеальном, восходит к первоединству, для нее возникают различные потенции вещей. Однако со стороны ее самости свертывание (Verwicklung) неразрывно с той необходимостью, которая простирается для нее в natura naturata, в общее место рождения конечных и чувственных вещей. Лишь через отречение от самости и возвращение в свое идеальное единство она вновь достигает того, чтобы созерцать божественное и продуцировать абсолютное.

Оба единства идеи, то, посредством которого она есть в себе, и то, посредством которого она есть в абсолютном, суть в своей идеальности одно единство и в своей идее абсолютное Одно. В отпадении она становится двоицей, различием (Differenz), и единство, следовательно, в продуцировании необходимо становится троицей. Образ в-себе оно может продуцировать именно тем, что подчиняет себе оба единства субстанции как просто атрибуты. Бытие-в-себе-самом, отделенное от другого единства, непосредственно включает в себя (involviert) бытие вместе с различием действительности и возможности (отрицание истинного бытия); всеобщая форма этого различия есть *время,* ибо временная всякая вещь, которая имеет полную возможность своего бытия не в самой себе, а в чем-то другом, и время, следовательно, есть принцип и необходимая форма всякой не-сущности. Продуцирующее, стремящееся интегрировать форму самости посредством другой формы, делает время атрибутом, формой субстанции (продуцированного реального), в котором оно выражается через первое измерение. Ведь линия есть время, протекшее в другом единстве. Это другое единство есть *пространство.* Ибо как первое есть облечение [Einbildund] тождества в различие, так второе необходимо есть разоблачение [Zurückbildung] различия в тождество, таким образом, исходным пунктом является различие. Последнее, которое в противоположность тождеству может явиться лишь как

чистое отрицание, являет себя в точке, так как она есть отрицание всякой реальности. Разрешение тождества в различие, которое для души выражается через абсолютную раздельность, где ничто не едино ни с чем другим, может быть снято лишь посредством того, что различие полагается как *чистое отрицание,* в котором затем, поскольку отрицание должно быть равно и подобно отрицанию, полагается тождество благодаря тому, что в абсолютной раздельности нет ни одной точки, сущностно отличной от другой, но каждая целиком и полностью подобна и равна другой, так что одна обусловлена всеми остальными и все обусловлены каждой в отдельности, как и обстоит дело в абсолютном пространстве.

Пространство приемлет в себя время, это происходит в первом измерении; точно так же и время приемлет в себя пространство, и включает в себя, хотя и в подчиненности господствующему (первому), измерению, все прочие измерения. Господствующее измерение пространства – второе, образ идеального единства; это последнее во времени есть прошлое, которое, как и пространство, есть для души завершенный образ, в котором она созерцает различия как возвращенные, вновь воспринятые в тождество. Реальное единство как таковое она созерцает в будущем, ибо через его посредство все вещи для нее проецируются и вступают в свою самость. Неразличенностью или третьим единством, обладают оба противообраза вместе, так как настоящее во времени, поскольку для души оно никогда не *есть*, равно как и покоящаяся глубина пространства, суть для нее один и тот же образ абсолютного ничто конечных вещей.

Продуцирующее между тем, как было сказано, стремится, насколько возможно, сделать продуцированное равным идее. Как истинный универсум всякое время как возможность имеет в себе, но не имеет никакого времени вне себя, так оно стремится подчинить время третьему и заточить его в другом единстве. Однако так как душа не может возвратиться в абсолютный тезис, в абсолютное Одно, она продуцирует лишь синтез или троицу, в которой оба единства не остаются, как в абсолютном, незамутненными как одно и то же Единое, не образующее суммы, но пребывают как непреодолимая двоица. Продуцированное есть, следовательно, промежуточная сущность, в равной мере причастная и единству и двойственности, и доброму и злому началу, сущность, в которой оба единства, скрещиваясь, замутняются и порождают непроницаемую для очевидности (Evidenz) видимость (Scheinbild), или идол истинной реальности.

Материя, поскольку она есть не что иное как отрицание очевидности (Evidenz), отрицание чистого раскрытия реальности в идеальности, принадлежит целиком и полностью к роду не-сущности. Как только идол (simulachrum) души, она, рассмотренная сама по себе и независимо от нее, совершенное ничто: подобно тому, как мудрость греков изображает ее в этой отдельности от души в образах теней Аида, где даже величайшая мощь Геракла лишь трепещет как отражение, в то время как *он сам* находится в кругу бессмертных богов[1].

---

[1] Одиссея XI, 602.

Поскольку душа, рассмотренная со стороны своей самости, или конечности, узнает истинную сущность лишь посредством этой промежуточной сущности, словно сквозь тусклое стекло, то всякое конечное познание – необходимо иррациональное, имеющее к предметам самим по себе лишь косвенное отношение, не устранимое никаким уравниванием.

Учение о происхождении материи принадлежит к высшим таинствам философии. Еще ни одна догматическая философия не преодолела альтернативы либо превратить ее в независимую от Бога основную сущность, противоположную ему как нечто иное, или в действие такой сущности, либо сделать ее зависимой от Бога и тем самым сделать Бога причиной отсутствия, ограничения и следующего отсюда как результат зла. Сам Лейбниц, который, если понимать его правильно, выводит материю из представлений монад, каковые, если они адекватны, имеют своим предметом лишь Бога, а если смутны – мир и *чувственные вещи*, – сам Лейбниц, поскольку он не мог объяснить этих смутных представлений и необходимо связанных с ними лишений физического и морального зла, не смог уклониться от задачи оправдания и как бы защиты Бога от обвинений в причинении или допущении таковых.

Всем этим узлам сомнений, над которыми разум упорно трудился в течение столетий, одним ударом кладет конец древнее священное учение о том, что души спускаются из интеллектуального мира в мир чувственный, где они в наказание за вину, предшествующую (по идее, а не по времени) их самости и этой жизни, оказываются заточены в теле как в темнице, хотя несут в себе воспоминание о согласии и гармонии истинного универсума, однако в шуме впечатлений предносящегося им мира внимают ей лишь как нарушаемой несозвучием и несогласием тонов, точно так же как истину они могут познать не в том, что *есть* или кажется, что есть, но лишь в том, что для них *было* и к чему они должны стремиться вернуться, – в умопостигаемой жизни.

Но не в меньшей степени разрешаются этим учением все противоречия, в которых неизбежно запутываются рассудок и реалистическое воззрение. Ведь если, к примеру, спрашивают, бесконечно ли протяжен универсум или ограничен, то ответ таков: не то, ни другое, ибо небытие может быть как ограниченным, так и неограниченным, поскольку у несущности нет предикатов. Если же поставить вопрос, есть ли то или другое универсум, поскольку он имеет видимую реальность, то это все равно, что спросить, принадлежит ли ему тот или иной предикат в том же смысле, в каком ему принадлежит и реальность, а именно только в понятии и в представлении, и тут, опять же, с ответом никто не замешкается.

Мы еще кратко изложим несколько линий дальнейших следствий из этого учения для натурфилософии.

Душа, после того как она снизошла в конечность, не может уже узреть первообразы в их истинном облике (Gestalt), но лишь в облике, замутненном материей. Однако еще и в них она познает [нрзбр] и сами их как универсумы, хотя и дифференцированно и раздельно, однако не просто как зависимые друг от друга, но одновременно и как самостоя-

тельные. Как конечной душе идеи являются лишь в звездах, как непосредственных отображениях, так, напротив, предстоящие звездам идеи связаны как души с органическими телами, благодаря чему постигается гармония между теми и другими. Как отображения первых идей и потому как первые отпавшие существа должны являться душе те, которые, все еще более непосредственно представляющие благое начало, подобно идеям, светятся своим собственным светом во тьме падшего мира и распространяют вокруг себя свет, истечение вечной красоты в природе. Ибо они в наименьшей степени удаляются от первообразов и меньше всего принимают в себя от телесности. Они в свою очередь относятся к темным планетам так же, как идеи относятся к ним самим, а именно как центры, в которых они находятся, между тем как те одновременно находятся в самих себе, из какового согласия и проистекают их движения; как о том достаточно сказано в другом месте.

Как Бог в первом противообразе, посредством формы, не только вообще становится для себя объективным, но также и созерцает в нем само свое созерцание, с тем чтобы оно стало совершенно подобно и равно ему, так и душа прозревает себя в природе, в свете, который есть в ней лишь как бы живущий в развалинах дух. Ведь мир явлений, хотя и полностью отделенный от идеального принципа, все же есть для души руина божественного или абсолютного мира. Она есть именно абсолютность, но лишь в ее *созерцаемом* облике (Gestalt), не непосредственно-идеальное, и даже это не сама по себе, но поскольку замутнена различием и конечностью. Отсюда само собою понятно, как Спиноза мог дойти даже до такого грубого утверждения, как Deus est res extensa, хотя обычно не подвергают рефлексии то, что он приписывает Богу протяжение лишь постольку, поскольку Он есть одна и та же *сущность* или *в-себе* мышления и протяжения, где то, что в протяжении протяженно, в отрицаемом отрицается, конечно есть *сущность* Бога; а какой же философ станет спорить с тем, что то, что отрицается в чувственном и протяженном, есть в-себе и, стало быть, божественное?

А что сетуют на натурфилософию материализма, на отождествление Бога с чувственным миром, затем на пантеизм и что бы там еще ни означали наименования, которые народ, не слишком над ними размышляя, употребляет как оружие, так это можно отнести на счет полных невежд и безумцев, если вообще часть тех, кто произвел на свет эти категории, не подпадают сами под ту или иную из них; ибо, во-первых, натурфилософия самым ясным образом утвердила нереальность совокупности явлений и относительно законов, которые, согласно Канту, выражают ее возможность, установила, "что они суть скорее выражения ее абсолютного ничтожества и несущественности, поскольку все они выражают бытие вне абсолютного тождества, каковое самое по себе сеть *ничто*"[2]; во-вторых, она потребовала "абсолютного отделения (совершенного обособления) являющегося мира от непосредственно-реального, как существенного для познания истинной философии, так как лишь благодаря этому первый полагается как *аб-*

[2] Новый журнал умозрительной физики. Т. 1. Вып. 2. С. 11 (Т. 4. С. 397).

солютная нереальность, всякое же иное отношение к абсолютному дало бы ему самому реальность"[3]; в-третьих, *яйность*, как подлинная точка отъединения и точка перехода особенных форм из единства, всегда выставляется в качестве истинного принципа конечности, и о ней утверждается, что она есть лишь ее *собственное деяние* и независимо от ее действия она, точно так же как и все конечное, которое лишь вместе *с* нею и лишь *для* нее отъединено от Всего, поистине есть *ничто*; каковое ничто единодушно утверждается, хотя и в различных формах, подлинной философией всех времен.

СВОБОДА, НРАВСТВЕННОСТЬ И БЛАЖЕНСТВО: КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ И НАЧАЛО ИСТОРИИ

"Мне всегда казалось неразрешимой проблемой, – говорит *Эшенмайер*, – как развить из абсолютного тождества или тем более из абсолютного знания волю, несущую в себе все признаки ее возникновения по ту сторону абсолютного". И далее: "Сколь истинно, что все противоположности познавательной сферы снимаются в абсолютном тождестве, столь же невозможно возвыситься над главной противоположностью между посюсторонним и потусторонним".

Если посюстороннее означает здесь мир явлений и сферу конечного познания, в том, что мы только что утверждали об абсолютном различии того и другого, являющегося и абсолютного миров, Эшенмайер найдет полное подтверждение своему противопоставлению. Если же, однако, согласно тому же высказыванию, и абсолютное имеет свое потустороннее, а посюстороннее описывается как "влекущая сила волнения, прикованного в познании к конечному", то я ясно вижу, что под абсолютным Эшенмайер подразумевает нечто совершенно иное, нежели подразумеваю я: *что* это такое, я не знаю, ибо мне, как уже было сказано, кажется очевидным противоречием искать чего-то, что было бы вне и выше абсолютного вообще.

Если бы этот глубокомысленный исследователь мог объяснить, к чему сводится в его представлении наше абсолютное и каким образом, тогда, вероятно, ему сразу бросилось бы в глаза, что именно то высшее, которое он желает с помощью веры удержать по ту сторону именуемого им абсолютным, есть тот же самый абсолют, которым мы обладаем в ясном знании и столь же ясном сознании этого знания.

Разве не подле *этого* абсолюта он сам возжигает свет, который, похоже, пытается пробиться у него, когда он говорит: божественная искра свободы, проникающая из невидимого мира в наш, *нарушает* абсолютное тождество, и только тогда по мере его разделения возникают, с одной стороны, мышление и бытие, с другой же – воление и действие?

Согласно нашему представлению, знание есть облечение бесконечного в душу как в объект или в конечное, которое благодаря этому самостоятельно и находится в том же положении, что и первый противообраз божественного созерцания. В разуме душа растворяется в пер-

[3] Там же. 1-й вып. С. 73 (Т. 4. С. 388).

воединство и становится ему равна. Тем самым ей дается *возможность* быть целиком в самой себе, а также и возможность быть целиком в абсолютном.

Основание *действительности* того или другого лежит уже не в первоединстве (к которому душа относится теперь так же, как оно относилось к абсолютному), а единственно в *самой душе*, которая благодаря этому приобретает возможность возвратиться в абсолютность или снова пасть в неабсолютность и отделиться от первообраза.

Это отношение возможности и действительности есть основание явления свободы; свобода, конечно, необъяснима, так как ее понятие состоит именно в том, что она сама себе определяет, однако ее первая исходная точка, из которой она изливается в мир явлений, все же может и должна быть указана.

Как бытие души в первоединстве и тем самым в Боге не есть для нее реальная необходимость, как она вполне может не быть в нем, не будучи тем самым поистине в себе самой и в то же время абсолютно, – так она, с другой стороны, не в состоянии быть свободной, не будучи одновременно в бесконечном, т.е. необходимо. Душа, которая, удерживая себя в самости, бесконечное в себе подчиняет конечному, отпадает тем самым от первообраза, однако непосредственное наказание, преследующее ее как рок, состоит в том, что положительное в-себе-бытия становится для нее отрицанием, и она уже не может продуцировать абсолютное и вечное, а только неабсолютное и временное. Как свобода есть свидетельство первой абсолютности вещей, но именно поэтому также свидетельство новой возможности отпадения, так и эмпирическая необходимость есть лишь падшая сторона свободы, то принуждение, в которое она обращается, удаляясь от первообраза.

Как, в противоположность этому, душа избавляется от конечной необходимости через тождество с бесконечным, станет ясным из самого ее отношения к абсолютному.

Душа даже в своем конечном продуцировании есть лишь орудие вечной необходимости, так же как продуцированные вещи суть лишь орудия идей. Однако абсолютное все еще имеет косвенное и иррациональное отношение к конечной душе, так что вещи в ней происходят не непосредственно из вечного, а лишь друг из друга, и в соответствии с этим душа, как тождественная с продуцированным, находится в совершенно таком же состоянии полнейшего помрачения, что и природа. Напротив, душа, находящаяся в тождестве с бесконечным, возвышается от той необходимости, что препятствует свободе, к той, которая сама есть абсолютная свобода и в которой реальное, здесь, в порядке природы, являющее себя как независимое от свободы, полагается в гармонии с нею.

Религия, как познание непосредственно идеального, не присоединяется к этим понятиям, но скорее предшествует им и составляет их основу. Ибо познать то *абсолютное* тождество, которое есть лишь в Боге: познать, что оно *есть* независимо от всех действий как сущность или в-себе всякого действия, – это и есть первое основание нравственности. Кому это тождество необходимости и свободы является как косвенно

относящееся к миру, но в этом своем отношении все же возвышающееся над ним, тому оно является как *судьба*, познать которую означает, следовательно, сделать первый шаг к нравственности. В отношении сознательного примирения с нравственностью душа познает ее как *провидение*, уже не с точки зрения явления, как непонятное и непостижимое тождество, но как *Бога*, чья сущность сама собою открыта и доступна духовному оку так же непосредственно, как чувственно воспринимаемый свет – глазу.

Реальность Бога не есть требование, впервые предъявляемое нравственностью, но лишь тот нравственен, кто каким бы то ни было образом познает Бога. Дело обстоит не так, как если бы нравственные требования соотносились затем с Богом как законодателем и поэтому должны были бы выполняться, или какое бы еще отношение подобного рода ни измыслили себе те, кто в состоянии мыслить лишь конечное; но они должны выполняться потому, что сущность Бога и сущность нравственности есть одна сущность и потому, что последняя, выраженная в ее действиях, есть то же самое, что и выраженная сущность Бога. Вообще нравственный мир есть только тогда, когда есть Бог, и допускать бытие последнего, *чтобы* был нравственный мир, возможно только при полном переворачивании истинных и необходимых отношений.

Поскольку один и тот же дух наставляет науку и жизнь пожертвовать конечной свободой, чтобы обрести бесконечную, и умереть для чувственного мира, чтобы поселиться в духовном; поскольку, таким образом, ни нравственного учения, ни нравственности нет без созерцания идей, – постольку, с другой стороны, не меньшей бессмыслицей является философия, исключающая сущность нравственности.

У *Эшенмайера* черным по белому напечатано следующее: "*Шеллинг* ни в одном из своих сочинений не рассмотрел ясно и подробно тот умопостигаемый полюс или ту общность разумных существ, которая образует необходимую составную часть нашей системы разума, *и тем самым исключил из разума добродетель в качестве одной из основных идей*", что он в дальнейшем повторяет и в других выражениях.

Когда плоская ненаучность отчаянными высказываниями о безнравственности какой-либо философии мстит ей за свое собственное ничтожество или с поповским коварством стремится с помощью подобных легковесных суждений предоставить другим простор для выражения собственной ограниченности, то все это вполне понятно и в порядке вещей. *Эшенмайер* же, когда он имеет несчастье впадать в подобный тон, лишь вступает в противоречие с самим собою; ибо как может он, не противореча себе, признавать за той же системой, которой он делает этот упрек, что она по-фихтевски заранее не оставляет философии желать ничего большего, нежели чтобы с нее начался рассвет науки и проч.? Или идея добродетели, по его мнению, тоже принадлежит сфере нефилософии? и система философии может заранее не оставлять желать ничего лучшего, даже если она исключает идею добродетели из разума? А вот и основание! Так как автор в своих сочинениях не рассмотрел нравственную общность разумных существ ясно и подробно (т.е. *не рассмотрел* именно таким образом), то он *положительно ис-*

ключил идею добродетели (ибо иначе это высказывание объяснить нельзя), исключил в системе, которая рассматривает все идеи как одну, системе, своеобразие которой состоит в том, чтобы представить все в потенции *вечного,* в каковой, согласно самому *Эшенмайеру*, "только добродетель истинна и прекрасна, истина добра и прекрасна, а красота – сестра истины и добродетели". Где же в таком тождестве могло бы произойти исключение какой-либо идеи?

"Это звучит превосходно, – скажут другие, – и хотя мы говорим то же самое (конечно, они говорят то же самое, потому что эта формула, как и многие другие, от частого употребления сделалась для них привычной), *однако мы подразумеваем при этом нечто совершенно иное*"

Итак, мы хотим откровенно признать со всей ясностью сказать: да! мы верим, что есть нечто более высокое, нежели *ваша* добродетель и *та* нравственность, о которой ведете речь *вы*, убогие и бессильные; мы верим, что есть состояние души, в котором добродетель для нее не есть ни требование, ни награда, поскольку она действует лишь сообразно внутренней необходимостью своей природы. Требование выражается через долженствование и предполагает понятие зла наряду с понятием добра. Чтобы все-таки сохранить зло (ведь оно, согласно изложенному, есть основание вашего чувственного существования), вы хотите постичь добродетель скорее как подчинение, нежели как абсолютную свободу. Что нравственность в этом смысле не есть высшее, вы можете увидеть уже из той противоположности, которая в ваших глазах сопутствует ей, – противоположности счастью. Определение разумного существа не может заключаться в том, что оно подлежит нравственному закону так же, как отдельные тела подлежат тяжести, ибо тем самым сохранялось бы отношение различенности: душа же лишь тогда поистине нравственна, когда она такова вместе с абсолютной свободой, т.е. когда нравственность для нее есть одновременно и абсолютное блаженство. Как быть или чувствовать себя несчастным есть сама истинная безнравственность, так и блаженство есть не акциденция добродетели, но она сама. Жить не зависимой жизнью, а жизнью, свободной в ее законосообразности, есть абсолютная нравственность. Подобно тому как идея и ее отображение, небесное тело, лишь потому, то оно вмещает в себе центр, тождество, одновременно есть в нем, и наоборот, так и душа: ее стремление быть единой с центром, с Богом, есть нравственность; однако различие осталось бы голым отрицанием, если бы это возвращение конечности в бесконечность не было одновременно переходом бесконечности в конечность, т.е. совершенным в-себе-бытием последней. Нравственность и блаженство соотносятся, стало быть, как два различных взгляда на одно и то же единство: ни оно из них не нуждается в дополнении другим, и первообраз этого единства (Eins-Sein), которое есть одновременно единство истины и красоты, заключен в *Боге.*

Бог совершенно равным образом есть абсолютное блаженство и абсолютная нравственность, или то и другое суть равно бесконечные атрибуты Бога. Ибо в нем немыслима никакая нравственность, которая не была бы необходимостью, проистекающей из вечных законов его

природы, т.е. не была бы как таковая одновременно и абсолютным блаженством. Однако, с другой стороны, в отношении Бога блаженство есть также абсолютная необходимость и постольку укоренено в абсолютной нравственности. В нем субъект непосредственно есть объект, всеобщее непосредственно есть особенное. Он есть лишь одна и та же сущность, рассматриваемая со стороны необходимости и со стороны свободы.

Природа – образ блаженства Бога, идеальный мир – образ его святости, хотя образы эти несовершенны, искажены различием.

Бог есть общее в-себе необходимости и свободы; ибо отрицание, посредством которого необходимость является конечной душе как независимая от свободы, противоположная ей, в нем исчезает; однако он не только в отношении к отдельной душе, достигающей воссоединения с ним через нравственность, в которой она выражает ту же самую гармонию, но и в отношении к роду есть общая сущность необходимости и свободы, разобщенности разумных существ в единичном и единства их всех в целом. Бог, следовательно, есть *непосредственное* в-себе истории, так как он есть в-себе природы лишь через посредство души. Ибо так как в действии реальное, необходимость, являет себя независимо от души, то согласие или несогласие ее со свободой не постигается исходя из самой души, а всегда является как непосредственное обнаружение или ответ невидимого мира. Так как, однако, Бог есть *абсолютная* гармония необходимости и свободы, последняя же может найти выражение лишь в истории в целом, а не в отдельных ее событиях, то лишь история в целом, и только она одна, есть последовательно развертывающееся откровение Бога.

Хотя история представляет лишь одну сторону судеб мироздания, она все же должна постигаться не частично, а символически, исходя из того, что целиком повторяется или точно отображается в ней.

История – эпос, слагаемый в духе Божием; две главные его части суть: та, что изображает исхождение человечества из своего центра вплоть до наибольшего отдаления от него, и та, что изображает возвращение. Первая – как бы "Илиада" истории, вторая – ее "Одиссея" В первой направление было центробежным, во второй оно становится центростремительным. Так великая цель всех мировых явлений выражается в истории. Идеи, духи должны были отпасть от своего центра, вступить во всеобщую сферу отпадения, в сферу особенности, с тем чтобы они могли затем, как особенные, возвратиться в неразличенность и, умиротворенные ею, быть в ней, не омрачая ее.

Прежде чем мы более отчетливо изложим эту конечную цель истории и совокупного мирового феномена, присмотримся еще раз к предмету, о котором учит лишь религия: я имею в виду столь интересный для человека вопрос о происхождении его рода, о начале искусств, наук и всей культуры. Философия также пытается распространить свет истины на то безграничное темное пространство, которое мифология и религия, обращаясь к силе воображения, наполнили поэтическими вымыслами. Опыт слишком ясно говорит нам, что человек, каким он является теперь, нуждается, чтобы пробудиться к разуму, в образовании

и научении со стороны тех, кто уже образован, и что недостаток воспитания разума оставляет простор для развития в нем совершенно животных склонностей и инстинктов, прежде чем в нем станет возможной мысль: теперешний человеческий род сам возвысился от животности и инстинкта к разуму и свободе. Однако, предоставленные случаю, начала образования тотчас разошлись бы в столь различных направлениях, что то единство образования, которое находят по мере приближения к древнему миру и вероятным местам рождения человечества, стало бы вследствие этого совершенно непостижимым. Вся история указывает на общее происхождение всех искусств, наук, религий и законодательных установлений: и даже самые далекие, едва различимые границы известной нам истории обнаруживают культуру, нисшедшую с прежней высоты, искаженные уже остатки прежней науки, символы, значение которых кажется давным-давно утраченным.

После этих предварительных замечаний не остается ничего другого, кроме как признать, что нынешний человеческий род был когда-то доступен воспитанию более высокой природы, так что этот род, в котором пребывает только возможность, но не действительность разума, поскольку для последней он недостаточно образован, обладает всей своей культурой и наукой лишь благодаря передаче и научению от предшествующего поколения, по отношению к которому он есть лишь низшая потенция или остаток, и которое, будучи само по себе непосредственно причастно разуму, само собою исчезло после того, как рассеяло по земле божественные семена идей, искусств и наук. Если в ряду ступеней мира идей над идеей человека стоит идея более высокого порядка, из которой она рождается, то гармонии видимого и невидимого миров вполне соответствует, что те же первосущества, которые в первом рождении человека были его духовными родителями, во втором стали его первыми воспитателями и наставниками к разумной жизни, благодаря чему он восстанавливается в своей совершенной жизни.

Но если мы сомневаемся, как может этот род духов низойти в земные тела, то все убеждает, что прежняя природа земли обладала более благородными и высокоорганизованными формами, нежели теперешние: так, останки животных тварей, подобия которых безуспешно пытаются отыскать в нынешней природе и которые своей величиной и строением далеко превосходят всех ныне существующих, доказывают, что и в других родах живых существ она в пору расцвета ее сил рождала лучшие экземпляры и более совершенно организованные роды, которые нашли свою гибель, отступив перед изменившимися условиями земного существования. Постепенное оскудение земли – не только всеобщее предание древности, но и столь же определенная физическая истина, как происшедшее впоследствии наклонение ее оси. С возрастающим отвердеванием повсюду распространилась власть злого начала, и прежнее тождество исчезло вместе с солнцем, содействовавшим самым прекрасным порождениям земли.

Относительно этого высшего поколения, как относительно того тождества, из которого произошло человеческое, мы легко можем себе представить, что оно по природе в бессознательном величии объеди-

няет то, что, второе поколение воспринимает разложенным на отдельные лучи и цвета и связывает только посредством сознания. Это состояние бессознательного счастья, как и состояние первого умиротворения (Milde) земли, сказания всех народов сохранили в мифе о золотом веке; точно так же вполне естественно, что этих духов-покровителей своего детства, благодетелей, благодаря которым оно, поднявшееся над инстинктом, одаренное первыми необходимыми для жизни искусствами, было заранее ограждено от будущих жестокостей природы и от которых оно получило первые начатки наук, религии и законодательства, второе поколение людей увековечило в образе героев и богов, с которых, согласно традиции первых и древнейших народов, начинается его история.

БЕССМЕРТИЕ ДУШИ

(50) История универсума есть история царства духов, и конечная цель первой познается лишь во конечной цели второго.

Душа, которая непосредственно соотносится с телом или является его продуцирующим, необходимо подверженна равному с ним ничтожеству: точно так же обстоит дело с душой, поскольку она есть начало рассудка, ибо и эта последняя через посредство первой соотносится с конечным. Истинное в-себе, или истинная сущность, только являющейся души есть *идея*, или вечное ее понятие, которое содержится в Боге и, объединяя душу и Бога, служит началом вечного познания. То, что это начало *вечно* – всего лишь тождественное положение. Временное существование ничего не меняет в этом первообразе, и, подобно тому как он не становится реальнее из-за того, что существует соответствующее ему конечное, так и из-за уничтожения такового он не может стать менее реальным или перестать быть реальным.

Однако это вечное души вечно не благодаря безначальности или бесконечности его дления (Dauer), но оно вообще не имеет никакого отношения ко времени. Его, следовательно, нельзя назвать бессмертным в смысле продолжения индивидуального существования. Ибо бессмертие в этом смысле слова, поскольку оно не может мыслиться без отношения к конечному и к телу, было бы не чем иным, как только продленной смертностью, и было бы не освобождением, а только длящимся заточением души. Желание бессмертия в таком смысле, следовательно, происходит непосредственно из конечности и едва ли может возникнуть у тех, кто уже теперь влеком к тому, чтобы, насколько возможно, освободить душу от тела, т.е., согласно Сократу, у истинно философствующих.

Следовательно, ставить бессмертие выше вечности души или ее бытия в идее значит не понимать подлинный дух философии и, на наш взгляд, явное недоразумение – отрешать душу в смерти от чувственности и тем не менее мыслить ее продолжающей индивидуальное существование.

Если соединение души с телом (которое, собственно, и носит название индивидуальности) есть следствие отрицания в самой душе и нака-

зание, тогда душа необходимо вечна в том отношении, в каком она освободилась от этого отрицания; напротив, необходимо, чтобы те, чьи души преисполнены вещами временными и преходящими и полны самодовольства, переходили в состояние, подобное небытию, и были в истинном смысле слова смертными: отсюда их необходимый и неизбежный страх перед уничтожением, тогда как в тех, кто уже преисполнился вечным и в наибольшей степени освободил в себе даймона (Daemon), возникает уверенность в вечности и не только презрение к смерти, но и любовь к ней.

Если же конечность устанавливается как истинно положительное, а смешение с нею – как истинная реальность и существование, тогда впервые, которые стремились как можно более освободиться от нее, как от болезни, с необходимостью наименее (в этом смысле) бессмертны, и напротив, те, кто ограничился обонянием, вкусом, зрением, осязанием и тому подобным, будут вполне наслаждаться столь желанной им реальностью и, опьяненные материей, как бы в наибольшей мере будут, в своем роде, продолжать существовать.

Если уже первая конечность души имеет отношение к свободе и является следствием самости, то и каждое будущее состояние души может находиться только в таком отношении к прошедшему, и необходимое понятие, посредством которого настоящее связывается с будущим, есть понятие вины или очищения от вины.

Конечность сама по себе есть наказание, следующее за отпадением не свободно, а как неизбежная участь (*здесь* лежит основание ограничения, *непостижимого,* согласно Фихте): таким образом, тех, чья жизнь была лишь продолжающимся удалением от первообраза, ожидает по необходимости наиболее отрицательное состояние, те же, кто рассматривает свою жизнь как возвращение к нему, достигнут наконец, преодолев куда меньшее количество промежуточных ступеней, той точки, где они вновь целиком воссоединятся со своей идеей и где они перестанут быть смертными; как образно описывает это Платон в "Федоне", говоря, что первые, погруженные в трясину материи, остаются сокрытыми в нижнем мире, а из прочих те, что вели жизнь по преимуществу благочестивую, освобождаются из этого места на земле и, словно выпущенные из темницы на волю, вновь достигают светлой области и обитают над землей, те же, что благодаря любви к мудрости в достаточной мере очистились, все последующее время будут жить *вовсе без тел* и обретут жилища еще более прекрасные.

Эта последовательность ступеней найдет подтверждение в дальнейших изысканиях. Конечное не есть положительное, оно есть лишь та сторона самости идей, которая в отделении от своего первообраза становится отрицанием по отношению к ним. Высшая цель всех духов состоит не в том, чтобы они абсолютно прекратили быть в себе самих, но в том, чтобы это в-себе-бытие перестало быть для них отрицанием и превратилось в противоположное, чтобы они, таким образом, были *целиком и полностью освобождены от тела* и от всякой связи с материей. Что же такое природа, этот смутный призрак (Scheinbild) мира духов, если не последовательное воплощение идей, проходящее через все

ступени конечности, до тех пор пока самость в них не очистится, по устранении всякого различия, до тождества с бесконечным и все они, будучи реальными, не вступят одновременно в высшую идеальность? Так как именно самость продуцирует их тело, то всякая душа в той мере, в какой она, обремененная (behaftet) ею, покидает теперешнее состояние, заново созерцает себя в видимом образе (im Scheinbild) и сама определяет себе место своей палингенесии, либо тем, что начинает в высших сферах и на прекраснейших звездах вторую жизнь, менее подчиненную материи, либо тем, что оказывается низвергнутой в еще большие глубины; точно так же, если в прежнем состоянии она целиком освободилась от этого идола и отринула от себя все, относящееся к телу, то она сразу же возвращается в сообщество (Geschlecht) идей и вечно живет в интеллектуальном мире исключительно для себя, не имея никакой оборотной стороны.

Если чувственный мир существует лишь в созерцании духов, то это возвращение душ к своему первоистоку и их отделение от конкретного есть одновременно растворение чувственного мира, который в конце концов исчезает в мире духов. По мере того, как мир духов приближается к своему центру, чувственный мир также продвигается к своей цели, ибо и звездному небу суждено преображение и постепенный переход с низшей ступени на высшую.

Так как конечная цель истории – искупление (Versoehnung) отпадения, то и последнее должно быть рассмотрено в этом отношении с более положительной стороны. Ибо первичная самость идей проистекала из непосредственного действия Бога; самость же и абсолютность, в которую они вводятся через искупление, есть *ими самими приобретенная* (selbstgegebene), так что они без ущерба для абсолютности пребывают в ней как истинно самостоятельные; благодаря этому отпадение становится средством *совершенного* откровения Бога. Поскольку Бог, в силу вечной необходимости своей природы, сообщает созерцаемому самость, он сам отдает себя конечности и как бы жертвует собою, чтобы идеи, которые были в нем лишены ими самими приобретенной жизни, были призваны к жизни, но, однако, именно поэтому были способны, существуя независимо, вновь быть *в* абсолютности, что осуществляется через посредство совершенной нравственности.

Только в этом воззрении обретает завершенность образ того безразличия, или независтливости, абсолютного по отношению к противообразу, которое Спиноза превосходно выразил положением, что *Бог бесконечно любит самого себя интеллектуальной любовью*. В этом образе любви Бога *к самому себе* (прекраснейшем представлении субъект-объективирования) отображено также происхождение из него универсума и его отношение к последнему во всех тех формах религии, чей дух укоренен в существе нравственности.

Согласно всему нашему воззрению в целом, вечность начинается уже здесь или, скорее, она уже *есть*, и если имеется, как говорит *Эшенмайер*, некое будущее состояние, в котором то, что здесь открывается лишь через веру, станет предметом познания, то невозможно понять, почему это состояние при том же условии, при котором оно должно на-

чаться там, а именно при условии, что душа, насколько возможно, освобождается от связи с чувственностью, не может наступить прямо здесь: отрицать это означало бы полностью приковать душу к телу.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О ВНЕШНИХ ФОРМАХ, В КОТОРЫХ СУЩЕСТВУЕТ РЕЛИГИЯ

Даже если государство, по образцу универсума, распадается на две сферы или два класса существ, класс свободных, представляющих идеи, и несвободных, представляющих конкретные и чувственные вещи, то ими обоими еще не осуществляется высший и наилучший порядок. Идеи, благодаря тому, что вещи суть их орудия или органы, сами обретают связь с явлением и входят в него как души. Но Бог, единство наивысшего порядка, остается вознесен над всей реальностью и вечно имеет лишь косвенное отношение к природе. Если же государство представляет в высшем нравственном порядке *вторую природу*, то божественное может находиться всегда только в идеальном или косвенном, но никогда не в реальном отношении к нему, и религия, если она хочет одновременно сохранить себя в неприкосновенно чистой идеальности, даже в самом совершенном государстве может существовать лишь не иначе как эзотерически, в виде *мистерий*.

Если же вы хотите, чтобы у нее одновременно была экзотерическая, или публичная, сторона, найдите ее в мифологии, в поэзии и в искусстве нации: подлинная религия, не забывая о своем идеальном характере, отрекается от публичности и отступает в священный мрак таинств. Ее противоположность экзотерической религии ничего не прибавляет ни к одной, ни к другой, но тем более позволяет каждой из них пребывать в своей чистоте и независимости. Как ни мало известно нам о греческих мистериях, мы все же несомненно знаем, что их учение находилось в самом прямом и очевидном противоречии с публичной религией. Тонкий вкус греков обнаруживается именно в том, что они хранили в идеальности и замкнутости то, что по природе своей не может быть публичным и реальным. Тут нельзя возразить, что эта противоположность мистерий и публичной религии будто бы могла сохраниться только потому, что к первым были причастны лишь немногие. Ибо тайными они были не благодаря ограничению участия в них, которое, напротив, простиралось далеко за пределы Греции, но благодаря тому, что их профанация, т.е. перенесение в общественную жизнь, рассматривалась как преступление и наказывалась, и нация ни к чему не относилась так ревниво, как к сохранению мистерий в их отъединенности от всякой публичности. Те же поэты, которые всю свою поэзию основывают на мифологии, упоминают о мистериях как о самом целительном и благотворном из всех установлений. Повсюду они являются средоточием общественной нравственности: к ним восходит возвышенная нравственная красота греческой трагедии, и можно отчетливо услышать в стихах Софокла звуки, открывшиеся ему благодаря им. Если бы

понятие язычества не связывали в абстракции всегда лишь с публичной религией, давно уже увидели бы, что язычество и христианство издавна сосуществовали и что последнее возникло из первого лишь благодаря тому, что сделало мистерии общим достоянием, – этому можно было бы найти историческое подтверждение в большинстве обычаев христианства, в его символических действиях, ступенях и посвящениях, которые суть лишь откровенное подражание тем, что преобладали в мистериях.

Так как смешение с реальным и чувственным противно природе духовной религии и оскверняет ее, то ее стремление приобрести истинно публичный характер и мифологическую объективность бесплодно.

Истинная мифология – это символика идей, возможная лишь в образах природы и являющая собою совершенное оконечивание бесконечного. Ей нет места в религии, которая относится к абсолютному непосредственно и может мыслить единение божественного с природным лишь как снятие последнего, что и осуществляется в понятии чудесного. Чудесное – экзотерический материал такой религии: ее образы суть только исторические, но не природные существа, только индивиды, но не роды, преходящие явления, но не вечные и непреходящие природы. Итак, если вы ищете универсальную мифологию, овладейте символическим взглядом на природу, дайте богам вновь вступить во владение ею и наполнить ее; духовный мир, напротив, пусть остается свободным от религии и целиком обособленным от чувственной видимости, или по крайней мере пусть его прославляют лишь в боговдохновенных песнопениях и в роде поэзии, столь же обособленном, как и сокровенная религиозная поэзия древних, по отношению к которой современная поэзия есть лишь ее экзотерическое, но именно поэтому менее чистое, проявление.

Об учении и установлениях мистерий мы скажем только то, что можно извлечь на этот счет вразумительного из сообщений древних.

Эзотерическая религия столь же необходимо есть монотеизм, сколь необходимо религия экзотерическая впадает в одну из форм политеизма. Только вместе с идеей простого единого и абсолютно идеального полагаются все другие идеи. Из нее следует, хотя и не непосредственно, учение об абсолютном состоянии душ в идеях и о том первом их единстве с Богом, где они причастны созерцанию истинного, прекрасного и благого самих по себе, – учение, которое может быть наглядно представлено как предсуществование душ во времени. Непосредственно из этого познания вытекает учение об утрате такого состояния, то есть об отпадении идей и следующем отсюда изгнании душ в тела и в чувственный мир. В соответствии с различными воззрениями, какие имеются относительно этого в разуме, учение это может воплощаться в различных представлениях; так, объяснение чувственной жизни некой прежней виной кажется главенствующим в большинстве греческих мистерий, но одно и то же учение в различных мистериях представлялось в разных образах, например, в образе ставшего смертным и страдающего бога. Другая цель религиозного учения – искупить отпадение от абсолютного и превратить отрицательное отношение к нему конеч-

ного в положительное. Практическое учение религии необходимо основывается на том первом, ибо оно переходит к освобождению души от тела как своей отрицательной стороны, подобно тому как приобщение к древним мистериям описывалось как самоотрешение, принесение жизни в жертву, как телесная смерть и воскресение души, а смерть и посвящение обозначались одним словом. Первой целью облегчения души и расставания с телом было исцеление от заблуждения, как от первого и глубочайшего недуга души, через новое приобретение интеллектуального созерцания единственно истинного и вечного – идей. Его нравственной задачей было избавление души от аффектов, которым она подвержена до тех пор, пока соединена с телом, и от любви к чувственной жизни, – любви, которая служит основой и побудительной причиной безнравственности.

Наконец, с этим учением необходимо связано учение о вечности души и нравственной связи между ее теперешним и будущим состоянием.

Однако на этом учении, на этом вечном столпе добродетели и высшей истины, должна была бы основываться всякая духовная и эзотерическая религия.

Что же касается внешней формы и устроения мистерий, то их следует рассматривать как порожденный нравом и духом нации общественный институт, который самоучреждается и сохраняется в неприкосновенности самим государством, который не относится к временным целям подобно тайному обществу, допускающему одну их часть и исключающему другую, но который точно так же содействует внутреннему нравственному единению всех, кто принадлежит государству, как последнее само содействует их внешнему правовому единению. Соответственно, в них по необходимости имеются ступени, ибо не все могут в равной мере достичь созерцания истинного-в-себе. К нему должно быть преддверие, приуготовление, которое, если воспользоваться образом *Еврипида*, относится к полному посвящению так же, как сон – к смерти. Сон только отрицателен; смерть положительна, она – последний, абсолютный избавитель. Первое приуготовление к высшим познаниям может быть только отрицательным: оно состоит в ослаблении и, где возможно, уничтожении чувственных аффектов и всего, что нарушает спокойную и нравственную организацию души. Достаточно, чтобы большинство достигло в своем освобождении хотя бы этого, и участие несвободных в мистериях вообще могло ограничиваться этой ступенью. Те устрашающие образы, которые показывают душе ничтожество всего временного и, вызывая в ней потрясение, позволяют ей предчувствовать единственно истинное бытие, принадлежат к этому кругу. После того как отношение к телу в определенной мере уничтожено, душа как бы начинает *грезить*, т.е. воспринимать образы не действительного, идеального мира. Второй ступенью могла быть та, где образно, преимущественно с помощью действий, представлялась история и судьбы мироздания; ибо как в эпосе отражается лишь конечное, бесконечное же во всех своих проявлениях ему чуждо, как экзотерическая трагедия, в противоположность эпосу, есть подлинный отпечаток общественной нравственности, так драматическая форма наиболее по-

добает изложению эзотерических религиозных учений. Те, кто сквозь этот покров добирается до значения символа, и те, кто умеренностью, мудростью, самоопределением и склонностью к нечувственному доказали свое превосходство, должны были перейти к полному пробуждению в новой жизни и в качестве аутоптов созерцать истину в ее чистоте, без всяких образов. Тем же, кто достиг этой ступени прежде других, надлежало быть правителями государства, и никто не мог занять такое место, не приняв последнего посвящения. Ибо в этом последнем откровении им становилось ясно и предназначение всего рода в целом; равно как в том же сообществе хранились и передавались наивысшие основоположения царственного искусства законодательства и тот возвышенный образ мысли, что наиболее подобает правящим.

Религия благодаря такому устроению целиком полагалась бы чисто нравственным действием и была бы ограждена от опасности смешаться с реальным, чувственным или претендовать на внешнее господство и власть, противоречащие ее природе, так философия, почитателями которой являются посвященные от природы, напротив, была бы благодаря ему в вечном союзе с религией.

КОНФЛИКТ ЭСТЕТИЗМА И ИСТОРИЗМА В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ

В.П. Визгин

Как *логосом* может быть "измерена" *история*? Эта проблема коллективно обдумывалась и переживалась на семинарах Б.Ф. Поршнева и В.С. Библера, посвященных философии и методологии истории, в конце 60-х–начале 70-х годов. Передо мной, как перед одним из их участников, встал вопрос о том, как философствование в рамках иррационалистической традиции отвечает на возросшую потребность историзации мысли, необходимую для более глубокого понимания истории? Этот вопрос стимулировал исследования, результаты которых были тогда представлены в виде докладов и затем частично опубликованы. Данная работа примыкает к анализу в указанном аспекте философии Шопенгауэра [1].

* * *

Историзм становится предметом размышлений, духовной озабоченности эпохи прежде всего тогда, когда стремление понять движение истории вступает в конфликт с ограниченностью рассудка, претендующего на роль исторического разума. Контуры этой проблемы возникают еще в XVIII в., но четко прорисовываются только в первой четверти XIX в.

Невозможность продуктивно использовать в этих целях рассудочный инструментарий приводит к определенному отказу философии от

рефлективно-понятийных форм мышления. Сопоставляя возникшую на почве романтизма философию жизни (Шопенгауэр и Ницше стоят у ее истоков) с классической философской традицией, мы обнаруживаем, что в ней место рациональной гносеологии занимает интуитивизм, а место рациональной онтологии – биологизм того или иного толка.

Жизненным центром такого неклассического философствования становится эстетический принцип, пронизывающий собой все это мышление и связывающий интуитивизм и биологизм в одно, хотя и очень пестрое, целое. Глубокие сдвиги в структуре исторического субъекта, возникающие в ходе исторического движения, недоступные для классических форм рациональности, широко открываются для художественных средств изображения, активно проникающих в философию. Философия жизни решительно нарушает как бы монопольное право искусства на эти средства, применяя их для постановки и решения философских проблем.

Центром этой проблематики становится проблема человека в истории, развертывание которой по основным категориальным осям оформляется как связка проблем бытия, субъекта и его целостности (культура). "Заболевание" философского духа историей как проблемой характеризует кризисные, переломные моменты исторического развития. Крах социально-исторических идеалов "вечного разума", оформившихся в эпоху Просвещения, наряду с внутренней самокритикой философского рационализма рождает или, точнее, возобновляет эстетико-натуралистическое мышление, воспринимающее этот крах как абсолютное поражение разума вообще. Исследование конфликтного соударения эстетико-натуралистического мышления и тенденции к развитию историзма и задает основное направление нашему анализу философии Ницше.

Философская мысль XIX в. искала способы овладения историческим измерением человека, структурой мысли, способной раскрыть смысл истории или ее логику, постичь конкретную личность и дать ей ориентиры в ее движении в будущее. Философия вовсе не стоит поодаль от усилий человеческой мысли в искусствах, науках, в религиозных учениях. Время как категория и как реальность, как видимость и как проклятие – вот что стало объектом и целью научных построений, художественной активности и философских рассуждений. Век систематик кончился, начался век Кювье и Дарвина. Эпоха искала философию конкретного, предельно открытую к истории, обществу и личности, к человеческой повседневности в их динамике, ведущей в будущее. Откликом на это требование были по сути дела все великие философии XIX, да во многом и XX в., прежде всего, философия жизни в целом и философия Ницше, в частности, а также марксизм, фрейдизм, экзистенциализм... Существенная в связи с этим историко-философская фактичность состоит в том, что гегелевская философия была воспринята как идеально воплощенная, абсолютная, дискурсивная мудрость (а, значит, как настоящий конец философии, а в принципе и истории как таковой). Но так она была воспринята – и с этим ничего не поделаешь – только гегельянцами. Для них и сегодня ничего логически осмыс-

ленного философски сказать о мире нельзя, кроме того, что уже сказал Гегель, этот "богочеловек" от философии, воплотивший вполне весь ее имманентный логос, т.е. всю мысль Бога о мире в целом. Однако эмпирическое наличие не-гегельянцев породило, можно сказать, ситуацию кризиса в философии.

Кризис, обозначенный философией Гегеля, если наметить самые крайние точки амплитуды его возможных преодолений, мог вести или к историцизму материалистического толка, или, напротив, к христианской историософии. Общим же знаменателем всех этих постгегелевских поисков была именно цельная философская истина, путеводительно открытая человеку, погруженному в стремительные воды истории. Иными словами, постгегелевские философии претендовали на водительство не только умов (что вполне естественно для философии), но и душ (что, скорее, естественно для религии), и эта претензия вовсе не устранялась с принятием радикального атеистического тезиса. Постфактум мы можем сказать, что искали тогда именно целостного, так сказать, "гегелеподобного" синтеза, стремясь обрести его или на путях "подозрения" (в высшем низшего или за высшим – низшего), т.е. на путях решительной редукции европейских идеалов к земным реалиям (общественного хозяйства, или сексуального влечения, или всевластной воли к власти), или же, напротив, этот искомый целостный синтез строился не на путях "подозрения", а, наоборот, в свете "надозрения", или, иными словами, в свете доверия к высшим мгновениям человеческой жизни – к совести, мистическому чувству Бога, к красоте и любви. Поэтому не удивительно, что возникшие на первом пути "школы подозрения", в число основателей которых вместе с Марксом и Фрейдом попал и Ницше, сразу же вступили в конфронтацию с философиями доверия, берущих за универсальную основу историчности человека фактичность не человеческих "низин" (секс, труд, власть), которые, однако, при этом вовсе не отрицаются, а фактичность вершин человека (совесть, бескорыстие, любовь).

ШОПЕНГАУЭРОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ

В духовной эволюции Ницше центральное место занимает его встреча с творчеством А. Шопенгауэра (1865 г.). Шопенгауэровское учение воспринимается молодым Ницше не как система отвлеченной философии, методически ставящей и решающей традиционные вопросы, а как "трагическое жизнепонимание", дающее целостный образ мира и человека. "Его величие в том, – говорит Ницше о Шопенгауэре, – что он стоит перед картиной мира как перед целым и толкует ее как нечто целое..." [12, с. 198]. В Шопенгауэре Ницше видит прежде всего идеал целостной личности трагической культуры, буквально чудом уцелевшей среди современной измельчавшей цеховой учености.

Ницше отвергает историческую науку, чрезмерно погруженную в специализацию, и противопоставляет частичному "человеку науки" трагического "шопенгауэровского человека"[1]. Однако, если Шопенгауэр еще сохраняет декорум традиционного рационализма[2], то Ницше ре-

шительно порывает именно с ним, развертывая содержательное и формально-стилевое оформление новообразуемого типа иррационалистического философствования[3]. В "Несвоевременных размышлениях" (1873–1876 гг.) раскрывается основной мотив эстетической утопии Ницше, подхваченной им от Шопенгауэра: исцеления человека можно ждать только от великих носителей трагической культуры, в качестве которых для Ницше выступают прежде всего сам Шопенгауэр и Вагнер. Ницше развивает шопенгауэровскую (идущую от романтиков) концепцию гения и стремится обновить ее, указывая достойные подражания образцы в современной ему действительности. Отвлеченно-литературное преклонение перед гением он заменяет конкретно-личностным отношением, живой любовью к воплощенному идеалу. Поэтому он гораздо острее и напряженнее, чем Шопенгауэр, ставит проблему воспитания человека истинно трагической культуры. Сам Шопенгауэр для него выступает прежде всего именно как такой воспитатель. Уже в этой перестановке ударений в фонетике идеала обнаруживается несомненный шаг в сторону конкретной философии (или философии конкретного), который мы фиксируем как тенденцию к историзации философского мышления, так как исторический субъект конкретен. При этом заметно повышается общая температура мыслительного "кровообращения", динамизируется все мышление. В "философском театре" (термин Делеза) на авансцену выходит трагедийный жанр: трагедия осознается как философия, а философия как трагедия. Квиетизм Шопенгауэра оказывается в конце концов непозволительной роскошью, провозглашенный им "пессимизм слабости" обнаруживают свою успокоенно-оптимистическую изнанку. Ницше решительно ставит точки над "i", делая радикализм мысли своей differentia specifica. Он доводит пессимизм, иррационализм и атеизм до высшей их степени, отбрасывая их стыдливый, завуалированный характер, непоследовательность и компромиссы, присущие философии Шопенгауэра.

Формально-метафизическое обоснование Шопенгауэром мира высших ценностей Ницше не устраивает. "Пессимизм слабости" у него становится героическим пессимизмом силы: между человеком и слепой алчной Волей не остается в качестве барьера никакой метафизической иллюзии. Трагизм из факта литературно-созерцательного превращается в факт духовно-жизненный, проходя сквозь жизнь и мышление Ницше и оформляясь в нем. Мышление Ницше с сейсмографической точностью фиксирует радикализацию кризиса европейской культуры.

КУЛЬТУРОСОФИЯ НИЦШЕ: ЭСТЕТИЗМ И НАТУРАЛИЗМ

Получив импульс от Шопенгауэра, творчество Ницше развивается как философия культуры по преимуществу. В своей предельно упрощенной схеме культурфилософское мышление Ницше представляет собой органическое сочленение историко-культурной концепции и собственно философских предпосылок. Онтолого-гносеологические схемы служат при этом лишь фундаментом для историко-культурной концепции,

формируясь и функционируя только в связи с ней. Если рассмотреть ницшевский подход к самому понятию культуры и к вырастающей на почве его типологии культур, то характер философии культуры Ницше следует определить как *культурософию*. Действительно, Ницше не столько философствует о культуре, сколько стремится обрести культурозначимую мудрость (софию). Поэтому инструментом проникновения в культуру у него выступают не столько отвлеченные понятия, сколько символы. Парадигму мышления Ницше о культуре задает конкретный образ[4], образующий инвариант определенного типа культуры. Именно поэтому, обращаясь к современному обществу и его культуре, Ницше находит в них прежде всего символические персонификации в лице конкретных деятелей эпохи не только для олицетворенного воплощения идеала, но и для столь же живого воплощения антиидеала[5].

В стремлении преодолеть отвлеченно-рациональные нормативы мышления и жизни, дать наглядные примеры высоко жизненной великой культуры находит свое проявление тенденция к исторически действенной, конкретной, практически значимой современной (фило)софии, характеризующая все творчество Ницше. По справедливому замечанию Метнера, "практическая тенденция, не перейдя в действие, сказалась в том, что, не довольствуясь художественными образами типовых носителей, Ницше стремился к полной конкретности, именно: в реальных личностях настоящего или прошлого увидеть самому и заставить увидеть других живые воплощения его идеи" [12, с. 419, 420].

В самом способе построения концепции истории культуры, в выборе средств идеализации и в возникающей на этой основе критике современного ему европейского общества проявляется исходная позиция Ницше – его принципиальный эстетизм. Свой культурный идеал Ницше пытается отыскать прежде всего на почве досократической Греции. Он подчеркивает, что именно художественное начало есть настоящая стихия всей жизни греков, что не нуждой, порождающей науку, а художественным инстинктом создана вся культура древней Эллады. Само понятие культуры как таковой несет у Ницше отсвет античной художественности. В качестве основных компонентов античной культуры он отмечает пластику и гимнастику, подчеркивая их музыкальность как ее общую основу. Греки смогли "основать государство на музыке" [12, с. 35б], – говорит Ницше. И поэтому они "единственный гениальный народ в мировой истории" [12, с. 305].

Эстетическая позиция Ницше соединяется у него в одно целое с натурализмом. Культура понимается при этом как род природного инстинкта. Ее общественная функция – создание возбуждающих жизненную активность иллюзий: "Из всех возбудительных средств состоит все то, что мы называем культурой; смотря по пропорции, в которой они смешаны, мы имеем или преимущественно сократовскую, или художественную, или трагическую культуру; или, если взять исторические примеры, то можно сказать, что бывают либо александрийские, либо эллинские, либо индийские (браманические) культуры" [11, с. 124].

Позиция эстетизма выражена молодым Ницше предельно четко: "Только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности"

[11, с. 60]. Полемическое заострение эстетоцентризма направлено у Ницше против этического рационализма (знание добра – основа добродетели), характерного для сократической культуры. Метафизический эстетизм выступает у раннего Ницше в качестве теоретического обоснования прежде всего дионисийской культуры. И если в плане типовых культурных образцов Дионис противопоставляется им Аполлону (и Сократу), то в понятийном плане этому соответствует противопоставление иррационалистического эстетизма рационалистической этике.

Эстетизм выступает у Ницше как действительно универсальный принцип. Наука, мораль, политика объясняются на его основе. Так, например, дедукция морали сводится у него к выведению страдания из определений эстетического начала: "Даже безобразное и дисгармоническое есть художественная игра, в которую воля, в вечной полноте своей радости, играет сама с собой" [11, с. 159]. Безобразное и дисгармоническое в своем преломлении через человека выступают как страдание. Если Шопенгауэр в основу своей этики положил сострадание, то и Ницше, выводя этику из метафизики воли, прежде всего обнаруживает в качестве ее эстетического свойства страдание, являющееся, очевидно, основой для сострадания. Этическое начало оказывается проявлением эстетической игры, как и все остальное в мире природы и культуры. Этот эстетический редукционизм основан на метафизическом волюнтаризме: сущее немыслимо вне монистической воли. Весь мир оказывается, таким образом, лишь разверткой эстетического отношения (игра) Воли к себе самой, все сущее – имманентно Воле и есть, по сути, она сама, ее самоопределение.

Прообраз своего эстетического монизма воли Ницше находит в известном афоризме Гераклита: "Вечность – ребенок, забавляющийся игрою в шахматы: царство ребенка". Мир оказывается царством эстетической игры воли, творчеством совершенно беззаботного и неморального бога-художника" [1, с. 29]. Внеморальная характеристика бытия обнаруживает при этом натуралистическую предпосылку всего ницшевского мышления[6].

Эстетизм используется Ницше и для критики рационалистической теории познания, в ходе которой он набрасывает контуры своей эстетико-натуралистической гносеологии. Уже в своей первой опубликованной работе "Рождение трагедии из духа музыки" (1872) Ницше противопоставляет научно-теоретическому познанию трагическую мудрость. В "Опыте самокритики" (1886) он говорит, что его задачей в "Рождении трагедии" было "взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же под углом зрения жизни" [11, с. 26]. Ницше подчеркивает, что наука впервые рассматривается им "как проблема, как поставленная под вопрос" [11, с. 25]. Правда, он отмечает, что самый первый шаг в этом направлении был сделан Кантом, указавшим границы научного познания и тем самым поставившим пределы сократовско-александрийской рационалистической культуре, но оставшимся, однако, в ее рамках. Ницше воспринимает Канта как первого "трагического философа" в истории нового времени. Заявив о примате практического разума над теоретическим, Кант, а вслед за ним и Шопенгауэр, повер-

нули, по мнению Ницше, европейскую культуру от отвлеченной истины к конкретной мудрости, от рационалистического оптимизма к пессимизму, от сократизма к дионисизму: "Огромному мужеству и мудрости Канта и Шопенгауэра, – говорит Ницше, – удалось одержать труднейшую победу – победу над скрыто лежащим в существе логики оптимизмом, который в свою очередь представляет подпочву нашей культуры" [11, с. 136].

Так как в качестве метафизической деятельности человека Ницше признает именно "искусство, а не мораль" [там же], то наука, которую он сближает с моралью, оказывается лишь эпифеноменом искусства. Эстетическая редукция науки осуществляется Ницше аналогично редукции морали. Научное понятие, согласно Ницше, есть нечто "сухое и восьмиугольное как игральная кость, являющееся лишь остатком метафоры..." [11, с. 399]. Истина в таком случае сводится к игре по правилам с костями – понятиями. Требование быть правдивым, т.е. "лгать согласно принятой условности", образует канон стадной морали общества и проявляется как в обыденной жизни, так и в науке. Эта ложь по имени "истина", как и вся культура, несет функцию охранительной иллюзии жизни. Разум с его схематизмом понятий огрубляет необузданную красочность мира и приводит к иерархическому, абстрактному, искусственному миру социального бытия, который своей сухостью, строгостью и холодом напоминает римский колумбарий.

Научное понятие, таким образом, определяется Ницше через деградацию эстетического инстинкта. Понятийное самосознание – темница забвения субъектом своей эстетической сущности. Отношение субъекта к объекту вообще изначально эстетическое: "Между двумя абсолютно различными сферами, каковы субъект и объект, не существует ни причинности, ни правильности, ни выражения, самое большее – эстетическое отношение, т.е. своего рода передача намеками" [11, с. 398].

В эстетической гносеологии Ницше отметим только два момента: это, во-первых, дуалистическое разграничение субъекта и объекта, являющееся антитезой рационалистическим концепциям тождества мышления и бытия, а во-вторых, символизм как способ проявления возможного познавательного отношения. Именно в символизме, как мы уже сказали, проявляется культурософски ориентированное мышление Ницше. В первом периоде его творчества (до 1876 г.) мы обнаруживаем символику Диониса и Аполлона, трагического "шопенгауэровского человека" и "несвоевременных людей". Во втором (до 1881 г.) мы находим символы "выздоравливающего" и "свободного духом" (Freigeist), а в третьем (до 1888 г.) – "сверхчеловека", "вечное возвращение" и Заратустру. Таким образом, сущность мира, считает Ницше, скрыта от ученого, потому что он не способен к символизму, в отличие, например, от дифирамбического драматурга, персонифицирующего, по мнению Ницше, высшее проявление творческого эстетического инстинкта.

Уже у раннего Ницше натуралистический подтекст его эстетизма окрашивается в тона биологизма, хотя сам биологистический принцип не прорабатывается еще систематически, а скорее только подразумевается. При этом разум, логика, наука истолковываются молодым Ницше

неопределенно биологистски в отличие от определенного принципа воли к власти впоследствии. Разум – основа надежности, устойчивости, жизненной сохранности человека. Его задача – разместить "эмпирический, т.е. антропоморфный мир" в колумбарии понятий [11, с. 103]. Наука – служанка нужды, поэтому, переходя от науки к искусству, человек "может смело стереть выражение нужды со своего лица". Рассматривая взаимосвязь искусства и науки, Ницше вводит понятие интуиции: "Из царства этих интуиций нет проторенной дороги в страну призрачных схем, абстракций: для них не создано слово..." [11, с. 124]. Будучи сверхрациональной способностью, интуиция проявляется негативно и двояким образом: во-первых, она "постоянно перепутывает рубрики и ячейки понятий", создавая новые увлекательные иллюзии, а, во-вторых, служит для "вышучивания" понятий, являясь своего рода гносеологической иронией.

Таким образом, уже у молодого Ницше эстетико-натуралистическое мышление приводит к резкому распадению познания на науку и мудрость. Наука – утилитарна, плоско-оптимистична. Мудрость же рождается из жизненного преизбытка сил, она по сути своей эстетична, героически-пессимистична. Мудрость проявляется в художественно проникновенном сплочении людей ввиду неизбежной смерти. Мудрость есть трагическое творчество перед лицом смерти [12, с. 352]. И ничего общего с отвлеченным рациональным познанием, питающим оптимизм и успокоенность, она не имеет.

Однако это противопоставление эстетического начала (мудрость) утилитарному (наука) оказывается двусмысленным, так как сама эстетическая сфера есть только охраняющая жизнь индивидуумов иллюзия: "Всегда алчная воля находит средство, окутав вещи дымкой иллюзии, удержать в жизни свои создания и понудить их жить и дальше" [11, с. 124]. Как и у Шопенгауэра, у Ницше в силу общего для них метафизического волюнтаризма нет никакой вневолевой, а следовательно, и внеутилитарной основы для эстетического начала. Поэтому *антиутилитаризм эстетического начала оказывается иллюзорным*. Если в своем раннем творчестве Ницше еще находится под властью шопенгауэровского "иллюзионизма", то впоследствии он решительно отказывается от него. Однако уже и у молодого Ницше сдвиг Красоты в сторону Воли, устраняющий иллюзорное единство Красоты и Истины, означает преодоление рационально-гуманистических непоследовательностей шопенгауэровского волюнтаризма. Но возникающая на этом пути концепция своеобразного эстетического пантеизма сама оказывается противоречивой: она несет еще изрядный заряд утешительства, а вместе с ним и отголосок изначального морального принципа, который Ницше атакует с позиций "интеллектуальной честности".

Преобразование шопенгауэровского эстетизма в ранних работах Ницше состоит в том, что он, во-первых, "рафинирует", а, во-вторых, действительно обосновывает эстетизм, оставаясь при этом в общих рамках метафизического волюнтаризма. "Рафинирование" шопенгауэровского эстетизма проявляется в отмеченном выше разрыве чисто формального союза Истины и Красоты. Красота тем самым препору-

чает себя всецело власти воли, как, в конце концов, воли к власти, а тем самым получает "естественное" обоснование. На этом пути шопенгауэровский эстетизм с его квазирационалистическим декорумом, с его (псевдо)кантианством и (псевдо)платонизмом превращается в своеобразный эстетический пантеизм: мир в своей метафизической глубине мыслится как бог-художник, творческая потенция которого пронизывает собой весь космос и человека в особенности.

В концепции эстетического пантеизма эстетизм и натурализм сливаются воедино. Правда, этот натурализм еще не слишком отличается от шопенгауэровского. Ницше пока еще не преобразует его в специфический антимеханический биологизм воли к власти. Весь мир, природа и культура, оказывается у молодого Ницше просто эстетическим определением воли к жизни без всякого дополнительного определения самой этой воли. Только впоследствии Ницше, будучи неудовлетворен шопенгауэровским формализмом, внесет в принцип воли содержательное ядро – понятие власти, или мощи (Macht).

"Естественное" единство эстетизма и натурализма выпукло проявляется уже в основной символике историко-культурной концепции молодого Ницше. Дионис и Аполлон представляют у него именно эстетизированные персонификации сил природы. Не трудно эксплицировать категориальное содержание этих, ставших впоследствии расхожими, символов: за трагико-музыкальной сущностью бога вина скрывается схематизм категории всеобщего, а за прекрасными формами бога "света и духовных озарений" [8, с. 267] – категория индивидуальности. Издержки метафизико-рационалистической логизации искусства и природы (например, в панлогизме Гегеля) щедро оплачиваются теперь эстетико-натуралистической символизацией логических категорий в философии жизни Ницше.

Рассмотренные выше направления преобразования шопенгауэровского эстетизма оформляются как уже отмеченная выше тенденция к историзму и конкретности. Если у раннего Ницше это выступает еще в переходных формах и не осознается им вполне отчетливо, то поздний Ницше совершенно ясно осознает, в чем же причина его разрыва с Шопенгауэром. Поздний Ницше критикует Шопенгауэра именно за его антиисторизм, в частности за антиисторизм его этического учения, в котором он всю сложность моральных явлений сводит исключительно к чувству сострадания. "Шопенгауэру, – отмечает Ницше, – удалось ускользнуть от могучего воспитания к историзму, через который немцы прошли от Гердера до Гегеля" [14, с. 148].

Историзирующая тенденция у Ницше как будто органически вписывается в эстетизм, находя в нем свое выражение. Уже в своих ранних работах Ницше фактически отбрасывает квазиплатоновскую гносеологию идей, обосновывающую эстетическое созерцание у Шопенгауэра, и рассматривает художественное творчество человека как со-причастие к космическим потенциям бога-художника. Тем самым, правда, не без противоречия, он пытается спроецировать вечные и отвлеченные метафизико-эстетические категории в реальную, земную, "естественную" историю[8]. Это преобразование шопенгауэровского учения моло-

дым Ницше было тесно связано с его попыткой дать теоретическое обоснование художественной практике Вагнера, тоже по-своему преодолевавшего в то время шопенгауэровский пессимизм. Речь шла, таким образом, о наполнении абстрактных схем "вечного", незаинтересованного, нирваноподобного искусства и культуры исторически значимыми интенцией и содержанием.

ИСТОРИЗМ НИЦШЕ

Исторический человек Ницше – это, прежде всего, целостный, земной, чувственно раскрепощенный человек. И если рационализм с присущим ему морализмом упускает живую целостность человека, то это, как полагает Ницше, может быть компенсировано только в эстетико-натурализирующем мышлении. У раннего Ницше тенденция к историзму обнаруживается как радикальная эстетизация учения Шопенгауэра, превращающая его в своеобразный эстетический пантеизм. Но, обосновывая эстетизм волюнтаристским принципом, Ницше стремится развить именно историзирующую тенденцию, переформируя, реконструируя сам этот принцип.

Неопределенно натуралистические выражения молодого Ницше приобретают в конце концов вполне четкие контуры биологицистской метафизики[9]. В соответствии с этим у позднего Ницше эволюционный морфологизм с биологицистским релятивизмом в рамках метафизики воли к власти образует основу его эстетического историзма. Этот историзм ярко раскрывается уже в самом стиле Ницше: живой историзм очерка, наброска, штриха или целой картины, пейзажа эпохи, портрета ее духовного облика, костюма, типической черты. Эскизность исторического чувства, мгновенность его реакции позволяют воссоздать эпоху в ее характеристических чертах и манерах, индивидуализировать текучую историческую реальность. Набросковый характер ницшевского историзма тяготеет к своего рода портретной живописи истории. Таковы по существу все многочисленные афоризмы и заметки Ницше об эпохах мировой истории, ее героях и событиях. Это своего рода импрессионистическая мозаика смелых мыслей, неожиданных сопоставлений, сутолока пестрых, но точных чувственных впечатлений, рисующих исторические бытие, далеких при этом от какой-либо систематичности[10]. Создание целостной картины истории Ницше задумывает только в конце своего творчества, обдумывая систематическое развитие и изложение своей философии.

Историческую интуицию, трезвость историка Ницше проявил прежде всего в качестве исследователя античной культуры, решительно отказавшегося от сентиментально-фальсифицирующей идеализации греко-римской древности идеологами гуманизма и Просвещения. Отбросив типично просветительскую модернизацию античной истории, Ницше обнаружил тем самым острый историзм своего мышления. Однако свои трезвые, исторически выверенные суждения он по сути дела превращает в новую идеологию, догматизируя, т.е. деисторизируя собственный историзм. Так, факт неразрывной связи всей античной куль-

туры с рабовладением превращается им в метафизическую основу для универсального социокультурного идеала. Таким образом, Ницше, по существу, лишь модернизирует модернизацию истории у просветителей, выворачивая ее буквально наизнанку, идеализируя историю точно так же, но прямо противоположным образом, чем просветители и гуманисты: "Гуманизм плохо знал и фальсифицировал древность: если посмотреть тщательнее, она является доказательством против гуманизма, против доброй в своей основе человеческой природы... Греческая культура покоится на господском отношении одного малочисленного класса к классу несвободному, в 4–5 раз большему... Противоположность гения и человека, работающего для добывания хлеба, наполовину вьючного животного. Греки верили в различие расы" [12, с. 286]. Характерно, что историческая правда об античности, сочетаясь с шопенгауэровским учением о гении, приводит Ницше к метафизико-биологицистскому тезису о различии рас как принципе культуры. Таким образом, его критика гуманистической идеологии за ее модернизацию прошлого грозит зайти в тупик эстетически и стилистически новой антигуманистической идеологии.

Во второй период творчества Ницше, "позитивистический" или "критический период"[11], открывающийся 2-х томным "Человеческое, слишком человеческое" (1878 г., начатого в 1876 г.), Ницше полностью отождествляет исторический подход с биологическим[12]. В этой работе он ставит такую принципиальную дилемму: или метафизическая философия или историческая философия [13, с. 15]. Но как при этом понимается им историческая философия? Во-первых, историческую философию, подчеркивает он, ни в коем случае нельзя мыслить "отдельно от естествознания". Поэтому исторический метод означает для Ницше своего рода "химию моральных, религиозных, эстетических представлений". В конце концов исторический метод оказывается сциентистско-биологицистской редукцией всей культуры по образу и подобию ненавистного для Ницше механицизма. Исторический метод означает сведéние истории и культуры к "естественным основам", доступным естественнонаучному анализу.

Во втором периоде своего творчества Ницше буквально выворачивает наизнанку всю свою романтическую метафизику и вместо примата *высших* ценностей провозглашает приоритет *низшего*, вместо эстетико-пантеистического *эманирования* мира в бесцельной игре бога-художника у него возникает концепция *сублимирования* земного мира в мир ставших фантомальными высших ценностей. Поэтому в методе анализа культурных явлений теперь у него господствует самая жесткая редукция, своего рода профанирование высших ценностей, разоблачающее их якобы подлинную (низменную) сущность. Поскольку мышление Ницше развивается при этом на тех же самых путях эстетического натурализма, постольку история для него всецело поглощается природой, выступает как ее простой феномен, причем феномен природы вечно бренной. Поэтому историзм как метод мышления обнаруживает себя как редукционизм, "под леопардовой шкурой" метафизики и высших ценностей, раскрывающий простые физиологические реальности.

Именно с этих позиций Ницше оценивает теперь религию, мораль, право, искусство, философию, в том числе и философию Шопенгауэра [15, с. 14–15]. Вся эта система высших ценностей оказывается в его глазах зараженной метафизикой, в основе которой лежит антиисторизм. Ницше критикует всех философов как метафизиков именно за отсутствие у них историзма: "Отсутствие исторического чувства есть наследственный недостаток всех философов" [13, с. 16].

Однако Ницше не останавливается на непосредственном отождествлении исторического и естественнонаучного. Он сближает исторический метод мышления с дарвиновским эволюционизмом, подчеркивая, что философы "не хотят усвоить, что... познавательная способность есть продукт развития". Ницше набрасывает возможную историю происхождения мышления с точки зрения эволюционной теории [13, с. 28]. Попутно, как биологический релятивист, он критикует категории разума (понятие числа, цели и т.п.) как неприменимые "к миру, который не есть наше представление".

Таким образом, историзм Ницше критического или позитивистского (по Метнеру) периода в значительной мере зависит от его восприятия дарвинизма и определяется по существу как биологический эволюционизм, перенесенный в общество и сферу культуры. Ницше конструирует понятие "исторического философствования", антитетического по отношению к метафизическому философствованию [13, с. 28]. В это понятие он включает прежде всего принцип *становления*, полагающий основание для релятивизации всех метафизических абсолютов.

Кроме того, как важную добродетель исторического философствования Ницше отмечает научную скромность, тщательность анализа фактов. Во имя историзма Ницше становится романтическим поклонником научного эмпиризма. Как справедливо отметил Файгингер, "в этих произведениях идеализация трезвой научной мысли доходит до крайних пределов" [22, с. 37]. Таким образом, историческое философствование у Ницше оказывается скроенным по меркам позитивистской научности 70–80-х годов XIX в., принятым философом, однако, не столько "холодным разумом", сколько "горячим сердцем".

Исторический метод как аналитика "человеческого, слишком человеческого" есть, по Ницше, прежде психофизиологическое рассмотрение любого предмета [13, с. 45]. Задача такого историзма состоит в тщательном выяснении естественного генезиса основных культурных форм на основе определенных физиологических предпосылок, играющих роль дискредитированных метафизических начал. Однако в рассматриваемый период творчества мыслителя эти предпосылки все еще в значительной степени остаются в тени и не делаются предметом специального рассмотрения в отличие от последнего, третьего, периода его творчества.

В последний период его творчества историзм Ницше, сформулированный как "химия" культурных представлений, превращается в генеалогию культуры[13]. Типичной в этом отношении является работа "К генеалогии морали" (1887 г.). Ницше требует исследования генезиса не только логических понятий, подчеркивая, что пользование готовыми

понятиями предполагает их конструирование, создание и развитие [14, с. 174]. Он стремится понять все ценности, все идеалы, всю культуру in statu nascendi, раскрыть их формирование. Это обращение к динамике культурного творчества отвечает изначальным устремлениям Ницше переоценить все ценности. Но генетический (или генеалогический) подход оказывается зажатым в узкие тиски биологизма, который в это время делается как раз предметом особого внимания Ницше, так как именно он служит ему теперь не только для критики, но и для созидания новых позитивных ценностей. И если критическую функцию способен выполнять даже весьма неопределенный натурализм, то для выполнения культуросозидательной функции требуется содержательный биологический принцип. Однако *то, что может быть основанием для профанирования (прежних) высших ценностей, вряд ли способно к сублимации в новые ценности новой культуры.*

Выбор биологического принципа поздним Ницше обусловлен, как нам представляется, рядом тесно взаимодействующих факторов. Прежде всего характером ницшевского культурно-исторического идеала, несовместимого с механицистско-позитивистским социал-дарвинизмом. Механицизм для Ницше есть "логика и ее применение к пространству и времени" [14, с. 261]. Поэтому критика логики и всех ее категорий совпадает для него с критикой механистического мироистолкования. А это приводит к тому, что биологизм Ницше носит ярко выраженный *антимеханистический* характер, совпадая с иррационалистической метафизикой воли к власти с ее алогическим становлением и радикальным гносеологическим релятивизмом, подчиняющим понятие истины понятию жизненной ценности.

Антимеханицизм приводит Ницше к *антидарвиновскому* биологическому принципу, ориентированному не на сохранение жизни, а на непрерывное повышение, возрастание ее мощи. Ницше не приемлет дарвиновского принципа выживания приспособленных через отбор жизненно-устойчивых форм. Для него истинный прогресс жизни измеряется не полезным приспособлением, а "чувством подъема, определением возрастания силы" [13, с. 311]. Поэтому ницшевский биологизм формируется в критическом противостоянии спенсеровскому механицистскому эволюционизму, который расценивается Ницше как типичный симптом культурного декаданса. Механистический, оптимистический, социально-демократический биологизм является для Ницше признаком жизненного упадка. Только антимеханистический, только трагический, индивидуально-аристократический биологизм преодолевает, считает философ, декаданс эпохи. Такой биологизм соотносится с всегда не умиравшим у Ницше дионисизмом, применявшего масштаб самой щедрой траты жизненных сил на гребне их бурного подъема как критерий жизненной высоты культуры.

Антимеханистический биологизм оказывается предпочтительным и с точки зрения его историзирующих мышление возможностей. Только на основе такого биологизма можно было попытаться сконструировать метафизику творческого становления, полного трагической борьбы стремлений, мощного движения без всякого покоя в перспективе.

Только такой биологизм, прорывая горизонт утешительной гармонизации и равновесия, открывал возможность неограниченного самопреодоления человека. Поэтому в последующем развитии философии жизни (и интуитивизма) именно этот биологизм оказывается доминирующим (Бергсон, Зиммель)[14].

Наконец, еще одно важное обстоятельство, по существу раскрывающее характер историко-культурного идеала Ницше, – только биологизм жизненной мощи как воли к власти, удовлетворяет его эстетическому принципу. Ницше мог эстетически сублимировать (а это значит реализовать созидательную функцию биологического принципа) только биологизм воли к власти. Образцом такой сублимации служит Заратустра, "всегда пародировавший прежние ценности, опираясь на избыток своих сил" [14, с. 296]. "Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей", незавершенный труд философа, есть по существу развернутый теоретический комментарий к символике "Так говорил Заратустра". Эстетический аргумент или фактор, позволяющий выбрать биологизм, способный к сублимации в новые высшие ценности, совместимые с ницшевским историко-культурным идеалом, выступает при этом как самый сильный.

* * *

Историзм Ницше в его концептуальной схематике оказывается с логической точки зрения весьма далеким от непротиворечивости. Основная для Ницше дилемма "Бог или физиология" не вполне корректна, так как более правильной альтернативой религиозному мировоззрению (и это показывает, как мы увидим далее, и сам Ницше) выступает не физиология или биология и даже не наука вообще, а расслабляющий нигилизм, выгорание всех ценностей, позволяющих осмыслить бытие, мир, историю и самого человека. Радикализм этой не вполне корректной дилеммы как бы воскрешает в самой фигуре антитетичности особенности средневековой ментальности, правда, как бы вывернутой при этом наизнанку (не бог, так как он умер, а Физиология в качестве высшей ценности). Физиологистски истолкованный практицизм воли к могуществу приводит к тому, что единственной подлинной историей оказывается история инстинктов, их развития и формообразования, борьбы различных центров сил за преобладание и господство. Познание при этом истолковывается как реализация стремления к овладению, захвату, контролю, господству, что проявляется в "генеалогическом" подходе к явлениям культуры. То самое имманентное становление, вне которого нет никакой реальности, и есть, по Ницше, этот далекий от умиротворенности "пейзаж" борьбы за власть центров сил [14, с. 35]. Любые надежды на преодоление алогичности этого становления, на его перерождение, образумление или рационализацию пресекаются в самом начале концепцией "вечного возвращения того же самого". "Вечное возвращение" смыкает становление в круг вечности и становится тем самым абсолютным арбитром мира. "Вечное возвращение" – символ полного преодоления времени и истории, возврат судьбы и трагедии в чистом виде. В этой мифологеме вся историзирующая тенденция в мышлении Ницше приходит к своему решительному самоотрицанию.

Логическим основанием для тенденции к историзму оказывается отвергаемый философом рассудок. Мышление по существу работает на логически холостом ходу – меняется только наполнение принципа, только содержание последнего метафизического основания, но не сама логика мысли, стремящейся к преодолению метафизики. Эту особенность можно обнаружить, рассматривая отношение Ницше к прогрессу. Прежде всего идею прогресса он как будто решительно отвергает: "Человечество не движется вперед, его самого-то не существует" [14, с. 56]. Прогресс рассматривается им как рационалистическая видимость, как моральная аберрация исторического зрения. Но идея прогресса, столь категорически отвергнутая, тем не менее или, скорее, благодаря этому остается в основании исторических оценок Ницше. Отвергнув моральную интерпретацию прогресса, Ницше, сохраняя по существу саму идею прогресса, переносит ее на внеморальный – биологический – базис. Здесь действует отмеченная выше фундаментальная для Ницше дилемма: бог (мораль) или физиология. Человек в истории рассматривается им с помощью этого биологистски-прогрессистского зрения: он находится на линии или подъема типа человека или его упадка. Таким образом, прямолинейная логика рассудочного прогрессизма сохраняется практически в неизменном виде. В этой жесткой негативной зависимости от критикуемой позиции обнаруживается упомянутый выше холостой ход логики в философии жизни Ницше.

Стремясь сделать все самые крайние выводы из "смерти бога", Ницше приходит к разрыву исторического континуума, к атомизации истории. История, если ее подвергнуть радикальной, а не половинчатой секуляризации, которую осуществили, как считает Ницше, гуманизм и Просвещение, распадается как единое целое, как разумная гуманомерная связность. Возникающее при этом натуралистическое распыление истории оказывается, по Ницше, необходимой данью интеллектуальной добросовестности и честности. Действительно, у позднего Ницше история превращается в хаотический агломерат центров сил воли к власти. И если "вечное возвращение того же самого" обесценивает историческое становление на "выходе", то его натуралистическое распыление в качестве теоретической предпосылки истории обесценивает его уже на самом "входе": становление как целостный процесс, как полагание чего-то единого, оказывается невозможным с самого начала. Если у Шопенгауэра моральное истолкование мира проявляется в его морально освященном единстве мира, то у Ницше прежде всего исчезает само единство как таковое. Это связано с тем, что единство мира для него обусловливалось единством рационально-трансцендентного начала, метафизическим единством, прототипом которого в культуре выступает христианство.

Христианство осознавалось Ницше как столь фундаментальный факт европейской истории, что сквозь него он видел все современное состояние духа, включая позитивизм и социалистические идеалы [14, с. 133]. Ницше рассматривал христианство как самую общую форму трансцендентного идеала вообще. Все имевшие место в истории попытки имманентного "прочтения" этого идеала на путях рационалистиче-

ского мышления Ницше отвергает как неудавшиеся. Имманентность, разум и всеобщее, вопреки Гегелю, несоединимы, по мысли Ницше, а поэтому, считает он, необходимо "раздробить всеобщность" [14, с. 128], разбить иллюзию разумной целостности и сохранить себя только для ближайшего, для посюстороннего – для инстинкта.

Ницшевский историзм онтологически опирается на эволюционную морфологию, а гносеологически – на биологический релятивизм, полагающий жизненную функцию основой для функции логической истины [14, с. 339]. Сам метафизический принцип воли к власти изъят из становления и истории. Поэтому противоречивый характер борьбы Ницше с метафизикой, проанализированный Хайдеггером [26], означает и противоречивый характер историзирующей тенденции в его философии: метафизика остается непреодоленной. В результате история как реальность (становления) оказывается у Ницше просто эстетическим феноменом. Для ее описания он не жалеет тонких пейзажных красок. В таком ви́дении история есть не более, чем "вечно изменяющееся царство весны и осени, лета и зимы" [15, с. 19].

У эстетико-натурализирующего историка, говорит Ницше, "при изучении истории обновляется не только дух, но и сердце", и в "противоположность метафизикам, он счастлив тем, что в нем живет не одна бессмертная душа, но множество смертных душ". Эти образы истории соединяют чувство радости земного бытия с грустью по поводу его мимолетности и бренности. В них история раскрывается человеку под знаком amor fati, под знаком судьбы. Эстетический натурализм приговаривает историю к року. В образе судьбы – "тайна и исток" этого историзма, его предел, его волнующий радикальный антиисторизм.

КОНЦЕПЦИЯ НИГИЛИЗМА

Историзм Ницше в последний период его творчества оформляется в историко-культурной концепции нигилизма, объединяющей разрозненные исторические эскизы в связное смысловое целое. Понятие нигилизма очень емко и многозначно. Ницше рассматривает нигилизм и как итог, суммирующий всю европейскую историю, и как постоянно действующую внутреннюю основу ее движения (аналог коммунизма у Маркса). "Нигилизм, – говорит он, – есть до конца продуманная логика великих ценностей". В концепции нигилизма фокусируются все составляющие (а)исторического мышления Ницше: эстетизм, биологизм, критика наличной культуры. Рассматривая основания нигилизма, философ прежде всего ставит под вопрос разум. Рассмотрение причин феномена нигилизма Ницше начинает с анализа морально-христианской традиции в европейской культуре, которой он противопоставляет свой эстетизм: "Мы констатируем теперь в себе потребности, насажденные долгой моральной интерпретацией, потребности, представляющиеся нам теперь потребностями в неправде; с другой стороны, это не те самые потребности, с которыми, по-видимому, связана ценность, ради которой мы выносим жизнь" [14, с. 10]. Мораль, полагающая принцип долженствования, считает философ, есть главный противник жизни, "кле-

ветник бытия": "Поскольку мы верим в мораль, мы осуждаем бытие" Поэтому антиморалистическая позиция, занятая во имя жизни и правды, резюмируется в эстетизме, освобождающем бытие от гнета морали. Это свободное от морали бытие есть природа, а субъект, свободный от морали, выступает как эстетический субъект.

Метафизику и идеализм Ницше рассматривает как "философские попытки преодолеть морального бога" [14, с. 8]. Именно христианско-моральное содержание европейской культуры, подчеркивает Ницше, ответственно в первую очередь за нигилизм, так как смерть христианского бога рождает всепроникающий разрушительный скепсис, ведущий к духовному измельчанию человека. Прежние философы не преодолевают нигилизм, считает Ницше, а только дают ему новую форму, замещая морального бога философскими конструкциями абсолюта, сверхчувственного мира. Поэтому Ницше намеренно сближает Гегеля и Шопенгауэра, которые оба, хотя и различными средствами, "штопают" нигилизм, оставаясь, по существу, в его пределах. Любая философски-метафизическая попытка "починки" нигилизма отвергается Ницше как самообман, конструирующий мир ценностей по мерке мертвого, как он считает, христианского бога[15].

В частности, вся немецкая философия, как считает Ницше, сохраняет моральный принцип мироистолкования. Различие между пантеистическим логицизмом Гегеля и атеистическим волюнтаризмом Шопенгауэра поэтому не существенно: если Гегель строит философскую систему морального оправдания существующего мира, "в котором зло, заблуждение и страдание не были бы ощущаемы как аргументы против божественности" [14, с. 177], то Шопенгауэр "ради оправдания своих моральных оценок становится мироотрицателем" (16). В обоих случаях моральный принцип мироистолкования оказывается доминантой мышления.

В противовес немецкой философии Ницше выдвигает эстетический принцип, в котором оправдание ищется не для зла или заблуждения, а для безобразия мира. Если отвлеченная мораль, согласно Ницше, несет только пустоту долженствования, то искусство, напротив, всегда бытийственно наполнено. Ницше остается верен своему исходному эстетизму, хотя высказывает порой его с некоторой осторожностью (характерное "по-видимому"), что объясняется его антиромантическим периодом критического скепсиса, направляемого и в свой собственный адрес.

Рассмотрев морально-христианские корни нигилизма, Ницше разбирает его психологическое обоснование. Здесь он анализирует три категории (цель, целостность, истина), служащие основой для полагания ценностей. Смерть бога влечет прежде всего психологические следствия. Утрата цели обессмысливает мир. Телеологический взгляд на мировой процесс терпит крах, что неизбежно порождает разочарование и пессимизм, ведущие к нигилизму. В критике телеологии Ницше продолжает свою критику христианской историософии и гегелевской философии истории, представляющей собой, как он считает, лишь секуляризованный моральный вариант первой.

Утрата целостности мировосприятия также неизбежно ведет к нигилизму. Вместе с христианством прежняя философия, как считает Ницше, верила в целостность сущего: "Во всем совершающемся и надо всем совершающемся предполагается некая целостность, система, даже организация" [14, с. 11]. Мимоходом Ницше отмечает, что такой предпосылкой обязательно наделена душа философа-логика. В свете этой рационально-монистической предпосылки человек рассматривается как модус божества или его субститута: "Человек теряет веру в свою ценность, если через него не действует бесконечно ценное целое" [14, с. 13]. Нигилизм оказывается неизбежным следствием обезбоженного состояния мира. "Смерть бога" есть смерть цели, целостности, истины. Для религиозного сознания характерно понимание человеком себя как опосредованной ценности (аксиома зависимости). "Смерть бога" разрывает эту зависимость, что и ведет к нигилизму. Нигилизм, ставя под вопрос цель, ценность, истину, тем самым обесценивает саму оценку, основанную на этих категориях, обесценивает разум. Ницше пытается "спасти" мир, отвести от него обвинения в бесцельности, переоценив сам способ оценки, создав новый – иррациональный – вариант оценивания. Разум оказывается, по Ницше, основным виновником нигилизма, так как именно он продолжает осуществлять морально-христианское истолкование мира, оказавшееся, считает философ, неудачным. Поэтому задача преодоления нигилизма немыслима для Ницше без преодоления рационалистического, т.е. морально-христианского в своей основе, как он считает, мироистолкования.

Антиномия морали и бытия порождает пессимизм, который Ницше теперь рассматривает как феномен нигилизма. Он связывает пессимизм с духовно-психологическими характеристиками современной ему эпохи, отмечая ее изнеженность, утонченность, космополитизм и "историзм" Здесь под "историзмом" он понимает излишнюю перегруженность историческими знаниями, историческую неразборчивость, эрудитскую "всеядность", приводящие к утомлению от истории в ущерб настоящему, в ущерб жизненной активности, способности к самостоятельному действию здесь и сейчас. Ницше видит опасность в развитии и распространении исторической науки и образованности, усматривая в них признак упадка европейского духа, в полном согласии со своей ранней работой "О пользе и вреде истории для жизни" (1873–1874 гг.).

Пессимизм Ницше прямо связывает с разочарованием в историческом философствовании, в самой идее мирового становления: "Общее всем этим родам представлений предположение, что нечто должно быть достигнуто самим процессом; и вот наступает сознание, что становлением ничего не достигается, ничего не обретается" [14, с. 12]. В результате краха веры в становление рождается метафизический антиисторический пессимизм, согласно которому, по слову Шопенгауэра, "всякое происхождение и возникновение только иллюзорно" [23, с. 456]. Но поскольку крах испытывает идея именно разумного, планомерно-целесообразного исторического процесса, постольку остается еще возможность спасти сам принцип становления, если рассматривать только неразумное, бессмысленное, алогическое становление.

Историзация шопенгауэровской метафизики у Ницше состоит прежде всего в том, что шопенгауэровская воля с ее формально-метафизическим статусом вечного неподвижного бытия превращается в чистое становление. В своей онтологии становления он пытается понятию времени дать высшую мировоззренческую санкцию. Однако, как и Шопенгауэр, но еще острее и драматичнее, он впадает при этом в целый ряд инвариантных для него противоречий, форма которых, однако, меняется в ходе развития его мышления. Конечно, уже в ранних работах Ницше, можно сказать, вводит гипотезу становления, пытаясь обосновать свою эстетическую гносеологию: "Можно только удивляться, – говорит он, – зодческому гению человека, которому на подвижных фундаментах, точно на поверхности текучей воды, удается воздвигнуть бесконечно сложное здание понятий" [12, с. 215]. Однако он не придает еще этой гипотезе значения. Ницше вводит ее пока только в образной форме и вполне ad hoc. Вслед за Шопенгауэром он еще верит в "сноподобный" облик становления, уверенно "голосуя" за бытие: "В становлении все пусто, обманчиво, плоско и достойно нашего презрения; загадку, которую человек должен разрешить, он может разрешить лишь в бытии... лишь в непреходящем. Это вечное становление есть лживая кукольная комедия, из-за которой забывают себя самого, развлечение, которое рассеивает личность во все стороны, нескончаемая игра тупоумия, которою большое дитя-время забавляется перед нами и с нами" [12, с. 215].

От шопенгауэровского отрицания становления Ницше переходит к концепции алогического становления как метафизической сущности мира. Наследуя волюнтаризм Шопенгауэра, он переносит иррационалистические характеристики воли на становление, по существу, отождествляя их. При этом он отвергает разумно-гуманистическую цель мировой истории как метафизическое понятие, так как "человек – не сотрудник и менее всего сосредоточие всякого становления" [14, с. 12]. Ницше не приемлет любой вариант исторической телеологии как ненаучный антропоморфизм, рудимент морального мироистолкования. Он подчеркивает, что XIX в. исполнил пророчество Паскаля: "Без христианской веры... природа и история будут – un monstre et un chaos" [14, с. 53–54]. Поэтому история в его глазах "напоминает огромную экспериментальную лабораторию, где кое-что удается, рассыпанное на протяжении всех времен и эпох, и несказанно много не удается, где нет никакого порядка, логики, связи и обстоятельности" [14, с. 56].

В концепции нигилизма историческое мышление Ницше разворачивается как в своем итоге во всей полноте и силе. Мысль Ницше здесь предельно напряжена, диалогично остра, художественно точна. От него не ускользает противоречивый характер современной ему эпохи. Именно здесь проявляются самые сильные стороны историзма Ницше, но, одновременно, и слабые. К его сильным сторонам относятся, на наш взгляд, рассмотрение предмета как пересечения возможностей, признание его амбивалентности, спорности, антиномичности. Сам высший смысл человеческого бытия, смысл культуры осознается им при этом как проблема, как открытый вопрос. Ницше ставит под вопрос разум

как таковой, саму способность человека придавать смысл вещам и усматривать цели. Он считает, что никто уже теперь не может ответить на вопрос "зачем?", и что проблематичность бытия стала его основным определением.

Эта безответная вопросительность современной жизни понимается Ницше как проявление нигилизма. От него не ускользает и связь нигилизма с машинным способом производства, но его подлинными корнями он считает физиологический упадок, от которого нет спасения в социальной терапии. Проблемой оказывается все самое значительное в современной культуре: вагнеровская музыка и философия Шопенгауэра. Сам XIX в. проблематичен в разнообразии и противоречивости своих идеалов. Эта "страшная напряженность противоречий" [14, с. 70] ставит проблему нового величия и достоинства человека: "Самый общий признак современной эпохи: невероятная убыль достоинства человека в его собственных глазах" [14, с. 16–17].

Противоречивость эпохи проявляется в амбивалентности нигилизма, в двуликости его намеков и знамений. Прежде всего нигилистическая эпоха представляет собой жалкое время, когда "газета заменила ежедневные молитвы" [14, с. 47]. Эта эпоха жалка и ничтожна потому, что человеческое творчество, активная самодеятельность личности сведена в ней на нет: "Происходит известного рода приспособление к перегружению впечатлениями: человек отучивается от активности... глубокое ослабление самопроизвольности, реактивные таланты" [14, с. 49]. В этом жалком, суетном характере эпохи проявляется "нигилизм слабости" или "неполный нигилизм". Но в этой же самой эпохе есть возможности преодоления нигилизма слабости. В ней обнаруживается и другой род нигилизма – нигилизм силы, "полный нигилизм", нигилизм, способный к творческому полаганию новых ценностей, преобразующих мир. Поэтому Ницше подчеркивает, что "страдание, симптомы упадка характерны для времен огромных движений вперед" [14, с. 70]. В качестве такого обнадеживающего знамения он отмечает раскрепощение чувств, "гетевское отношение к чувственности" [14, с. 73]. Все антибуржуазные устремления эпохи, как считает мыслитель, несут в себе возможности новой культуры[18]: "Мы все ищем таких состояний, к которым бы не примешивалась более буржуазная мораль, а еще, того менее, пасторская мораль" [14, с. 74]. Основное противоречие своей эпохи Ницше видит в несовместимости современной цивилизации и человеческого достоинства, цивилизации и культуры [14, с. 76].

Критицизм Ницше удивительно постоянен. Меняются лишь его обоснования. Натурализм при этом превращается в определенную биологистическую метафизику. Но критика культуры современного общества, самого духа эпохи остается у него по существу той же самой, что и в более ранних работах. Действительно, в своих ранних работах Ницше отмечает убожество "эпохи труда", где всепроникающим началом является лицемерие и лживость; "Явление современного человека, – говорит он, – свелось к одной видимости" [14, с. 355]. Чтобы раскрыть внутреннюю фальшь современного человека, Ницше цитирует Тассо: "Только рабы на галерах знают друг друга, мы же учтиво обманываем-

ся в других, чтобы они в свою очередь обманывались в нас" [14, с. 356]. Поэтому для Ницше задача оздоровления современного человека состоит в том, чтобы сделать его прежде всего искренним и честным: "Быть может, грядущее поколение покажется в общем даже более злым, чем наше, ибо оно будет откровеннее как в дурном, так и в хорошем... быть честным, даже во зле, лучше, чем утратить себя, подчиняясь традиционной морали" [14, с. 400]. Сделать человека более честным, более откровенным, как считает Ницше, может лишь грядущая трагическая культура, центром которой будет новое трагическое искусство.

Ницше критикует свою современность как эпоху тотального расщепления человека: "До настоящего времени мы не заложили даже фундамента культуры, ибо сами не убеждены в том, что живем настоящей жизнью. Мы распались на мелкие куски, мы в нашем целом разделены полумеханически на внутреннее и внешнее, мы засыпаны понятиями, как драконовыми зубами, из которых вырастают понятия-драконы; в качестве такой мертвой и в то же время жутко шевелящейся фабрики понятий и слов я может быть еще имею право сказать о себе: cogito ergo sum, но не vivo ergo cogito" [14, с. 173]. Концепция целостности культуры и человека прорабатывается у Ницше с помощью категории мифа: "Лишь обставленный мифами горизонт, – подчеркивает он, – замыкает культурное движение в некоторое законченное целое" [14, с. 153]. Вся проблематика целостности, гармонии человека и общества, гения и народа решается с помощью категории мифа. Миф – это "...порождение и язык народной нужды" [14, с. 371], раскрывающий мир "в смене событий, действий и страданий" [14, с. 381]. Но в "век труда" "миф глубоко пал и исказился, превратившись в сказку", занимательную игру, радость детей и женщин "выродившегося народа" [14, с. 373].

Сократовско-рационалистическая культура, "направленная на уничтожение мифа", которую Ницше рассматривает как модель современной культуры, есть культура абстрактного, частичного человека, основанная на противоестественном уравнении людей в демократии и логике, "всеобщая культура знания", рождающая социализм с его железной необходимостью, т.е. приводящая себя к своей собственной гибели" [14, с. 126].

В эту немифическую "эпоху труда" сама наука превратилась в род фабричного производства, а ученый стал работником науки. Ницше в памфлете против Штрауса, апостола оптимистической научности, отмечает такую спешку в познании, будто "наука – фабрика" [12, с. 46]. Наука стала изолированной от культуры отраслью деятельности, теряющей в этой изоляции свой смысл: "При чем же вообще наука, если у нас нет времени для культуры?" – спрашивает Ницше, [12, с. 47]. Катастрофически падает культура в среде научных работников. Ницше отмечает повсеместное распространение "мимолетного, полувнимательного, еле прислушивающегося отношения к философии и культуре" [12, с. 47]. Досуг ученого тоже отчужден, как и необходимое "фабричное время" [12, с. 48]. Это падение культуры Ницше связывает с развитием "больших городов" [12, с. 115].

Враждебность науки культуре есть оборотная сторона ее враждебности самой жизни. Эту тему Ницше разрабатывает в своем "несвоевременном размышлении" "О пользе и вреде истории для жизни". Наука руководствуется "весьма смелым, но опасным девизом: fiat veritas, pereat vita" [12, с. 173]. Однако великая культура вырастает только из полной, развитой жизни: "Подарите мне сначала жизнь, а я уже создам вам из нее культуру!" – восклицает Ницше, [12, с. 173]. Основной факт современной эпохи, подчеркивает философ, состоит в серьезном расхождении жизни и научного познания. Поэтому Ницше предельно остро ставит вопрос о ценностях жизни и науки: "Какая из двух сил есть высшая и решающая? Никто не усомнится: жизнь есть высшая, господствующая сила, ибо познание, которое уничтожало бы жизнь, уничтожило бы вместе с тем само себя" [12, с. 178]. Поэтому, считает мыслитель, возникает необходимость контроля науки со стороны высшего учения о гигиене живой жизни, санкционирующего в качестве противоядия надысторические и тем самым наднаучные сущности – религию и искусство. Однако Ницше дальновидно замечает, что "по всей вероятности мы, больные историей, будем страдать также и от противоядий. Но это – не аргумент против правильности избранного метода лечения" [12, с. 175]. Страдание, по Ницше, всегда аргумент "за", а не "против". Наука бесчеловечно оптимистична, отвлеченно холодна, она равнодушно проходит "мимо великого страдающего человека" [12, с. 233], и поэтому не может быть фундаментом подлинной культуры, метафизически серьезно относящейся к страданию как сердцевине бытия.

НИЦШЕ И КРИЗИС ГУМАНИЗМА

Достоинство, величие и творческая мощь человека находятся в центре духовной чувствительности Ницше, и это, несомненно, роднит его с традицией классического гуманизма: "Ницше должен смириться с тем, что мы называем его гуманистом, – отмечает Т. Манн, – должен стерпеть, что его критика морали рассматривается нами как последняя трансформация Просвещения" [10, с. 390]. Внутренний подсвет традиционных гуманистических идеалов обнаруживается в глубине всего творчества Ницше, наполненного стремлением отстоять величие человека, высоту его культуры. Поэтому феномен Ницше останется непонятным, если абстрагироваться от его связи с европейским гуманизмом и Просвещением.

Мышление Ницше направлено на поиск позитивного начала, всеобъемлющего смысла: "Всего более, – говорит он, – хотел бы я поставить всякого печального опять на ноги, на твердую почву". Однако вакуум смысла оказывается в конце концов неустранимым и для этого мышления. В результате радикальный атеизм звучит как религиозная проповедь, а антидекадентский пафос вписывается в декадентские же фигуры "вымученного, ненатурального тона" [10, с. 356]. При этом антиморализм обнаруживает свой вполне очевидный моральный пафос, антирационализм – "железную логику", антипессимизм оказывается "пессимизмом силы", т.е. просто усиленным до крайности пессимиз-

мом, а удивительно постоянный критицизм романтического отрицания современной действительности парадоксально совпадает с ее позитивистской апологетикой. Наконец, отчаянная крайность антигуманизма обнаруживает живую сохранность традиционного гуманизма.

Мышление Ницше – мышление без полутонов (хотя в чуткости к ним ему никак не откажешь), демонстрирующее совпадение противоположностей без опосредования, исключительную серьезность духа под маской игры, фейерверк энергии в обличениях и критике, невольно ассоциируется при этом с почти раннехристианской суровостью дуализма, точнее, с лютеровским активизмом веры. Но у (бывшего) протестанта Ницше при этом не оказывается... Бога! И что только он ни испробовал в качестве его заместителя! Что только он ни разоблачил как такую замену! Однако ни метафизический эстетизм, ни романтический позитивизм, ни биологизм воли к власти с ее символикой сверхчеловека и вечного возвращения не могли заполнить пробоину на месте закатившегося солнца христианской веры. Демон интеллектуальной честности бросал Ницше в очередное самопреодоление и гнал его буквально "сквозь строй" его собственных построений. Это трагически-диалектическое мышление, моделирующее с классической четкостью феномен тотально разорванного "несчастного сознания" (Гегель), принимает поэтому *откровенно профетическую форму мифотворческого мессианизма как эстетическую иллюзию своей самосогласованности.* Эта невыносимая саморазорванность, сфокусированная в одном мышлении, в одной личности, делается предметом собственной эстетической саморефлексии Ницше. Ницше сознавал, что его критика декадентства лежит еще в пределах декадентства, критика нигилизма – в пределах нигилизма: "За вычетом того именно, что я декадент, – говорит он, – я так же противоположность его" [18, с. 699]. Ницше также сознавал, что его критика есть самокритика, ирония есть самоиронизирование: "Самопародирование оказывается едва ли не основным методом, с помощью которого Ницше осуществляет переход от одного этапа своей духовной эволюции к другому" [3, с. 233].

Эстетизация антиномизма бытия и собственной личности оказалась для Ницше единственным способом его вынести. Изначальное кредо эстетизма становится основанием саморефлексии и окутывает "дымкой иллюзии" неестественную напряженность антиномий. Эстетизм оказывается рефлексом их рациональной неразрешимости. Но сам эстетизм, приобретающий аффективно сгущаемую антиморалистическую окраску, обнаруживает в своем подтексте этические пружины. Этот "подпольный", подтекстовый морализм не был скрыт и от самого Ницше. Мораль, по Ницше, утратила свою историческую необходимость для развития человеческого рода, а поэтому, предписывая правдивость, она "принуждает нас к отрицанию морали" [14, с. 172]. Этот парадокс антиморального морализма и антихристианского христианства справедливо отмечает Т. Манн: "Яростная борьба Ницше, этого поклонника Паскаля, с христианством была противоестественной причудой... самопреодоление христианской морали во имя морали, во имя сурового стремления к правде... и было тем шагом вперед (а быть мо-

жет и назад), который сделал Ницше, – все это идет от Лютера" [10, с. 212, 311]. Эта правдивость оказывается страданием, "добровольным страданием правдивости", которое берет на себя трагический "шопенгауэровский человек". Аскетическое восприятие истины обнаруживает скрытую христианскую подоснову ницшевских филиппик против христианства ("Антихрист", 1886).

Трагический человек с открытыми глазами идет навстречу сущности мира как страдания. Его гипертрофированный активизм есть лишь необходимое восполнение страдательной природы мира. Amor fati означает у Ницше активное возлюбление, деятельное принятие страдания: "Страдание – это наша судьба, и, в то же время, и наша жизнь... Проникнемся же этим страданием, обручимся с ним, полюбим его деятельной любовью, будем, как оно, пылки и безжалостны, будем суровы к другим, так же как и к самим себе, примем его, несмотря на всю его жестокость" [5, с. 212]. Это – "активный фатализм"[19], подчеркнуто западный буддизм ("западный буддизм" – характеристика Шопенгауэра К. Фишером). Недаром молодой Ницше цитирует известное высказывание Майстера Экхарта о страдании как пути к совершенству. Религия страждущего бога (Дионис как прообраз Христа), очевидно, не может не быть религией страдания. Эти христиански-моральные мотивы отчетливо проступают уже в раннем творчестве Ницше, например в его работе, посвященной Вагнеру (1875–1876 гг.). Трагическое искусство, современным образцом которого служит творчество Вагнера, причащает человека к высшим ценностям добра и любви.

Связывая искусство Вагнера с надеждой на грядущее преобразование всей культуры, Ницше отмечает как основную черту будущего человека этой культуры христианскую добродетель честности, искренности и прямоты. Таким образом, эстетический утопизм Ницше оказывается окрашенным в христианские тона. Искусство своей творческой силой обновляет не только культуру: сама "природа... жаждет преображения силой любви", – говорит Ницше, так как искусство есть "природа, преображенная в любви" [12, с. 355–400]. "В музыке, – подчеркивает Ницше, – действует не просто мощь, но и добро" [12, с. 367].

Разбирая произведения Вагнера, Ницше отмечает их христианскую направленность. Так, например, лейтмотивом "Моряка-скитальца" выступает самоотречение, достижение святости и спасение души возлюбленного "путем небесного преображения amor в caritas" [12, с. 400]. "Тристан и Изольда", подлинный opus metaphysicum, раскрывает христианскую тайну смерти и дуализма [12, с. 376]. Мотивы всех основных произведений Вагнера выражают чистые формы западно-христианской трагики: трагедию дуализма и трагедию самоотречения. Резкое неприятие поздним Ницше позднего Вагнера ("Парсифаля") означает только радикализацию его христианско-морального духа честности. Как справедливо отмечает Лихтенберже, Ницше "стал жить своим атеизмом точно так же, как раньше жил христианством" [9, с. 23].

Ощущение своей внутренней подспудной верности христианской (протестантской) традиции никогда не оставляло Ницше: "Что бы мне ни приходилось говорить о христианстве, – свидетельствует он, – я не

могу забыть, что обязан ему лучшими опытами моей духовной жизни; и я надеюсь, что в глубине своего сердца никогда не буду неблагодарным по отношению к нему". Так, например, именно христианская по своему происхождению честность не позволила Ницше сентиментально-просветительски фальсифицировать античность на гуманистический лад.

Однако, как мы уже сказали, вместо гуманистического идеализирования античности, он превращает факт этой связи в надысторическое, абсолютное определение культуры как таковой. Поэтому, идеализируя античную культуру, рассматривая ее как образец культуры вообще, как ее норму, он становится в своей культурной утопии идеологом рабства, трагическим апологетом рабовладения во имя высшей культуры и достоинства человека. Это идеологизация рабовладения оказывается неизбежной именно для христианского, пусть латентного, гуманизма Ницше: вслед за гуманизмом Ницше рассматривает античную культуру как идеал культуры вообще, а христиански-научная честность историка не позволяет ему при этом отвлечься от фундаментального факта рабства как основы этой культуры. Поэтому в мышлении Ницше полисно-греческий первообраз культурного социума par exellence способствовал тому, чтобы навечно, абсолютно зафиксировать связь культуры и рабства: "Закон природы состоит в том, что культура в своем триумфальном шествии одаряет только ничтожнейшее, привилегированное меньшинство, и для того чтобы искусство достигло своего полного расцвета, необходимо, чтобы массы оставались рабами" [6, с. 64]. Искусство же есть единственно возможный способ оправдания и искупления жизни. Этот оборот мысли тут же фиксируется в натуралистической формуле "закона природы". Эстетизм находит для своего обоснования совершенно естественнейшим образом натуралистическую метафизику. Культура оказывается "пожизненно" аристократической функцией, социальное неравенство рассматривается как природный закон ее существования. В рамках биологического принципа аристократизм становится абсолютным определением культуры.

В качестве своего предшественника в таком антиисторическом понимании культуры Ницше упоминает Ф.А. Вольфа: "Ф.А. Вольф уже показал, что рабство необходимо для развития культуры. Это одна из самых крупных мыслей моего предшественника" [6, с. 64]. Поэтому торжество протестантско-христианской честности оказывается по существу торжеством антигуманистического идеала, скроенного по идеализированной античной мерке.

Метафизика (так и не преодоленная) и пессимизм оказались опасными спутниками гуманизма. Поэтому, преобразуя философию Шопенгауэра, Ницше платит дегуманизацией за эстетическую историзацию и биологическую конкретизацию мышления, стремясь придать ему значение нового гуманизма, отвечающего современным требованиям. Но эстетизм, эмансипируя человека как animal rationale от разума, в конце концов приводит к расчеловечиванию человека, к его опустошению, оголению до чистого animal, до пресловутой "белокурой бестии" (blonde bestia). Критика же определенной, сократовско-алек-

сандрийской, культуры оборачивается критикой культуры вообще, культурным нигилизмом как таковым: последовательное проведение биологического принципа не оставляет от культуры ничего – она начисто поглощается натуралистической волей к могуществу. Однако этот переход от критики особенной культуры к критике культуры вообще вовсе не означает, что Ницше утрачивает всякий идеал культуры. Он просто считает возможной, так сказать, *естественную культуру* (оксюморон!), причем именно естественное начало (природа) выступает как ядро культуры вообще, как гарантия ее высоты и богатства. Именно в этой концепции естественной культуры и естественного человека Ницше наследует слабости руссоизма и Просвещения в целом. Правда, само представление о содержании этой естественной сущности человека и культуры оказывается у него противоположным просветительскому: вместо доброй, разумной природы, Ницше провозглашает изначально злую, точнее, стоящую по ту сторону добра и зла, иррациональную, слепую природу сущностью человека и его культуры. Эта естественная культура является, говоря словами Т. Манна, "естественным трагизмом" [10, с. 361].

В этом противоречии, заводящем попытку *эстетического* гуманизма в логический тупик, обнаруживается, на наш взгляд, трагизм всей гуманистической культуры нового времени, наследующей культуру античности и христианства[20]. Ницше вскрыл возможность несовместимости этих "предков" европейского гуманизма. Классический рационалистический гуманизм зафиксировал их равновесие, если и не гармонию. Ницше, напротив, обнаружил вполне реальную возможность их трагического конфликта. Действительно, приверженность гуманистической традиции, верность античному идеалу культуры, раскрытому христиански (честность), означала на путях эстетизма саморазложение гуманизма, его самоубийство, самопародирование, инверсию и безумие. Эта аннигиляция гуманизма происходит при соударении в эстетико-натуралистическом поле мышления его культурогенных "наследственных" компонентов. "Виновником" является эстетизм, отличающий мышление Шопенгауэра и Ницше от классического гуманизма. Но именно Ницше, а не Шопенгауэр, с естественнонаучной, клинической, можно сказать, точностью установил этот "резус-фактор" гуманизма, раскрыв трагическое измерение антично-христианской двойственности европейского гуманизма, вставшего на путь эстетизма в жесте самоозабоченности.

Творчество Ницше показало, что европейская нововременная цивилизация вырастает из такого бикультурного основания (античное наследие плюс христианство), компоненты которого не получили раз и навсегда значимого синтеза. Соотношение этих корневых культурных традиций должно поэтому всегда переоформляться, их синтез не столько данность, сколько задание. Если удачность такого синтеза обозначить как равновесие начал европейской цивилизации, то феномен Ницше показал, что пределы этого равновесия нарушены, что пракультурное основание Европы пришло в состояние не-стабильности, бросающее вызов европейцу, приглашая его к новому синтезу его культурных начал. Здесь существенны два момента. Во-первых, как мы уже

сказали, Ницше зафиксировал неравновесную конфигурацию начал европейской цивилизации своего времени. Во-вторых, возникает предположение, что феноменологически зримый динамизм европейской цивилизации обусловлен метастабильным синтезом его культурных истоков. В конце концов все имевшие место в истории синтезы античности (греко-римской культуры) и христианства, были по сути дела только парасинтезами. Неустойчивость основания цивилизации Европы должна пониматься в свете такого предположения, на которое нас наводит явление Ницше, как основная причина ее набирающего силу динамизма. Таков основной, на наш взгляд, культурологический урок, который мы извлекаем, изучая жизнь и творчество Фридриха Ницше.

Ахиллесовой пятой старого гуманизма являются, по мнению Ницше, его моральные идеалы, его метафизика. Поэтому Ницше в своем стремлении обрести историческое философствование, радикально обновляющее философию и культуру, пытается преодолеть именно антиисторизм рационалистической метафизики, преодолеть моральные идеалы, трансцендентный характер мира высших ценностей. В своем разоблачении "фабрики идеалов" Ницше ставит под вопрос саму метафизику как способ мышления. Однако он не смог ее преодолеть и поэтому борьба с ней приводит его к ее воскрешению, что проявляется в его подаваемом в качестве идеала антиидеале, функционально замещающем моральный идеал традиционного гуманизма.

Но как заставить человека вдохновиться антиидеалом? Ницше испробовал для этого все средства: от эстетически значимой передачи антиидеала волнующими трагическими красками до призыва к мужеству и долгу его вынести. Так, мерой жизненного величия человека перед лицом этого сурового антиидеала, говорит Ницше, является его способность его выдержать. Правда, где-то за спиной антиидеала маячит старый, добрый, привычный моральный христианско-гуманистический идеал: "Мы вновь обретем лиризм, доброту, самые высшие добродетели и самые смиренные, каждая из них явится нам в своей славе и в своем величии. Но сначала надо согласиться на приход ночи и отказаться от всего и неустанно искать" [6, с. 169]. Однако путь к этому старому идеалу лежит, считает мыслитель, через решительный разрыв с его основой – разумом.

Разум, согласно Ницше, лишь "раздробляет" человека. Поэтому гуманизм, ставящий себе целью воспитание цельного человека, может строиться, по его мнению, только как иррационалистический гуманизм. Разум в глазах Ницше перестал быть скрепляющим центром человеческого мира, стрежнем многообразия способностей человека. Основу целостной связности облика человека Ницше усматривает, как мы уже говорили, в эстетическом начале. Классическая гуманистическая традиция в лице Ницше столкнулась с бездуховностью, фальшивостью буржуазного общества. Уже в ранних произведениях в качестве ведущей черты современности Ницше отмечает власть денег [12, с. 360] и "средств массовой коммуникации", языковой фетишизм [12, с. 354–355], всепроникающую механизацию жизни. В этом критическом анализе современности Ницше обнаруживает ее враждебность культу-

ре вообще, высшим ценностям, идеалам. Однако этот поразительный упадок культуры происходит, по Ницше, из-за безжизненности старых ценностей. Поэтому Ницше устремляется к новому, действенному гуманизму, который, разрушив старые ценности, преодолел бы современный упадок: "Кто, – вопрошает Ницше, – водрузит образ человека в то время, когда все чувствуют в себе лишь себялюбивые вожделения и собачью трусость и, следовательно, отпали от этого образа, возвратясь назад в животную или даже мертво-механическую стихию?" [12, с. 210]. Старый рационалистический гуманизм не способен быть живым, действующим. Он выдохся и сам привел к этому механическому царству распавшегося человека. Поэтому, отвергая его, Ницше заключает, что он является великой неудачей, так как вместо своей цели он получил ее полное искажение, так как вместо гармонически совершенного целостного человека теперь "изготовляются" частичные работники, новые рабы "эпохи труда". Но цельность на путях эстетико-натурализирующего мышления означает прежде всего примат мифа над логикой, чувства над рассудком, гения-художника над ученым. Эстетизм оказывается у Ницше центром его антиидеального идеала, нервом всего его критицизма. Эволюция духовного развития Ницше, его разрыв с Вагнером повернули его к борьбе со всяким романтическим идеализмом, в том числе и прежде всего с собственной эстетической метафизикой, что им ясно сознавалось: "Все, что относится к миру метафизическому, то невидимо. Отказавшись от метафизики, человек должен отчаянно защищаться: как ужасна задача художника в этой борьбе. Вот ужасные последствия дарвинизма, с которыми я, между прочим, согласен. Долг человека состоит не в том, чтобы укрыться под покровом метафизики, а в том, чтобы активно пожертвовать собою для нарождающейся культуры. Логическим следствием этого взгляда является мое суровое отношение к туманному идеализму" [6, с. 85–86]. Это было прежде всего беспощадно суровым отношением к самому себе.

* * *

Сегодня, в отличие от эпохи Ницше, мы размышляем скорее не о кризисе книжно-гуманистической культуры с ее культом истории, а о духовном кризисе техногенной цивилизации. В полном соответствии с ее нормами мы привыкли ценить прежде всего научный результат. Для нас человек, получивший такой результат – состоявшийся человек, с надежным оправданием своей жизни. На какой же "крючок" нас подцепила наука, этот, из поколения в поколение, труд методически поставленной кумуляции результатов, растущей лавинообразно? Если судить по Ницше, то таким "крюком" стала наша вера в то, что в науке воплощена сама интеллектуальная честность, объективность, справедливость... Для Ницше наука – самая "подозрительно косящаяся" из всех "философий подозрения", потому что воплощает честность в мире обмана. Ведь ненаука, обозначенная Ницше как "моральная интерпретация мира", суть, по его слову, клевета на жизнь. Правда, Ницше безжалостно высмеивает обывательскую науку прогрессистского благодушия, но преклоняется перед наукой как перед трагической правдивостью жизни, саркасти-

чески едкой по отношению ко всему морально-христианскому миру гуманистической Европы. К "моральной интерпретации мира" он отнес не только христианство, мораль, но и метафизику, все рационализмы и идеализмы, и даже, пожалуй, позитивизмы и материализмы тоже, если только они хоть немножко "полупозитивизмы" (выражение В.В. Зеньковского) и "полуматериализмы", т.е. с капелькой "моралина" (саркастический выпад Ницше в адрес морали). Если феномен человека до прихода в мир певца Заратустры худо-бедно держался на "гвозде" веры, созидая себя в горизонте трансцендентной надежды, то "отшельник из Сильс-Марии" стремился вырвать этот "гвоздь" (считая, что он "ржавый", т.е. "изолгавшийся"), но при этом не только уцелеть, но даже и возрасти в градусе жизненной силы. Абсолютно духовно мертвый, но в то же время абсолютно живой "природный человек" (homo naturae) – вот фундаментальный парадокс Ницше, названный им "сверхчеловеком".

Ницше не может вынести самодовольной мелочности прогресса и в пику ему сам живет только миром целей и ценностей, последними мерилами (как они ему представляются) всех возможных и невозможных смыслов. Поэтому вопреки своему базельскому профессорству он совсем не профессор, вовсе не университетский ученый, дающий результаты (кстати, они у него были), а тонкий аналитик "низин" европейского духа, из которых растут его "вершины" (как он считал, следуя своей "генеалогии"). Для него европейская культура – не столько предмет методически поставленных ученых изысканий, сколько жизнь, страсть, личная жизненная драма. Ницше – парадоксальный представитель и защитник цельности европейского духа и культуры.

Вызов, прозвучавший в опыте, духовно прожитом Ницше, требует адекватного отзыва – жизненно-цельного, свободного творческого[21]. Имея в своем поле зрения Ницше, мы не перестаем общаться с персонифицированным духом европейской культуры. Поэтому только другая столь же цельная и яркая личность, столь же полно воплощающая культурный дух Европы может быть адекватным ответом на явление Ницше как вызов. И действительно, цельность европейского духа может быть явлена совсем иным образом – не в муках бесплодно пытающегося себя преодолеть нигилизма, а на путях свободного утверждения базовых ценностей Европы. Мы имеем в виду прежде всего Владимира Соловьева, развившего философию "цельного знания", в основе которой лежит христианский опыт. Действуя в одно время с Ницше, Соловьев показал, что так называемая моральная интерпретация мира – не "ржавый гвоздь", источенный рутиной прогресса с его секуляризацией, а живая духовная реальность. Подобно двум магнитным полюсам Ницше и Соловьев создали то напряженное, конструктивное поле, в котором развивался русский серебряный век – в том числе и философский.

Сопоставление Ницше и Соловьева помогает нам осознать, что смыслообразующая цельность нашей цивилизации действительно вытесняется как бы на культурную периферию, что мы в привычном научно-прогрессивном движении, покоряясь звучащей в технике "судьбе", послушно "разматываем" свои жизни, оставив в заброшенности наш пракультурный опыт и традицию его духовного выражения.

Поезд прогресса летит по стальной магистрали вперед. К этому мы привыкли как к природной данности, сначала готовясь к полезной деятельности, а потом тратя остаток жизни на желанный "результат". Но представим себе, что по мчащемуся вагону поезда бродит задумавшийся студент. Подойдя к вагонному окну, он видит впереди солнце выгоревших ценностей, "черное солнце" нигилизма, пытающегося себя преодолеть, не преодолевая на самом деле (феномен Ницше). Но, шагнув к другой стороне вагона и посмотрев в окно, он, возможно, увидит то сияющее "неподвижное солнце любви", о котором писал Соловьев.

Так в пропасть Ничто летит наш поезд или же он мчится прямо на "Неподвижное солнце любви"? Как и более ста лет назад, в эпоху Ницше и Соловьева, ответы упрямо двоятся, и, кажется, что к этой неопределенности мы все давно привыкли.

Начальный импульс движения расстрачивается в разнообразных и порой неузнаваемых воплощениях. Дух, как сказал бы Н. Бердяев, не достигает самовыражения в своих объективациях, творчество в этом мире оказывается трагедией. Религиозно-мистический опыт при этом затеняется или даже искажается именно в силу его культурообразующей роли. Так происходило, например, в позднем средневековье. Сакральное незаметным образом профанируется, но без этого, однако, нет его полноценной исторической жизни[22]. Впрочем ее нет и при условии такой профанации... Но боги на то и боги, чтобы упрямо возвращаться, даже вращаться – недаром вместе с образом поезда мы выбрали и образ солнца (черного и светлого). В конце концов, наш поезд едет на солнце нашего сердца. С каким солнцем оно? Главный вопрос именно в этом.

1970, 1990 гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] "Шопенгауэровский человек берет на себя добровольное страдание правдивости, и это страдание помогает ему убить личную волю и подготовить тот современный переворот в его сущности, достижение которого и образует собственно смысл жизни" [12, с. 212]. В образе "шопенгауэровского человека" Ницше оформляет свой идеал мученика правдивости, жертвующего собой во имя высшей правды бытия. Здесь, еще на почве шопенгауэровской этики, начинает Ницше разворачивать тему самоотречения, но не в духе квиетизма и "пессимизма слабости" своего учителя, а в духе героического "пессимизма силы". Теоретические идеализации Шопенгауэра Ницше воспринял как практический императив, осуществив в своей жизни и судьбе философию самоотречения. "Шопенгауэровский человек", по Ницше, "уничтожает свое земное счастье своею храбростью, он должен быть враждебен даже людям, которых любит, и учреждениям, из лона которых он произошел, он не должен щадить ни людей, ни вещей, хотя сам страдает от наносимых им ударов" [12, с. 213].

[2] "Он (речь идет о Шопенгауэре) не полностью академичен, как Кант или Гегель, но и не полностью отрешился от академических традиций" [20, с. 770].

[3] «Это была подлинная "эмансипация" иррационализма: он получил свой собственный язык – язык страстей и эмоций, язык пророчеств и образов, язык иносказаний, символов и аллегорий» [4, с. 325].

[4] Камю, влияние на которого Ницше несомненно, говорит, что "мы мыслим посредством образа, поэтому, если хочешь философствовать, пиши романы" (*Camus A.* Carnets I. P., 1962. P. 23).

[5] В такой роли в раннем творчестве Ницше выступает Д.Ф. Штраус, историк гегелевской школы, олицетворявший для Ницше всю безжизненность современной образованности (Bildungsphilister).

[6] Внеморальный характер мира всегда подчеркивается Ницше. Так, например, в 1886 г., он пишет "Опыт самокритики". Ницше рассматривает свою раннюю эстетическую метафизику под углом зрения новой проблемы "переоценки всех ценностей", прежде всего ценностей религиозно-моральных. И если для позднего Ницше наиболее чуждым оказывается его учение об эстетическо-метафизическом утешении, в котором он усматривает дань романтическому пессимизму слабости с его невытравленным морализмом, то наиболее близкой оказывается именно антиморалистическая тенденция его эстетической метафизики.

[7] Образцом дифирамбического драматурга в прошлом молодой Ницше считает Эсхила, а в современности – Вагнера [12, с. 369].

[8] Как справедливо отмечает Ю.Н. Давыдов, у Ницше происходит «"низведение" искусства, имевшего у Шопенгауэра "вневременные" характеристики, до уровня исторического феномена» [3:197].

[9] Биологизму волюнтаристского принципа способствовал духовный климат 70–80-х годов XIX столетия. "В конце прошлого века, – свидетельствует Ч. Сноу, – в биологии царило все возрастающее оживление. Смысл эволюционной теории был растолкован, и казалось, что вскоре последуют другие важные исследования... словом, в биологии ожидалось нечто вроде второго пришествия. А физика считалась в те годы скучным предметом. Многие думали, что она уже действительно завершена и остается лишь увязать между собой отдельные разделы" [21, с. 26].

[10] Эту черту ницшевского историзма отмечает Я. Буркхардт в своем письме Ницше после присылки ему "Веселой науки" (1882 г.): "Но что меня постоянно занимает – это вопрос, что бы могло получиться, если бы вы преподавали историю? В сущности вы ведь всегда учите истории и в этой книге вы открыли несколько удивительных исторических перспектив. Но я думаю, что если бы вы попробовали ex professo осветить мировую историю вашими огнями и при свойственных вам углах освещения? Как великолепно тогда многое – в противоположность теперешнему consensus populorum – было бы поставлено вверх ногами!"

[11] По Метнеру, развитие мышления Ницше проходит три стадии: докритическую, критическую и критико-созидательную [12, с. 421]. К.А. Свасьян предлагает их особое, так сказать, "социальное" прочтение [17, с. 803–804].

[12] Характерно, что Ницше фактически не делал различия между понятиями физиологии и биологии, употребляя их как синонимы [14, с. 168]. Такое отождествление не удивительно в его время, когда физиология была по существу единственной "строго научной" областью биологии.

[13] Генеалогия Ницше послужила отправной точкой для "генеалогии власти-знания" М. Фуко [2].

[14] Как мы отмечали, Ницше не избежал влияния дарвинизма, и поэтому у него, конечно, встречаются и чисто дарвинистские выражения [14, с. 278]. Это не удивительно еще и потому, что для критики метафизики "чистого познания" вполне пригоден любой биологизм. Но как только Ницше переносит акцент на позитивное содержание жизненного процесса, у него обязательно появляется антидарвиновский вариант биологизма. Таким образом, дарвиновский

вариант биологизма у Ницше надо рассматривать как вспомогательный, промежуточный, преимущественно критический, а антидарвиновский как основной, окончательный и позитивный.

[15] В той критике гегелевского идеализма как спекулятивной теологии без бога Ницше может быть сопоставлен с Фейербахом.

[16] "...Что мир имеет только физическое, а не моральное значение, – это самое большое, самое пагубное и фундаментальное заблуждение" [24, с. 612].

[17] Шопенгауэровский волюнтаризм "застревает" между двумя этими возможностями, причем сохраняющийся формально-метафизический статус воли как вечного бытия противоречит самому волюнтаристскому принципу как жажды бытия.

[18] Исключая социализм, который Ницше рассматривался как самое яркое проявление буржуазности, "стадной морали рабов".

[19] Выражение "активный фатализм" принадлежит аббату Панлю, персонажу романа А. Камю "Чума" [7, с. 312].

[20] "Что бы ни говорили – христианство... является одним из двух устоев, на котором зиждется западная цивилизация; второй – античное Средиземноморье" [10, с. 211].

[21] Те, условно говоря, "проблемы", которые нам приоткрыло явление Ницше, действительно нельзя решать, осуществляя только (отвлеченно) теоретические акты познания. Ницше мыслит не столько отвлеченными понятиями, сколько стилем, или, лучше, стилями. Интересный анализ философствования стилями у Ницше дает Ж. Деррида, пытаясь обнаружить при этом пределы его герменевтико-фундаментально-онтологической (хайдеггеровской) интерпретации [25].

[22] Профанирующая сакральное измерение рационалистическая прямолинейность, не терпящая символического и пневматологического смысла, роднит обыденный рассудок и самую рафинированную профессиональную науку: «За три года до революции маленький Юра (потом Георгий, а затем Джордж) Гамов, внук митрополита Арсения Лебединцева и будущий автор идеи генетического кода и горячей модели Большого Взрыва как начала Вселенной, получил от отца в подарок микроскоп. Направив его на Святые Дары, он не нашел в них ни малейшего следа Тела и Крови Христовых. В конце жизни Гамов писал об этом так: "Думаю, что это был эксперимент, который сделал меня ученым"» [19, с. 137].

Литература

1. *Визгин В.П.* Эстетизм против историзма: случай Шопенгауэра // Историко-философский ежегодник'92. М., 1994. С. 65–76.
2. *Визгин В.П.* "Жизнедискурс" в тени Ницше: случай Фуко // Новое лит. обозрение. 1997. № 25. С. 382–389.
3. *Давыдов Ю.Н.* Искусство и элита. М., 1966.
4. *Давыдов Ю.Н.* Иррационализм // Философская энциклопедия. М., 1961. Т. 2. С. 318–326.
5. *Галеви Д.* Жизнь Ницше. СПб.; М., 1991.
6. *Галеви Д.* Жизнь Ницше. Новосибирск, 1992.
7. *Камю А.* Избранное. М., 1969.
8. *Лосев А.Ф.* Античная мифология. М., 1957.
9. *Лихтенберже А.* Философия Ницше. СПб., 1906.
10. *Манн Т.* Собр. соч. М., 1961. Т. X.
11. *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. М., 1912. Т. I.

12. Там же. М., 1909. Т. II.
13. Там же. М., 1911. Т. III.
14. Там же. М., 1910. Т. IX.
15. *Ницше Ф.* Собр. соч. М.: Изд. Клюкина. Б.г. Т. V.
16. Там же. Т. VII.
17. *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
18. Там же. М., 1990. Т. 2.
19. *Паршин А.Н.* Еще раз о "научной картине мира" // Вестник русского христианского движения. 1990. № 159. С. 117–138.
20. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
21. *Сноу Ч.* Многообразие людей // Нева. 1969. № 1.
22. *Файгингер Г.* Ницше как философ. СПб., 1911.
23. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / Пер. Ю.И. Айхенвальда. М., 1901. Т. 2.
24. *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1904. Т. 3, ч. 2.
25. *Derrida J.* Epérons: styles de Nietzsche. P., 1977.
26. *Heidegger M.* Nietzsche. Pfullingen, 1961. Bd. 1–2.

ОБ ИСТОЛКОВАНИИ ИСТОЛКОВАНИЯ: ДИОНИС И ДИОНИСИЙСТВО В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ

Т.П. Лифинцева

Для того чтобы исторический мыслитель превратился в мифологический персонаж, нужно совсем немного времени. Сто лет – более чем достаточно. Ницше и сам предвидел такую судьбу. Знаменитая его фраза из письма Якобу Буркхардту из Турина от 6 января 1889 г. (спустя несколько дней после начавшегося безумия) "... в конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели Богом; но я не осмелился зайти в своем личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться сотворением мира", – эта фраза парадоксальным образом многое объясняет[1]. В начале XX столетия в самых разных странах огромное множество представителей художественного мира, от Климта до Стравинского и Бакста, считали Ницше провозвестником грядущего культа Диониса (который, кстати говоря, имел чрезвычайно мало общего с культом Диониса в античной Греции). Ницшеанское дионисийство уже больше ста лет будоражит и впредь будет будоражить умы. Что и показывают публикации последнего времени. Например, из статьи Е.Э. Ханпиры "Античная трагедия и трагедия античности" (Вопр. философии. 2000. № 9. С. 106) мы узнаем, что, оказывается, "Ницше, врожденный орфик, силком склоняет себя к дионисийской тенденции имморализма". Но прежде чем решать, был ли Ницше "врожденным" орфиком, или "врожденным" дионисий-

[1] *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 8.

цем, или, скажем, "врожденным" элевсинцем, или кем-то еще, – следует попытаться выяснить, как нам кажется, что же собой представляла ницшеанская интерпретация античной культуры как таковая. И речь идет не только об античной культуре, поскольку образ Диониса становится той идеальной шкалой, с которой Ницше соизмеряет и христианство, и европейскую цивилизацию в целом.

Мотив возвращения к доплатоновской, допарменидовской Греции как подлинному истоку бытия присутствует в европейской культуре с конца XVIII в. На смену воспеванию классической Греции приходит упоение доклассической и, соответственно, противополагание доклассической и классической культур. К такому противополаганию были склонны многие мыслители и литераторы: Гельдерлин, Йенские романтики, Шиллер, Гёте, Шеллинг, Винкельман, Бахофен. (Именно творчество Йоханна Якоба Бахофена – философа истории, антиковеда, этнолога и социолога в связи с философией Ницше мы рассмотрим в данной статье.)

Одной из форм противопоставления доклассической Греции классической было полагание двух противоборствующих начал в культуре – дионисийского и аполлонического. Ницше был здесь далеко не первым. Но именно после него разорванная картина античности, данная через противоборство аполлонического и дионисийского начал, стала почти общим местом. Даже не имеет смысла перечислять тех авторов, что использовали в своем творчестве данную антитезу после Ницше.

Однако в творчестве Ницше дионисийство отнюдь не ограничивалось противопоставлением аполлонизму. В "Рождении трагедии" (1872) Дионис есть главным образом первозданное Начало, ради рождения трагедии вступающее в союз с Аполлоном. И уже здесь намечается оппозиция Диониса Сократу. С точки зрения Ницше, Сократ осуждал и порицал жизнь во имя высших ценностей, тогда как Дионис предчувствовал, что жизнь неподсудна. В дальнейшем оппозиция "Дионис–Сократ", причем Сократ в роли отца европейского рационализма и логицизма, получает развитие в работах "Веселая наука" (1882), "По ту сторону добра и зла" (1886), "К генеалогии морали" (1887). В "Антихристе" (1888), "Сумерках кумиров" (опубл. 1889) и "Воле к власти" (опубл. 1901–1906) вырисовывается иная оппозиция: уже не Дионис против Сократа, но Дионис против Христа.

Не притязая на охват темы в целом, в данной статье мы попытаемся ответить на несколько вопросов.

1. Насколько адекватна ницшеанская интерпретация античной культуры, – его, так сказать, "критика чистой Греции"?

2. Насколько оригинально ницшеанское учение об аполлоническом и дионисийском началах?

В связи с этим обнаруживаются еще два вопроса, связанные с творчеством Ницше:

1) Не было ли противоречия между интенциями самого Ницше и тем, что у него реально получилось?

2) Нет ли также противоречия между имиджем антифеминиста Ницше и тем, что при внимательном прочтении можно обнаружить в его творчестве?

И последний вопрос:

3. Правомерно ли использование фигуры Диониса как символа иррационализма и антихристианства?

Итак, обратимся к фактам биографии Ницше. Приехав в Базель в 1869 г. в качестве молодого профессора классической филологии, Ницше в течение последующих пяти лет был частым гостем в доме профессора Базельского университета Йоханна Якоба Бахофена (1815–1887). Близким другом и почитателем творчества Бахофена был также Якоб Буркхардт. В своей философии истории Бахофен исходил из учения Гегеля и Шопенгауэра, и вместе с тем его концепция весьма оригинальна. Не имея возможности изложить ее целиком, мы остановимся лишь на некоторых аспектах, которые сегодня представляют для нас интерес, поскольку бросается в глаза сходство концепций раннего Ницше и Бахофена. Однако имя Бахофена не упоминается ни в одном из индексов к сочинениям Ницше. (При том, что Ницше, по крайней мере до начала душевной болезни, отличался честностью и скрупулезностью в научной работе.) Остается думать, что у него для этого были, возможно, подсознательные и веские причины.

Главное сходство между учениями Ницше и Бахофена – в той роли, которую они оба отводили мифу. Бахофен пишет: "Миф есть истолкование символа. Он раскрывает через ряд внеположенных событий то, что символ воплощает как единство. Миф напоминает дискурсивный философский трактат, поскольку расщепляет идею на несколько связанных между собой образов и затем представляет ее читателю для окончательного вывода. Переплетение символа и мифа – это в высшей степени замечательное явление"[2]. У Ницше в "Рождении трагедии" (§ 10) мы обнаруживаем, что область мифа есть царство "дионисической истины" Дионисическая истина, с точки зрения Ницше, – это истина интуитивная и в качестве таковой она должна быть невербальной. У Бахофена символы нашей интуиции разворачиваются в мифе, который затем претворяется в философское знание, а у Ницше миф выражает себя в трагедии и музыке.

Ницше видел и диалектику истории, и диалектику развития отдельной личности в непримиримом конфликте сил упадка, разложения, декаданса, с одной стороны, и мужества и творческой активности – с другой. Бахофен видел диалектику развития истории в полярности женского, материнского, хтонического, интуитивного и мужского, связанного с разумом, законом, небом и идеями. При этом, в отличие от Ницше, Бахофен не оценивал полярности по принципу "хорошее" и "дурное".

Как Ницше, так и Бахофен видели в борьбе источник величия, и оба полагали, что у каждой нации есть своя природа, выражающая себя в воле к власти.

Бахофен был выдающимся специалистом в области античной культуры и истории. Ему принадлежит грандиозное открытие. Проанализировав древнегреческие и древнеримские религиозные документы и литературные источники, Бахофен в книге "Материнское право", вышед-

[2] *Bachofen J.* Myth, Religion and Mother Right. N.Y.: Princeton University Press, 1973. P. 28.

шей в 1861 г., пришел к выводу, что вере в богов Олимпа предшествовала религия, в которой верховными божествами были богини, олицетворяющие мать (Рея, Гея-Кибела, Астарта, Геката, Деметра, Мойры, Эринии и др.). После того как мужчины стали правящей силой в общественной иерархии, на смену Богине-Матери пришли боги мужского пола. Они стали верховными правителями над человеком точно так же, как отец – верховным правителем в семье. (Впоследствии открытие Бахофена было подтверждено многими исследователями: Briffault R., Anshen R.N., Kerenyi K., Pailia C. и др.)

Поскольку для данного исследования очень важны работа Ницше "Рождение трагедии" и ницшеанское понимание сути античной трагедии, то закономерно обратиться также к истолкованию трагедии Бахофеном. Одним из наиболее удивительных и ярких примеров толкования Бахофеном греческих мифов может служить его анализ "Орестеи" Эсхила – произведения, в котором, как он считает, в символах представлено последнее сражение между материнскими божествами и победоносными богами-отцами... Клитемнестра убила своего мужа Агамемнона, чтобы не расстаться с любовником Эгисфом. Орест, ее сын от Агамемнона, отомстил за смерть отца, убив мать и ее любовника. Эринии, представляющие древние матриархальные божества и матриархальное начало, преследуют Ореста и требуют его наказания. Но Аполлон и Афина (последняя, как известно, появилась на свет не от женщины, а из головы Зевса), представляющие новую патриархальную религию, защищают Ореста. В центре спора – приоритеты патриархальной и матриархальной религий.

Анализируя трагедии Эсхила и Софокла, Бахофен показал, что различие между патриархальным и матриархальным укладами намного глубже чем просто социальное превосходство мужчины или женщины. Суть матриархального уклада – кровные узы как фундаментальная и нерушимая связь между людьми, связь с землей, единение с природой. Принцип патриархального уклада – соблюдение законов, преобладание рационального мышления, стремление человека, прилагая усилия, изменить и подчинить себе природу. Суть патриархального уклада в том, что связь между мужем и женой, между тем, кто правит и тем, кем правят, выше кровных уз. Это принцип порядка, подчинения и строгой иерархии.

В трагедиях Эсхила и Софокла мы часто встречаем образы хтонических богинь. Чувство трепета и ужаса возникает при одном лишь упоминании богинь, принадлежащих к миру древности, который был изгнан и ушел в тень, скрывшись от сознания. В трагедии Софокла "Эдип в Колоне" Эдип молит богинь: "О рой могучих, грозноликих дев!... Не дерзнул бы я / Так осквернить своей стопой / Рощу сильных, суровых дев / Мы их назвать дрожим." (Пер. С. Шервинского). (Кстати, Гёте во 2-й части "Фауста" говорит о священном страхе и трепете, внушаемом таинственными Богинями-Матерями, примерно в том же духе, что и Софокл.) В связи с этим нам представляется неправомерной точка зрения Е.Э. Ханпиры, противопоставляющей в рамках античной культуры "грозному и требовательному отцу" "снисходительную Мать, не взира-

ющую на мысли и действия ребенка, любящую его таким, каков он есть" (Вопр. философии. 2000. № 9. С. 104).

Сквозь призму конфликта матриархального и патриархального укладов Бахофен анализирует также трагедию Софокла "Антигона". Любопытно, что задолго до Бахофена Гегель сходным образом представлял себе конфликт, описанный в "Антигоне". Гегель говорит об Антигоне: "... боги, которых она почитает – это подземные боги Аида, являющиеся богами внутреннего чувства, любви, кровных уз, а не дневными богами самосознательной жизни народа и государства"[3]. Разумеется, Гегель на стороне не Антигоны, а Креонта как представителя Государства и его законов (пусть Креонт даже и тиран).

Важно отметить, что отношение Бахофена к матриархату было весьма неоднозначным. Как уже было сказано, оценок "хорошо" и "плохо" он не выставлял. Но все же, будучи убежденным протестантом и веря в прогресс разума, он полагал, что патриархат в общем и целом выше матриархата.

Теперь перейдем непосредственно к той мифологической фигуре, которой посвящено данное исследование. Дионис, бог плодоносных сил земли, виноградарства и виноделия – один из самых загадочных персонажей античной мифологии. По мнению многих исследователей, божество Дионис начиная с VIII–VII вв. до н.э. фактически "замещал" хтонических богинь-матерей, открытого поклонения которым официальная олимпийская религия допустить не могла. Культ Диониса был, безусловно, культом материнским, т.е. культом природных, стихийных, монструозных сил, направленных против давления разума, порядка, цивилизации. Вячеслав Иванов, например, обосновал эту точку зрения путем анализа огромного числа источников в книге "Дионис и прадионисийство" (1921 г.). Иванов пишет: "Единственным и исконным прообразом Диониса, – точнее, пра-Диониса, – была единая хтоническая богиня, Великая Богиня Гея, чей лик отразился в разных культах, чье божество приняло разные наименования"[4]. (Поскольку Иванов писал после Ницше, то в данном случае его мнение для нас не так важно, как мнение Бахофена.) Здесь важно помнить, что архетип Матери (Матери-земли, Матери-природы) подразумевает иррациональность, чувственность, имморализм, стихийность.

Бахофен полагал, что греки продолжали через культ Диониса поклоняться хтоническим богиням. Он пишет: "Культ Диониса целиком основан на матриархальном и женском – на материальном принципе природы в аспекте оплодотворения. Двухцветное яйцо как центр дионисийской символики означает верховный закон, управляющий бренным миром как судьба, присущая женской материи, – судьба, перед которой склоняются сами боги и над которой они не властны, – повивальная бабка, пряха, великая Мойра, которая старше самого Хроноса"[5]. Ницше в "Рождении трагедии" также говорит о судьбе, о "безжалостно ца-

[3] *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. М., 1969. Т. 2. С. 176.
[4] *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1920. С. 97.
[5] *Bachofen J.J.* Myth, Religion and Mother Right. P. 73.

рящей над всем познанным Мойре", несущей "горе радостным олимпийцам", как о теневой, дионисической стороне античной культуры.

В "Сумерках идолов" (параграф "Чем я обязан древним") Ницше говорит очень странную вещь: "Я был первым, кто для понимания древнейшего, еще богатого и даже бьющего через край эллинского инстинкта воспользовался удивительным феноменом, носящим название Диониса"[6]. Далее Ницше упрекает Гёте и Винкельмана в непонимании греков и греческой души. Едва ли мы можем предположить, что Ницше забыл или не знал о Шиллере, Шлегеле, Гельдерлине, Бахофене. Вероятно, что многие другие не столь известные мыслители и литераторы также использовали понятие дионисического до Ницше. Скорее всего, это вопрос его психологии. Но для нас он остается открытым.

Английский историк философии Дж. Кэмпбелл в предисловии к сборнику работ Бахофена "Миф, религия и материнское право" утверждает, что в работе "Рождение трагедии" Ницше использовал термины Бахофена, дионисийское и аполлоническое, для обозначения двух типов воли – творящей и созерцающей. Но Ницше, как уже было сказано, в отличие от Бахофена оценил дионисийское и аполлоническое с позиции "хорошее – дурное". И главное: его, очевидно, раздражало учение Бахофена о матриархальных корнях культа Диониса. Можно предположить, что именно по этой причине Ницше ни разу не упоминает имя Бахофена в своих работах. Сознательно или бессознательно он это делает – другой вопрос.

Но так ли уж однозначен знаменитый антифеминизм Ницше? В его работах порой проскальзывают удивительные вещи. (Далее мы позволим себе некоторое нагромождение цитат.) Например, в § 16 "Рождение трагедии" читаем: "При мистическом ликующем зове Диониса разбиваются оковы плена индивидуации, и широко открывается дорога к *Матерям Бытия*, к сокровеннейшей сердцевине вещей" (курсив мой. – *Т.Л.*)[7]. В этом же параграфе он продолжает: «В дионисическом искусстве и его трагической символике природа будто говорит нам: "Будьте подобны мне! В непрестанной смене явлений я – вечно творящая, вечно пробуждающая к существованию, вечно находящая себе удовлетворение в этой смене явлений Праматерь"»[8].

В уже упомянутом параграфе "Чем я обязан древним" из "Сумерек идолов" Ницше говорит: «Все отдельные части акта произрождения, как-то беременность и рождение, пробуждали самые высокие и торжественные чувства. В учении о таинствах страдание считается святым; "муки родильницы" освящают его, – все будущее и произрастающее оправдывает страдания. Чтобы было вечное желание творить, чтобы воля к жизни вечно подтверждала себя, должны также вечно существовать и "материнские страдания"... Все это заключает в себе культ Диониса – я не знаю высшей символики, чем дионисическая»[9].

---

[6] *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т. 2. С. 627–628.
[7] Там же. С. 117.
[8] Там же. С. 121.
[9] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Л.: Сирин, 1990. С. 421.

Невольно напрашивается вывод: все чувства, приписываемые Ницше дионисийству – страсть, зачарованность, стремление – следует отнести к женщине. И в культуре в целом рациональность следует отнести к мужскому началу, а эмоциональность (иррациональность?) – к женскому. Сам Ницше сознательно к такому выводу в силу своей антифеминистской установки, разумеется, никогда бы не пришел.

Но и его антифеминистские высказывания порой представляют женщину как таинственное, могущественное, опасное и чарующее существо. "О, что это за опасное, скользкое, подземное маленькое хищное животное!" – восклицает он в "Ессе Homo"[10]. Даже здесь – налицо хтоническая природа женщины. На этой же странице Ницше пишет: " я знаю бабенок. Это принадлежит к моему дионисическому приданому. Кто знает? может, я первый психолог Вечно Женственного"[11]. В книге "По ту сторону добра и зла" Ницше утверждает: "Если женщина обнаруживает склонность к логике, то обыкновенно в ее половой системе что-нибудь да не в порядке"[12]. Но разве не против логики направлен философский молот Ницше? В работе "Веселая наука" Ницше восклицает: "Да, жизнь – это женщина!"[13] Далее он сравнивает с женщиной вечность и истину. Однако создается впечатление, что такие вещи он проговаривает случайно, как бы в полузабытьи, тогда как сознательная его установка – довольно пошлый антифеминизм, выраженный в афоризмах, коим несть числа. Но так или иначе, феминисткам стоит обратиться к творчеству Ницше в поисках духовных истоков. Тем более, что в заключении "Рождения трагедии" Ницше заявляет: "... все, что мы зовем теперь культурой, образованием, цивилизацией должно будет в свое время предстать перед безошибочным судьей – Дионисом"[14].

Уже в "Рождении трагедии" понятие дионисического приобретает онтологический смысл. В дальнейшем Ницше экстраполирует это понятие на философию, историю и культуру в целом. В "Ессе Homo" он говорит: «Мое понятие "дионисическое" претворилось в наивысшее действие, наивысшее проявление всего сущего»[15].

Вырождение трагедии, по мнению Ницше, начинается с Еврипида, а вырождение философии – с Сократа. «У Сократа, – пишет он в "Рождении трагедии", – аполлоническая тенденция как бы переродилась в логический схематизм, нечто подобное нам пришлось заметить и у Еврипида, где, кроме того, мы нашли переход дионисийского начала в натуралистический аффект»[16]. В "Сумерках идолов" Ницше говорит: "... я опознал Сократа и Платона как симптомы гибели, как орудие человеческого разложения, как псевдогреков, как антигреков"[17], за Со-

---

[10] *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 726.
[11] Там же.
[12] Там же. С. 300.
[13] Там же. С. 659.
[14] Там же. Т. 1. С. 139.
[15] Там же. Т. 2. С. 730.
[16] Там же. Т. 1. С. 110.
[17] Там же. Т. 2. С. 563.

кратом и Платоном последовали "два тысячелетия противоестественности и человеческого позора". (Но Ницше однажды признается, что Сократ до такой степени близок ему, что он, Ницше, борется с ним. И в самом деле, Ницше был столь же склонен к морализаторству, к авторефлексии и "вивисекции совести", как и Сократ.) Итак, с Сократа, по мнению Ницше, начинается неслыханная тирания разума и морали, вытеснившая жизнь в бессознательное и подменившая ее инструкциями по эксплуатации жизни. Если метафизика берет начало в различении двух миров, в противополагании сущности и видимости, истинного и ложного, умопостигаемого и чувственного, то следует сказать, что именно Сократ изобрел метафизику. Он представил жизнь тем, что надлежит оценивать, соизмерять, ограничивать, он сделал мысль мерой и границей, которую устанавливают во имя высших ценностей: Божественного, Истинного, Прекрасного, Благого... Но как сочетается с ненавистью Ницше к Сократу его слова о "демоне" Сократа, убийце трагедии, – демоне, велевшем Сократу слушаться музыки? Этот вопрос – еще один из парадоксов творчества мыслителя. Да, трагедия умерла, но трагедия возродится, и символом этого возрождения должен быть поющий или музицирующий Сократ.

Ницше провозвещает наступление "трагического века", "переизбытка жизни", пришествие "философа Диониса". Трагическая сущность мира, по Ницше, полностью тождественна дионисийскому началу, но идея Диониса одновременно является идеей утверждения, – более того, дионисическое утверждение выступает высшей формой утверждения жизни как таковой. Высшее утверждение жизни и утверждение Диониса для Ницше тождественны. Ж. Делез полагал, что настоящим прообразом сверхчеловека является не Заратустра, а Дионис: "... рождаясь в человеке, сверхчеловек не является порождением человека: это плод любви Диониса и Ариадны. Заратустра называет сверхчеловека своим детищем, но он ему уступает, поскольку настоящим отцом сверхчеловека является Дионис"[18]. Следовательно, суть ницшеанства именно в Дионисе; торжество жизни нашло свое метафизическое подтверждение в Дионисе и дионисийской стихии изначальной сущности бытия.

Итак, нам осталось коснуться последней антитезы: Дионис против Христа, которая прослеживается главным образом в работах "Антихрист" и "Воля к власти". Разработка данной проблемы – отнюдь не наша заслуга, поэтому мы лишь сошлемся на некоторые авторитетные мнения.

Итак, в работе "Воля к власти" Ницше писал: "Бог на кресте – проклятие жизни, перст, указующий на избавление от жизни; растерзанный в клочья Дионис – обещание жизни; он будет вечно возрождаться и возрождаться из глубины разрушения"[19]. Делез возражает Ницше, говоря при этом на ницшеанском языке и в целом (в соответствующий период своего творчества) придерживаясь ницшеанских взглядов: «Христос... представляет высшую стадию нигилизма: стадию последнего Че-

[18] *Делез Ж.* Ницше. СПб.: Axioma, 1997. С. 57–58.
[19] *Ницше Ф.* Собр. соч. М., 1910. Т. IX. С. 169.

ловека, более того – Человека, который хочет гибели: эта стадия ближе всего к дионисическому преобразованию... Именно благодаря ему преобразование как таковое становится возможным; с этой точки зрения становится возможным слияние Диониса с Христом: "Дионис-Распятый"»[20].

С иных, христианских позиций В. Иванов утверждал, что сама постановка вопроса "Дионис против Христа" несостоятельна. Он исследовал эту проблему в уже упомянутой книге "Дионис и прадионисийство". В. Иванов полагал, что антиномическое противопоставление Диониса Христу "работает" только при наличии общей антихристианской направленности философии Ницше. Достаточно лишь отказаться от неоязычески-секулярных установок, достаточно пересмотреть дионисизм ницшеанской интерпретации и раскрыть в подлинном дионисизме то, что близко христианству. С христианских позиций нет никакой антитезы "Дионис против Христа". Вяч. Иванов пишет: «Понятие "страстей" прямо перешло из эллинской религии в христианство, во всей полноте своего содержания, как мистического и обрядового термина. Не случайны византийские попытки приспособить формы Еврипидовой трагедии к религиозно-поэтическому кругу христианских представлений о божественных страданиях. Само заглавие мистерии "Христос Страдающий" обличает взгляд на античную трагедию как на поэтический канон родственного христианскому "страстного действия"... Дионис, обманутый титанами и падший с отчего престола, растерзанный, потом снова собираемый и оживший, чтобы взойти на небо. Дионис есть бог страдающий и страждущий, что отражали страстные мистерии»[21]. То есть, с точки зрения Вяч. Иванова, образ Диониса – это языческое пророчество о Христе.

Несостоятелен, по мнению Иванова, также тезис Ницше, согласно которому Дионис абсолютно посюсторонен в отличие от трансцендентного Христа. Философ утверждает: «Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным "метафизическое" утешение именно в открываемом ею потустороннем мире, а отнюдь не в автаркии "эстетического феномена". К тому же она была религией демократической по преимуществу и, что особенно важно, первая в эллинстве определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выходу – христианству»[22].

Ницше страстно стремился "освободить" философию от платонически-христианской метафизики. Изначально он ориентировался на позитивность, и эта установка трансформировалась в позитивизм ницшеанского толка, а все остальное, т.е. трансцендентное, отсекалось, поскольку позитивность этого феноменального мира онтологически самодостаточна, и нет, с точки зрения Ницше, другого измерения бытия, нет иного мира. Отсюда и следует апелляция только к жизни, всесодер-

---

[20] *Делез Ж.* Указ. соч. С. 63.
[21] *Иванов В.* Указ. соч. С. 197.
[22] Там же. С. 199.

жащей и всеохватывающей. Ницше Бога не искал, более того, он полагал, что только в ситуации смерти бога и возможно реализовать божественное в человеке. В лице Ницше достигла апогея своего развития и одновременно пришла к величайшему кризису та гуманистическая культура, которая своими секулярными корнями уходит в глубь эпохи Ренессанса. Для Ницше попытка осмысления прошлого, настоящего и будущего сопровождалась радикальным пересмотром всех тех фундаментальных оснований, что до этого казались незыблемыми. Но пафос нигилизма и переоценки ценностей, как мы видели, порой заставлял его пренебрегать реалиями истории и культуры ради собственного пророчества. Дионисийство в ницшеанской интерпретации являет собой клубок парадоксов (что впрочем можно сказать обо всем его творчестве).

К ВОПРОСУ О НРАВСТВЕННО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИННОКЕНТИЯ БОРИСОВА

Н.А. Куценко

Отечественная философская мысль была издавна связана с богословием, поэтому их совместное рассмотрение было и остается одним из наиболее перспективных направлений как в изучении собственно философского знания, так и духовной культуры в целом. Предполагавшую не только гармонию, но и определенные коллизии связь философско-богословской проблематики необходимо рассматривать как взаимообусловленные стороны единого процесса развития отечественного мышления. Даже исследование частных вопросов этой взаимосвязи показывает неприемлемость общих историко-философских методик исследования и требует своего выделения в частное направление, требующее применения специфической методологии.

Если взять, к примеру, такое достаточно популярное в последнее десятилетие направление историко-философских исследований, как изучение духовно-академической философии в России XIX в., то можно увидеть разночтения даже в ставшей классической в этом вопросе литературе, т.е. в историко-философских работах Г. Шпета, о. Г. Флоровского, о. В. Зеньковского. Так, разительную несхожесть оценок получило богословско-философское наследие Иннокентия Борисова при общем мнении о нем как о выдающемся реформаторе философского образования. Задачей нашей небольшой статьи, помимо постановки проблемы еще только складывающейся развернутой методологии исследования философско-богословских текстов академического наследия XIX в., является привлечение внимания широкого круга историков философии к необходимости непосредственного анализа текстового материала, который позволит дать адекватную характеристику стиля мышления, оценку философской линии того или иного богослова в дополнение к имеющимся общим характеристикам.

Если говорить об архимандрите, затем архиепископе Иннокентии (Иване Алексеевиче Борисове), 1800–1857, то как раз его философское наследие получило широкий спектр оценок. Так, более чем критически

относящийся к духовно-академической философии Г. Шпет отмечает, что лекции архимандрита по основному богословию были пронизаны серьезным философским тоном и свидетельствовали о весьма глубоком знакомстве автора с содержанием современных ему философских учений. Сам Иннокентий называл свое расширительно-философское изложение вопросов основного богословия "религиезистикой"[1]. Данный термин, насколько нам известно, не встречался ни до, ни после него. Таким образом, известный светский историк философии Г. Шпет, считавший, например, фундатора философской науки в обновленной Киевской духовной академии Ивана Михайловича Скворцова (1795–1863) "бездарным", способным разве что на бессодержательное философствование[2], дал высокую положительную оценку Иннокентию как мыслителю и преобразователю. Шпет считал, что интерес последнего к философии и "насаждение" ее среди учащихся соответствовали умонастроениям времени.

Богослов Флоровский, напротив, хотя оценил Борисова как человека острого ума, но не способного творчески мыслить, вообще не мыслителя. Его признанное красноречие в изложении богословской тематики названо "блестящей манерой изложения", маскирующей недостаток творческого мышления, зависимость в оценках, эклектизм, спекулятивную безответственность, "религиозную демагогию" (по словам Филарета Киевского), поверхностность мысли, излишнюю эмоциональность[3] (пожалуй, для понимания отношения Флоровского к Иннокентию этих нелестных характеристик достаточно). Если сопоставить также мнение уважаемого нами Г. Флоровского о том, что у Борисова не было и не могло быть последователей, с фактом, что собрание сочинений последнего, состоящее из 11 томов, вскоре после его смерти выдержало несколько изданий в разных регионах (Одесса, Москва, Санкт-Петербург), то можно сделать вывод скорее об отсутствии научных исследований именно *такого* варианта синтеза богословия и философии, который предложил Иннокентий, чем о его несостоятельности как философски мыслящего богослова. Напомним также, что Борисов подвергался негласному расследованию по обвинению в "неологизме" (не за "религиезистику" ли?), однако, по свидетельству еще одного своего оппонента, Филарета Московского, не был уличен в излишнем богословском рационализме, разве что в чрезмерном "воображении ума".

Отметим по данному поводу, что позиция Флоровского, выразившаяся в резкой критике, даже неприятии философской линии Борисова, объясняется тем, что отец Георгий был антиподом по стилю мышления и творческой манере отца Иннокентия. Также отметим, что конфронтация в философской среде остается перманентной ситуацией, которую можно наблюдать во все времена. Об этом, в частности, свидетельствует продолжающаяся полемика между последователями западников и славянофилов, стоящими на крайних позициях. Лишь рассмотрение *всего* контекста культуры, равно как и учет противоположных мнений позволяют выработать более адекватную концепцию развития философской мысли.

Лекции по догматическому и нравственному богословию, читаемые Борисовым в Санкт-Петербурге и Киеве, нам еще не встречались, хотя не исключено, что они частично сохранились в частных и государственных архивах. Из его доступного печатного наследия весьма интересны работы по христологии, библейской истории, нравственно-назидательные произведения, в которых оригинально ставятся и решаются вопросы нравственной антропологии. Для знакомства широкого круга читателей с "реальным" Иннокентием мы выбрали одну из "бесед", помещенных в VII томе собрания сочинений (1874), где рассматривается тема смерти и бессмертия: "Падение Адамово. О грехе и его последствиях. Беседы о смерти. Мысли о бессмертии".

"Беседа в среду 5-й недели Великого поста" (когда вспоминают христианскую подвижницу Марию Египетскую, известную тем, что, будучи блудницей в юном возрасте, она приняла христианское крещение, испытала духовное преображение, став из великой грешницы великой подвижницей) посвящена Иннокентием всем женам, дабы дать им "случай вникнуть более в определение Божие о них и почерпнуть из него для себя и назидание и утешение". Данный текст позволяет говорить прежде всего о нетрадиционализме автора, использующего библейскую тематику и текст Святого Писания для толкования злободневных проблем жизнеустройства, в частности – положения женщины в обществе. Следует подчеркнуть практический, жизнестроительный характер такого рода философствования. Образно говоря, автор поднимает и решает вопросы не из сферы теоретического разума (онтологическую и гносеологическую проблематику), а из области практического разума и способности суждения (как должно поступать человеку (женщине) и на что он (она) может надеяться). Присутствие психологической доминанты в тексте начинается с момента грехопадения, который служит как бы точкой отсчета модели поведения женщины в обществе и ее самосознания, самооценки.

Библейский миф о грехопадении задается в качестве исходной нравственно-антропологической парадигмы, определяющей смысл и содержание всей последующей человеческой истории. Текст беседы проникнут пониманием несправедливости, царящей в мире по отношению к женщинам, он скорее утешает, чем поучает жен, напрочь отвергая "уничижение" женщины как противозаконное и вредное для состояния человечества: "Где жена – раба, там нет истинной любви и мира, а только страх и принуждение". В духе панэтизма, свойственного христианскому сознанию, раскрываются вопросы "наказания" (оно и научение, и кара), "тайны рождения" (интерпретируются в нравственно-этическом смысле), "страдания" (дано для изгнания недуга), "воспитания" (необходимо не только родить по духу, но вырастить и воспитать) и др. Промысел Божий рассматривается как Премудрость Божия, осмысляемая человеком при осознании своего истинного удела.

В целом данный текст видится как в общем контексте всего тома, так и в качестве законченного самостоятельного сочинения, тяготеющего к жанру "учительной" философии, к известным средневековым "поучениям". Беседы, наставления, поучения, например "Послание

Владимиру Мономаху о посте" митрополита Никифора, издавна считались пастырским жанром, получив свое развитие в XIX в. в поучениях Оптинских старцев, наставлениях Иоанна Кронштадтского. У Борисова мы наблюдаем стилистический выход за пределы наставления и превращение "беседы" в краткое философско-антропологическое сочинение. Вспоминаются как русские бытовые повести, так и апокрифическая литература, в частности "Сказание, како сотвори Бог Адама", что свидетельствует о тяготении к традиционным темам жизнеустройства человека и его мира. Однако "беседе" свойствен и известный модернизм, особо выражающийся в широком использовании автором ассоциаций, понятных слушателям, что приводит к полисемантичности, элементам многожанровости. Такая широкая манера ассоциаций привлекательна, но для профессиональной философии недостаточна (в данном случае можно говорить о недостатках как продолжении достоинств).

Как видим, знакомство только с одним кратким фрагментом из философско-богословского наследия Иннокентия приводит к целому ряду выводов, главным из которых мы считаем необходимость расширения темы богословского направления в идеалистической философии до поднятия отдельной "подтемы" развития философской мысли в рамках богословия в России в XIX в. Разумеется, это требует работы по многим направлениям – от более общих: знакомство философской общественности с труднодоступными широкому кругу читателей текстами, до более частных: уточнение жанра и применение новых методик исследования и оценки. Необходимо констатировать, что работа в указанных направлениях только началась.

* * *

Текст "Беседы" печатается по изданию: Сочинения Иннокентия, Архиепископа Херсонского и Таврического: В 11 т. СПб.; М.: Издание М.О. Вольфа. 1874. Т. VII. С. 66–73.

Текст приводится также в переводе на современный русский язык и по правилам современной орфографии и пунктуации, но с сохранением авторской манеры и некоторым использованием архаической лексики там, где это требовалось для передачи колоритности текста. Извлечения из Священного Писания приводятся двояко: в церковнославянском переводе и современном синодальном, даваемом в скобках.

[1] См.: *Шпет Г.Г* Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 197–198.

[2] Там же. С. 190.

[3] *Флоровский Г* Пути развития русского богословия. Париж, 1988. С. 197.

ИННОКЕНТИЙ БОРИСОВ

БЕСЕДА В СРЕДУ 5-й НЕДЕЛИ ВЕЛИКОГО ПОСТА

И женѣ рече: умножая умножу печали твоя и воздыханія твоя: в болѣзнехъ родиши чада: и къ мужу твоему обращеніе твое, и той тобою обладати будетъ (Быт. 3, 16)

Чемъ более размышляемъ мы, братіе мои, о сказаніи Моисеевомъ касательно паденія прародителей нашихъ, тѣмъ сильнѣе убѣждаемся, что въ семъ токмо святомъ сказаніи, не смотря на краткость его, содержится ключъ къ разрѣшенію всѣхъ недоумѣній касательно настоящаго бытія нашего на землѣ, къ поясненію нынѣшняго состоянія самой природы, насъ окружающей. Ибо вообразимъ на время, что у насъ нѣтъ подобнаго сказанія; тогда мы не будемъ знать, какъ произошелъ міръ и человѣкъ, что было потомъ съ нашими прародителями, какъ они пали и увлекли за собою в бездну зла все, что отъ нихъ зависѣло или имѣло зависѣть въ будущемъ: а безъ сего нельзя сказать совершенно удовлетворительно ни слова о настоящей судьбѣ рода человѣческаго и всего, что окружаетъ насъ: откуда, напр., тѣ бѣдствія, коими всѣ мы окружены съ младенчества до гроба, и для чего они? Откуда разстройство и безпорядокъ въ природѣ, насъ окружающей, которая съ одной стороны является такъ прекрасною, а съ другой представляетъ видъ поля послѣ великаго сраженія? Но когда вспоминаешь объ Эдемѣ и плодѣ запрещенномъ, о змѣѣ-искусителѣ и пагубной снѣди, о смоковничномъ препоясаніи и грозномъ, но столь же милосердомъ судѣ Божіемъ, то мракъ, покрывающій судьбу земли и человѣка, разсѣевается; узнаемъ, откуда зло въ мірѣ, за что и для чего страдаетъ все живущее; и, вмѣсто ропота и отчаянія, одушевляемся святымъ терпѣніемъ и надеждою на Провидѣніе. И были лжемудрецы, кои, отвергая сказаніе Моисея о первобытномъ человѣкѣ и его паденіи, думали еще показать этимъ свою мудрость! Что же возмогли дать они въ замѣнъ свитка Моисеева? Нелѣпыя мечты разстроеннаго воображенія, кои могли казаться стоющими вниманія только ихъ суемудрымъ изобрѣтателямъ. Но честь и благодарность здравой наукѣ, которая, углубившись въ изслѣдованіе природы, не замедлила сама стать противъ лжеименной мудрости и показать всему свѣту, что бытописаніе Моисея превыше всякаго сомненія, потому что написано не на одной хартіи, а начертано неизгладимыми буквами на лицѣ всей земли. Пожалѣвъ о семъ печальномъ и уже почти прошедшемъ явленіи, пойдемъ паки съ благоговѣніемъ за боговдохновеннымъ вождемъ нашимъ и выслушаемъ изъ устъ его, какъ, во слѣдъ за зміемъ-искусителемъ, судъ Божій коснулся и насъ, кои такъ легкомысленно приложили слухъ къ его обаянію.

И женѣ рече: умножая умножу печали твоя: въ болѣзнехъ родиши чада: и къ мужу твоему обращеніе твое, и той тобою обладати бу-

детъ. Допросъ начатъ былъ съ мужа, а наказаніе начинается съ жены. Почему такъ? Потому конечно, что жена, какъ мы видѣли, первая открыла слухъ и сердце свои искусителю, и она же сдѣлалась почти единственною причиною паденія для своего мужа. Да не забываютъ сего жены, кто бы онѣ ни были и какъ бы высоко ни стояли, и да прилагаютъ попеченіе о томъ, чтобы скромностію, смиреніемъ и послушаніемъ мужу вознаградить свое первобытное легкомысліе и кичливость!

Умножая умножу печали твоя и воздыханія твоя. Онѣ будутъ, какъ бы такъ сказано, у тебя и сами по себѣ (ибо какъ не печалиться и не воздыхать той, которая легкомысліемъ и продерзостію своею подвергла столькимъ бѣдствіямъ и себя, и мужа, и весь родъ человѣческій?); но кромѣ сего явится у тебя множество еще такихъ скорбей и воздыханій, отъ коихъ мужъ твой будетъ свободенъ, отъ коихъ и ты, хотя и преступница заповѣди, была бы свободна, если бы не показала себя въ дѣлѣ общаго преступленія такъ самонадѣянною и особенно усердною къ общей погибели. Поелику такое, удвоенное, обузданіе необходимо для твоей непомѣрной наклонности къ чувственному то наложу его Я самъ; и поелику наложу Я, то никто не въ состояніи будетъ снять его съ тебя. Чѣмъ бы ты ни была, какъ бы высоко ни стояла, печали и воздыханія всюду будутъ слѣдовать за тобою: *умножая умножу печали и воздыханія твоя!*

Послѣ сего какъ бы введенія, изображается уже самое наказаніе жены, состоящее изъ двухъ видовъ: она осуждается, во-первыхъ, на болѣзни рожденія, во-вторыхъ, на подчиненіе своему мужу. Разсмотримъ каждое наказаніе порознь: ибо въ томъ и другомъ найдемъ урокъ для нашего назиданія.

Въ болѣзнехъ родиши чада. Значитъ, до преступленія заповѣди, въ состояніи невинности, чада рождались бы безъ болѣзни. Такъ и должно быть. Ибо прилично ли столь великому и священному дѣйствію, каково произведѣние на свѣтъ человѣка, сопряжену быть съ болѣзнями и страданіемъ? Только одинъ грѣхъ, ставъ на срединѣ, могъ произвести сіе, заставивъ явиться скорбь и болѣзнь тамъ, гдѣ бы надлежало быть одной чистой радости и святому веселію. Посему животныя и донынѣ свободны отъ большей части мукъ чадорожденія, какъ бы въ показаніе того, что если человѣкъ столько подлежитъ имъ, то не по необходимому закону природы, а по особенному распоряженію о немъ Промысла Божія. И поелику въ семъ случаѣ дѣйствовало само правосудіе Божіе, то не безъ мудраго конечно намѣренія обратило въ наказаніе женѣ то самое, что, въ состояніи невинности, имѣло сопровождаться однимъ чистымъ удовольствіемъ. Ибо Господь всеблагій, если наказуетъ кого либо, то наказуетъ всегда такъ, чтобы наказуемый самымъ наказаніемъ отводился отъ какого либо зла и приводился къ какому либо добру. Въ настоящемъ случаѣ, когда опредѣлялась судьба не одной Евы, а въ лицѣ ея и всѣхъ будущихъ дщерей человѣческихъ, цѣлой половины всего рода человѣческаго, тѣмъ паче имѣлось въ виду не мщеніе какое либо и не желаніе поразить какъ можно чувствительнѣе и преогорчить самую большую радость въ жизни, а благо самой жены.

Какое же благо, спросит кто либо? То, чтобы удержать на будущее время жену отъ поползновенія къ грѣху. При запрещенномъ древѣ, Ева, какъ мы видѣли, обнаружила крайнюю наклонность свою прельщаться внѣшнимъ видомъ и увлекаться наслажденіемъ чувственнымъ. Если при взорѣ на красивое древо и сладкій плодъ она такъ потерялась и погибла; то что будетъ съ нею при встрече с красотою одушевленною? И вотъ въ ограду ея целомудрия ставятся безсмѣнные, неумолимые и неподкупные стражи – болѣзни чадорожденія, да, увлекаемая страстію, она будетъ удерживаема представленіемъ продолжительности бремяношенія и мукъ рожденія, кои ожидаютъ ее за минутное услажденіе плоти. Вмѣстѣ съ симъ, посредствомъ этого же самаго наказанія жены, будетъ достигнута у Промысла и другая, не менѣе важная цѣль въ отношеніи ко всему роду человѣческому, та цѣль, чтобы связать тѣснѣйшимъ союзомъ любви раждающихъ съ рожденными отъ нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, почему матери гораздо приверженнѣе къ дѣтямъ, нежели отцы? Потому, что дѣти достались имъ гораздо дороже, нежели отцамъ.

Но съ другой стороны, что было причиною для насъ печалей и болѣзней, то обыкновенно становится послѣ того непріятнымъ и отвратительнымъ, такъ что мы не можемъ впослѣдствіи и смотрѣть равнодушно на преждебывшій источникъ скорбей нашихъ. Посему можно было опасаться, что и въ семъ случаѣ умноженіе для жены болѣзней, во время ея чревоношенія и рожденія, произведетъ нѣчто подобное, и заставитъ жену, пожалуй, вовсе отвергнуть жизнь брачную, что было бы противно цѣлямъ самаго Промысла о размноженіи на землѣ рода человѣческаго. Что же дѣлаетъ премудрость Божія для удаленія сей противоположной крайности? Ничего болѣе, какъ соединяетъ конецъ чадорожденія съ такою чистою душевною радостію, что жена, какъ говоритъ самъ Спаситель, не помнитъ уже въ то время прежней скорби своей – за радость, *яко родился человѣкъ въ міръ* (Іоан. 12, 21). Такъ умѣетъ Промыслъ достигать своихъ премудрыхъ и всеблагихъ цѣлей!

Съ намѣреніемъ, братіе мои, медлимъ мы на семъ предметѣ и входимъ въ такія подробности, дабы дать женамъ случай вникнуть болѣе въ опредѣленіе Божіе о нихъ и почерпнуть изъ него для себя и назидание и утѣшеніе. Велики скорби жены! Дорого стоитъ ей младенецъ, коего лелѣетъ она у груди своей! Стократъ дороже, нежели его отцу и ея мужу! Но это не слѣпой какой либо случай судьбы, а премудрое и всесвятое опредѣленіе Божіе. Посему-то никакая изъ женъ не свободна отъ болѣзней рожденія. Въ чертогахъ великолѣпныхъ страдаютъ такъ же, какъ и въ послѣдней хижинѣ. Жены высшаго званія и сана подлежатъ нерѣдко даже большимъ опасностямъ и мукамъ при чадорожденіи, нежели жены простыхъ людей; и это потому, что слишком искусственнымъ образомъ жизни своей онѣ слишкомъ далеко уклоняются отъ простыхъ законовъ природы, а нравами своими – отъ чистоты душевной, и такимъ образомъ сами для себя увеличиваютъ тяжесть наказанія Божія. Но какъ бы оно ни было тяжело, поелику отъ Бога, то всегда можетъ служить на пользу душевную, если только мы не испортимъ дѣла съ нашей стороны. Самая мысль, что онѣ страдаютъ по

волѣ и непосредственному распоряженію Божію, должна служить великою отрадою для женъ дѣтородящихъ. Ибо не напрасно св. Давидъ предпочиталъ нѣкогда впасть въ руцѣ Божіи, нежели въ руки человѣческія. Среди болѣзней чадорожденія вы, жены, находитесь именно въ рукахъ Божіихъ; но, находясь въ рукахъ Божіихъ, не отвращайте взоровъ своихъ отъ лица Божія. Простирайте руки ваши не столько къ людямъ, слабымъ и часто немогущимъ подать вамъ никакой помощи, сколько къ Богу крѣпкому и живому. Если какая сила скорѣе можетъ восполнить немощь природы и разрѣшить узы плоти, то сила вѣры и молитвы, для коей нѣтъ ничего невозможнаго. А чтобы самая молитва ваша была дѣйствительнѣе и богопріятнѣе, растворяйте ее духомъ вѣры и покаянія. Страданіями нашей плоти Господь всегда хочетъ изгнать какой-либо недугъ изъ нашего сердца и духа. Посему искреннее раскаяніе въ прошедшихъ грѣхахъ нашихъ и твердый обѣтъ вести себя впредь богобоязненно, кротко и смиренно – есть самый дѣйствительнѣйшій способъ преклонить правду Божію на милость, вмѣстѣ съ чѣмъ сократятся и всѣ страданія плоти. Посему нельзя довольно похвалить тѣхъ богобоязненныхъ женъ, кои, предъ наступленіемъ чадорожденія, совѣтуются не съ одними врачами тѣлесными, а приготовляютъ себя къ грозной минутѣ молитвою и таинствами св. Церкви. Это, можно сказать, необходимость для каждой жены въ такомъ положеніи: ибо кто можетъ поручиться, чтобы часъ дѣторожденія не обратился въ часъ смерти для рождающей? Какъ же не приготовиться къ такой опасности покаяніемъ и причащеніемъ св. Таинъ?

Но это все невольно наводитъ страхъ, хотя и спасительный. Не скроемъ же и того, что можетъ служить къ великому ободренію и утѣшенію для женъ, среди ихъ страданій во время родовъ. Что это такое? То, что болѣзни рожденія, когда онѣ переносятся въ духѣ вѣры и покаянія, суть самое дѣйствительное средство къ изглажденію вольныхъ и невольныхъ грѣхопаденій. На это намекаетъ уже сама природа; ибо послѣ болѣзней рожденія всякій разъ очищается все тѣло жены. Но будетъ очищаться не одно тѣло, а и душа, коль скоро, страдая тѣломъ не будутъ забывать при семъ своей души. Сіе-то самое, безъ сомнѣнія, имѣлъ въ виду апостолъ Павелъ, когда написалъ, что жена *спасется чадородія ради* (I Тим. 2, 15). Надобно токмо родить чадъ не по одной плоти, а и по духу, то есть рожденное не оставлять на произволъ судьбы, или на попеченіе наемныхъ приставниковъ, а воспитывать самимъ въ страхѣ Божіемъ и повиновеніи уставамъ св. Церкви. Ибо и Апостолъ не сказалъ просто: *спасется чадородія ради* (иначе у которой было бы болѣе дѣтей, та была бы потому и спасеннѣе другихъ), а присовокупилъ: *аще пребудутъ въ вѣрѣ и любви, во святыни съ цѣломудріемъ* (I Тим. 2, 15). И въ другомъ мѣстѣ, похваляя вдовицу, похваляетъ не просто, а съ условіемъ: *аще чада воспитала есть, аще скорбнымъ утѣшеніе бысть, аще всякому дѣлу благу послѣдовала есть* (I Тим. 5, 10). При такомъ только нравѣ и такомъ поведеніи женъ обращается имъ во спасеніе и дѣло ихъ чадорожденія, яко весьма трудное и болѣзненное, но въ тоже время необходимое для рода че-

ловѣческаго. Ибо, жена, скажемъ и это въ утѣшеніе страждущихъ, заступаетъ въ семъ случаѣ мѣсто какъ бы самого Творца, раждая изъ себя человѣка, который въ первый разъ произведенъ былъ непосредственно самимъ Богомъ.

Видите теперь, каково наказаніе Божіе? Видите, какъ въ немъ открыть случай для женъ къ великой заслугѣ, къ достиженію самаго спасенія вѣчнаго? Что можетъ быть важнѣе для насъ сего послѣдняго? Итакъ будемъ послушны и терпѣливы: терѣние и вѣра награждаются, въ семъ случаѣ, еще здѣсь на землѣ. Ибо, если отецъ и мать въ отношеніи къ дѣтямъ своимъ будутъ воодушевлены такимъ духомъ, какого требуетъ Евангеліе; то ихъ домъ будетъ не хуже рая, сдѣлается даже, въ нѣкоторомъ отношеніи, лучше его; ибо въ рай прародители наши вошли невинные, а вышли из него грѣшниками, и распространили своим грѣхомъ клятву по всей землѣ, а въ такомъ домѣ будетъ напротивъ: въ него, путемъ рожденія, будутъ входить грѣшники (ибо *рожденное отъ плоти плоть есть*, Іоан. 3, 6), а изъ него, путемъ христіанскаго воспитанія, будутъ исходить праведники, и гдѣ ни будутъ жить, всюду станут распространять вокругъ себя миръ и благословеніе.

Второй видъ наказанія, возложеннаго на жену за преступленіе заповѣди – взятъ изъ ея отношенія къ мужу: *и къ мужу твоему обращеніе твое, и той тобою обладати будетъ*. Ты, как будто говоритъ Господь, почтена будешь от Меня равною съ мужемъ честію; подобно ему украшена образомъ моимъ; подобно ему поставлена владычицею рая; и хотя пришла позже его на свѣтъ, но получила тоже самое, даже удостоилась произойти не изъ земли, какъ онъ, а изъ ребра его: довольно бы для тебя сей чести, довольно бы того, что предоставляла тебѣ собственная его любовь къ тебѣ. Но ты не удовольствовалась всѣмъ симъ и взяла на себя большее, тебеѣ не принадлежащее: безъ его согласия вступила въ бесѣду и пріязнь съ зміемъ; безъ его одобренія вкусила отъ плода запрещеннаго и не только сама нарушила заповѣдь, но подала къ тому же поводъ и мужу и увлекла его въ пропасть. Этого противозаконнаго господства твоего надъ супругомъ твоимъ не будетъ болѣе. За присвоеніе того, что не принадлежало тебѣ, ты потеряешь большую часть и того, чѣмъ обладала по праву. Въ тебѣ останется прежняя привязанность къ супругу: *къ мужу твоему обращеніе твое*; но въ немъ не будетъ уже прежняго благоснисхожденія; при всѣхъ ласкахъ и нѣжности его, ты невольно будешь всегда видѣть въ немъ своего владыку: *и той тобою обладати будетъ*. Такъ обладати, что ты съ воздыханіемъ не разъ вспомнишь о прежнемъ между вами равенствѣ; будешь сознавать не рѣдко свое преимущество предъ нимъ, но и въ семъ случаѣ останешься въ зависимости не только отъ его ума и воли, отъ самыхъ прихотей; и сколько бы ни искала способа свергнуть тяжкое иго, никогда не найдешь его въ той полнотѣ, какъ-бы хотѣлось: *и той тобою обладати будетъ*.

Какъ ни грозны слова сіи въ отношеніи женъ, но они нисколько однако же не уполномочиваютъ мужей на тиранство надъ своими женами, и не означаютъ того, чтобы послѣднія отдавались имъ въ совершенное подчиненіе и рабство. Нѣтъ, это было бы противно намѣре-

нію Божію, равно какъ и благосостоянію рода человѣческаго. Ибо, что былъ бы за союзъ у мужа съ женою, если бы первый только всегда повелѣвалъ, а послѣдняя всегда только бы повиновалась? Тѣмъ паче, что было бы за семейство, если бы жена походила на невольницу? Гдѣ жена – раба, тамъ нѣтъ истинной любви и мира, а только страхъ и принужденіе. Посему-то мы не видимъ въ семействѣ допотопных патріарховъ не только никакого рабства и такъ называемаго заключенія женъ, но и многоженства. И послѣ потопа жены праотцевъ пользуются еще не малое время своею свободою и вліяніемъ на дѣла домашнія. Хотя Сарра уважаетъ, напримѣръ, Авраама, *господиномъ того зовущи* (Пет. 3, 6), какъ замечаетъ Апостолъ; но это господство Авраама состояло не въ величавости предъ женою и приказаніяхъ, а въ большей предъ нею мудрости. Уже впослѣдствіи, когда, съ усиленіемъ въ родѣ человѣческомъ грѣха и страстей и съ постепенно большею потерею чистоты нравовъ, мужья, вмѣсто закона взаимной любви къ женамъ, начали слѣдовать своему слѣпому произволу; когда только жребій женъ, смягчаемый дотолѣ любовію мужнею, началъ тяжелѣть и преогорчеваться болѣе и болѣе, такъ что жена наконецъ изъ помощницы, хотя зависимой, но все еще близкой къ мужу даже и по правамъ своимъ, ниспала въ состояніе безотвѣтной рабы и невольницы и обратилась въ жалкое орудіе страстей. Какъ ни противозаконно и ни вредно для благосостоянія рода человѣческаго такое уничиженіе жены, но яко благопріятствующее страстямъ, оно, съ продолженіемъ времени, успѣло распространиться въ цѣломъ древнемъ мірѣ, возымѣло силу не только обычая, но и закона, отъ коего до сихъ поръ стенаютъ, какъ извѣстно, жены едва не у всѣхъ народов нехристіанскихъ.

И кто бы вывелъ женскій полъ изъ сего злосчастнаго состоянія, если бы не явилось на помощь Евангеліе Христово? Философія, по обычаю своему, не смѣла сказать о семъ ни одного слова. Только Евангеліе, своим ученіемъ о воздержаніи и свободѣ духовной, изгнало, вмѣстѣ съ многоженствомъ, уничиженіе женскаго пола, возвѣстивъ въ слухъ всѣхъ, яко о Христѣ Іисусѣ *нѣсть мужескъ полъ, ни женскій* (Гал. 3, 28), но вси едино и равны предъ Богомъ. Только Евангеліе внушило и поставило въ обязанность мужьямъ любить своихъ женъ, *якоже Христосъ возлюби Церковь и Себе предаде за ню* (Ефес. 6, 25). Послѣ сего жена уже не могла быть рабою мужа, какъ бы онъ ни былъ высокъ и важенъ.

Не забывайте же сего, жены, и лобызая Евангеліе Христово, благодарите Виновника его не только за то, что Онъ крестомъ своимъ отверзъ вамъ, равно какъ и мужьямъ вашимъ, входъ въ рай потерянный и царство небесное, но и на землѣ снялъ съ васъ тѣ поносныя узы неволи и уничиженія, въ коихъ полъ вашъ стенялъ, без надежды, цѣлыя тысящелѣтія. Аминь.

ИННОКЕНТИЙ БОРИСОВ

БЕСЕДА В СРЕДУ 5-й НЕДЕЛИ ВЕЛИКОГО ПОСТА

И женѣ рече: умножая умножу печали твоя и воздыханія твоя: в болѣзнехъ родиши чада: и къ мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будетъ (Быт. 3, 16)

Чем более размышляем мы, братья мои, о сказании Моисеевом касательно падения прародителей наших, тем сильнее убеждаемся, что только в этом святом сказании, несмотря на краткость его, содержится ключ к разрешению всех недоумений касательно настоящего бытия нашего на земле, к пояснению нынешнего состояния самой природы, нас окружающей. Ибо вообразим на время, что у нас нет подобного сказания; тогда мы не будем знать, как произошел мир и человек, что было потом с нашими прародителями, как они пали и увлекли за собою в бездну зла все, что от них зависело, или должно было зависеть в будущем: а без сего нельзя сказать совершенно удовлетворительно ни слова о настоящей судьбе рода человеческого и всего, что окружает нас: откуда, например, те бедствия, коими все мы окружены с младенчества до гроба, и для чего они? Откуда расстройство и беспорядок в природе, нас окружающей, которая, с одной стороны, является такой прекрасной, а с другой – представляет вид поля после великого сражения? Но когда вспоминаешь об Эдеме и плоде запрещенном, о змие-искусителе и пагубном плоде, о смоковничном препоясании и грозном, но столь же милосердном суде Божием, то мрак, покрывающий судьбу земли и человека, рассеивается; узнаем, откуда зло в мире, за что и для чего страдает все живущее; и, вместо ропота и отчаяния, одушевляемся святым терпением и надеждою на Провидение. И были лжемудрецы, которые, отвергая сказание Моисея о первобытном человеке и его падении, думали еще показать этим свою мудрость! Что же смогли дать они взамен свитка Моисеева? Нелепые мечты расстроенного воображения, которые могли казаться стоящими внимания только их суемудрым изобретателям. Но честь и благодарность здравой науке, которая, углубившись в исследование природы, не замедлила сама стать против лжеименной мудрости и показать всему свету, что бытописание Моисея превыше всякого сомнения, потому что написано не на одной хартии, а начертано неизгладимыми буквами на лице всей земли. Пожалев об этом печальном и уже почти прошедшем явлении, пойдем снова с благословением за боговдохновенным вождем нашим и выслушаем из уст его, как, во след за змием-искусителем, суд Божий коснулся и нас, которые так легкомысленно приложили слух к его обольщению.

И жене сказал: умножая умножу печали твоя: в болезнех родиши чада: и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет. (Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезнях будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он бу-

дет господствовать над тобою.) Вопрошание начато было с мужчины, а наказание начинается с женщины. Почему так? Потому, конечно, что женщина, как мы видели, первая открыла слух и сердце свои искусителю, и она же сделалась почти единственною причиною падения для своего мужа. Да не забывают сего женщины, кто бы они ни были и как бы высоко ни стояли, и да прилагают усилия к тому, чтобы скромностью, смирением и послушанием мужу вознаградить свое первобытное легкомыслие и кичливость!

Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей. Они будут, как было сказано, у тебя и сами по себе (ибо как не печалиться и не воздыхать той, которая легкомыслием и дерзостью своей подвергла стольким бедствиям и себя, и мужа, и весь род человеческий?); но кроме этого явится у тебя множество еще таких скорбей и воздыханий, от которых муж твой будет свободен, от которых и ты, хотя и преступница заповеди, была бы свободна, если бы не показала себя в деле общего преступления такой самонадеянной и особенно усердной к общей погибели. Поскольку такое удвоенное обуздание необходимо для твоей непомерной наклонности к чувственному, то наложу его Я сам; и поскольку наложу Я, то никто не в состоянии будет снять его с тебя. Кем бы ты ни была, как бы высоко ни стояла, печали и воздыхания всюду будут следовать за тобою: *Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей*!

После такого как бы введения изображается уже само наказание женщины, состоящее из двух видов: она осуждается, во-первых, на болезни рождения, во-вторых, на подчинение своему мужу. Рассмотрим каждое наказание порознь: ибо в том и другом найдем урок для нашего назидания.

В болезнях будешь рождать детей. Значит, до преступления заповеди, в состоянии безгреховности, дети рождались бы без болезни. Так и должно быть. Ибо прилично ли столь великому и священному действию, каково произведение на свет человека, сопряжену быть с болезнями и страданием? Только один грех, став причиной, мог произвести сие, заставив явиться скорбь и болезнь там, где бы надлежало быть одной чистой радости и святому веселию. Посему животные и доныне свободны от большей части мук чадорождения, как бы в показание того, что если человек столько подлежит им, то не по необходимому закону природы, а по особенному распоряжению о нем Промысла Божия. Но поскольку в этом случае действовало само правосудие Божие, то не без мудрого, конечно, намерения обратило в наказание женщине то самое, что в состоянии безгреховности могло сопровождаться одним чистым удовольствием. Ибо Господь всеблагой, если наказует кого-либо, то наказует всегда так, чтобы наказуемый самим наказанием отводился от какого-либо зла и приводился к какому-либо добру. В настоящем случае, когда определялась судьба не одной Евы, а в лице ее и всех будущих дочерей человеческих, целой половины всего рода человеческого, тем более имелось в виду не мщение какое-либо и не желание поразить как можно чувствительнее и преогорчить самую большую радость в жизни, а благо самой женщины.

Какое же благо, спросит кто-либо? То, чтобы удержать на будущее время женщину от поползновения к греху. При запрещенном древе, Ева, как мы видели, обнаружила крайнюю наклонность свою прельщаться внешним видом и увлекаться наслаждением чувственным. Если при взоре на красивое древо и сладкий плод она так потерялась и погибла; то что будет с нею при встрече с красотой одушевленной? И вот, в ограду ее целомудрия, без которого жена есть *как сосуд погибели,* ставятся бессменные, неумолимые и неподкупные стражи – болезни чадорождения. Так, увлекаемая страстью, она будет удерживаема представлением продолжительности бремяношения и мук рождения, которые ожидают ее за минутное услаждение плоти. Вместе с этим посредством этого же самого наказания женщины, будет достигнута у Промысла и другая, не менее важная цель в отношении ко всему роду человеческому, та цель, чтобы связать теснейшим союзом любви рождающих с рожденными от них. В самом деле, почему матери гораздо приверженнее к детям, нежели отцы? Потому, что дети достались им гораздо дороже, нежели отцам.

Но, с другой стороны, то, что было причиною для нас печалей и болезней, то обыкновенно становится после того неприятным и отвратительным, так что мы не можем впоследствии и смотреть равнодушно на прежде бывший источник скорбей наших. Посему можно было опасаться, что и в сем случае умножение для женщины болезней во время ее чревоношения и рождения произведет нечто подобное и заставить женщину, пожалуй, вовсе отвергнуть жизнь брачную, что было бы противно целям самого Промысла о размножении на земле рода человеческого. Что же делает Премудрость Божия для удаления сей противоположной крайности? Ничего более, как соединяет конец чадорождения с такою чистою душевною радостью, что женщина, как говорит сам Спаситель, не помнит уже в то время прежней скорби своей – за радость, *что родился человек в мир* (Иоан. 12, 21). Так умеет Промысл достигать своих премудрых и всеблагих целей!

С намерением, братья мои, остановились мы на сем предмете и входим в такие подробности, дабы дать женщинам случай вникнуть более в определение Божие о них и почерпнуть из него для себя и назидание, и утешение. Велики скорби женщины! Дорого стоит ей младенец, которого лелеет она у груди своей! Сто крат дороже, нежели его отцу и ее мужу! Но это не слепой какой-либо случай судьбы, а премудрое и всесвятое определение Божие. Посему-то никакая из женщин не свободна от болезней рождения. В чертогах великолепных страдают так же, как и в последней хижине. Женщины высшего звания и сана подлежат нередко даже бóльшим опасностям и мукам при чадорождении, нежели женщины простых людей; и это потому, что слишком искусственным образом жизни своей они весьма далеко уклоняются от простых законов природы, а нравами своими – от чистоты душевной, и таким образом сами для себя увеличивают тяжесть наказания Божия. Но как бы оно ни было тяжело, поскольку от Бога, то всегда может служить на пользу душевную, если только мы не испортим дела с нашей стороны. Сама мысль, что они страдают по воле и

непосредственному распоряжению Божию, должна служить великою отрадою для женщин детородящих. Ибо не напрасно св. Давид предпочитал некогда впасть в руки Божии, нежели в руки человеческие. Среди болезней чадорождения вы, женщины, находитесь именно в руках Божиих; но, находясь в руках Божиих, не отвращайте взоров своих от лица Божия. Простирайте руки ваши не столько к людям, слабым и часто не могущим подать вам никакой помощи, сколько к Богу крепкому и живому. Если какая сила скорее может восполнить немощь природы и разрешить узы плоти, то это сила веры и молитвы, для которой нет ничего невозможного. А чтобы сама молитва ваша была действительнее и богоприятнее, наполняйте ее духом веры и покаяния. Страданиями нашей плоти Господь всегда хочет изгнать какой-либо недуг из нашего сердца и духа. Посему искреннее раскаяние в прошедших грехах наших и твердый обет вести себя впредь богобоязненно, кротко и смиренно есть самый действительнейший способ преклонить правду Божию на милость, вместе с чем сократятся и все страда́ния плоти. Посему нельзя перехвалить тех богобоязненных женщин, которые, пред наступлением чадорождения, советуются не с одними врачами телесными, а приготовляют себя к грозной минуте молитвою и таинствами св. Церкви. Это, можно сказать, необходимость для каждой женщины в таком положении: ибо кто может поручиться, чтобы час деторождения не обратился в час смерти для рождающей? Как же не приготовиться к такой опасности покаянием и причащением св. Таинств?

Но это все невольно наводит страх, хотя и спасительный. Не скроем же и того, что может служить к великому ободрению и утешению для женщин, среди их страданий во время родов. Что это такое? То, что болезни рождения, когда они переносятся в духе веры и покаяния, есть самое действенное средство к заглаживанию вольных и невольных грехопадений. На это намекает уже сама природа, ибо после болезней рождения всякий раз очищается все тело женщины. Но будет очищаться не одно тело, а и душа, коль скоро, страдая телом, не будут забывать при этом своей души. Именно это, без сомнения, имел в виду апостол Павел, ко́гда написал, что жена *спасется чадородия ради* (I Тим. 2, 15). Надобно только родить детей не по одной плоти, а и по духу, то есть рожденное не оставлять на произвол судьбы, или на попечение наемных приставников, а воспитывать самим в страхе Божием и повиновении уставам св. Церкви. Ибо и Апостол не сказал просто: *спасется чадородия ради* (иначе у которой было бы более детей, та была бы потому и спасеннее других), а добавил: если *пребудет в вере и любви, во святыни с целомудрием* (I Тим. 2, *15*). И в другом месте, похваляя вдовицу, похваляет не просто, а с условием: *аще чада воспитала есть, аще скорбным утешение бысть, аще всякому делу благу последовала есть (Известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу)* (I Тим. 5, *10*). При таком только нраве и таком поведении женщин обращается им во спасение и дело их чадорождения, как весьма трудное и болезненное, но в тоже время необходимое для

рода человеческого. Ибо женщина, скажем и это в утешение страждущих, заступает в этом случае место как бы самого Творца, рождая из себя человека, который в первый раз произведен был непосредственно самим Богом.

Видите теперь, каково наказание Божие? Видите, как в нем открыта возможность для женщин к великой заслуге, к достижению самого спасения вечного? Что может быть важнее для нас этого последнего? Итак, будем послушны и терпеливы: терпение и вера награждаются в этом случае еще здесь на земле. Ибо, если отец и мать в отношении к детям своим будут воодушевлены таким духом, какого требует Евангелие, то их дом будет не хуже рая, сделается даже, в некотором отношении, лучше него; ибо в рай прародители наши вошли невинные, а вышли из него грешниками и распространили своим грехом проклятие по всей земле, а в таком доме будет напротив: в него, путем рождения, будут входить грешники (ибо *рожденное от плоти плоть есть,* Иоан. 3, 6), а из него, путем христианского воспитания, будут исходить праведники и где они ни будут жить, всюду станут распространять вокруг себя мир и благословение.

Второй вид наказания, возложенного на женщину за преступление заповеди, взят из ее отношения к мужу: *и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет (и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою).* Ты, как бы говорит Господь, почтена была от Меня равною с мужем честию; подобно ему украшена образом моим; подобно ему поставлена владычицею рая; и хотя пришла позже его на свет, но получила то же самое, даже удостоилась произойти не из земли, как он, а из ребра его: довольно бы для тебя сей чести, довольно бы того, что предоставляла тебе собственная его любовь к тебе. Но ты не удовольствовалась всем этим и взяла на себя большее, тебе не принадлежащее: без его согласия вступила в беседу и приязнь со змием: без его одобрения вкусила от плода запрещенного и не только сама нарушила заповедь, но подала к тому же повод мужу и увлекла его в пропасть. Этого противозаконного господства твоего над супругом твоим не будет более. За присвоение того, что не принадлежало тебе, ты потеряешь большую часть и того, чем обладала по праву. В тебе остается прежняя привязанность к супругу: *к мужу твоему обращение твое (и к мужу твоему влечение твое)*; но в нем не будет уже прежнего благоснисхождения; при всех ласках и нежности его, ты невольно будешь всегда видеть в нем своего владыку: *и той тобою обладати будет (и он будет господствовать над тобою).* Так обладати, что ты с воздыханием не раз вспомнишь о прежнем между вами равенстве; будешь сознавать нередко свое преимущество пред ним, но и в этом случае останешься в зависимости не только от его ума и воли, от самых прихотей; и сколько бы ни искала способа свергнуть тяжкое иго, никогда не найдешь его в той полноте, как бы хотелось: *и той тобою обладати будет (и он будет господствовать над тобою).*

Как ни грозны слова эти в отношении женщин, но они нисколько не уполномочивают мужей на тиранство над своими женами, и не

означают того, чтобы последние отдавались им в совершенное подчинение и рабство. Нет, это было бы противно намерению Божию, равно как и благосостоянию рода человеческого. Ибо, что был бы за союз у мужа с женою, если бы первый только всегда повелевал, а последняя всегда только бы повиновалась? Тем более, что было бы за семейство, если бы жена походила на невольницу? Где жена – раба, там нет истинной любви и мира, а только страх и принуждение. Потому-то мы не видим в семействе допотопных патриархов не только никакого рабства и так называемого заключения жен, но и многоженства. И после потопа жены праотцев пользуются еще не малое время своею свободой и влиянием на дела домашние. Хотя Сара уважает, например, Авраама, *господином того зовущи* (Пет. 3, *6*), как замечает Апостол; но это господство Авраама состояло не в величавости пред женою и приказаниях, а в большей пред нею мудрости. Уже впоследствии, когда, с усилением в роде человеческом греха и страстей и с постепенно большею потерею чистоты нравов, мужья, вместо закона взаимной любви к женам, начали следовать своему слепому произволу; тогда только жребий жен, смягчаемый дотоле любовью мужнею, начал тяжелеть и преогорчеваться более и более, так что жена наконец из помощницы, хотя зависимой, но все же еще близкой к мужу даже и по правам своим, ниспала в состояние безответной рабы и невольницы и обратилась в жалкое орудие страстей. Как ни противозаконно и ни вредно для благосостояния рода человеческого такое уничижение женщины, но как благоприятствующее страстям, оно, с продолжением времени, успело распространиться в целом древнем мире, возымело силу не только обычая, но и закона, от которого до сих пор стенают, как известно, женщины едва ли не у всех народов нехристианских.

И кто бы вывел женский пол из сего злосчастного состояния, если бы не явилось на помощь Евангелие Христово? Философия, по обычаю своему, не смела сказать об этом ни одного слова. Только Евангелие, своим учением о воздержании и свободе духовной, изгнало вместе с многоженством уничижение женского пола, известив вслух всех, как о Христе Иисусе *несть мужеск пол, ни женский (нет мужеского пола, ни женского)* (Гл. 3, *28*), но все едино равны пред Богом. Только Евангелие внушило и поставило в обязанность мужьям любить своих жен, *якоже Христос возлюби Церковь и Себе предаде за ню (Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее)* (Ефес. 5, *25*). После этого жена уже не могла быть рабою мужа, как бы он ни был высок и важен.

Не забывайте же сего, женщины, и, лобызая Евангелие Христово, благодарите Виновника его не только за то, что Он крестом Своим отверз вам, равно как и мужьям вашим, вход в рай потерянный и царство небесное, но и на земле снял с вас те позорные узы неволи и уничижения, в которых пол ваш стенал без надежды целые тысячелетия. Аминь.

ДИАЛЕКТИКА "ОХРАНЕНИЯ" КУЛЬТУРЫ, ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА В ФИЛОСОФИИ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

В.А. Ермаков

"Не существует предсказаний, кем бы они ни делались, от Нострадамуса до Мадзини, от Маркса до Ницше, Герцена и Бакунина, которые предсказали бы будущее с конкретностью и точностью хотя бы приближающимися к леонтьевским"[1]. Пророческий пафос творчества К.Н. Леонтьева (1831–1891) – видного русского философа, писателя, публициста, дипломата – подчеркивался как его первыми исследователями, так и современными. Например, для Л.А. Тихомирова Леонтьев был «человеком, разгадавшим подлинное культурное строение, архитектонику "русского самосознания", его историко-генетический код»; "именно он первый, – утверждал в "Русском вестнике" В.В. Розанов, – понял смысл исторического движения в XIX веке, преодолел впервые понятие прогресса... указал иное, чем какое до сих пор считалось истинным, мерило добра и зла в истории"[2]; "все писанное им о славянах Балканского полуострова, – замечал Г.И. Замараев, – подтвердилось до мельчайших подробностей"[3]. Леонтьев, по мысли Н.А. Бердяева, «задолго до Шпенглера понял роковой переход "культуры" в "цивилизацию"»[4]; "он пророчески чувствовал, что надвигается мировая социальная революция"; "предвидел, что либерализм неизбежно должен привести к социализму"; "он предсказывает появление фашизма"[5].

Современный исследователь А.А. Корольков в своей книге "Пророчества Константина Леонтьева" выделяет целый ряд культурфилософских проблем, у истоков углубленного понимания которых стоял мыслитель. Так, подчеркивая "редкий дар эволюционного прогнозирования" философа, Корольков отмечает, что Леонтьев был "предтечей системного движения"; "фактически поставил экологическую проблему"[6]; "чувствовал приближение массовой культуры и нарастание отчуждения с развитием цивилизации"[7]; являлся предшественником теорий онтогенеза, в частности теории Л.Н. Гумилева; стоял у истоков рождения новой отрасли науки – "социальной психологии". Аналогичные оценки идей и мыслей К. Леонтьева мы встречаем в наиболее полном исследовании последних лет К.М. Долгова: "Изображение народной

---

[1] *Gasparini E.* Scritori Russi. Padova, 1966. P. 678.

[2] Цит. по: *Янов А.Л.* Трагедия великого мыслителя // Вопр. философии. 1992. № 1. С. 86.

[3] *Замараев Г.И.* Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 200.

[4] *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 176.

[5] Там же. С. 93–95.

[6] *Корольков А.А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991. С. 27.

[7] Там же. С. 40.

жизни у Леонтьева является одновременно выражением и изображением народной социальной психологии. И в этом смысле он опережал свое время и современную ему науку"[8].

Перечень подобных предвосхищений, пророчеств и достижений леонтьевской мысли можно было бы продолжить на многих страницах, также как можно привести весьма критические оценки исследователей. Например, того же Н.А. Бердяева, который считал, что творчество Леонтьева "выражает обратный полюс тому, на котором формировалась русская идея"[9]; что у Леонтьева был "монофизитский уклон"; что его философия, в целом, стоит в стороне от "столбовой дороги" мировой философской мысли; что он "не может и не должен быть нашим учителем", заметим, при всей безусловно признаваемой гениальности и исторической адекватности его пророчеств. Аналогичную бердяевской двойственность оценок творчества Леонтьева (когда леонтьевские пророчества признаются верными, а его философия, из которой, собственно, эти пророчества выводятся, оценивается как не совпадающая с сущностью христианства, гуманизма, с позитивным решением эмпирических задач "благоустроения" жизни и развития культуры) можно встретить у С.Н. Трубецкого, Л.Н. Тихомирова, С.Н. Булгакова, К.М. Аггеева и др. первых его исследователей. С.Н. Трубецкой отмечал, что в политическом отношении "события последних лет оправдали Леонтьева"[10], но, в общем виде, он отрицает леонтьевскую философию как праведную, подчеркивая ее антихристианское содержание: "Исказив христианское представление о страхе Божием, Леонтьев извращает и самую основную истину христианской этики – учение о любви, которому он противополагает теорию о радикальном зле в человеческой природе"[11]. Подобную критику взглядов К.Н. Леонтьева мы встречаем и у С.Н. Булгакова: "Леонтьев дерзает стать по ту сторону человеческого добра и зла"; "различие между добром и злом поглощается для него в противоположности красоты и безобразия"[12]. Эстетизм Леонтьева, с точки зрения Булгакова, "есть тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма"[13]. Вместе с опровержением леонтьевского ви́дения христианства многие критики доходили и до полного отрицания значимости личности и философии мыслителя. Это хорошо видно на примере книги Ф.Ф. Куклярского "Осужденный мир: Философия человекоборческой природы" (СПб., 1912), где одна из глав называется "К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека". Леонтьева Куклярский называет "сатанистом, надевшим на себя христианское обличие". Аморализм Леонтьева он видит в направленности его мысли

---

[8] *Долгов К.М.* Восхождение на Афон. Жизнь и миросозерцание Константина Леонтьева. М., 1997. С. 72.

[9] *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 125.

[10] *Трубецкой С.Н.* Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 141.

[11] Там же. С. 155.

[12] *Булгаков С.Н.* Победитель – Побежденный: Судьба К.Н. Леонтьева // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 83.

[13] Там же. С. 87.

"не на преодоление самого понятия зла, а скорее на признание прав зла как такового" и в результате приходит к выводу, что "отрицание человека... составляет основное ядро леонтьевского учения"[14].

Двойственность и неопределенность исследовательских оценок творчества К.Н. Леонтьева, в смысле признания или отрицания верности исторических предвидений мыслителя и реалистичности или утопичности его философствования, сохраняется уже более ста лет. Так, ряд современных леонтьеведов и историков русской философии и культуры, с одной стороны, подчеркивают утопичность и антиисторичность взглядов философа Л.Р. Авдеева, П.П. Гайденко, Н.А. Рабкина, А.Л. Янов, с другой – парадоксальное сочетание "консервативно-романтического утопизма с реалистическим пониманием глубинных социальных проблем"[15] К.М. Долгов, А.А. Корольков, В.И. Косик, А.И. Новиков, А.Ф. Сивак. Неоднозначность подходов к оценке творчества философа видна в самих названиях некоторых современных работ: «К.Н. Леонтьев: пророк или "одинокий мыслитель"» (Авдеева); "Константин Николаевич Леонтьев: реакционер, пророк?" (Косик).

Думается, достаточно аргументов "за" и "против", чтобы поставить вопрос, как могло получиться, что леонтьевская философия многими исследователями признается ненаучной, утопичной, исказившей христианскую догматику, отрицающей гуманистический образ человека, а с другой стороны, большинство тех же исследователей фактически признают ее пророческий характер и то, что "история оправдала" Леонтьева. Может быть, та мировоззренческая позиция, те философские подходы, на основе которых мыслил Леонтьев, более чем какие-либо другие, позволяют "заглянуть в трагедии культуры веков последующих". Для ответа на этот вопрос обратимся вначале к системе взглядов Леонтьева.

Онтологический аспект. Смысловой центр философских, религиозных и социально-политических идей К.Н. Леонтьева образует его онтологическая гипотеза "триединства процесса развития" всех наличных форм материи – природы, культуры и общества. Согласно Леонтьеву, процесс развития мира, понимаемый как "постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему", как движение к "высшей степени сложности, объединенной внутренним деспотическим единством"[16], состоит из трех строго детерминированных трансцендентным религиозным источником (Богом) периодов: 1) "первичной простоты", 2) "цветущей сложности", 3) "вторичного смесительного упрощения"[17]. Этот "триединый процесс" или "всеобщий закон развития" "свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему существующему в пространстве и времени...", он свойствен "...и жизни человеческих сообществ, государствам и целым культурам мира"[18]. Законы движения органической, неорганической и социокуль-

---

[14] *Куклярский Ф.Ф.* К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 279.

[15] *Новиков А.И.* История русской философии X–XX веков. СПб., 1998. С. 131.

[16] *Леонтьев К.Н.* Избранное. М., 1993. С. 69.

[17] Там же. С. 75.

[18] Там же. С. 73–75.

турной форм материи, по Леонтьеву, подчинены "законам триединства", и именно в этих "законах природы, действующих в истории, он видит Бога и красоту. Он открывает божественное начало не в человеческой свободе, а в природной необходимости"[19]. Абсолютной детерминантой бытия выступает у Леонтьева "закон разнообразия в единстве", выводимый из онтологически укорененного неравенства и иерархичности бытия. Леонтьев, по мысли Бердяева, "...прозревает ту онтологическую истину, что бытие есть неравенство, а равенство есть небытие... Он религиозно верил, что сам Бог хочет неравенства, контраста, разнообразия. Стремление к равенству, к смешению, к однообразию – враждебно жизни и безбожно"[20].

Цель бытия явлений мира есть необходимое прохождение ими указанных периодов. Уклонение от трехстадиальной заданности развития есть произвольное, недопустимое нарушение "законов" бытия, которое приводит к тому, что смысл и назначение того или иного явления эмпирически не реализуется. Чтобы избежать этого нарушения необходимо процесс развития направлять в русло формально организующего "деспотизма", т.е. такого регулятивно-охранительного принципа бытия, который позволяет явлению пройти три стадии развития, а значит – раскрыть свой смысл и реализовать свое назначение. Следовательно, истина бытия сокрыта в охранении трехстадиального движения материи, которая от распада сдерживается формой, а "форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет"[21]. "Распад", "разложение" и "гибель" трансцендентно предопределены всем явлениям и процессам, происходящим в природе, культуре и обществе, но тем не менее позитивный результат бытия, следуя логике Леонтьева, наступает в тот момент, когда явление прошло все циклы развития и тем самым исполнило свою пространственно-временную миссию, т.е. состоялось, сбылось.

Таким образом, все сущее, рождаясь и умирая, "слагается из двух диаметрально противоположных процессов: 1) из процесса восходящего развития", где выделение, обособление, разграничение какого-либо предмета, явления от других есть движение к "цветению", "плодоношению", или к тому, что рождает новое качество, ибо только "высшая степень сложности", высшее напряжение материально-конструктивного единства объектов мира дает возможность создавать особые, оригинальные, самобытные формы бытия; "2) из процесса нисходящего развития, в котором все вторично смешивается, смешиваясь, сливается и становится однородным"[22], теряя все более и более сложность, оригинальность на пути к исчезновению в небытие.

Итак, очевидность того, что система бытия сконструирована таким образом, что все процессы, происходящие в ней, делятся на "фазу сложе-

---

[19] *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. С. 74.

[20] Там же. С. 74.

[21] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 75.

[22] *Розанов В.В.* Эстетическое понимание истории // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 40.

ния и фазу разложения", не вызывает никакого сомнения и не противоречит данным науки. Так же очевидно и то, что система бытия базируется на организационно-охранительных основаниях, которые, сохраняя перманентность процессов борьбы противоположных сил, не позволяют ликвидировать противоречие как источник жизни. "Органическая природа, – делает Леонтьев собственный естественнонаучный вывод, – живет разнообразием, антагонизмом и борьбой; она в этом антагонизме обретает единство и гармонию, а не в плоском унисоне..."[23]; "...нам есть указание в природе, которая обожает разнообразие, пышность форм; наша жизнь по ее примеру должна быть сложна, богата"[24]. Сама возможность бытия требует сохранения разнообразия и борьбы посредством организационно-охранительных форм, где "организация... выражается разнообразием в единстве..."[25], т.е. разнообразие, борьба и организация диалектически связаны, первичны и неустранимы из системы бытия.

Леонтьев "в своем предвиденье высоком", безусловно, оказался прав. Диалектика охранения заложена в самой сути бытия. Охранение есть необходимо условие воспроизводства жизни. Поэтому эмпирическая реализация методологии охранения есть онтологическая необходимость. Методология охранения сознательно, или бессознательно используется на всех уровнях развития биологических форм жизни. Система охранения не отрицает процесс развития. Степень, мера, соотношение охранительных структур определяет динамику как природных, так и социокультурных процессов, так как сама возможность жизни в первую очередь предполагает наличие созидательно-охранительных начал бытия. Леонтьева в прямом смысле можно назвать философом-диалектиком охранения жизни, ибо "если мы спросим себя... в чем лежит главная забота писателя... то должны будем ответить: в сохранении жизни, в чувстве влечения к ней как величайшей красоте природы"[26].

Леонтьев обосновал систему бытия на основе взаимодействия таких онтологических начал, как: 1) "неравенство", 2) "иерархия", 3) "своеобразие", 4) "разнообразие", 5) "усложнение", 6) "борьба", 7) "организация", 8) "форма", 9) "красота", 10) "сила", без которых любой процесс, любая система не может существовать. В самом деле, если допустить противоположное: всеохватывающее равенство и однообразие, отсутствие борьбы и дезорганизацию, бесформенность и упрощение, потерю сил, удерживающих эстетически осложненную форму, то амплитуда бытия, систем и структур жизни будет равна нулю. Жизнь нельзя выразить и зафиксировать без наличия этих начал. Эти начала субстанциональны, абсолютны, космичны и трансцендентны. Они есть универсальные начала бытия вообще и соответственно универсальные начала культуры. Только когда эти онтологические начала в процессе

---

[23] *Корольков А.А.* Указ. соч. С. 25.
[24] Цит. по: *Долгов К.М.* Указ. соч. С. 60.
[25] *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. М., 1912. Т. 6. С. 158.
[26] *Розанов В.В.* Указ. соч. С. 121.

развития систем бытия, посредством методов охранения, побеждают противостоящие им внеонтологические, разрушительные начала "равенства", "однообразия", "упрощения", "всесмешения", "анархии", бесформенности, дезорганизации, дисгармонии, тогда происходит эстетизация бытия и окультуривание действительности, тогда действует "основной закон красоты", который "есть, как известно, разнообразие в единстве"[27], тогда космос побеждает хаос.

Леонтьев, в сущности, был философом охранения и охранителем в философии. Философия Леонтьева – это охранительная философия неравенства, основанная на выявлении действия объективно-онтологических закономерностей бытия природы, культуры и общества. Онтологизм, на наш взгляд, был основной чертой мировоззрения мыслителя и в этом отношении Леонтьев истинно русский философ, ибо "русская философия прежде всего резко и безоговорочно онтологична"[28], а диалектика охранения выступает как общефилософская методология исследования Леонтьевым универсальных взаимосвязей действительности.

К.Н. Леонтьев, наряду с К.Э. Циолковским, В.Н. Вернадским, В.Н. Муравьевым, А.Л. Чижевским, Н.Ф. Федоровым и др., входит в плеяду русских космистов. Его идеи о трехстадиальной организации бытия как космической необходимости близки идеям Н.Ф. Федорова о "регуляции природы". Если Федоров полагал, что "в регуляции... в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое должно стать общим"[29], то и Леонтьев рассматривал регуляционно-организационные процессы в системе бытия как жизненно необходимые. Леонтьеву удалось на философском языке описать признаваемую современной наукой модель расширяющейся Вселенной. Согласно современным научным взглядам в основе этой модели лежат следующие представления: 1) Вселенная развивается из одного источника; 2) "свойства Вселенной одинаковы во всех ее точках (однородность) и направлениях (изотропность)"; 3) "...во всех инерционных системах все законы сохраняются вне зависимости от того, с какими скоростями, равномерно и прямолинейно движутся эти системы друг относительно друга"[30]. У Леонтьева аналогичным образом природная и космическая реальность строятся по принципу гомогенности, где на всех уровнях бытия он видит однородные закономерности, признавая при этом гетерономность как производную функцию от гомогенного источника развития. Если Вселенная расширяется, равноудаляя и дифференцируя различные космические объекты, то и на Земле обоснованный Леонтьевым процесс "разнообразия в единстве" предполагает аналогичное расширение многополюсных, дифференцированных форм земного бытия. Если Вселенная системна, то она должна предполагать волнообразный переход от зарождения, через расцвет и угасание к смерти, а значит, описанный

---

[27] *Леонтьев К.Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912. С. 39–40.

[28] *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 509.

[29] Цит. по: *Семенова С.Г.* Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 8.

[30] *Горелов А.А.* Концепции современного естествознания. М., 1997. С. 45.

Леонтьевым аналогичный процесс трехстадиального развития бытия объективен и универсален.

Философские идеи К.Н. Леонтьева оказались настолько оригинальными, что он "независимо от диалектической традиции в философии открывает метод восхождения от абстрактного к конкретному"[31]; независимо от Аристотеля расширяет смысловую сущность понятия формы; "великий Стагирит, конечно, не думал: causa formalis (формальная причина) есть вместе и causa efficiens (действующая причина), т.е., что вид, обособление от остального, есть сила творящая в мироздании"[32]. Единство бытия в его разнообразии предполагает столкновение различных мировых сил, которые, взаимодействуя, определяют "цветение", полноту и динамику действительности. Поэтому "признак силы, по Леонтьеву, – не угроза агрессии, но возможность, условие... признак бытия всякого явления... без признака силы нет феномена красоты... сила собою, посредством себя эстетизирует жизнь, внутренне оберегая живое, неотделима от жизни-красоты, служа ей"[33]. Леонтьев независимо от Гегеля углубляет понимание "закона единства и борьбы противоположностей" ("закон разнообразия в единстве", по Леонтьеву), вводя положение об охранении этих противоположностей ("антитез развития"), поскольку процесс самосохранения противоположностей как необходимое условие бытия может быть нарушен человеческим сообществом в результате всесмешения и уравнивания национально-культурных, государственно-политических, сословных и религиозных различий, что может привести к унификации, сглаживанию морфологических особенностей развития культуры, общества и государства, а равным образом к тому, чтобы "окончить историю, погубив человечество; разлитием всемирного равенства и распространением всемирной свободы сделать жизнь человеческую на земном шаре уже совсем невозможной"[34].

Если современная наука, следуя за Гегелем, признает противоречие как "...корень всякого движения и жизненности"[35] и то, что процесс раздвоения единого на противоположности есть сущность развития, то, следуя за Леонтьевым, необходимо признать, что охранение противоположностей есть альфа и омега любого созидательного процесса, есть вневременное онтологическое начало любой системы в мире. Собственно диалектика как "философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерениях, и... конституирующаяся в историко-философской традиции как в качестве теории, так и в качестве метода"[36] должна выражать не только диалектическое противоречие, отрицание, снятие, но и диалектическое охранение, объединяющее всю совокупность мировых процессов.

---

[31] *Корольков А.А.* Указ. соч. С. 63.

[32] *Розанов В.В.* Указ. соч. С. 121.

[33] *Глушкова Т.М.* "Боюсь, как бы история не оправдала меня..." // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. М., 1992. С. 40.

[34] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 147.

[35] *Гегель Г.Ф.В.* Собр. соч. М.; Л., 1937. Т. 5. С. 520.

[36] *Румянцева Т.Г.* Диалектика // Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 212.

На социокультурном уровне развития материи, как и на любом другом, жизненно необходимо охранение противоположностей, контрастов, антитез, дифференциаций и градаций различных культурно-исторических образований. Но весь парадокс бытия в том, что онтологические основы развития природы и онтологические основы развития общества и культуры по своему источнику однотипны и неустранимы, а на практике "в обществе бытие переходит от естественной, спонтанной формы существования биологической системы к иному типу функционирования и развития, который определяется тем, что общественные отношения не детерминированы биологически и потому не транслируются генетически"[37]. В свое время Генрих Риккерт главное различие в подходах к исследованию природы и культуры видел в том, что "природа – это бытие фактов, в которых запечатлены законы; культура – это бытие фактов, в которых запечатлены ценности"[38], и утверждал, что культура не сводима к природе. Это очевидно, но в смысле рассмотрения социокультурных процессов как изолированных, внутрисистемных. Однако если рассматривать культуру как подсистему в составе более сложной системы природы и мира в целом, что собственно и делал Леонтьев, то, на наш взгляд, не избежать раскрытия аналогий и взаимосвязей между социокультурными и природными процессами: "существуют объективные основы общественности..." и культуры, "глубоко заложенные в природе, в строе космической жизни"[39]. Рассмотрение природы, культуры и общества как взаимосвязанных и взаимообусловленных систем бытия характерно для современной науки и экологического сознания. Поэтому, если ранее сочетание в философии Леонтьева "религиозно-идеалистического и позитивистски-органицистского истолкования природных и общественных процессов"[40] и стремление "дать естественный (в духе Сен-Симона, Конта и Спенсера) анализ исторического развития"[41] оценивались негативно, как неистинное знание, то теперь, в эпоху плюрализма современного мышления, мы должны признать, что истины социокультурного бытия могут быть обнаружены с различных философских позиций.

Культура и общество, основанные на свободной, внебиологической связи, постоянно преодолевают противоречия собственного социокультурного бытия, посредством разрешения антиномизма между процессом системной организации и энтропийной дезорганизации (по Леонтьеву, между фазой "цветущей сложности" и "вторичного смесительного упрощения"). Однако следует заметить, что антиномия организации (космоса) и дезорганизации (хаоса) никогда не может быть преодолена в реальной эмпирии жизни, так же как невозможно преодолеть амбива-

---

[37] *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996. С. 37.

[38] *Зотов А.Ф.* Генрих Риккерт и неокантианское движение // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 11.

[39] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 190.

[40] *Авдеева Л.Р.* К.Н. Леонтьев: пророк или "одинокий мыслитель" // Социально-политический журнал. 1992. № 8. С. 87.

[41] *Гайденко П.П.* Наперекор историческому процессу: К.Н. Леонтьев – литературный критик // Вопр. лит. 1974. № 5. С. 184.

лентность человеческого сознания, чувства и деятельности. Поэтому в социальном отношении попытки устранения онтологически укорененной амбивалентности структур и систем бытия, в смысле абсолютной реализации идей социальной гармонии, решения социального вопроса, примирения социальных антагонизмов и наступление всеобщего прогрессивного развития, а равным образом устранения противоречия, есть отрицание самой сути бытия, т.е. дихотомичности, полярности, антитетической напряженности и динамики. Противоречия между "дуальными" культурфилософскими оппозициями ("антитезами", по Леонтьеву) всегда выступают как "объяснительный принцип исторического процесса"[42], так как сама действительность инвариативно дихотомична и биполярна. Поэтому весь вопрос положительной онтологии истории и культуры есть вопрос о том, каким образом, сохраняя противоречие в качестве необходимого источника развития, избавить человеческое сообщество от негативизма и деструктивизма противоборствующих начал, т.е. каковы должны быть условия бытия, при которых их онтологически укорененная противоречивость даст возможность какому бы то ни было социокультурному явлению или процессу проходить трансцендентно предопределенный цикл пространственно-временного развития без деструкций разрушения. Или, говоря проще, возможно ли недеструктивное, т.е. необрывающее и неуничтожающее предопределенный цикл существования развитие социокультурных форм бытия при наличии противоположностей? Посмотрим, какой ответ мы находим на этот вопрос в историософии и культурфилософии Леонтьева.

Историософский аспект. Историософские взгляды К.Н. Леонтьева, наряду со взглядами Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, П.А. Сорокина, исследователи относят к "круговорота исторического теориям", а культурфилософские, вместе с теми же представителями, к "культурно-исторической монадологии", выделяя "либеральное" направление (Тойнби, Сорокин) и "консервативно-романтическое" (Данилевский, Леонтьев, Шпенглер). Для последних было характерно обусловливать историческую и культурную реальность "витальным бессознательным субстратом человеческого бытия и прибегать к биологизирующему натурализму, который принципиально неприемлем для Тойнби и Сорокина, утверждающих отличие сферы культуросозидающей деятельности людей от природы"[43]. Данилевский, Леонтьев и Шпенглер полагали, что бытие общества и культуры детерминируется биологически и транслируется генетически, что структура общества и культуры трансцендентно задана человечеству, как задана она природе, что, в целом, носило характер религиозно-натуралистического фатализма (детерминация социокультурных процессов Провидением и природой). Тем не менее существенное отличие бытия природы от бытия общества и культуры они видели в том, что в социокультурном бытии может

---

[42] *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: Социокультурный словарь. М., 1991. Т. 3. С. 97.

[43] *Губман Б.Л.* Культурно-историческая монадология // Культурология. XX век: Словарь. СПб., 1997. С. 233–234.

происходить деструктивное отклонение от природно-детерминированного цикла развития (сочетание свободы и необходимости), и их исследовательская задача сводилась к тому, чтобы, описывая "законы" социокультурного бытия, показать, что именно в реальной эмпирии жизни мешает природосообразующемуся циклическому развитию.

Так, Н.Я. Данилевский, одним из первых среди европейских мыслителей, "увидел опасность концепций линейного прогресса, подчеркнув гибельность для человечества господства какого-либо одного культурно-исторического типа. Ни одна цивилизация не может утверждать, что она представляет высшую точку истории, каждая вносит свои плоды, идет в своем направлении, и только в этом многообразии и осуществляется прогресс"[44]. "Если Н.Я. Данилевский основной исторический конфликт усматривал в столкновении богоизбранных и небогоизбранных народов", то "К.Н. Леонтьев этот конфликт видел в противоборстве двух начал бытия" (конструктивно-охранительного и деструктивного – "либерально-эгалитарного"), "которые могут воплощать в себе различные народы"[45]. О. Шпенглер в свою очередь основную деструкцию развития социокультурного мира усматривал в переходе культуры в цивилизацию и ложном истолковании развития истории: "Как только цель достигнута, и... вся полнота внутренних возможностей завершена и осуществлена вовне, культура внезапно коченеет, она отмирает... силы надламываются – она становится цивилизацией"[46]. "Образ всемирной истории, разъясняет Шпенглер, есть непроверенное духовное состояние... всемирная история – иллюзия, созданная рационализмом"[47].

Данилевский и Леонтьев, а затем Шпенглер видели свою главную философскую миссию в том, чтобы показать опасность исчезновения из социокультурного бытия "цветущей сложности" и многообразия культурных миров и указать на ошибки и заблуждения в подходах к осмыслению и практике исторического развития. Леонтьев, так же как Данилевский и Шпенглер, полагал, что общественное развитие, общественные изменения будут губительными, паразитирующими и разлагающими общественный и культурный организм до тех пор, пока они не станут соотноситься и согласовываться с неизменными, непреложными и необходимыми закономерностями развития природы, материи, космоса, т.е. с онтологической укорененностью и объективностью бытия как целостной системы. Прежде чем рассуждать об истории, необходимо выявить диалектическую связь между историческим бытием и природным; необходимо определить онтологические основы социально-исторического бытия и природно-космического и, исходя из этого, понять, на каких началах строить культуру, общество и государство.

Леонтьев во многих своих работах пытается определить: сохраняется ли онтологическое ядро (системная устойчивость бытия) при тех или иных социокультурных началах. Так, согласно Леонтьеву,

---

[44] *Мяленков Г.Я.* Данилевский Н.Я. // Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 195.
[45] *Бажов С.И.* Философия истории Н.Я. Данилевского. М., 1997. С. 139.
[46] *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. Т. 1. С. 264.
[47] *Гуревич П.С.* Культурология. М., 1996. С. 214–215.

такие начала, как демократическое, либеральное, эгалитарное суть антиисторические абстракции, онтологически выражающие процесс "вторичного смесительного упрощения" – последнюю, предсмертную фазу развития, ибо вполне очевидно, что "к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало"[48]. Эти начала враждебны самой сути "цветущей", насыщенной жизни, они могут погубить культуру и общество. Онтологическую укорененность необходимо искать в других социокульных началах бытия, а именно: в различных традициях и верованиях, в сословной дифференциации общества, в сочетании антитез бедности и богатства, дворянской аристократии и буржуазного мещанства, в культурной иерархии качеств, т.е. в охранении "единства многообразия" неравных, разнополярных социокультурных форм.

Если мы обратимся к истории философской мысли, то увидим, что многие великие философы отрицали положительное значение реализации демократического, либерального и эгалитарного начал в реальной эмпирии современной им истории. Такое отрицание было характерно для Платона, Аристотеля, христианских философов, Карлейля, Бердяева и др. Н.А. Бердяев, во многом следуя за леонтьевской мыслью, наиболее убедительно показал онтологическую неукорененность и социальную деструктивность абсолютизации вышеназванных начал: "Тот, кто интересуется существом жизни, а не ее поверхностью, должен будет признать, что не аристократия, а демократия лишена онтологических основ, что именно демократия не имеет в себе ничего ноуменального и природа ее чисто феноменалистическая"; "...в самой реальной, подлинной действительности вопрос идет всегда о том, торжествует ли аристократия или охлократия"[49].

Леонтьев уже во второй половине XIX в. прямо заявил о торжестве в будущей истории "среднего человека" ("упростителя" и "смесителя"), о власти безумствующих масс и все разрушающих толп. Для "среднего человека... нет истории и священных ценностей, а существует только однообразное будущее, полностью отрицающее прошлое... историю ему заменяет опыт толпы, массы, в которой он живет, частью которой является и без которой он – ничто"[50]. Безумствующие массы хотят освободиться посредством своего либерально-демократического мятежа от тягот и лишений жизни, от боли и страданий, а в результате, пройдя через опыт разрушения традиционных ценностей культуры, общества и государства, получают еще большее рабство и притеснение. Леонтьев предупреждает: "Если бы идею личной свободы довести до всех крайних выводов, то она могла бы, через посредство крайней анархии, довести до крайне деспотического коммунизма, до юридического постоянного насилия всех над каждым"[51]; "коммунизм в своих буйных стремлениях к идеалу неподвижного равенства должен... привести... к новому

---

[48] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 32.
[49] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 124–126.
[50] *Сивак А.Ф.* Константин Леонтьев. Л., 1991. С. 43–44.
[51] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 30.

юридическому неравенству... к новым формам личного рабства или закрепощения..."[52]. Диалектические прозрения К. Леонтьева подтвердились всей последующей историей. Он верно раскрыл диалектику роковых переходов противоположных исторических сил: демократии – в охлократию, "коммунистических мятежей" – в деспотизм, "освободительной" социальной революции – в тоталитарную диктатуру, национально-освободительных движений – в космополитические, "социализма" – в "новый феодализм"[53].

Все эти исторические трансформации, если следовать логике Леонтьева, принеся неисчислимое количество человеческих трагедий, оказались возможны в результате неправильного понимания и толкования онтологических основ социально-исторического бытия, в результате эвдемонических и прогрессистских теоретических и эмпирических попыток осмысливать и реализовывать социальное бытие не на основе сочетания глубинных онтологических реалий жизни, а на основе устранения существенной части этих необходимых, самосохраняющих бытие основ. Так, согласно Леонтьеву, "боль", "страдание", "насилие", "борьба добра и зла" являются существенными признаками исторического бытия: "все болит у древа жизни... вывести насилие из исторической жизни – это то же, что претендовать выбросить один из основных цветов радуги из жизни космической..."[54]. "Чего бояться борьбы и зла?.. Нация та велика, в которой добро и зло велико. Дайте добру и злу свободно расширить крылья, дайте им простор... Не в том дело... чтобы отеческими заботами предупредить возможность всякого зла. А в том, чтобы усилить творчество добра... зло на просторе родит добро"[55]. Смысл исторического бытия, исторического развития, по Леонтьеву, не в том, чтобы положительно разрешать или устранять социокультурные противоречия, в смысле увеличения общественного утилитарно-эвдемонического процветания и блага, так как "с точки зрения умственной непозволительно мечтать о всеобщей правде на земле, о какой-то всеобщей мистической любви, никому ясно даже и непонятной, нельзя мечтать о равномерном благоденствии"[56], а в том, чтобы само решение этих противоречий не уничтожило красоту и "поэзию жизни". Разрешение национальных, социальных, культурных и государственно-политических противоречий в форме стремления к демократии и свободе представлялось философу как "насилие над естественным ходом истории"[57]. Леонтьев считает, что "необходимо отказаться полностью от либерально-эгалитарного понимания исторического опыта, заменить данное грубое и абсолютно ошибочное мировоззрение философией, соответствующей социальной действительности, которая, наконец, найдет в себе силы признаться, что все истинно великое и прочное в человеческой жизни и истории государства появляется никак не благодаря

---

[52] Там же. С. 155.
[53] Там же. С. 156.
[54] Цит. по: *Долгов К.М.* Указ. соч. С. 47.
[55] Там же. С. 58.
[56] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 161.
[57] *Сивак А.Ф.* Указ. соч. С. 33.

повальным свободе и равенству, а исключительно – деспотическому, волевому соединению в единое целое разнообразных форм жизни: прекрасных и безобразных, богатых и бедных, добрых и злых, свободных и зависимых"[58]. Сущность разрешения всей совокупности социокультурных проблем заключается, по Леонтьеву, не в устранении многополярной противоречивости социокультурных взаимодействий, которые суть противоречия созидательные, а в устранении истребляющих противоречий, которые разрешаются в форме уравнения и всесмешения иерархии социокультурных процессов. Основная деструкция социокультурного бытия Леонтьеву виделась в истребляющем разрешении противоречий между культурой и цивилизацией, заключающаяся в движении культуры по пути либерально-эгалитарного прогресса. На основе критики этого прогресса он высказывает ряд оригинальных культурфилософских идей.

Культурфилософский аспект. Культура в философии К.Н. Леонтьева понимается как перманентная борьба "антитез развития" разнокачественных культурных форм. И чем выше накал борьбы "антитез" культуры, тем глубже раскрывается ее сущность. Если же борьба ослабевает, то культура превращается в "антикультуру" и в результате разрушается. Межкультурное соперничество, межкультурная и внутрикультурная борьба не деструктивны, деструктивен вторичный пласт культуры – ее антикультурная форма. Все национальные культуры не противоречат друг другу по своим сущностным характеристикам; уровень деструктивного культуроборства проявляется в антикультурных процессах "смешения" и "упрощения". Разрушают друг друга не культуры сами по себе, а антикультурные феномены, скрытые внутри этих культур. Структура собственно культуры, ее форма и функции априорно ориентированы на иерархию качественных состояний и созидание. Однако "процесс вторичного упростительного смешения" приводит культуру не только к гибели, но и к вражде и войне с другими культурами. Если Н.Я. Данилевский мыслил развитие истории как столкновение различных "культурно-исторических типов" и утверждал, что "...начала, лежащие в народе одного культурно-исторического типа... не могут быть заменены другими началами, составляющими принадлежность другого культурно-исторического типа, – иначе как с уничтожением самого народа..."[59], то у Леонтьева исторический процесс представлен как борьба общекультурных позитивных начал с "антикультурными" разрушительными началами, т.е. культуры и антикультуры.

Проблема взаимодействия различных культур была центральной для мыслителя. В то время, когда Данилевский говорил о вражде "романо-германского культурно-исторического типа" к "славянскому", Леонтьев раскрывал эту проблему глубже: не европейская культура наступает на Россию в лице "романо-германского культурно-исторического типа", а европейская антикультура "нарождающейся буржуазности, грозящая распадом вызревавших столетиями национальных куль-

---

[58] Там же. С. 41.

[59] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 98.

тур"[60], в которых уже "гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются несовместимыми антитезами"[61]. Он отвергал современную ему "европейскую цивилизацию как поверхностно-унифицированную культуру"[62], т.е. "антикультуру", а принимал и ценил "сословную", "аристократическую", "монархическую" культурно-государственную форму европейских государств.

Очевидно, что рассмотрение Леонтьевым культурных процессов в форме исследования бинарной оппозиции культура/антикультура было доминантой его культурфилософской мысли. Эта культурфилософская оппозиция определялась онтологической оппозицией сложное бытие/упрощенное бытие. "В эстетической онтологии Леонтьева выделялись два рода бытия – бытие упрощенное, смешанное, бесконфликтное и бытие сложное, насыщенное противоречиями и конфликтами... В социально-историческом измерении этим началам соответствовали различные типы культур"[63], существование которых мыслилось философом лишь при условии их поляризации. Обратный процесс всекультурной ассимиляции представлялся мыслителю как наибольшее зло. Более всего он боялся, что "человечество легко может смешаться в один общий культурный тип"[64], так как "на трансцендентном уровне детерминируется только противостояние различных начал бытия"[65], а не их "всесмешение". В процессе развития возможен культурный выбор, в результате которого народы могут пойти по неверному пути "эгалитарно-либерального процесса", что, по Леонтьеву, есть понижение уровня культуры и направление к ее гибели.

Европейская действительность взорвала эстетизм Леонтьева. Он увидел, что Европа теряет духовность, многообразие и цветущую красоту былых эпох. Леонтьев внутренне почувствовал приближающуюся духовную катастрофу европейской культуры. Он не принял, как и А.Н. Герцен, ее мещанскую сущность. Картины современной жизни европейских народов подтолкнули философа на ужаснувшую его самого мысль: «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, или немецкий, или русский буржуа в безобразной комической своей одежде благодушествовал бы "индивидуально" и "коллективно" на развалинах всего этого прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей

---

[60] *Корольков А.А.* Указ. соч. С. 74.
[61] *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. М., 1912. Т. 8. С. 207.
[62] *Корольков А.А.* Указ. соч. С. 74.
[63] *Бажов С.И.* Учение о культурной самобытности в философской и общественной мысли России XIX–XX вв. // Философия и культура в России: методологические проблемы. М., 1992. С. 100.
[64] *Леонтьев К.Н.* Владимир Соловьев и эстетика жизни. С. 27.
[65] *Бажов С.И.* Философия истории Н.Я. Данилевского. С. 139.

пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!»[66].

Для Леонтьева важен исторический носитель идеи прекрасного. Если же такового не оказывается в той или иной исторической эпохе, или он слишком невзрачен, то это есть первый признак эстетического упадка, угасания культурной сложности. Одиозность есть основное качество культуры. А какая одиозность может быть в образе европейского буржуа XIX в.? Кругом безликое мещанство. Всемирное царство сытого и самодовольного мещанства везде и всюду. Мещанство нового времени победило "цветущую сложность" средневековой Европы. Аристократия, феодализм, рыцарство, священство, католичество, монархия – все ярчайшие проявления культуры отходят в небытие. Эстетический принцип "разнообразия в единстве" сменяется аэстетическим принципом однообразия. Идея цветущей культуры умирает. "Поэзия жизни" переходит в "поэзию" отражений. Все постепенно смешивается и "упрощается в идеале" Что же происходит? В чем же кроется причина перехода европейской культуры в упрощенное аэстетическое состояние постмодернизма, как сказали бы современные культурологи. Ответ Леонтьева однозначен: все зло смешения культурной полифонии нужно искать в теории и практике прогресса. Леонтьев практически во всех своих крупных работах поднимает эту тему и рассматривает ее в сравнении с темой культуры. Мир не знал еще феноменальных прозрений О. Шпенглера, а Леонтьев уже понимал роковой переход "культуры" в "цивилизацию". "Эгалитарно-либеральный процесс" есть, с его точки зрения, "процесс вторичного упростительного смешения", есть начало конца культуры. Точкой отсчета в определении начала культурного упадка, угасания культуры для Леонтьева служит вторая половина XVIII в. Именно с этого времени, по мнению мыслителя, начинается выцветание "сложности", "сглаживание морфологических резких контуров", "религиозные антитезы слабеют, области и целые страны становятся сходнее, сословия падают, разнообразия положений, воспитания и характеров бледнеют... требуется равенство всякое, полное, экономическое, умственное, половое..."[67] и причиной всему этому служит неправильное понимание и использование достижений прогресса.

А что же такое прогресс, в чем его истинный смысл и назначение? Леонтьев одним из первых мыслителей в социальной истории XIX в. выводит прогресс из естественноприродного состояния социума и космоса. Прогресс, с точки зрения Леонтьева, есть природно детерминированное разнообразие, т.е. неравенство бытия. Только там, где неравенство, контраст, разнообразие удерживается целостность явления – только там есть прогресс. "Стремление к равенству, к смешению, к однообразию – враждебно жизни и безбожно"[68]. Любое историческое явление прогрессивно лишь тогда, когда оно ярчайшим образом отделяется, "обособляется" от сходных с ним явлений. В общем виде Леон-

---

[66] Цит. по: *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 76.
[67] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 93–94.
[68] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 86–87.

тьев признает идею прогресса, но как силу, удерживающую самобытность явления, организующую ее. Если же общественный прогресс приобретает эгалитарно-либеральное направление, то Леонтьев выступает решительным противником такого прогресса. Общественный прогресс и научно-технический связаны между собой. Если «достижение утилитарных целей человеческой деятельности неизбежно сопровождается грубым вмешательством в природу и ведет к "извращению всего естественного на земном шаре", нарушению гармонии, разладу единой системы и "порче" ее элементов», что в социальном плане в результате опасного "соединения гуманизма XIX века и новейшего позитивизма" приводит к "отрицанию всех ценностей, кроме человеческого блага"[69].

Леонтьев, без сомнения, предвосхитил будущие прозрения Шпенглера, Тойнби, Сорокина, которые тоже подчеркивали, что понятие прогресса имеет не абсолютное, а относительное значение. Оно неприменимо ко многим процессам, протекающим в социальной и природной формах материи, которые имеют повторяющийся, циклический характер. "Ведь *впервые* именно К.Н. Леонтьев, – замечает современный исследователь его творчества, – настойчиво обосновывал мысль о цикличности развития государств, народностей, культур, о цикличности, подобной фазам онтогенеза, где есть эмбриональный период, рождение, рост и расцвет всех потенций, но есть также угасание и смерть. Причем он привел немалый историко-культурный материал в подтверждение своей идеи об исторически ограниченном возрасте культур, народностей и государств, о своеобразной их предельной продолжительности жизни, раньше которой могут погибнуть культуры, но никому не дано шагнуть за границы естественной продолжительности жизни"[70].

Леонтьев очень оригинально противопоставляет идею прогресса идее развития: "Между эгалитарно-либеральным поступательным движением и идеей развития нет ничего логически родственного, даже более: эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития. При последнем внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающиеся стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма, – сословий, монастырей, даже богатства и есть не что иное, как процесс вторичного упрощения целого и смешения составных частей..."[71]. Смысл, значение прогресса Леонтьеву представляется как формальное средство для раскрытия внутренней сущности явления, но не как внутренний смысл процесса развития.

Здесь следует отметить, что, по Леонтьеву, у человеческого сообщества, так или иначе, но должен наступить период самоосознания вредоносности прогресса, и в частности технического, что общество наконец-то выступит "...против машин и вообще против всего этого физико-химического, умственного разврата, против этой страсти ору-

---

[69] *Дробжева Г.М.* Проблема социокультурного идеала в социально-философских воззрениях К.Н. Леонтьева: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1995. С. 25.

[70] *Корольков А.А.* Указ. соч. С. 27.

[71] Цит. по: *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 82–83.

диями мира неорганического убить везде органическую жизнь, металлами, газами и основными силами природы разрушать растительное разнообразие, животный мир и само общество человеческое..."[72]. Что это, как не постановка экологической проблемы? В XIX в. в среде европейских мыслителей никто так остро не ставил, с одной стороны, проблему необходимости гармонии человека и природы, а с другой – проблему отчуждения человека от природной среды обитания. В настоящее время взгляды Леонтьева о соотношении и взаимодействии общества и цивилизации приобретают особый смысл и имеют пророческое значение, так как проблема экологического выживания человечества сегодня есть главнейшая проблема будущей жизни всемирного социума.

Выступив как критик основ прогресса, Леонтьев пришел к убеждению, что только исторически традиционная, преемственная организация человеческого сообщества, основанная на дисциплине, иерархичности, полярности социальных антитез, не позволит техническому прогрессу разлагать и паразитировать общество. Исходя из наличия губительного противоречия в развитии технического и социального прогресса и видя упадок новоевропейской культуры, Леонтьев построил охранительную социально-политическую философию.

Социально-политический и национально-государственный аспекты. В основе социально-политических взглядов К.Н. Леонтьева лежит идея национальной самодостаточности. Национальное начало, связанное с принципами верований и вековых преданий, плюс традиционная государственность образуют особый мир самобытной культуры. Чтобы этот культурный мир не распался от внутренних или внешних влияний, нужна прочная организация всего строя и уклада жизни. А "организация... есть не что иное, как хронический деспотизм, всеми, более или менее, волей и неволей, по любви и из страха, из выгод или из самоотвержения признаваемый и терпимый, в высшей степени неравномерный и разнообразный деспотизм; постоянная и привычная принудительность всего строя жизни, а не преходящие и неверные принуждения одной только администрации"[73].

С точки зрения Леонтьева, разрушение исторического принципа социальной организации по национальному признаку началось с конца XVIII в. Причем "чисто национальное начало", освободившись от "религиозных уз", "дает плоды вовсе не национальные, а, напротив того, в высшей степени космополитические или, точнее, революционные". Здесь мыслитель, безусловно, прав, так как действительно, с XVII в. в Европе шел процесс складывания национальных государств на основе расширения национально-государственного самосознания европейских народов, но начиная с французской революции 1789 г. этот процесс стал трансформироваться в сторону складывания общеевропейского либерально-демократического, эгалитарного сознания. "Люди, освобождающие или объединяющие своих одноплеменников в XIX в., хотят

---

[72] *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. Т. 6. С. 20.

[73] *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. М., 1992. С. 42.

чего-то национального, но достигая своей политической цели, они производят лишь космополитическое, т.е. нечто такое, что стирает все более и более национализм бытовой или культурный и смешивает все более и более этих освобожденных или свободно объединенных одноплеменников с другими племенами и нациями в общем типе прогрессивно-европейского мещанства. Космополитический демократизм и национализм – это лишь два оттенка одного и того же цвета"[74].

Леонтьев предвидел, что новоевропейский космополитизм, либерализм и демократизм неизбежно приведут к социализму. А социализм явит собой еще более антигуманное общество по сравнению с бывшими. "Эмансипационный процесс везде разрушителен ибо он, по существу своему, враждебен государственной, церковной и сословной дисциплине; и если человечество еще не утратило способности организовываться, если оно еще не осуждено на медленное вымирание и самоуничтожение (посредством всех мощных орудий того, что зовут ныне прогресс), то для дальнейшего, более прочного, менее подвижного своего устройства оно вынуждено будет прийти к новым формам юридического неравенства, к новому и сознательному поклонению хроническому, так сказать, деспотизму новых отношений"[75]. Безусловно, мыслитель глубоко проник в диалектику социально-политической истории и многое правильно предсказал. Примечательно, что еще эмпирического явления социализма не было, а Леонтьев уже видел его последние выводы. "Социализм теперь, видимо, неотвратим, по крайней мере, для некоторой части человечества. Но, не говоря уже о том, сколько страданий и обид его воцарение может причинить побежденным, сами победители, как бы прочно и хорошо не устроились, очень скоро поймут, что им далеко до благоденствия и покоя"[76]. Мысль Леонтьева относительно будущего социализма глубока и поучительна именно потому, что надежда европейских философов на обретение человечеством социального счастья и благоденствия посредством либерально-демократической, гуманной организации общества не оправдалась, так как новейший социализм, явивший собой последний умственный вывод европейской мысли, привел не к торжеству социальной справедливости и гармонии, а к невиданным формам социальной идолатрии и деспотии.

Западноевропейскому пониманию теории и практики исторического прогресса как все увеличивающейся степени либерализации и демократизации Леонтьев противопоставил свое ви́дение прогресса как развития и укрепления самобытных национально-государственных основ. По его мнению, "тот народ наилучшим образом служит всемирной цивилизации, который свое национальное доводит до высших пределов развития, ибо одними и теми же идеями, как бы ни казались они современникам хорошими и спасительными, человечество жить не может"[77]. Леонтьев остается верен Данилевскому: самобытные начала одного

---

[74] Там же. С. 242.
[75] Там же. С. 235–236.
[76] Цит. по: *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 94.
[77] *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. М., 1912. Т. 7. С. 42–43.

культурно-исторического типа не передаются другому. Сама попытка интерполяции национально-самобытного в другую культуру несет, по мысли философа, его разрушение.

Национальная государственность есть формообразующий принцип социального бытия, суть которого в сохранении своей внешней формы посредством "деспотизма внутренней идеи". Развитие нации, так же как и государства, проходит три стадии. Однако нация, с точки зрения философа, может намного дольше жить по времени, чем государство. Разрушение государственной формы еще не означает ухода с исторической арены нации, которая, как правило, продолжает существовать далее.

Казалось бы, за основную социально-историческую категорию в философии Леонтьева следует признать нацию, так как время ее бытия не подлежит строгому определению. Но философ утверждает, что без формально-государственной организационной силы нация исторически не сможет проявить свое своеобразие в мире. Если не будет у нации строгой, жесткой государственной формы, то она обречена на поглощение, на уничтожение другими нациями, имеющими такую форму. Чем "деспотичнее" у той или иной нации была государственная форма, тем большее историческое время существовала эта нация, тем длиннее была ее фаза "цветущей сложности".

Перелом в историческом развитии общества совершается, по мысли Леонтьева, с началом превращения идеи национализма в идею космополитизма, т.е. аберрация, подмена цели национальной целью космополитической: "Движение современного политического национализма есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации"[78]. Леонтьев ставит весьма сложный вопрос – как могло произойти то, что чисто национальные движения приводят часто к космополитическим результатам. Он объясняет это разрушением национально-культурных мифов, "верований", "преданий", являющихся основанием своеобразия народа. Такая подмена связана со смешением содержания идей. Так, например, "демократическая идея... прикидывается... идеей национальной; идея политическая воображает себя культурной"[79]. Все это, по мысли Леонтьева, есть коллективное заблуждение человеческого ума, которое в первую очередь связано с "социальной психологией". Примечательно, что социальная психология как отрасль психологии, изучающая законы поведения и деятельности людей, появляется только в начале XX в., а Леонтьев уже в 1880 г. говорит, что такая "отдельная наука" должна быть. Мало того, он предвосхитил идеи К.Г. Юнга о "коллективном бессознательном".

Развитие национальной культуры, так же как развитие всех проявлений бытия, подчинено "закону триединства". Чем разностороннее, сложнее, индивидуальнее национально-культурные образования, тем выше "цветение" мировой культуры, тем ярче ее проявления. Чтобы национальная культура состоялась, совершилась как исторический акт,

---

[78] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 309.
[79] Там же. С. 326.

необходимы два условия, два начала – это жесткая государственная форма и национальное своеобразие. Особенностью бытия культуры является то, что она самодостаточна. Для "цветения" национальной культуры необязательна внешняя борьба с другими культурами. Но внутренний процесс борьбы антитез в самом теле самобытной культуры необходим. Он дает культуре жизненную силу существования. Однако на национальное своеобразие культур оказывает деструктивное воздействие "эгалитарно-либеральный процесс", который разрушает универсальный принцип бытия культур как "единства в многообразии".

Чтобы национальные культуры не исчезли окончательно, чтобы они не перестали быть первоосновой и целью человеческого бытия, чтобы не исчезла национальная самобытность и затем государство и, далее, возможно, и все человечество, необходимо совершать два спасительных действия. Первое: везде, где происходит изменение государственной формы в сторону "эгалитарно-либеральной демократизации", в сторону увеличения политических свобод, там нужно "подморозить", законсервировать этот процесс, посредством охранительных, государственно-силовых, принудительных мер. Второе: чтобы укрепить государство, нацию, культуру нужно обратиться к "мистическим началам", к "преданиям и верованиям народов", необходимо отвратить общество от увлечения цивилизацией и свободой, обратив его сознание в мистическое созерцание и религиозное постижение условий мира. Вот что пишет Леонтьев по этим вопросам: "Нельзя строить политические здания ни на текучей воде вещественных интересов, ни на зыбком песке каких-нибудь чувственных и глупых либеральностей... Эти здания держатся прочно лишь на отвлеченных принципах верований и вековых преданий"[80]. Соответственно, российское государство, русская культура должны строиться и развиваться на основе традиционно народных и государственных начал. Так, для России исконные начала – это "византизм", "православие", "сословность", самодержавная государственность. Новоевропейские, западные начала – это "либерализм", "демократия", "буржуазность", "социализм", "республика". Чтобы спасти Россию от экспансии западной цивилизации, ее надо оградить, уберечь посредством усиления организационно-охранительных методов как в государственной, так и в общественной жизни.

Леонтьев предложил собственную охранительную концепцию русской культуры, которая расходилась как с консервативными проектами защиты отечественной культуры, например с доктриной обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева, так и с либерально-славянофильскими теориями. Главное отличие охранительной концепции культуры Леонтьева от консервативной состояло в том, что при первой предполагался внутренний рост содержания культуры без изменения ее формообразующих принципов, а при последней – внутренний рост культуры исключался. От либерально-славянофильских культурконцепций леонтьевская отличалась тем, что славянофилы допускали возможность либеральных реформ и развития России по буржуазному пути, при со-

[80] *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. С. 205.

хранении культурного своеобразия, а Леонтьев видел в обуржуазивании России уничтожение ее культуры и писал о том, что даже без войны "Россия может погибнуть... путем добровольного слияния с общеевропейской республиканской федерацией"[81].

Главное пророчество Леонтьева о будущей судьбе страны состояло в том, что для России как "для особого мира, не нашедшего еще себе своеобразного стиля культурной государственности", неприемлема буржуазно-демократическая форма власти, так же как неприемлема социалистическая республика. Раскрывая диалектику отношений государственно-политической формы власти и культурно-исторического содержания, Леонтьев пришел к выводу, что для "византийско-русского" типа культуры единственно возможной формой власти может быть только монархия, ибо все другие формы власти неизбежно приведут к разрушению и устранению русской культуры.

Леонтьев пророчествовал, что "гидра коммунистического мятежа на Западе" затронет и Россию, что социализм есть не что иное, как "новый феодализм", что коммунизм приведет к "новому юридическому неравенству", к "новым формам личного рабства". Леонтьев, в сущности, предвидел русскую революцию, говоря о том, что аскетическое православие своими религиозно-коммунистическими идеалами подготовило почву для европейского коммунизма. Более того, он предвидел итог русской революции – тоталитарное государство. Но тем не менее Леонтьев верил в то, что русская культура устоит от натиска "либерально-эгалитарного", "утилитарного прогресса Запада", что в "России будет пламенный поворот к Православию... потому, что у русских болит душа..."[82].

В конце своей жизни Леонтьев особенно обостренно переживает эсхатологические настроения. Мотивы конца истории отчетливо выражены в последних его произведениях. Леонтьев полагал, что современный ему демократический процесс, пытающийся реализовать идею всеобщего счастья, есть антихристианское движение, которое направлено на приближение конца человеческой истории. "Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на этой земле обещал нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской проповеди на земном шаре, ибо близость конца должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами"[83]. Он не верит в духовную силу человека, способную осуществить Царство Божие в мире. Он не верит в возможность единства Богочеловечества на земле, о чем писал Вл.С. Соловьев. Леонтьев бежит от "греховного человека" и мира зла в Оптину пустынь и принимает монашеский постриг.

В стремлении к равенству, которое охватывает весь мир, он увидел "дух антихриста", "дух небытия". Леонтьев одним из первых среди ев-

---

[81] *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 260.

[82] *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996. С. 37.

[83] *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // Русская идея. М., 1992. С. 152.

ропейских мыслителей ставит вопрос о вероятности полного исчезновения культурного творчества человечества; он предвидит всепоглощающую и всеподчиняющую сущность грядущей эпохи цивилизации. Почувствовав гибель традиционной культуры, он всю свою жизнь занимался только тем, что пытался приостановить процесс мирового разрушения культуры путем его осознания и публичного осуждения.

В философской мысли К.Н. Леонтьева есть потаенный, скрытый смысл, есть последний сокровенный вывод, который, быть может, не осознавался самим мыслителем. Дело в том, что Леонтьев всем своим творческим гением доказывает, что познание всеобщих законов космического бытия и становления человечества по этим законам создаст возможность беспрерывности воспроизводства человеческой жизни. Леонтьев признавал сущность физической смерти индивидуального человеческого "я" как должное, но более всего его ужасала вероятность смерти всеобщего социокультурного мира. Падение качеств мировой культуры он связывал с началом физического конца мирового социального организма. Но процесс раскультуривания мира есть, с точки зрения мыслителя, не фатальная обреченность, а излечимая социальная болезнь, которую возможно и должно вылечить рядом "живоносных средств". Размышляя над проблемами воссоздания качественной сложности культуры, философ пришел к отрицанию общемирового эгалитарно-либерального процесса развития и выдвинул в противовес этому охранительную концепцию культуры и консервативную социологию, которые были направлены в первую очередь против линейно-прогрессистских схем истории и культуры, и против концепций социального эвдемонизма.

Итак, в заключении, следует сказать, что диалектика охранения заключена в стремлении сохранить все формы жизни, продлить их "цветение". Однако есть опасность перехода созидательно-охранительных начал в разрушительные консервативно-деспотические и тоталитарные. Деспотия, тоталитаризм может быть как обратной стороной демократии, так и обратной стороной охранительства, консерватизма. Но истина социального бытия состоит в том, что методы охранения, диалектика охранения необходима и для демократий, и для монархий, и для деспотий. Охранение необходимо для всех известных истории государственно-политических форм бытия социума. Нельзя что-либо строить не охраняя и сохраняя. Бытие государственной, национальной и культурной жизни априорно охранительно. Самая либерально-рациональная демократия никогда не может существовать без системы охранения. И чем выше развитие демократических начал, тем выше степень их охранения. Свобода при мирном развитии государства предполагает увеличение степени охранения. Ошибочно думать, что либерализм и демократия понижают охранительство личности. Личность при развитой демократии охраняется не только от посягательства других личностей, но и от посягательства государства на ее права. Этого Леонтьев предположить не мог. Он думал, что свобода и демократия, уничтожая градуированность охранения и уравнивая качества личностных начал, уничтожают тем самым эстетику культуры.

Но диалектика развития культуры, общества и государства предполагает обратный процесс, когда при формальном социально-политическом господстве казалось бы "упростительных" и "смесительных" онтологических начал демократии, либерализма, эвдемонизма происходит не разложение, а усиление организационно-охранительных структур. Демократия и либерализм парадоксальным образом могут повышать степень охранения, принуждения к исполнению самовластной воли государственно-иерархизированной, корпоративной, строго дифференцированной и стратифицированной демократии. Это происходит потому, что система охранения постоянно воспроизводится в обществе и культуре, она неуничтожима в принципе, поэтому наступает новый цикл усложнения и "цветения" культуры. На языке современной науки, это объясняется "законом сохранения энергии", в результате действия которого происходит "самоорганизация системы... за счет чего достигается баланс между сохранением информационного единства и возможностью изменяться в ответ на изменение среды"[84]. Ведь сегодня никто не может со всей определенностью утверждать, что западные демократии безвозвратно погубили охранительно-организационную суть своих государств и что на Западе иссяк источник культурного творчества. Нет, истинная демократия, защищая личность, защищает и культуру.

Однако К.Н. Леонтьев, безусловно, прав в том, что отрицание исторических ценностей культуры, разрыв с историческим бытием на волне демократических, либерально-эмансипационных процессов приведет к уничтожению культурных основ XIX в. Необходимо признать, что любое отрицание исторически укорененных реальностей на практике приводит к уничтожению культуры. Так, в России либерально-демократическое, а затем социалистическое отрицание ценностей традиционной культуры вылилось в уничтожение религиозной, дворянской, крестьянской и др. основ культуры. Нравственной и интеллектуальной вины Леонтьева как философа и политического мыслителя в этом нет, ибо он никогда не отрицал никаких традиционных ценностей отечественной культуры и не строил революционных проектов усовершенствования культуры, общества и государства (проект создания "византийско-славянской цивилизации" мыслился им как контрмера против европейского революционного процесса). Эту вину нужно искать в утопии "вселенской церкви" Вл.С. Соловьева, в "религиозном сектанстве" Л.Н. Толстого, в "анархическом бунтарстве" М.А. Бакунина, в утопии "всемирной гармонии" Ф.М. Достоевского, в "мистическом революционаризме" Н.А. Бердяева, т.е. в том, эмпирическая реализация чего возможна только посредством устранения тех или иных культуроохраняющих и культуросозидающих основ.

Зачем пытаться улучшить здание культуры, допуская возможность того, что она в самый последний момент улучшения может рухнуть безвозвратно? Культура не улучшаема революционным путем – путем от-

[84] *Логинов А.В.* Основное положение историософии К.Н. Леонтьева // Современные проблемы гуманитарных дисциплин. Кемерово, 1996. Вып. 1. С. 119.

рицания и разрыва с историческим бытием. Культура возможна лишь как компромисс между традиционными и нетрадиционными ценностями. Леонтьев такого компромисса не нашел, но он и не создал никакой революционной утопии. Тем не менее, ему удалось, более чем кому бы то ни было из мыслителей своего времени, приблизиться к постижению глубинных тайн бытия культуры.

Деятелей религиозно-философского ренессанса в России более всего в творчестве Леонтьева смутило, на наш взгляд, не столько "противоестественное слияние язычества и христианства"[85] и даже не то, что "оторванная от бога красота стала у него еще и высшим моральным авторитетом"[86], а сколько бессознательное, интуитивное понимание правоты Леонтьева о диалектической безысходности процесса развития культуры, общества и государства по пути гибели и исчезновения в небытие. Человеческое сознание, видимо, устроено так, что оно воспринимает каждый акт культурного бытия как бытия для вечности. Человек не может примириться с неизбежностью собственной смерти и ведет себя так как будто он будет жить вечно, но более всего его ужасает даже не собственное исчезновение в небытие, а исчезновение человечества в целом. Леонтьев же всем своим творчеством утверждает одну единственную достоверную мысль: "Верно только одно... одно только несомненно, – это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений?... И потому терпите и заботьтесь практически лишь о ближайших делах, а сердечно – лишь о ближних людях: именно о ближних, а не о всем человечестве. Вот та пессимистическая философия, которая должна рано или поздно, и, вероятно, после целого ряда разочарований, лечь в основание будущей науки"[87]. Примириться и жить с этим человеческое сознание не в силах, как не могли примириться с указанной будущностью философии и науки деятели русского религиозного сознания, а в след за ними и другие исследователи творчества Леонтьева.

Относительно раскрытого К.Н. Леонтьевым понимания культуры как столкновения антитез следует заметить, что онтологический источник бытия культуры действительно состоит в антитетической напряженности и динамике. Но собственно культура есть перевод уничтожающих друг друга противоположностей и истребляющих противоречий в противоположности и противоречия созидательные, рождающие и творящие новое, небывшее. В этом смысле культура всегда имеет не абсолютное, а относительное значение. Культура не может быть со знаком "плюс" и со знаком "минус", она всегда есть компромиссное сочетание и позитивное разрешение в форме временного устранения или снятия борьбы противоположностей, устремленных к абсолютной победе.

---

[85] *Лиллевяли Н.В.* К.Н. Леонтьев и русский религиозный ренессанс // Из истории религиозной философии в России XIX – XX вв. М., 1990. С. 73.

[86] Там же. С. 77.

[87] *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви. С. 156.

Также следует отметить другое противоречие социокультурного бытия: все формы политической власти парадоксальным образом не затрагивают глубинных основ человеческой личности, человеческого существования. Никто не может, говоря словами Леонтьева, с большой достоверностью утверждать, что реальный человек именно при этой форме политической власти будет безмерно счастлив, что его бытие будет наполнено умиротворенностью, творчеством, созиданием и благоденствием. «Надежды на "переделку обществ, т.е. на некоторую степень принудительности исправления" под давлением обстоятельств, закона, судов, новых экономических условий, когда "сердца поневоле привыкнут к добру", а зла невозможно будет делать, он считал неэстетичными прежде всего в силу их необоснованности и "нереальности". Их осуществление привело бы, по его мнению, к негармоничному, однородному состоянию "всеблаженного человечества", что противоречит основному закону жизни: "Если видимое разнообразие жизни (т.е. ее эстетика) суть признаки внутренней жизнеспособности человечества, то уменьшение их должно быть признаком устарения человечества и его близкой смерти (на земле)"[88]. Бытие человека нельзя улучшить совершенной организацией политических форм власти. При любой системе власти всегда есть место для переживания чувств одиночества, заброшенности, покинутости, враждебности мира и личной безысходности. Не правы те, кто видит разгадку человеческого бытия в возможно более правильной организации государственной и социальной жизни. Эта разгадка скрыта в глубинах человеческого духа, в его свободе, вере, религиозных переживаниях, в соотнесении человеком самого себя с вселенским, трансцендентным, мировым, космическим. Совершенно прав Леонтьев, когда говорит, что "...источник жизни струится из мрака"[89]. Исток человеческого бытия в своей основе имеет мистические, сакральные начала. "Источник жизни" лежит на недосягаемой для человеческого сознания онтологической глубине. "Полнота человеческого бытия трактуется в мировой философии по-разному. Однако при всех различиях оно оценивается как особая реальность, таинственная, непостижимая... Бытие человека – эта некая основа его как живого создания. Оно не ухватывается рациональными формами сознания, но вместе с тем выражает глубинные реальности человеческого существования"[90].

Бытие человека нельзя до конца выразить в правовых, социальных, политических, экономических и иных эмпирических категориях. Полнота человеческого бытия выразима лишь в категориях трансцендентности, "благоговения", "боговдохновенности", уникальности, неповторимости, "цветущей сложности" и других. Если бы тысячелетнее человечество не вырабатывало бы эти спасительные абсолюты, то история могла бы и не состояться. Свой вклад в сокровищницу категорий бытия человека внес и К.Н. Леонтьев своей идеей о трансцендентно предопре-

---

[88] *Дробжева Г.М.* Указ. соч. С. 82.
[89] Цит. по: *Долгов К.М.* Указ. соч. С. 88.
[90] *Гуревич П.С.* Философская антропология. М., 1997. С. 178.

деленной системе охранения "триединства процесса развития", которое позволяет социокультурным явлениям достигать высшей степени эстетичности осложненной формы – "цветущей сложности".

Диалектика охранения действует на всех уровнях бытия, она внедрена в природу и историю. Природная и историческая действительность есть огромная иерархия охранительных и ограничительных (табуированных) систем. Многие противоречия бытия могут быть обнаружены и разрешены с позиций охранения. Истинное, подлинное охранение не позволяет осуществляемому противоречию истреблять онтологические источники и основы бытия. Охранение имеет не только рациональный смысл. Охранение есть категория религиозная, мистическая, иррациональная. Охранение трансцендентно судьбе истории. "В истинном сохранении и охранении должна быть преображающая энергия"[91]. Охранение есть вселенский, космический замысел, который всегда осуществляется в реальной эмпирии жизни. Охранение также есть внутренняя логика развития истории и культуры. Охранение предполагает диалектическое единство эстетики, морали, религии, философии и культуры в целом. Поэтому с философско-диалектических позиций охранения Константину Леонтьеву дано было пророчески предвидеть будущее судеб культуры, общества и государства и многое верно предсказать.

---

[91] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 114.

ФИЛОСОФИЯ ЧИСЛА В ВАЙШЕШИКЕ

(по материалам "Раздела числа" из "Собрания характеристик категорий" Прашастапады[1])

В.Г. Лысенко

Раздел трактата Прашастапады "Собрание характеристик категорий" (VI в. н.э.), посвященный числу (saṃkhyā), не принадлежит к разряду легких объектов исследования. Эпитеты "пугающе запутанный" и "ужасающе сложный", которыми его награждали индологи[2], заслужен им в полной мере, равно как и причисление его к образчикам испытывающей терпение европейского читателя индийской схоластики. Именно репутация "чистой схоластики" сыграла определеляющую роль в том, что европейские исследователи, как бы сговорившись, обходили этот текст своим более пристальным вниманием.

Между тем для понимания философского учения вайшешики "Раздел числа" представляет немалый интерес. Во-первых, в нем с впечатляющей убедительностью реализовалась приверженность вайшешики к "атомистическому" стилю мышления[3]. Во-вторых, в нем развернута интереснейшая философия числа, парадоксально соединившая в себе реализм (веру в реальное существование универсалий) и номинализм. В-третьих, он содержит богатый материал по психологии восприятия вайшешики.

В данной работе я сначала остановлюсь на общих принципах концепции числа Прашастапады, затем покажу типологическое сходство

---

[1] Перевод этого текста см. в Приложении.

[2] Концепцию числа вайшешики затрагивали в своих исследованиях Б. Фаддегон (*Faddegon B.* The Vaiśeṣika System Described with the Help of the Oldest Texts. Wiesbaden, 1969), К. Поттер (Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gandgesa / Ed. by Karl H. Potter. Princeton: Univ. Press; New Jersey, 1977. P. 112–113, 119–121); Д.Н. Шастри (*Shastri D.N.* Critique of Indian Realism. A Study of the Conflict between Nyāya-Vaiśeṣika and Buddhist Dignāga School. Agra University. Agra, 1964. P. 143–146).

[3] Под "атомистическим" стилем мышления я понимаю попытку свести любой объект познания к совокупности невоспринимаемых конечных единиц и затем объяснить его в терминах этих единиц как результат их соединения, добавления, разъединения, последовательности, одновременности и т.д. См.: *Лысенко В.Г.* "Философия природы" в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: Наука, 1986.

вайшешиковских подходов к числу, с одной стороны, и к размеру, с другой – вслед за этим сосредоточусь на анализе Прашастападой возникновения двойственности, в связи с чем рассмотрю проблему буддийского влияния. В заключении я сравню стратегии отношения к числу вайшешиков и пифагорейско-платоновской традиции.

Поскольку вайшешики считали число качеством (guṇa) субстанции (dravya), я буду называть их философию числа *атрибутивной* или *квалитативной* (в противоположность *субстанциалистской* философии числа пифагорейцев). "Качественность" числа несомненно имела в вайшешике серьезные онтологические и эпистемологические последствия. Вот только некоторые из них. Если считать число качеством, то вполне естественно рассматривать его как "прикрепленое" к субстанции[4], а это в свою очередь означает, что такое число – в отличие от пифагорейского – не обладает никаким независимым и самодостаточным существованием.

Вайшешики утверждают, что числа не принадлежат ни качествам и ни движениям, а лишь исключительно субстанциям. Ни качества, включая самое качество числа, ни движения сами по себе не служат субстратами чисел. Если мы и говорим об их количестве, то неизменно подразумеваем "несущую их на себе" субстанцию. Из боязни регресса в бесконечность вайшешики ввели целый ряд запретов на "рефлексивные отношения", среди которых и запрет для качества быть субстратом другого качества. Все это ограничивало сферу приложения числа только субстанциями. Оно не носило столь же универсальный характер, как в теории Пифагора с ее знаменитым принципом "Все есть число"[5]. Более того, раз число, с точки зрения вайшешиков, не может характеризовать другое число[6], вряд ли эти мыслители стали бы подводить философскую базу под попытки определить одно число с помощью других чисел и интересоваться арифметическими уравнениями типа 3 = 1 + 2. Равным образом в их системе немыслимо наделять отдельные числа какими-то собственными внутриродовыми свойствами, скажем классифицировать их на "четные" и "нечетные", "рациональные" и "иррациональные", как это делали пифагорейцы.

Словом, вайшешики создали такую философию числа, в которой числа не могут представлять никакого самостоятельного интереса. Идея количественных отношений или количественного порядка, короче, идея количества как некоего исчисляемого множества не была сформулирована в вайшешике. В результате, в системе ее категорий (субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность) отсутствует специальная категория количества, подобная аристотелев-

---

[4] В вайшешике девять классов субстанций: земля, вода, огонь, ветер, акаша (эфир, пространство), местоположение, время, атман (душа) и манас (координатор органов чувств).

[5] Например, Вайшешика сутра (далее: ВС) 7.2.4: "Поскольку действия и качества лишены чисел, неизвестна универсальная единичность (niḥsaṃkhyātvāt karmmaguṇam sarvaikatvam na vidyate). Иными словами, единичность распространяется не на все категории, а только на субстанцию.

[6] Этот принцип классической вайшешики был пересмотрен в навья-ньяе.

ской. Видимо, этим и объясняется тот факт, что ни Прашастапада, ни его комментаторы никогда не ассоциируют числа с цифрами[7]. Фактически, *числа были для них не цифрами или какими-то другими абстрактными символами, а скорее словами, понятиями (идеями) и универсалиями.* Вот почему мы не найдем в вайшешиковских текстах никаких упоминаний известных с ведийских времен арифметических операций сложения, вычитания, умножения и деления.

Если концепция числа вайшешики не связана ни с арифметикой, ни с нумерологией (мистикой чисел), то что послужило ее прообразом? Мне представляется, что это прежде всего концепция грамматического числа, разработанная индийскими грамматистами Панини, Катьяяной и Патанджали. Катьяяна предлагает модель, объясняющую употребление множественного числа и рода в отношении слов, выражающих родовое свойство: "[Грамматический род и число в отношении имен, обозначающих родовую форму, выражаются тем же самым способом], что и [род и число] слов, выражающих качество" (guṇavacanavad vā – "Махабхашья" коммент. 54 варт.)[8].

Патанджали иллюстрирует варттику примером: для слов, выражающих качество, род и число реализуются в субстрате названных качеств – "белая одежда" (śuklam vastram – ср. род ед. ч.), "белая ткань" (śuklā śāṭī – ж.род ед. ч.), "белая шаль" (śuklaḥ kambalaḥ – м.род), "две белых шали" (śuklau kambalau – дв. ч.), "много белых шалей" (śuklāḥ kambalāḥ – мн. ч.). Иными словами, род и число "слов для качества" (guṇavacana) зависят от рода и числа характеризуемого ими существительного. Точно также род и число "слова, выражающего родовое свойство" (jāhśabda), зависят от рода и числа индивидуальных объектов, в которых это свойство пребывает ("Махабхашья" коммент. к 54 варт.).

Позиция самого Патанджали относительно значения слова сформулирована в комментарии к Пан. 5.3.74: "Независимое слово, выразив свое собственное значение (родовое свойство, качество, действие), выражает индивидуальную вещь, которой оно присуще, и в выражение присущей субстанции [включается] грамматический род, число и окончание"[9]. Не вдаваясь в чисто грамматические проблемы числа, отметим только общую установку грамматистов рассматривать число по образу прилагательного, неизменно грамматически связанного с существительным[10].

Заметим, что грамматическое число естественно укладывается в рамки лингво-философской концепции качества, чего не скажешь о числе вайшешики, "подверстывание" которого под философскую кон-

---

[7] Во времена Прашастапады существовали по крайней мере две цифровые системы: кхарошти и бхарати. См.: History of Indian Mathematics / by S.N. Sen // A Concise History of Science in India / Gen. ed. D.M. Bose. New Delhi, 1971.

[8] guṇavacanād vā (54).

[9] Svārtham abhidhāya śabdo nirapekṣo dravyam ahā samavatam, samavetasya ca vacane liṅgaṃ suṃkhyāṃ vibhaktiṃ ca.

[10] В индийской грамматике числа с 1 по 19 склонялись как прилагательные, а с 20 – как существительные.

цепцию качества порождает разные "нестыковки", которые мы здесь обсуждаем. Комментаторы Патанджали часто связывали "качественность" числа именно с вайшешикой. Однако это не значит, что в исторической перспективе индийская лингвистика (вьякарана) заимствовала эту идею у вайшешиков. Как это часто происходило в истории индийской мысли, та или иная концепция ассоциируется с той или иной школой не потому, что была в этой школе "придумана", а лишь потому, что была там наиболее систематически разработана. Так, на мой взгляд, могло случиться и с концепцией числа как качества. Именно вайшешика разработала ее во всех возможных импликациях, поэтому в сознании индийских философов она и стала ассоциироваться в основном с этой школой.

Если принять данное предположение, то становится понятным, почему вайшешика совершенно не интересовалась математическим и нумерологическим использованием чисел, но вместе с тем, как мы увидим, уделяла много внимания универсалиям чисел, особенно таким как единичность (ekatva) и двойственность (dvitva). Последнее вполне отвечало традиции индийских лингво-философских дискуссий о значении слова. Модель, к которой приходят в результате этой дискуссии найяйики, связывает в отношение свойства (dharma) и носителя свойства (dharmin) родовую форму и универсалию, с одной стороны, и индивидуальную вещь – с другой. В вайшешике универсалии "прописываются" не только в субстанциях, но также в качествах и движениях, которые в свою очередь всегда присущи своим субстратам – субстанциям. Универсалии чисел, как и все другие универсалии, вечны (nitya), едины (eka) и пребывают во многих объектах (anekavṛtti). Например, когда мы воспринимаем единичный объект, одновременно с ним мы постигаем присущую ему универсалию единичности. Однако, как станет ясно дальше, статус универсалий множественных чисел, например двойственности или тройственности, требует некоторых оговорок. Но прежде чем рассуждать об универсалиях, разберемся сначала с качествами.

Что за качества представляют собой числа? В разделе "Общих характеристик качеств" Прашастапада перечисляет числа среди качеств, которые присущи и материальным и нематериальным субстанциям (ПБ [86]), являются общими качествами, не служащими спефицирующими признаками субстанций (ПБ [92]), возникают из подобных и неподобных себе качеств (ПБ [103])[11], способны производить следствия в самих себе и в других вещах (ПБ [106]), играют роль неприсущих причин (asamavāyikāraṇa) (ПБ [108]).

Принадлежа к "неспецифицирующим" (aviśeṣa) качествам, числа, в отличие от запаха, вкуса, цвета и т.п. качеств, помогающим идентифицировать "свою" субстанцию и оттого носящим название "специфицирующих" (viśeṣa), мало что прибавляют к нашему понятию о вещах.

[11] Шридхара комментатор Прашастапады поясняет: «Число "один" в следствии произведено подобным качеством один причины, а из чисел "два" и "много" производятся неподобные качества малого и большого размера» (НК: 220). Вайшешик ссылается на концепцию производства размера из числа, которая будет обсуждаться ниже.

В этом смысле их знание имеет незначительную эвристическую ценность. Учитывая, что все числа (начиная с двойки – единица составляет особый случай, который мы будем обсуждать отдельно) отличаются друг от друга лишь в той степени, в которой различается *количество* их субстратов, в вайшешике вряд ли существовала почва для мистицизма чисел, столь характерного для пифагорейской концепции, наделявшей некоторые числа таинственными способностями влиять на ход мировых событий.

Однако одной из самых важных проблем для Прашастапады и его комментаторов был способ существования и познания качества числа. Если все специфицирующие качества (типа запаха и цвета) и некоторые неспецифицирующие качества (единичность) существуют в вещах объективно, независимо от нашего познания, то часть неспецифицирующих качеств (близость, дальность, двойственность, двойная отдельность и т.п.) в своем существовании и познании зависят от познающего (ПБ [100]).

Прашастапада утверждал, что познание числа "два" и т.п. определяется тем, что субъект одновременно познает "более одного" (aneka) объекта. Этот познавательный акт обозначается в вайшешике техническим термином *апекшабуддхи* (букв. "зависящий от познания"), который я перевожу здесь как "соотносительное познание". Возникновение чисел "два", "три" и т.п. в результате особого познавательного акта делает их "объективное" существование весьма проблематичным.

Об этом свидетельствует полемика против авторов ньяи и вайшешики, предпринятая буддистами школы Дигнаги с целью доказать, что качество "двойственности" и подобные ему являются чисто номинальными обозначениями, за которыми не стоит никакой реальности. Мы не можем здесь заниматься этой полемикой. Скажем только, что позиция вайшешики по этому вопросу была определена задолго до нее, Прашастападой. Вкратце ее можно сформулировать так: несмотря на свое "субъективное" происхождение, качества "двойственности" и т.п. должны рассматриваться как объективно присущие тем вещам, в отношении которых они возникли. Например, качество "двойственности" в отношении двух горшков существует не только в нашей голове, но и в самих горшках. Таковы общие принципы подхода к числу, которые мы можем реконструировать из текста Прашастапады. Теперь приступим к анализу самого текста.

СТАТУС ЕДИНИЦЫ

Раздел числа начинается с утверждения, что оно является основой (hetu) практики употребления единицы и других чисел (ПБ [129]). Однако, учитывая отмеченную в некоторых других случаях тенденцию Прашастапады толковать "практику употребления" (vyavahāra) в смысле словесной либо мыслительной активности, либо как ту и другую вместе взятые, необходимо уточнить, что речь идет о *слове* "один", "два" и т.д. и о соответствующих *идеях* или *понятиях* (pratyaya). Это предположе-

ние подтверждается и в комментарии Шридхары, который пытается противопоставить тезис Прашастапады позиции неких мыслителей, "чья мысль замутнена совершенно ложными взглядами". Думаю, не трудно догадаться, что он имеет в виду буддистов с их чисто номиналистским подходом к числу. Если для буддистов число – это лишь слово или субъективная идея, то для Прашастапады слово и идея числа основаны на числе как вполне реальной сущности, выраженной в универсалии. Предвосхищая предстоящий разговор о реализме вайшешики, хочу отметить важный "реалистический" лейтмотив всех рассуждений вайшешики – акцент на соответствии языка и реальности, из которого, в частности, объясняется и типичный вайшешиковский прием – доказывать, что явление существует, лишь на том основании, что имеется слово его обозначающее[12].

Здесь важно отметить еще и то, что Прашастапада решительно включает единицу в класс числа. Это не так уж тривиально, как может показаться на первый взгляд (например, джайны не считали единицу числом, трудности с определением статуса единицы испытывали и пифагорейцы[13]).

[130] Так, оно (число) [относиться к] одной субстанции и к более одной субстанции. Слово aneka "не один" или "более одного" выступает в данном тексте синонимом "множества", которое тем самым как бы противопоставляется единичности. В этом тексте Прашастапада делит числа на две категории. К первой относится единица, ко второй – все остальные числа[14]. Отметим, что критерием этого разделения служит не характер самого числа, а лишь его субстрат. Это продолжается и в следующем тексте: **"Из них двух происхождение [вечности и невечности числа, относящегося] к одной субстанции, аналогично [происхождению] вечности и невечности цвета и прочих [качеств] атомов воды и т.д.** Иными словами, в вечной субстанции – вечное число один, в невечной – невечное, так как характер качества определяется характером субстанции. **[Число] же [присущее] более одной субстанции, начинается с двойки и кончается парардхой"**[15]. Интересно, что числовой ряд в вайшешике замкнут не только со стороны его начала, но и со стороны конца – его пределом служит хоть и очень большое, но все же конечное число парардха (известное с ведийских времен это число часто трактуется как 10^{12}, что свидетельствует о раннем развитии десятеричной системы исчисления в Индии)[16]. Однако заметим, что для вайшешиков *парардха* – это опять-таки не число как таковое, а число вещей.

---

[12] Например, доказательством существования субстанции времени служат такие слова, как "раньше", "позже", а субстанции местоположения – слова "далеко", "близко".

[13] Число, с точки зрения пифигорейцев, может быть либо четным, либо нечетным. Поскольку единица является для них и тем и другим, она не совсем и число.

[14] Шивадитья выдвигает три категории – один, два и множественное число (Саптападартхи: 24). Выделение двойки в отдельную разновидность, как мы увидим, свойственно и Прашастападе, например в "Разделе размера". Оно, кстати, соответствует и специальной грамматической парадигме для двойственного числа в санскрите.

[15] Число парардха (parārdha) оценивается в 100.000 биллионов.

[16] См.: *Sen S.N.* History of Indian Mathematics // A Concise History of Science in India. New Delhi, 1971.

Возникает вопрос: могут ли двойка и другие числа быть вечными в зависимости от вечности или невечности субстанций? Косвенно на этот вопрос отвечает следующая фраза: **"Возникновение его (множественного числа. – *В.Л.*) [обязано] только [многим] единичностям, сопровождаемым познанием более одного объекта, а разрушение – разрушению соотносительного познания".** Коль скоро двойка и другие числа возникают из единиц и, стало быть, являются составными, они не вечны, ибо вечность по вайшешике есть нечто несоставное, не порожденное чем-то другим. Вместе с тем было бы неправильным трактовать двойку и другие "множественные" числа как продукт арифметического сложения единиц. Прашастапада указывает на два условия возникновения таких чисел: 1) "объективную" – наличие более одной вещи, которой присуща единичность, 2) "субъективную" – познание этих вещей. Это познание Прашастапада называет апекшабуддхи – "соотносительным". Очевидно, что "соотносительное познание" не представляет собой счета, сложения двух единиц. Это не *операция с числами, а операция с субстанциями*, точнее *соотносящее их* познание.

Очевидно, что единица и остальные числа различаются не просто нумерически как разные индивиды одного и того же числового ряда, но гораздо более существенным образом. Во-первых, если другие числа всегда являются только невечными, единица может быть и вечной и невечной в зависимости от вечности или невечности своего субстрата. Во-вторых, число "один", будучи непроизведенным, служит "неприсущей причиной" производства всех остальных чисел. В-третьих, число "один", как и подобное ему качество "единичной отдельности" (ekapṛthaktva), конституируют "объективные" качества, подобные запаху, цвету и т.д., в то время как все остальные числа в какой-то мере "субъективны", поскольку производятся соотносительным познанием. В-четвертых, единица, как и единичная отдельность, не способны порождать другие числа. Из единицы и единичной отдельности может получиться лишь другая единица (или единичная отдельность), а не двойка и т.п. числа.

С точки зрения вайшешиков, причина какого-то явления – это всегда целая совокупность факторов. В этом смысле причина не бывает одна (ср.: ВС 7.2.7: "Ввиду отсутствия единичности и единичной отдельности у следствия и причины единичность и единичная отдельность [следствия и причины] неизвестны"[17]). Иными словами, коль скоро следствие и причина не являются ни одной вещью, ни отдельными друг от друга вещами, единичность и единичная отдельность к ним неприменимы. Из этого можно заключить, что единица и единичность являются для вайшешиков не просто первым числом и его универсалией, а символом самоидентичности и единства вещи, в то время как единичная отдельность представляет ее индивидуальность и сингулярность (нумерическую идентичность).

Можно констатировать определенный разрыв между единицей и остальными числами. Единица абсолютно объективна и принадлежит

[17] Kāryakāraṇayoḥ ekatvaikapṛthakvābhavāt ekatvaikapṛthakvaṃ na vidyate ВС 7.2.7.

вещам так же изначально, как их цвет, запах, вкус и т.д. Другие числа, хотя и существуют объективно, имеют "субъективное" происхождение (через соотносительное познание). Единица первична, остальные числа вторичны; единица – не произведена, остальные – произведены, единица может произвести только нечто себе подобное, другие числа – только нечто неподобное.

Все это порождает вопрос – а является ли единица *числом* в том же самом смысле как двойка и тройка? О том, что вопрос этот далеко не праздный, свидетельствует дискуссия о статусе единицы в истории вайшешики и ньяи. В результате ее некоторые вайшешики пришли к выводу о том, что единица не принадлежит классу числа, предпочитая видеть в ней отдельное качество, другие рассматривали ее только как универсалию, третьи как самостоятельную категорию[18].

ЕДИНИЦА И РАЗМЕР АТОМА

Мне представляется, что оппозиция eka – aneka ("одно – больше, чем одно") типологически близка другой вайшешиковской оппозиции, а именно противопоставлению минимального "сферического" (parimaṇḍalya) размера атомов – большому размеру вещей (mahattva). И parimaṇḍalya и eka являются предельными единицами своих качеств, соответственно, размера (parimāna) и числа. В то же время оба они не могут служить причиной других разновидностей соответствующих качеств в пределах собственного рода. Как следует из рассуждений вайшешиков, минимальный размер единичного атома не может произвести воспринимаемого размера больших вещей, поскольку прибавление конечно малых величин не дает приращения в величине, оставаясь в пределах того же самого рода "малости" (anutva)[19].

Напрашивается вывод, что и размер атома и число один, принадлежа соответствующим качествам размера и числа, парадоксальным образом были чем-то большим, нежели предельные индивиды соответствующих качеств. Они отличались от последних не просто *количественно*, но и в некотором смысле *качественно*. Будучи фундаментом соответствующих качеств, они тем не менее непродуктивны и нуждаются в соотносительном познании для производства своих следствий. Коль скоро единица не может сама по себе дать начало другим числам, а размер атома – другим размерам, континуальность в пределах их классов,

---

[18] Обзор дискуссии по поводу единицы см. Поттер 1977: 120–121.

[19] Так, Шридхара утверждает, что размер диады продолжает оставаться таким же "малым" (anu), как и размер единичного атома. Тем самым он пытается следовать постулату ВС о том, что добавление друг к другу однородных качеств дает приращение в степени именно этого качества, т.е. соединяя два качества "малости", мы получим не нечто большее, а увеличение степени "малости", нечто меньшее. В этом можно усмотреть предвосхищение идеи того, что конечная сумма бесконечных величин будет бесконечной, – открытия, сделанного в Европе во времена Лейбница и Ньютона. Однако эта аналогия не может быть полной, поскольку возможность увеличения малости anu вайшешики не могли не считать абсурдом, ведущим к регрессу в бесконечность. Поэтому важно подчеркнуть, что размер атомов был для них хоть и очень малой, но конечной величиной.

соответственно числа и размера, может быть обязана только соотносительному познанию.

Для Прашастапады размер единичных атомов – parimaṇḍalya и размер диады (двух атомов) является тем же самым anu – "малым". Поскольку вайшешики не придавали значения количественным различиям в размерах атомов и диад, для них не существовало разной *степени* малости. В случае большого размера, "великости" (mahattva) различия в степени безусловно признаются, но они начинаются с триад, т.е. соотносятся с числом три. Тройка также коррелирует с понятием "множественности" (bahutva).

В целом в Разделе числа и в Разделе размера можно различить три вида нумерологических оппозиций. В первом число "один" противопоставлено всем остальным числам, начиная с двойки, как eka – aneka. Во втором имеется имплицитная оппозиция между единицей и двойкой, с одной стороны, и всеми остальными числами, начиная с тройки, – с другой.

Возьмем следующий текст из Раздела размера: "Из них [трех способов образования невечного размера] множественное число (bahutvasaṃkhyā), чье появление в атомах и диадах зависит от познания Ишвары, при производстве субстанции-следствия в форме триад и т.п. из тех (атомов и диад) производит [в них] цвет, одновременно с длиной и величиной" (ПБ [156]). Если попытаться формализовать эти рассуждения, то мы получим две последовательности чисел.

Раздел числа: 1, 1 + 1 = 2, 1 + 1 + 1 = 3, 1 + 1 + 1 + 1 = 4 и т.д.

Раздел размера: 1, 1 + 1 = 2, 2 + 2 + 2 = 3, 2 + 2 + 2 + 2 = 4 и т.д.

Знаки + и = означают вмешательство соотносительного познания. В первой серии конституирующей единицей является число "один" (двойка здесь соответствует aneka – множеству), во второй – роль минимальной единицы играет число "два", а роль минимального количества – "три". Важно подчеркнуть, что вторая последовательность была введена Прашастападой, а не Канадой (легендарным автором "Вайшешика-сутр" – "базового текста" вайшешики). Симптоматично, что Шанкарамишра в своем комментарии к ВС 4.1.8. отмечает, что триада состоит из трех атомов. Думаю, что, исследуя взгляды вайшешиков на образование "большого" размера, следует учитывать обе эти схемы. Первая шла от ВС и поддерживалась Шанкарамишрой, вторая была введена Прашастападой и развивалась его комментаторами Шридхарой, Вьомашивой и Удаяной.

Что же могло побудить Прашастападу рассматривать двойку как число, соответствующее *иному роду* размера, чем тройка, хотя то и другое являются в равной степени числами, порожденными с помощью соотносительного познания? Почему он считал, что триада является комбинацией не трех атомов, а трех диад? и почему только триада, а не диада, или единичные атомы, наделялась способностью производить размер воспринимаемых вещей? Имеем ли мы здесь дело с чем-то вроде пифагорейской онтологии чисел, которая наделяет их способностью производить вещи? Если это так, то не противоречит ли нумерологическая схема производства вещей принципам атрибутивной концепции числа, изложенным Прашастападой в Разделе числа?

Чтобы прояснить эти вопросы, важно обратиться к прашастападовской схеме производства размера. Он утверждает, что размер может быть результатом трех вместе взятых или одной из трех операций:

1) сложением величин составляющих частей,

2) свободной комбинацией частей (pracaya),

3) увеличением числа составляющих частей.

В образовании обычных вещей, например горшка, ткани и т.п., "задействованы" все три способа, например размер двух кусков ткани может различаться за счет величины нитей, свободных промежутков между ними и за счет их числа. Однако в начале творения мира, согласно Прашастападе, в производстве размера вещей участвует только последний из них – увеличение числа. Почему? Прашастапада считает, что в начале творения мира первый способ не действует – атомы, существующие в несвязанном состоянии, не могут произвести вещи, ибо их размер ану при сложении может произвести только другой размер ану, второй способ также невозможен, поскольку между атомами нет свободных промежутков.

Более изощренно аргументирует Шридхара. В его представлении единичный атом не может быть "продуктивным", поскольку в противном случае следствия производились бы вечно и являлись бы не разрушаемыми. Триада, составная и потому воспринимаемая, сделана из частей, которые в свою очередь сами должны быть чем-то произведенным. Поэтому ее "частями" будут не атомы, а диады. Наконец, две диады тоже не годятся для роли "кирпичиков мироздания", поскольку минимальное множество (bahutva) образуется не числом "два", а числом "три". В результате эту роль могут выполнять только триады, состоящие из трех диад.

Хотя в Разделе размера можно обнаружить не только *количественные* (как в Разделе числа), но и определенные *качественные* различия между числами, едва ли надо трактовать это как своего рода пифагореизм[20]. Ибо здесь важны не числа как таковые, а комбинации атомов. Именно последним и обязаны своим существованием *качественные* различия между единицей, двойкой и тройкой.

В связи с этим можно говорить и о более общей философской проблеме, с которой сталкивается любая метафизика, будь то западная или восточная. Речь идет о проблеме перехода от абсолютного к относительному, от Единого к Многому, от метафизики к физике. Авторы монистических (метафизических) систем часто полагают, что их Первопричина слишком чиста и совершенна, чтобы инициировать творение. Фактически, она не может быть ничем иным, как стерильной сущностью, природно неспособной породить что-то еще (ср. адвайта или элеаты). Чтобы Единое обрело "продуктивность", ему нужно нечто "дру-

[20] Что касается пифагореизма, следует отметить, что в нем числа рассматриваются и как единицы, и как геометрические точки и как физические тела. Из точек образуются линии, из линий – поверхности, из поверхностей – тела, из тел – вещи. Как можно видеть, это чисто геометрическая прогрессия: каждая новая стадия является результатом сложения элементов предыдущей стадии. Весь процесс носит саморегулирующий характер и не нуждается в божественном вмешательстве.

гое", далеко не такое чистое и совершенное (например, майя в адвайта веданте или пракрити в санкхье). Чтобы выбраться из "тупика" стерильности, приходится допустить ту или иную степень дуализма. Не случайно большинство метафизических и религиозных систем пытаются объяснить переход от Абсолюта к феноменальному миру с помощью диад (типа "Я–не-Я" Фихте, материи–сознания Декарта, пуруши–пракрити санкхьи и др.) или триад (тезис–антитезис–синтез Гегеля, христианская Троица, индуистская Тримурти и т.д.).

Вайшешика не является абсолютистской монистической системой, но она, безусловно, метафизична. Атомы рассматриваются в ней не только как физические тела, но и как метафизическая causa prima, несущая на себе "родимые пятна" Абсолюта. Мы убеждаемся в этом, когда видим как вайшешики пытаются решить проблему творения мира из атомов, как они хотят перебросить мост между вечностью и невидимой тонкостью этих первопринципов и изменчивостью и "грубой вещественностью" мира. На "метафизическом" полюсе – недоступные восприятию вечные единичные атомы, на "физическом полюсе" – минимальная воспринимаемая вещь – триада, состоящая из трех диад. Диада же играет роль мостика между ними, некоего промежуточного звена, которое, как замечает Д.Н. Шастри "напоминает природу обоих: объекта нашего опыта и атома. Подобно первому, она сделана из частей, подобно последнему, обладает минимальным размером" (*Шастри* 1964: 160).

Таким образом вопрос о роли чисел "один", "два", "три", так же как и об их отношениях друг с другом, следует рассматривать не в свете специальных нумерологических свойств этих чисел, а скорее в свете вайшешиковского понимания отношений их *субстратов*. В противоположность пифагорейским числам, управляющим вещами, вайшешиковские "один", "два", "три" *управляемы* вещами, т.е. атомами и их комбинациями. Отсюда важность причинно-следственных отношений между атомами и зримой вселенной.

В производство следствия вовлечена целая группа каузальных факторов (samāgrī), каждый из которых играет свою определенную роль. Среди них – "присущая причина" (samavāyikāraṇa), например части горшка в производстве горшка, или нити в производстве ткани, ("присущей" она названа потому, что, по ньяе-вайшешике, следствие как целое становится присущим своим частям – в этом отношении самаваикарана не вполне соответствует материальной причине Аристотеля; последняя коррелирует с материальной причиной, upādanakāraṇa, санкхьи); "неприсущая причина" (asāmavāyikāraṇa), т.е. то, что не вступает со следствием в отношение присущности, но вместе с тем связано с ним, например контакт между частями горшка, или цвет нитей; инструментальная причина (nimittakāraṇa), например палка горшечника, его присутствие в определенное время. В случае создания мира из атомов число выступает "неприсущей причиной", а соотносительное познание Ишвары – инструментальной.

И здесь возникает вопрос: когда, благодаря соотносительному познанию Ишвары, число два появляется в двух атомах, а число три – в

трех диадах, образуя, соответственно диады и триады, то существуют ли последние *объективно* или же они представляют собой лишь *ментальные конструкции* Ишвары? Разумеется, вайшешика не могла согласиться с последним, в противном случае ей пришлось бы признать, что весь видимый мир является ментальной конструкцией Ишвары и что на самом деле мы имеем дело не с "континуальными" вещами, а лишь с отдельными атомами. Такое признание противоречило бы не только здравому смыслу, но и обычному восприятию окружающего мира, которое служило для вайшешиков важнейшим источником достоверного познания (pramāṇa).

Тот факт, что атомные соединения существуют вполне объективно подтверждается в том же отрывке, когда Прашастапада говорит, что "при производстве субстанции-следствия в форме триад и т.п. множественное число, начиная с тройки, производит в них цвет одновременно с длиной и величиной" (ПБ [156]). Иначе говоря, множественное число создает предпосылки зрительного восприятия атомных соединений (с точки зрения вайшешики, таковых было три – цвет, составленность из множества частей и воспринимаемый размер[21]).

Значит ли это, что цвет, длина и величина "производятся" Ишварой ex nihilo, что их не было в исходных атомах? Относительно длины и величины вопрос ясен – единичные атомы ими обладать не могут, поскольку и та и другая являются "производными" качествами, в то время как качества атома должны, как и он сам, быть только "непроизводными", т.е. вечными и неизменными. Однако цвет значится среди качеств, вечность или невечность которых зависит от вечности или невечности их субстрата. Если вслед за вайшешиками признать, что определенные атомы (а именно: атомы земли, воды и огня) обладают цветом, то как же тогда понять слова Прашастапады о том, что множественное число производит в атомных соединениях не только величину и дл͡ину, но и цвет? Думаю, что эти слова нельзя понимать буквально – создается не цвет как таковой, ибо он присущ атомам извечно, а только *воспринимаемый* цвет.

Таким образом мы видим, что соотносительное познание Ишвары не создает качеств. Какова же его роль? Возникает соблазн провести параллели между соотносительным познанием Ишвары и Нусом древних греков, картезианским Умом или Ньютоновым Разумом. Однако тут надо учитывать, что соотносительное познание – это не субстантивированная интеллектуальная способность, а скорее единичный познавательный акт, ухватывающий одновременно несколько объектов. К тому же творение (sṛṣṭi) является не творением, а скорее воссозданием по определенным образцам.

Из описания Прашастападой первых моментов существования вселенной (Раздел разрушения и творения) мы узнаем, что после пе-

---

[21] ВС 4.1.6: "Чувственное восприятие в отношении объекта, имеющего величину, [обязано] обладанию характером составленности из более, чем одной субстанции (и) цвету" (mahatyanekadravyavattvādrūpāccopalabdhiḥ). Именно отсутствием цвета ВС объясняют невоспринимаемость воздуха, или ветра (ВС 4.1.7)

риода космической ночи, когда весь материальный мир распадается на атомы, "у Великого Ишвары [появляется] другое желание творить ...ради того, чтобы живые существа смогли вновь испытать радость и страдание. В атомах ветра в силу их соединения [с душами] под влиянием адришт, начинающих действовать во всех душах, возникает движение, они же, соединяясь друг с другом, образуют последовательно диады, триады и т.п. (атомные соединения), пока не появляется великий ветер, который пребывает в вибрации на небе" (ПБ [58]).

В этом тексте вопрос о том, почему атомы соединяются именно в диады и триады, не обсуждается. Главное, на что здесь нужно обратить внимание, это адришта (букв. "невидимое"), под которой вайшешики понимают механизм реализации морального воздаяния – кармы. Это невидимые последствия действий человека в прошлой жизни, определяющие его будущее воплощение. В начале мирового цикла адришты играют роль своеобразных "хранителей информации", программ, в соответствии с которыми реализовался моральный опыт существ предшествующих циклов. Они объясняют тот факт, что структура вселенной в течение всех мировых периодов остается неизменной. Это именно та структура, которая создает, так сказать, оптимальные условия для морального опыта и спасения живых существ.

Если сравнивать сришти с какой-то западной схемой, то это будет скорее схема из платоновского "Тимея". Роль Ишвары сопоставима с ролью Демиурга, а адришты напоминают эйдос, который служит ему первообразом миросозидания. Однако если Демиург создает самоценный космос, то Ишвара – лишь место морального испытания живых существ. Конечно, последовательность развертывания материального мира из единичных атомов, диад и триад не может сравниться со сложными нумерологическими выкладками "Тимея", тем не менее и здесь и там прослеживается определенная "математическая" схематизация.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДВОЙСТВЕННОСТИ

Ключевое значение в концепции числа Прашастапады имело его понимание процесса образования двойственности. Здесь онтология и метафизика сливаются со своеобразной психологией восприятия. Не исключено, что "процессуализация" ментальных явлений, с которой мы здесь сталкиваемся, явилась следствием буддийского влияния, особенно манеры буддистов ставить рядом ментальные акты и их объекты в разного рода классификациях дхарм (по дхату, аятанам и др.). Прашастапада утверждает, что числа больше единицы (aneka) образуются благодаря соотносительному познанию более чем одной единичности и разрушаются с разрушением этого познания.

Процесс возникновения двойственности, служащей моделью, распространяющейся и на все остальные числа, начиная с двойки, разбивается Прашастападой на восемь этапов. Попробуем их реконструировать.

1. Зрительный орган (глаза) вступает в прямой познавательный контакт (sannikarṣa) с двумя объектами – однородными (например, двумя горшками) или неоднородными (например, горшком и куском ткани), служащими субстратами универсалии единичности, в результате которого возникает познание (идея, понятие) единичности. В тексте ясно сказано, что универсалия единичности присуща не непосредственно самой субстанции, а ее качеству "один". Таким образом, познавательный контакт имеет довольно сложную форму: универсалия единичности присуща двум качествам "один", каждое из которых присуще своей субстанции, с которой и соединяется орган зрения (два глазных луча).

Как реалистическая система вайшешика "населяла" свою вселенную универсалиями, полагая, однако, что они существуют не в каком-то особом измерении или мире, как платоновские идеи, а в самих вещах, *in re*. Универсалии не могут порождать ни вещи, ни другие универсалии и в этом их принципиальное отличие от идей Платона, являющихся прообразами вещей[23]. Они, если можно так выразиться, *экземлифицированы* в вещах, иными словами, любая вещь представляет собой локус или субстрат той или иной универсалии. Поэтому и познаются универсалии вместе с вещами, в которых пребывают.

2. Возникновение соотносительного познания двух качеств "один", основанное на познании универсалии единичности в двух объектах.

Мы видим, что соотносительное познание (апекшабуддхи) заключается в одновременном восприятии единичности в двух разных объектах. Почему объектом этого восприятия является именно универсалия единичности, а не просто качество "один"? Предшествование познания универсалии единичности познанию качества "один" Шридхара объясняет принципом эпистемологии ньяи и вайшешики, согласно которому, "знание спецификации (viśeṣaṇa) служит причиной знания специфицируемого (viśeṣya). В нашем случае универсалия единичности является спецификацией, а два качества "один" – специфицируемым (к обсуждению этого принципа мы вскоре вернемся).

3. Возникновение (качества) двойственности совместно в двух объектах.

Если качество единичности присутствует в вещах всегда, даже, когда мы их не познаем, то качество двойственность возникает только в определенной познавательной ситуации (когда воспринимаются два объекта) и существует ровно столько, сколько эта ситуация длится.

---

[23] К этому следует добавить, что в отличие от реализма платоновского или аристотелевского типа, в которых существует определенная иерархия вещей, в зависимости от их способности "подражать" идеям или формам, универсалии вайшешики не создают никакой иерархии в мире вещей, поскольку присутствуют в каждой из них целиком и полностью. Если у Платона вещи – лишь бледные копии своих прообразов – идей, то у вайшешиков природа вещей не зависит от универсалий, точно также как природа универсалий не зависит от природы вещей (универсалии не являются следствием вещей)". В этом смысле реализм вайшешиков далеко не крайний, а скорей умеренный.

Названное качество не может существовать ни в одном отдельно взятом объекте, ни в каждом из них по отдельности, а только в паре[24].

4. Возникновение познания универсалии двойственности.

5. Соотносительное познание двух качеств "один" становится подверженным разрушению и одновременно познание качества двойственности вступает в стадию возникновения.

6. Окончательное разрушение соотносительного познания двух качеств "один" и вступление в стадию разрушения соотносительного познания качества двойственности, что в свою очередь способствует разрушению знания универсалии двойственности. В то же самое время начинается возникновение знания субстанции, выраженное в словах: "в двух субстанциях".

7. Завершение возникновения знания субстанции, выраженное в словах: "в двух субстанциях". Окончательное разрушение двойственности и вступление в стадию разрушения качества двойственности, одновременно с этим вступление в стадию возникновения "ментальных отпечатков"[25].

8. Окончательное разрушение качества двойственности и возникновение "ментальных отпечатков".

Таким же образом протекают процессы образования и остальных чисел. Во всех подобных процессах орган зрения вступает в контакт с неким количеством объектов и всякий раз в момент контакта каждый из объектов познается как единичный. Восприятие вещей как единичностей – естественная основа познания множества. Но самые важные события происходят на третьем и четвертом этапах – сначала качество двойственности возникает, затем познается его универсалия.

Возникновение качества двойственности как "реального" фактора обязано одновременному познанию двух качеств "один" А познание качества "один" основано на познании универсалии единичности, которая, как считают вайшешики, познается одновременно с вещами. Из этого следует, что *объективность* двойственности "поддерживается" объективной реальностью "единичности". Значит ли это, что двойственность не является подлинной универсалией, т.е. чем-то вечным и существующим, независимо от того, познается оно или нет? Зависимость качества двойственности от соотносительного познания представляла известную угрозу реализму, на что поздним авторам ньяи-вайшешики с

---

[24] Пребывание числа в своих объектах служит моделью объяснения смысла в лингвофилософских рассуждениях. Например, в 2.43. "Вакьяпадии" Бхартрихари читаем: "[Некоторые утверждают], что хотя смысл пребывает во многих словах, он содержится в каждом из этих слов целиком, как универсалия; согласно другим, он содержится только в собрании слов, как число". Речь идет о двух возможных отношениях между смыслом фразы и составляющими ее словами. Первое строится по образцу отношения между универсалией и ее субстратом, т.е. смысл фразы есть универсалия, субстратами которой являются слова, в которых она пребывает не отдельными порциями, а вся целиком, также как целое в вайшешике и ньяе пребывает в своих частях. Другое отношение смысла фразы и слов опирается на отношение числа и объектов, в которых оно пребывает, например число десять пребывает сразу в десяти объектах скопом, а не в каждом из них по отдельности.

[25] С помощью ментальных отпечатков вайшешики объясняли механизм действия памяти.

торжеством указывали их буддийские оппоненты-номиналисты. Но это не мешало нашим авторам отстаивать "объективность" двойственности, они верили в то, что двойственность познается нами как нечто объективное, – даже если она и имеет субъективный источник.

Логика 3–8 стадий определяется принципом, в соответствии с которым познание спецификации выступает инструментом познания специфицируемого. Спецификация же подчиняется логике "от общего к частному"[26]. Атрибутивная философия числа не признает ни независимых объектов, ни независимых чисел, между которыми можно установить соответствие. Число "два" – качество двух объектов, познаваемое через спецификацию с помощью универсалии двойственности.

Что еще обращает на себя внимание в вайшешиковском описании двойственности, так это "тонкая" градация психических процессов, в которых различаются не просто возникновение и разрушение, но разные стадии того и другого – начало и конец. Само разбиение процесса на столь дробные этапы наводит на мысль о влиянии на Прашастападу буддийской кшаникавады (учение, согласно которому элементы реальности – дхармы существуют лишь одно мгновение и порождая дхармы следующего мгновения, исчезают).

Если верить Шридхаре, то Прашастапада принимает и другой принципиальный постулат буддийской концепции причинности – в момент производства следствия причина уже не существует[27]. В этом случае мы вынуждены признать, что вайшешики нарушают принцип соответствия между словом и объектом. Получается, что когда мы составляем суждение "в двух субстанциях" двойственность, коррелирующая со словом "двух", уже не существует. Так ли это? Думаю, что здесь Шридхара не совсем прав, ведь, следуя Прашастападе, окончательное разрушение двойственности происходит лишь после окончательного возникновения знания субстанции (7 этап).

---

[26] Например, суждение о бегущей корове должно строиться в зависимости от следующих спецификаций (viešaṇa): (1) общее, (2) особенное, (3) субстанция, (4) качество, (5) движение. В результате возникает следующее суждение: "(1) "[Это –] существующее", (2) "[это –] субстанция", (3) "[это – субстанция], относящаяся к классу земли", (4) "[это –] белое, рогатое [животное] корова" (5), "[оно] движется" ([235]). В нашем примере познание идет от универсалии единичности (двойственности и т.д.) к качеству "один" ("два" и т.п.), от качества двойственности к субстанции.

[27] "Хотя во время возникновения знания в форме "в двух субстанциях", двойственности больше нет, тем не менее она является его причиной, поскольку во время возникновения следствия пребывание причины необязательно, тем более, что функция, соответствующая "порождающей" природе причины, заключается в производстве следствия. Когда эта функция осуществлена, то в чем смысл продолжать присутствие причины во время производства следствия, ведь ее причинность реализуется только через ее функцию? Если же производство следствия установлено как завершенное, то этого не происходит, поскольку причина перестает выполнять функцию фактора реализации действия (kāraka) и быть каузально эффективной. От этого причина не станет вторичной, поскольку способность быть фактором реализации действия не прекращается с вмешательством осуществления собственной функции. В противном случае, если человек выстрелил из лука, а затем сам, получив удар по голове, умер, его нельзя было бы считать причиной выстрела из лука.

На восьмиэтапной схеме можно видеть, что существование качества двойственности имеет начало и конец, связанные с возникновением и разрушением соотносительного познания. Однако это не единственная причина разрушения названного качества. Прашастапада называет и другую, в данном случае механическую причину, заключающуюся в разрушении его субстрата, протекающем в три этапа.

1. Отделение от целой вещи какой-то ее части, возникновение познания универсалии единичности в отношении этой части и возникновение соотносительного познания этой части.

2. Разрушение соединения субстанции, разрушение субстанции как единого целого и возникновение познания универсалии двойственности.

3. Разрушение соотносительного познания – разрушение двойственности.

В этом процессе можно различить два ряда событий: внешние механические (движение, отделяющее одну часть субстанции от остальных, разрушение соединения частей субстанции) и параллельные им ментальные (соотносительное познание отдельной части как "одной", возникновение двойственности, познание универсалии двойственности и разрушение двойственности).

Именно такая последовательность стадий, по Прашастападе, является единственно правильным путем истолкования процесса возникновения и разрушения множественного числа с точки зрения вадхья гхатака (букв. "разрушение того, что должно быть разрушено") – концепции, согласно которой несовместимость двух и более познавательных актов объясняется тем, что каждый последующий акт самим своим появлением автоматически разрушает предыдущий. Вадхья гхатаку Прашастапада противопоставляет саха-анавастхана-лакшане (букв. "характеризуемое невозможностью совместного пребывания") – концепции, утверждающей, что несовместимость познаний есть следствие невозможности их одновременного сосуществования. Он полагает, что последняя концепция не может объяснить появления познания субстанции в форме суждения "в двух субстанциях" (6 этап), поскольку оказывается, что его причина отсутствует. **[140] Почему? Из-за разрушения соотносительного познания одновременно с появлением [познания] качества и разрушения [качества] двойственности, зависимое от этого [качества двойственности] знание субстанции [выраженное в суждении]: "в двух субстанциях" будет логической ошибкой.**

Иными словами, по саха-анавастхане, порядок стадий будет таков:

– разрушение соотносительного познания двух качеств "один" – появление знания качества двойственности – разрушение качества двойственности – знание субстанции.

Таким образом, появление знания качества двойственности несовместимо с качеством двойственности, поэтому последнее разрушается, а коль скоро оно разрушено, то не может быть познания субстанции в форме суждения "в двух субстанциях". В этом и состоит логическая ошибка. Мы видим, что тем самым Прашастапада отстаивает принцип спецификации–специфицируемого, согласно которому сначала позна-

ется качество, а уже потом субстанция (в его собственной схеме возникновения двойственности разрушение качества двойственности происходит лишь после того, как возникло знание субстанции).

Оппонент, сторонник саха-анавастханы, не видит в этом никакой ошибки. Он предлагает понимать возникновение знания субстанции по аналогии с процессом логического вывода, в котором одно знание выводится из другого знания, а не из реально существующей вещи, т.е. знание субстанции выводится из знания качества, даже если последнего больше не существует. Прашастапада отвергает такую возможность, поскольку обсуждается не логический вывод, а чувственное восприятие. В случае последнего он считает немыслимым постижение специфицируемого (субстанции) без постижения спецификации (качества)[28].

Далее Прашастапада отвергает еще два решения проблемы, первое из которых сводится к отождествлению специфицируемого и спецификации как, соответственно, субъекта логического вывода и среднего термина, а второе к их отождествлению на том основании, что в процессе познания они появляются друг за другом так быстро, что в них невозможно распознать разные стадии познания. Рассматривается суждение "акаша обладает звуком"[29], в котором, как поясняет Шридхара, сконцентрированы три познавательных акта: 1) познание звука, 2) познание акаши и 3) познание акаши специфицируемой звуком. Однако поскольку эти акты следуют друг за другом чрезвычайно быстро, мы воспринимаем их как одновременные. То же самое происходит и в случае познаний качества двойственности, с одной стороны, и субстанции, специфицируемой этим качеством – с другой.

Но оппонент продолжает возражать, что тот же самый аргумент может быть направлен и против теории вадхья гхатака [144]. Вот его аргументы в "развертке" Шридхары: «Подобно тому, как возникновение соотносительного познания производит двойственность, оно так же производит и мысленные отпечатки, являющиеся тем, что его разрушит, таким образом при появлении мысленных отпечатков и двойственности наступает стадия возникновения для познания универсалии двойственности и одновременно соотносительное познание вступает в стадию разрушения. Таким образом и возникновение познания универсалии двойственности, и вступление в стадию возникновения познания качества, и вступление в стадию разрушения соотносительного познания, и разрушение двойственности – (все эти процессы) происходят одновременно. Стало быть, полное возникновение познания качества и полное разрушение двойственности имеют место в другой момент времени, а коль скоро это так, то

---

[28] В связи с этим вайшешик ссылается на ВС 8.1.9: «Суждение ["это белое"] в отношении белой вещи [проистекает] из субстанции, которой присуща белизна, и из познания белизны, эти оба (познание белого предмета и познание белизны) существуют как следствие и причина».

[29] Акаша (эфир, пространство), по вайшешике, это субстанция, специфицирующим качеством которой является звук.

суждение "в двух субстанциях", зависимое от этого (полного возникновения и полного разрушения), не возникнет и тем самым теория вадхья гхатака тоже будет ошибочной».

Прашастапада отвергает данный аргумент указанием на то, что ментальные отпечатки порождены не соотносительным познанием, а "суммарным познанием" (samūhajñāna) субстанции как специфицируемой качеством (7 стадия). Разница между этими двумя видами познания состоит в том, что первое – это один познавательный акт, одновременно схватывающий несколько объектов, а второе – сумма познавательных актов, например познание субстанции как специфицируемой качеством (ср. пример акаши, характеризуемой звуком).

Последнее возражение оппонента заключается в следующем: если несовместимость познавательных актов состоит только в том, что один разрушает другой, то для того, чтобы это произошло, оба должны присутствовать одновременно. В ответ Прашастапада ссылается на ВС 3.2.3. "Из-за неодновременности познавательных актов и неодновременности усилий [следует заключить, что] манас один". Таким образом невозможность одновременной реализации двух познавательных актов объясняется тем, что познавательный орган – манас – только один[30]. Вайшешики считали, что манас представляет собой подвижный атом, который, двигаясь от одного органа чувств к другому, способен "принять" в единицу времени только одну единицу чувственной "информации". Тем самым "атомистичность" манаса как бы заведомо предопределяет дискретный характер психических процессов.

Надо сказать, что исследуемое нами описание Прашастападой процессов возникновения, познания и разрушения двойственности и связанная с этим полемика является без всякого сомнения одной из самых трудных тем вайшешиковских штудий[31]. Однако было бы слишком просто отделаться здесь поверхностным объяснением, "списав" эту чрезвычайную сложность только за счет "издержек" индийской схоластики. Очевидно, что бросающаяся в глаза искусственность и громоздкость "процессуальных схем" Прашастапады (не всегда ясно, по какому принципу выделен тот или иной этап и какова его причинная связь с предыдущими) – симптом вполне реальных проблем, с которыми столкнулась вайшешика. Так, разобранная здесь концепция двойственности представляет, на мой взгляд, попытку примирить эпистемологический "реализм" (двойственность реальна, пока мы ее познаем в двух вещах) с буддийской идеей "атомистического" характера психических процессов, которая, как показывает история буддизма, более созвучна номинализму. Однако попытка оказалась не вполне удачной и мы видим, что концепция двойственности, в конечном счете, вступает в противоречие с принципом соответствия слов и реаль-

---

[30] Манас вайшешики – это своеобразный "координатор" деятельности органов чувств, передающий чувственные данные субъекту познания – атману (душе).

[31] В одном из поздних комментариев отмечается, что только тот, кто способен разобраться в возникновении двойственности, является подлинным знатоком вайшешики.

ности, лежащим в основе вайшешиковского реализма. Качество двойственности считается объективно существующим во время его восприятия, но согласно теории вадхья гхатака в момент его познания оно должно быть уже разрушенным, поскольку разрушено соотносительное познание, вызвавшее его к жизни[32]. Стало быть, мы познаем нечто несуществующее.

Однако признавая влияние на вайшешику Прашастапады буддийской теории кшан-моментов с ее различением возникновения, пребывания и разрушения, все же нельзя сбрасывать со счетов и "внутреннюю логику" самой вайшешики особенно в том, что касается "атомизации" психических процессов. Если вслед за вайшешиками считать манас атомом, то будет вполне логичным предположить, что именно его минимальная воспринимающая способность и "дозирует" атомистическими порциями все процессы восприятия и познания. Вряд ли в концепции манаса можно усмотреть влияние буддизма, поскольку последний категорически отрицал самотождественные во времени психические органы, подобные манасу, сводя все психические процессы к чередованию дхарм.

Под влиянием буддизма или без него, вайшешика создала очень сложную и во многом противоречивую концепцию числа. Авторам ньяи и вайшешики Уддьотакаре, Шридхаре, Вачаспатимишре пришлось изобретать невероятно изощренные аргументы, чтобы доказать "объективное" существование качества числа[33].

Однако какой бы искусственной и "противоинтуитивной" не казалась нам атрибутивная концепция числа, она находит известные параллели в современной мысли. Некоторые западные философы и логики пришли к заключению, что число следует понимать как свойство (свойство множества). По словам Б. Рассела, "Число – это все, что является числом какого-то класса"[34].

ВАЙШЕШИКОВСКАЯ ТЕОРИЯ ЧИСЛА И МАТЕМАТИКА

Пифагорейско-платоновская традиция развила то, что я называю субстанциальной философией числа, где слово "субстанция" понимается буквально как то, что лежит в основе, фундамент, база[35]. С точ-

---

[32] Ср. у Шридхары: "разрушение соотносительного познания становится причиной разрушения двойственности – когда существует первое, второе неизвестно".

[33] В частности Шридхара утверждал, что поскольку познание чисел "один", "два" и т.п. отличается по своему характеру от познания цвета горшка и т.п. объектов, то его причина тоже должна отличаться от цвета и т.п. качеств. Этим доказывалось самостоятельное существование качества числа.

[34] *Russel B.* Introduction to Mathematical Philosophy. L.: G. Allen and Unwin, LTD; N.Y., 1919. P. 19.

[35] По словам П.П. Гайденко, "Платона роднит с пифагорейцами следующая черта: подобно тому, как пифагорейцы рассматривают числа, Платон рассматривает единое (и вообще мир идей), а именно: не в качестве предиката чего-то другого, а в качестве субъекта, не в качестве сказуемого, а в качестве подлежащего". *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980. С. 164.

ки зрения субстанциалистского подхода числа составляют сущность, опору вещей, оттого последние измеримы, соизмеримы, исчисляемы. Вещи "похожи" на числа, поэтому познав закон числа, мы познаем законы вселенной. Числа по своей природе "умны", они составляют особую "интеллигибельную материю". Ее анализ открыл принципиальное различие между четными и нечетными, простыми и сложными, натуральными и иррациональными числами. "Извлеченные" из вещей числа стали объектами свободных интеллектуальных манипуляций. Были обнаружены законы, по которым они соотносятся между собой. Вера в то, что книга природы написана на языке математики, сыграла огромную роль в становлении европейской науки нового времени[36]. Вместе с тем она питала эзотерические и мистические учения, например каббалу.

Хотя достижения древних индийцев в области математики чрезвычайно важны[37], следует признать, что они носили прикладной характер, связанный с сугубо практическими нуждами ритуала (конструкция алтаря и других религиозных объектов). Иными словами, они не были инспирированы никакими "высокими" идеями философского или религиозного характера[38].

Что касается вайшешиковской философии числа, то отождествление числа с именно качеством, а не с субстанцией предопределило, как мне представляется, его чисто подчиненную, служебную роль. Связанные с конкретными субстратами, числа никогда не отрывались от мира вещей, никогда не становились объектами свободной игры ума. Они существовали не сами по себе, а *через другое и для другого* – вещей. Знание чисел не открывало никаких мировых тайн. Недостаток пиетета перед ними, или, другими словами, отсутствие сотериологического измерения (столь важного для пифагорейской философии числа) сделало вайшешиковскую концепцию числа чисто спекулятивной. Не удивительно, что она не произвела никакого интеллектуального резонанса ни в индийской математике, ни в индийской религиозно-философской традиции.

---

[36] Не удивительно, что даже в наше время одно из самых авторитетных направлений в современной теории числа называется платонизмом.

[37] Открытие десятичной позиционной системы счисления и записи, открытие нуля, в геометрии – открытие несоизмеримости диагонали и стороны квадрата, понятие иррационального числа и попытки определить ее и т.д. См.: A Concise History of Science in India; Debiprasad Chattopadhyaya. History of Science and Technology in Ancient India. The Beginings. Calcutta, 1986; Studies in the History of Science in India / Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. New Delhi, 1982. Vol. 2.

[38] Интерес к числам, который обнаруживают джайны, связан не столько с философскими учениями, сколько с их космографическими конструкциями. Это объясняет почему развитие джайнской математики было независимо от их философии.

ПРАШАСТАПАДА

"СОБРАНИЕ ХАРАКТЕРИСТИК КАТЕГОРИЙ" С ВЫДЕРЖКАМИ ИЗ КОММЕНТАРИЯ ШРИДХАРЫ "НЬЯЯКАНДАЛИ"[1]

[2.5. РАЗДЕЛ ЧИСЛА]

[129] Число – это логическое основание (hetu) практики употребления единицы и т.п.

[130] Так, оно (число) [относится к] одной субстанции и к более одной субстанции. Из них двух происхождение [вечности и невечности числа, относящегося] к одной субстанции, аналогично вечности и невечности цвета и прочих [качеств] атомов воды и т.д.[2]

[Число] же [присущее] более одной субстанции, начинается с двойки и кончается парардхой[3]**. Возникновение его (множественного) числа [обязано] только [многим] единичностям, сопровождаемым соотносительным познанием более одного объекта, а разрушение – разрушению соотносительного познания**[4]**. [131] Каким образом это происходит? Когда орган зрения наблюдателя находится в познавательном контакте с двумя однородными или разнородными вещами, то возникает познание универсалии единичности, которая присуща качеству, присущему каждому из объектов, которое с ним (органом зрения) соединено**[5]**; в результате актов познания универсалии единичности [как таковой] в отношении более одного объекта возникает одно познание двух качеств "один". Затем из двух единичностей, зависимых от этого (познания), в отношении двух собственных субстратов (универсалий) появляется двойственность. Затем, опять-таки в отношении ее (двойственности), появляется знание универсалии двойственности. Из-за этого знания универсалии двойственности соотносительное познание становится подверженным разрушению и одновременно с этим из универсалии двойственности, ее связи [с объектом] и ее познания начинает возникать познание качества двойственности. [132] Вслед за этим, в силу разрушения соотносительного познания, становится подверженным**

---

[1] Текст Прашастапады переведен по изданию: Word Index to the Prāsastapādabhāṣya. *A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda* / Ed. by J. Bronkhorst, Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994. Перевод комментария Шридхары по изданию: Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara / Ed. by Vindhyesvan Prasad Dvivedin. India: Śri Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).

[2] Иными словами, когда число "один", присуще одной из вечных субстанций, таких как атомы четырех стихий, местоположение, время, акаша, манас и атман, то оно, как и другие качества этих субстанций, является вечным, в составных и невечных вещах число "один" тоже невечно.

[3] Число парардха (parārdha) оценивается в 100000 биллионов.

[4] В тексте apeksabuddhi, букв. "зависящий от познания".

[5] В тексте tatsamyuktasamavetasamaveta – букв. присуще присущему, соединенному с тем (органом зрения).

разрушению и качество двойственности. Знание качества двойственности [становится] причиной разрушения универсалии двойственности. И одновременно с этим [разрушением] возникает мысль о субстанции: "в двух субстанциях", которая обусловлена качеством двойственности, его знанием и связью [с объектом]. [133] Вслед за этим, после возникновения знания субстанции [выраженного в суждении]: "в двух субстанциях", двойственность уничтожается и благодаря знанию субстанции знание качества двойственности становится подверженным уничтожению, и одновременно с этим начинают возникать мысленные отпечатки (санскары). [134] Вслед за этим, из-за знания субстанции разрушается знание качества двойственности, а в силу [появления] мысленных отпечатков [разрушается] знание субстанции. [135] Таким же образом объясняется возникновение тройственности и т.п. Коль скоро возникновение [двойственности и остальных чисел] сопровождается познанием более одной субстанции, разрушение [их] [обязано] разрушению соотносительного познания.

[136] А иногда и разрушению [их] субстрата. Каким образом это происходит? Когда в одной части субстрата-носителя единичности возникает движение, тогда же возникает знание универсалии единичности, посредством названного движения одна часть субстрата отделяется от другой, возникает соотносительное познание. [137] Затем, в то время, когда в силу разъединения [частей субстрата] уничтожается соединение, в это же самое время возникает двойственность, и в силу уничтожения соединения происходит уничтожение субстанции и возникновение познания универсалии [двойственности]. [138] В то время, когда в силу знания универсалии происходит уничтожение соотносительного познания, в это же время, в силу уничтожения субстрата – уничтожается и двойственность.

[139] Таков правильный порядок этого процесса с точки зрения вадхья гхатака[6]. Если принять точку зрения саха-анавастханалакшана[7], то это воспрепятствует возникновению знания субстанции. [140] Почему? Из-за разрушения соотносительного познания одновременно с появлением [познания] качества и разрушения [качества] двойственности, зависимое от этого [качества двойственности] знание субстанции [выраженное в суждении]: "в двух субстанциях" будет логической ошибкой.

[141] [Оппонент]: А если это то же самое, что и в случае чисто выводного знания (т.е. когда знание субстанции выводится из предшествующего знания)? Предположим, это так: подобно тому, как [в сутре] "противоположное (т.е. несуществующее) является [выводным признаком] существующего" (ВС.III.1.11), при отсутствии выводного знака вывод осуществляется только из знания, так и понятие субстанции могло бы быть выведено только из знания качества [двойственности], даже при разрушении самого этого качества. [Ответ]: Это неверно, в силу познаваемости [субстанции] как специфицируемого. [142] Сама

---

[6] Теории, согласно которой, последующая стадия процесса разрушает предыдущую стадию.

[7] Когда несовместимость двух стадий объясняется невозможностью их совместного пребывания.

природа знания специфицируемого такова, что оно не должно существовать иначе, чем в связи со спецификацией. Это провозгласил и Сутракара (автор сутр): «Суждение ["это белое"] в отношении белой вещи [проистекает] из субстанции, которой присуща белизна, и из познания белизны, эти оба (познание белого предмета и познание белизны) существуют как следствие и причина» (BC.VIII.1.9). [143] Неверно и то, что выводное знание возникает посредством нераздельности [специфицируемого и спецификации как субъекта вывода и среднего термина]. Стало быть, это предположение неудовлетворительно. Неверно [и предположение о тождестве специфицируемого и спецификации], ввиду их быстрого появления, где как [в случае суждения]: "обладающая звуком акаша" три акта познания, которые очень быстро следуют друг за другом. Так и в случае возникновения знания двойственности и др. Это не является ошибочным.

[144] Не будет ли подобной ошибки и в отношении теории вадхья гхатака? Разве не было бы и с точки зрения вадхья гхатака возможности невозникновения знания субстанции? Как это понять? А вот так: "Из-за разрушения соотносительного познания появление мысленных отпечатков [происходит] одновременно со знанием универсалии двойственности".

[145] [Ответ]: Это не так. Поскольку причина отпечатков – суммарное знание; суммарное же знание, выступающее причиной отпечатков, не является непосредственным чувственным восприятием. Это [теория вадхья гхатака] не ошибка.

[146] [Возражение]: [Допущение] "одновременности познавательных актов" могло бы привести к нежелательным логическим последствиям. Согласно вашей мысли, [допущение] "одновременности познавательных актов" противоположно точке зрения вадхья гхатака о разрушении познавательных актов.

[147] [Ответ]: Это не так. В силу запрета на [допущение, согласно которому] пребывание [одного познавательного акта] не влечет за собой уничтожение [другого познавательного акта]. С помощью высказывания [сутры BC 3.2.3] "по причине неодновременности познавательных актов" опровергается одновременное возникновение и одновременное пребывание познавательных актов, не разрушающих друг друга. Ведь неверно, что вопреки теории вадхья гхатака, имеется одновременное возникновение и одновременное пребывание познавательных актов, которые бы не уничтожили друг друга.

НК: Хотя собственная форма числа хорошо известна, встречаются люди, чья мысль замутнена совершенно ложными взглядами, которые имеют противоположные мнения на его счет. Имея в виду именно их, автор и говорит: **единицы и т.п.** Слово vyavahāra (**"практика употребления"**) понимается как эквивалент vyavahṛti "знание того, что следует знать" и кроме того как эквивалент vyavahriyate anena – "то посредством чего осуществляется использование" (т.е. слово, выражающее идею – Джха[8]). Сло-

[8] Переводчик комментария Шридхары на английский язык (Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara. Translated into English by Gaṅgānātha Jhā. Delhi: Chaukhamba Orientalia, 1982).

во ekādivyavahāra **"практика употребления единицы и т.п."** будет означать как идею (pratyaya), так и слово (śabda) "один", "два", "три" и т.п. Логическим основанием этого и является то, что называют числом. Идея единицы, двойки, тройки и т.п. обязана своим возникновением процессу спецификации (viśeṣaṇa), ибо является специфицированной (viśiṣṭa), подобно идее "носителя палки" (daṇḍin). То же самое действительно и в отношении слова, и причину этого следует сформулировать так – ибо способность быть словом является специфицированной способностью.

[Шридхара спорит с возражением буддистов-йогачаров о том, что идеи числа не могут считаться реальными, поскольку не имеют своего реально существующего объекта, подобно идеям цвета и т.п.]

Одной субстанции (ekadravya) – число имеет своим субстратом одну субстанцию, **более одной субстанции** (anekadravya) – имеет своим субстратом более одной субстанции. Частица ca ("и") указывает на то, что имеются только эти две разновидности числа – присущие одной субстанции и присущие более одной субстанции. Из них двух, число, присущее одной субстанции, может быть представлено и как вечное и как невечное – подобно цвету и т.п. [качествам] атомов воды. Как цвет, вкус и температура вечны в атомах воды, так и число "один", и как цвет и т.п. невечны в продуктах воды, поскольку разрушаются по разрушению их субстрата и возникают из качеств причины, так будет и в случае числа "один".

[Число] же, [присущее] более одной субстанции, начинается с двойки и кончается парардхой. Двойка – это два и т.п., парардха – это то, что составляет ограничение, достигаемое в практическом употреблении чисел. Частица tu ("же") имеет своей целью указание на то, что двойственность отличается от единичности в том отношении, что принадлежит более одной субстанции. **Возникновение его (множественного числа) [обязано] только [многим] единичностям, сопровождаемым познанием более одного объекта, а разрушение – разрушению соотносительного познания.** Слово khalu ("только") добавлено для усиления смысла высказывания. Ekatvebhyaḥ ("из многих единичностей") niṣpattir ("возникновение") не значит, что двойственность является простым агрегатом качеств "один" и "один". Это выражение следует понять как "ekatve ca ekatvāni ca" (и единичности в ед. числе и единичностей во мн. числе), в отношении одного и того же, в противном случае не будет указана причина возникновения двойственности[9]. В фразе: **сопровождаемым познанием более одного объекта** – слово **более одного** (aneka) следует рассматривать согласно этимологии как "не один", применительно к двойке или множеству.

Это объясняется [с помощью дискуссии], начинающейся с вопроса: **Каким образом это происходит?** и т.д. При познавательном контакте атмана и глаза наблюдателя с двумя вещами одного класса, например двумя горшками, или двумя вещами разных классов, например горшком и куском ткани, в отношении каждой из двух вещей, находящихся в

[9] Как поясняет Джха, двойственность возникает только из двух единичностей, что передается термином ekatve, но не термином ekatvāni (1982:249).

контакте с глазом, возникает познание универсалии единичности, присущее двум качествам "один", которые в свою очередь присущи двум единичным вещам, поскольку знание спецификации (viśeṣaṇa) служит причиной знания специфицируемого (viśeṣya), а в нашем случае универсалия единичности является спецификацией, а два качества "один" – специфицируемым. Таким образом посредством того [спецификации] достигается знание этих двух специфицируемых вещей. Но зрительное восприятие невозможно без сближения органа зрения и объекта, поэтому и было показано, что универсалия единичности связана с чувственным органом отношением присущности присущему, которое находится в соединении (saṃyuktasamavetasamavāya), то есть она присуща тому [качеству "один"], которое присуще вещи, находящейся в соединении с органом зрения.

Так, по возникновению этого знания, в силу существования универсалии единичности и в силу знания ее связи с двумя качествами "один", возникает один познавательный акт в отношении двух качеств "один", присущим двум объектам*

Объяснив возникновение двойственности, автор описывает средства ее познания. **Затем, опять-таки** и т.д. – то есть после возникновения двойственности, появляется знание двойственности в общем плане (sāmānye). В этом случае причина познания также заключается в присущности-присущему-соединенного. Слово **опять-таки** (punaḥ) используется, чтобы отличить двойственность от единичности в общем плане. Универсалия двойственности выступает в роли спецификации качества двойственности, поскольку без знания спецификации нет знания специфицируемого. Именно для того чтобы объяснить средства познания специфицируемого, автор указывает на средства познания спецификации. Существование этой универсалии подтверждается знанием "двойственности", специфицируемой знанием универсалии двойственности. Знание же двойственности подтверждается наличием знания "в двух субстанциях". Таким образом, знанию двух субстанций предшествует знание спецификации, поскольку это знание специфицированной вещи, подобной "носителю палки".

[Шридхара углубляется в дискуссию об отношении спецификации и специфицируемого.]

Из-за этого знания универсалии двойственности соотносительное познание становится подверженным разрушению. Соотносительное познание (в форме познания двух единичностей), подвержено разруше-

---

* [Шридхара пытается объяснить, каким образом можно иметь одновременное восприятие многих объектов при том, что орган зрения один, а манас, или внутренний орган, способен порождать в единицу времени только один познавательный акт. Вот, вкратце, его аргументы. Орган зрения только один, два глаза не могут управляться внутренним органом одновременно. Поэтому признается, что орган зрения конституируется обоими глазами – в случае зрительного восприятия глазные лучи испускаются ими обоими. Эти лучи вступают в контакт с воспринимаемым объектом, так же, как лучи лампы просвечивают наружу из двух отверстий в доме. Внутренний орган управляет зрительным органом непосредственно, а не через его связь с объектом, так как он не покидает тела. Таким образом становится возможным одновременно воспринимать более одного объекта.]

нию знанием универсалии двойственности, то есть с помощью универсалии это познание сближается с причиной своего разрушения. А коль скоро универсалия единичности связана с качеством двойственности и познается вместе с этим качеством, то именно из нее и возникает знание качества двойственности, именно так, с помощью универсалии единичности, качество двойственности сближается с причиной своего падения. Таким образом, познание универсалии двойственности способствует разрушению соотносительного познания и появлению качества двойственности. Оба эти процесса – разрушение и возникновение – происходят одновременно.

Вместе с тем разрушение соотносительного познания становится причиной разрушения двойственности – когда существует первое, второе неизвестно. Тем самым разрушение соотносительного познания делает двойственность подверженной разрушению. Известно, что вещи могут быть разрушены своей инструментальной причиной, подобно тому, как в процессе конечного освобождения (мокша) постижение конечной истины разрушается разрушением тела. Познание качества двойственности может стать причиной разрушения познания универсалии двойственности еще и потому, что один акт познания несовместим [противоположен] другому акту познания. Так, познание качества является причиной познания субстанции, стало быть, возникновение познания качества означает вступление в стадию разрушения одного познания и вступление в стадию возникновения другого познания.

Которая обусловлена качеством двойственности, его знанием и связью [с объектом] – из качества двойственности, его познания и связи возникает знание в форме "в двух субстанциях", из возникновения познания субстанции следует разрушение двойственности и одновременно вступление в стадию подверженности разрушению познания качества. Хотя во время возникновения знания в форме "в двух субстанциях", двойственности больше нет, тем не менее она является причиной, поскольку во время возникновения следствия пребывание причины не обязательно, тем более, что функция, соответствующая "порождающей" природе причины, заключается в производстве следствия. Когда эта функция осуществлена, то в чем смысл продолжать присутствие причины во время производства следствия, ведь ее причинность реализуется только через ее функцию? Если же производство следствия установлено как завершенное, то этого не происходит, поскольку причина перестает выполнять функцию фактора реализации действия (kāraka) и быть каузально эффективной. От этого причина не станет вторичной, поскольку способность быть фактором реализации действия не прекращается с вмешательством осуществления собственной функции. В противном случае, если человек выстрелил из лука, а затем сам, получив удар по голове, умер, его нельзя было бы считать причиной выстрела из лука.

После этого, в результате знания субстанции, разрушается познание качества, и процесс переходит в стадию появления мысленных отпечатков. Появление мысленных отпечатков означает начало разрушения познания субстанции и в следующий момент мысленные отпечатки

окончательно разрушают познание субстанции. То, что мысленные отпечатки служат причиной разрушения познания субстанции выводится из того факта, что разрушение имеет место только тогда, когда эти отпечатки наличествуют, а ни в каком-то ином случае.

Данное объяснение возникновения двойственности действительно и в отношении возникновения тройственности и т.п. чисел. Они также производятся из более, чем одной единичности, сопровождаемой знанием множества, и разрушается по разрушению соотносительного познания. То же самое применимо и к числам сто и т.д. Когда каждое качество "один" познано само по себе, в отношении каждого в том же порядке возникают мысленные отпечатки. После познания последнего качества "один", становится проявленной адришта, устанавливающая практику употребления числа "сто". Хотя контакт органа чувств был только один, возникает одно припоминание более одного объекта, затем соотносительное познание в форме постижения и соотносительное познание в форме припоминания производят число "сто" в своих субстратах, и это число испытывает воздействие мысленных отпечатков от всех [ста] субстанций, что является непосредственным чувственным восприятием, поскольку это познание объекта, порожденное контактом органа чувств и последней субстанцией [из ста].

Возражение: познание числа сохраняется, даже когда объекты, в которых число пребывает, уничтожены, например, мы говорим: "я убил сто насекомых". Как объяснить возникновение числа сто, если нет его субстратов?

Ответ: в этом случае возникновения числа не происходит из-за отсутствия порождающего его субстрата. Слово же "сто" используется иносказательно, как качество цвета и т.п. Таково объяснение, данное некоторыми. Другие полагают, что знание числа одинаково в обоих случаях и поэтому неправильно считать использование слова иносказательным. С их точки зрения, субстратом числа являются разрушенные вещи, существовавшие в прошлом и ставшие объектом припоминания. Только такие вещи, как небесный цветок и т.п. не могут служить субстратом числа. Что же касается тех объектов, которые существовали в прошлом, то они, хотя и не связаны с настоящим, а их собственная форма, хотя и не пребывает в момент возникновения знания числа, все же не противоречат характеру присущей причины, поскольку связаны с настоящим посредством памяти и содействием сопутствующих факторов, соответствующих природе гипотетического аргумента (tarka). Не верно, что это повлечет за собой абсурдное предположение о том, что число может производиться повсюду, поскольку данный тезис касается только наблюдаемых фактов.

Возражение: если вещи, познанные в прошлом, могут служить фактором, объясняющим настоящее использование числа, то раз основанием припоминания является чувственное восприятие, примысливание мысленных отпечатков будет бесполезным.

Ответ: это не так, поскольку непосредственное восприятие полностью разрушено. Само по себе, не будучи припоминаемым, оно не мо-

жет обладать способностью быть фактором реализации действия, поэтому, чтобы объяснить его припоминание и утверждается существование ментальных отпечатков. В случае произношения слова, в то время, когда воспринимается последняя фонема, все предшествующие уже разрушены, несмотря на это, они припоминаются и в этом отношении становятся инструментальной причиной в определении значения всего слова. Эти припоминания будут также служить и присущей причиной. Как манас, которому содействуют ментальные отпечатки, обладает способностью припоминать внешние вещи, также на основании наблюдаемых фактов следует признать, что он обладает способностью осуществлять непосредственное восприятие. Это не повлечет за собой невозможность глухоты, слепоты и т.п., поскольку действие манаса зависит от функционирования внешних органов восприятия. В случае, если двойственность возникает в отношении двух вещей, одна из которых разрушена и только припоминается, ее, двойственности, разрушение обязано разрушению соотносительного познания в форме припоминания. Когда же двойственность возникает при существующем субстрате, она разрушается не только по разрушению соотносительного познания, но и по разрушению субстрата, поскольку не может быть идеи двойственности, если один из двух или оба объекта разрушены.

А иногда и разрушению [их] субстрата – автор объясняет знания числа "один" в отношении одной субстанции и числа "два" в отношении двух субстанций в процессе ответа на вопрос, заданный неосведомленным человеком: **Каким образом это происходит? Когда в одной части** и т.д. Когда в одной части субстанции, служащей субстратом качества "один", возникает действие, в это же время возникает познание универсалии единичности, пребывающей в качестве "один". В следующий момент в результате возникновения движения в другой части, совершается разъединение и в то же самое время в результате познания универсалии единичности происходит возникновение соотносительного познания, а поскольку части субстанции разъединяются, то прекращается соединение, давшее начало субстанции. Тогда из соотносительного познания возникает двойственность. Затем по разрушению соединения разрушается субстанция и одновременно возникает познание универсалии двойственности. Затем, когда из-за познания универсалии двойственности разрушается соотносительное познание [качества двойственности], разрушение того же самого субстрата ведет к разрушению [качества] двойственности и неверно, что причиной того [разрушения качества двойственности] является разрушение соотносительного познания – в силу их сосуществования.

Хотя нет никакой цели (prayojana) в возникновении двойственности, разрушающейся, даже не породив суждения (jñāna): "в двух субстанциях", все же возникновение следствия происходит в соответствии с причиной поэтому-то оно и не зависит от задуманной цели. Только посредством процесса возникновения двойственности было показано, что последующий познавательный акт (jñāna) разрушает предыдущий, и это

[разрушение] объясняется существованием исключающих друг друга познавательных актов, чья противоположность одними объясняется как имеющая природу вадхья гхатака (разрушающего и разрушенного), другими как имеющая природу саха-анавастхана (несовместимости); автор же, избрав точку зрения вадхья гхатака, говорит: **таков правильный порядок этого процесса. Этого процесса**, т.е. процесса производства двойственности. В соответствии с теорией вадхья гхатака, второй познавательный акт, возникнув, в следующее мгновение разрушает первый познавательный акт. Это и есть то, что подразумевается под **правильным порядком.** В соответствии же с теорией противоположности [познавательных актов] как [следствия] саха-анавастханы (несовместимости), возникновение одного познавательного акта означает [автоматическое] разрушение другого. С точки зрения этой теории возникновение суждения "в двух субстанциях" будет логической ошибкой (prasaṅga), поэтому теория саха-анавастхана неверна. Это и имеется в виду [автором]. То же самое он объясняет и далее. **Каким образом?** По теории саха-анавастханы, когда в результате разрушения соотносительного познания появляется двойственность, двойственность [сразу же] становится подверженной разрушению, а подверженность двойственности разрушению совпадает по времени с познанием качества [двойственности], и поэтому в следующий момент зависящее от двойственности суждение "в двух субстанциях" не будет иметь места в силу отсутствия [своей] причины.

Возражение: **А если это то же самое, что и в случае чисто выводного знания?** Далее разъясняется: **Предположим, это так** и т.д. Предположим вы правы, и ваша мысль состоит в следующем: подобно тому, как человек выводится с помощью специфицирующего [его] звука, только если характеристика звука уже познана в качестве специфицирующего признака человека, существующего в настоящее время, даже если сам он [звук] разрушен и не существует во время вывода и таким образом представляет собой только знание выводного знака, которое и способствует реализации логического вывода, точно также, даже если двойственность разрушается одновременно с [появлением] познания качества [двойственности], простое познание двойственности может породить суждение: "в двух субстанциях". Другие же [предлагают следующее объяснение]: не случившееся действие дождя является выводным признаком имевшего место контакта ветра и дождевой тучи, в этом случае, даже если самого выводного признака в форме действия дождя уже не существует, одно лишь знание его может послужить логическому выводу. Таково объяснение.

Ответ: оно неудовлетворительно, поскольку в случае такого вывода выводным знаком служит не действие дождя, а отсутствие такового, которое в то время имеет место (asti) из-за невозникновения собственной формы вещи [дождя] и в силу неразрушения его предшествующего несуществования. Поэтому здесь должна применяться упомянутая нами практика.

На этот ответ автор возражает: **Это неверно, в силу познаваемости [субстанции] как специфицируемого.** Откуда берется [представление о

том], что суждение "в двух субстанциях": обязано своим возникновением только одному чистому знанию, ведь [имеется] познаваемость специфицируемого?[10] Если признать [необходимость] познания специфицируемого, почему бы не признать, что оно проистекает из чистого знания, [независимо от реального существования субстанции]?

Ответ: **Сама природа познания специфицируемого такова** и т.д. Иными словами, спецификация составляет собственную форму специфицируемого, повторяющую специфицируемое, служащую основанием своей подчиненности по отношению к нему. То же, что не существует, не может стать ни предметом повторения, ни основанием своей подчиненности по отношению к нему, стало быть, познание специфицируемого не должно существовать вне [познания] спецификации, **сама природа познания специфицируемого такова, что оно не должно существовать иначе чем в связи с спецификацией.** В целях [демонстрации авторитета] сутр [автор] показывает, что Сутракара относился к этой мысли с одобрением: **Это провозгласил и Сутракара** и т.д. Поскольку предмет, которому нечто присуще, сам является присущим, то по отношению к белой вещи из познания белизны [как в роли] качества "белое", [так и в роли] того, что является белым, возникает суждение "[это] – белая вещь", оба эти [познания] – познание спецификации и познание специфицируемого – находятся в отношении следствия и причины, обладают собственной природой следствия и причины. Так в сутрах провозглашена неотделимость спецификации [от специфицируемого]. И это отношение не существует для несуществующих вещей.

Посредством же слова **"же"** (tu) автор [далее] указывает на отличие выводного познания от познания специфицируемого: **Неверно же и то** и т.д. В выводном познании выводной знак должен постигаться как подчиненный большому термину, так что [между ними] не возникает нераздельность [как в случае нераздельности специфицируемого и спецификации]. **Стало быть, это предположение неудовлетворительно.** Иными словами, неудовлетворительно предположение о том, что суждение "в двух субстанциях" подобно выводному знанию, его сходство [с выводным знанием] не существует.

Возражение: в то время, когда существует суждение "в двух субстанциях", двойственности не существует. Как же возможна спецификация познания этим [двойственностью]?

Ответ: Это неверно. Поскольку в момент, предшествующий возникновению познания, она [двойственность] еще существует. Во всех случаях познавательный акт, состоящий в непосредственном восприятии двойственности, имеет своим объектом то, что существует в предшествующий момент. В момент, предшествующий возникновению суждения "в двух субстанциях", двойственность, ему подчиненная [составляющая его часть], все-таки существует. Здесь же следует сказать и следующее. Подобно тому, как субстанция наглядно является уму в суждении "в двух субстанциях", так же является уму и двойственность, зависящая от нее [субстанции]. Было бы неправильным считать, что уму

[10] То есть познание также предполагает и познаваемый предмет (субстанцию).

является несуществующая двойственность. Отсюда это [двойственность] будет неразрушимой и составит объект специфицирующего познания. Это объясняется тем, что ее отличительная характеристика – постоянная явленность уму в качестве объекта [специфицирующего познания].

Это и подразумевается в словах: **Неверно [и предположение о тождестве специфицируемого и спецификации] ввиду их быстрого появления.** То есть положение о том, что двойственность не разрушается в момент познания субстанции, значит, что возникновение познания качества двойственности и познания субстанции происходит очень быстро и в силу такой большой скорости возникновения невозможно постичь их последовательности – двойственность и субстанция являются уму в одном и том же познавательном акте, что составляет ошибочное впечатление. В действительности, сначала уму является двойственность, а потом уже субстанция. Здесь автор приводит поддерживающий пример: **Подобно тому, как [в случае суждения]: "обладающая звуком акаша".** То есть в этом суждении [можно различить] три быстро возникающих познавательных акта: познание звука, познание акаши и познание звука как спецификации акаши. **Также и в случае возникновения знания двойственности** и т.п. Что тут сказать? Подобно тому, как в случае познания звука и т.д., в силу их быстроты и невозможности различить их последовательность появляется ложное впечатление об их одновременности, то же самое происходит в случае познания двойственности и субстанции.

Не будет ли подобной ошибки и в отношении теории вадхья гхатака? Некоторые выдвигают возражение [против теории вадхья гхатака], говоря, что появление познания субстанции [с точки зрения этой теории] приведет к логической ошибке. Автор поясняет их опровергающий аргумент. **Разве не было бы и с точки зрения вадхья гхатака возможности невозникновения знания субстанции?** То есть, если познание субстанции не появляется по разрушению [познания] двойственности одновременно с познанием качества, то, с точки зрения вадхья гхатака, было бы неверно считать его возникшим. Здесь автор говорит о разворачивании [процесса познания]: **Из-за разрушения соотносительного познания появление мысленных отпечатков одновременно со знанием универсалии двойственности.** Подобно тому, как возникновение соотносительного познания производит двойственность, так же оно производит и мысленные отпечатки, являющиеся тем, что его разрушит, стало быть, при появлении мысленных отпечатков и двойственности наступает стадия возникновения для познания универсалии двойственности и одновременно соотносительное познание вступает в стадию разрушения. Таким образом и возникновение познания универсалии двойственности, и вступление в стадию возникновения познания качества, и вступление в стадию разрушения соотносительного познания, и разрушение двойственности – [все эти процессы] происходят одновременно. Стало быть, полное возникновение познания качества и полное разрушение двойственности имеют место в следующий момент времени, а коль скоро это так, то суждение "в двух субстанциях", зависимое от этого

[полного возникновения и полного разрушения] не возникнет, и тем самым теория вадхья гхатака тоже будет ошибочной.

Ответ: **Это не так. Поскольку причина отпечатков – суммарное знание.** Это разъясняется в слове **суммарное** и т.п. То есть мысленные отпечатки производятся суммарным знанием [в форме] познания субстанции как специфицируемой качеством двойственности, а не непосредственным восприятием (alocanājñāna), или соотносительным познанием, имеющим неопределенный характер[11], поэтому неверно, что последнее разрушается в результате [возникновения] мысленных отпечатков. Непроизведенность мысленных отпечатков из соотносительного познания доказывается посредством припоминания двух качеств "один" как отличных от субстанции. Произведенность же того [мысленных отпечатков] из познания субстанции как специфицируемой качеством доказывается припоминанием неспецифицируемой субстанции.

Возражение: Некоторые говорят: когда один познавательный акт, при своем появлении разрушает познавательный акт, возникший ранее, то в соответствии с вашей точкой зрения [вадхья гхатака], оба [познавательных акта] должны пребывать [какое-то время] вместе [чтобы один мог уничтожить другой]. Таким образом это будет противоречить сутре о неодновременности познавательных актов, что и имеется в виду [в следующих строках]: **[Допущение] "одновременности познавательных актов" могло бы привести к нежелательным логическим последствиям.** Далее следует разъяснение: **Согласно вашей мысли** и т.д.

Ответ: Это не так. Точка зрения о совместном пребывании [в течение какого-то времени] двух знаний, одно из которых является разрушающим, а другое – разрушаемым, не является ошибочной. Это поясняется: **С помощью высказывания [сутры] "по причине неодновременности познавательных актов" опровергается одновременное возникновение и одновременное пребывание познавательных актов, не разрушающих друг друга.** То есть посредством сутры "по причине неодновременности познавательных актов" отрицалось сосуществование познавательных актов, которые бы не разрушали друг друга. Не верно, что с точки зрения вадхья гхатака, существует одновременное возникновение познавательных актов, разрушающих друг друга, [их] совместное пребывание. Как только один возникает, другой становится подверженным разрушению. Это то, что подразумевается в na hi [**Не верно же**]. Здесь заканчивается дискуссия.

[Далее Шридхара спорит с буддистами по поводу реального, а не чисто номинального существования двойственности и других чисел.]

---

[11] В тексте nirvikalpam apekshajñānam.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВДЫ*

В.В. Бибихин

1. ОРУДИЕ, ОРУДОВАНИЕ И ОТДЕЛЬНОСТЬ ОТ НЕГО

Правда оказывается темой, хорошо соединяющей два предыдущих курса** Оба они ожидали продолжения. *Начала христианства* требовали разбора оснований религии в исходном смысле закона. Правда в нашем языке исходно значит закон. В курсе *Лес* мы искали закон живого и нашли его, присоединяясь к уточняемому дарвинизму, в успехе (удаче) в смысле спасения. В евангельском смысле правда как оправдание означает спасение. С другой своей стороны, как основная добродетель справедливости, правда относится к этике, а к новому пониманию этики открывает путь этология, возобновленная через два тысячелетия после Аристотеля наука о поведении живого, включая человека. *Этика*, как можно было бы назвать курс *Правда*, еще и в этом смысле прямо продолжает биологию курса *Лес*. Наконец, не последнее из удобств, тема правды не даст отрываться от земли из-за громадного, уникального веса этого слова в нашей истории. От самого ее начала больше тысячи лет назад до последних дней сейчас непроясненная опасная правда стоит в середине наших дел и забот.

Пронаблюдаем природное живое существо в сложившейся среде. Синица, делая обманывающий сторожевой облет, прячет демонстрацией собственного тела свое гнездо и в нем птенцов. Перед этим она другим способом, но тоже прятала птенцов в гнезде, изготовленном ею из легкого, почти летучего материала, подобного ее перьям и склеенного ее живой слюной. Туда, в гнездо, которое представляет собой повтор ее тела, состоящего из легкого пера на живой основе, она спрятала яйца, выложив их из своего ближайшего тела в это второе, созданное. В ее поведении мы видим таким образом расширяющиеся круги прятания.

* Работа по данной теме, частично представленная здесь, ведется при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

** Курсы "Начала христианства" и "Лес", прочитанные на философском факультете МГУ в 1997/99 уч. году.

Она не сознательно *решила* предпринять те или иные меры: прятание птенцов в гнездо и гнезда в кустах началось с самого начала вместе с ее существом и в свою очередь было только продолжением того, как ее собственное тело спрятано в перья.

Черта прятания, укрывания внутрь, начавшаяся в истории птицы очень рано, продолжается теперь на наших глазах. Увидев кота, синица провоцирует его демонстративным полетом, привлекает взгляд, страсть и прыжок кота на себя и тем снова прячет птенцов в гнезде, заслоняя их на этот раз своим поведением. Поведение синицы, вызывающей взгляд кота на себя, повторяет то, как с самого начала ее оперенье вызывало взгляд на себя.

Синица раздражена опасностью, подлетает к коту все ближе, не боясь даже людей. Кот кажется ленив, она этому справедливо не верит, держится далеко. Потом она подлетает все ближе. Она ведет с котом крупную игру, честно поддается ему, самопожертвенно разыгрывая на самой себе то, что она должна отвести: поедание котом ее птенцов. Она разыгрывает это поедание вживе, она сама свой птенец. *Ешь* меня. Она заманивает кота реальной возможностью ее поймать. Вот уже на открытой веранде она в двух метрах от кота; отлетает; в полутора метрах; кот неотрывно смотрит на нее; в метре! Кот стремительно прыгает вверх на перекладину, где только что сидела птица. Она в сантиметрах от него отлетает. Гибельная игра сверхпрыгучести кота, который оказался вовсе не ленив, и реакции ускользания, – смертельная, потому что почти уже видишь выдранные перья в воздухе и маленькое тело в когтях.

Эта коррида вся одновременно и показывание (между прочим, показывание на многих уровнях: кот показывает свою охоту хозяевам, синица тоже не зря не боится людей) и прятание. Фиксируя кота местом возможной добычи – он теперь будет надолго прикован к позиции над перилами веранды, втянутый в поле пристального наблюдения и демонстрации, – синица поведением, как мы сказали, прячет свое создание и порождение, гнездо и птенцов, которых раньше прятала в яйце, в собственном теле.

Здесь нет конструкции, комбинации устройств, нагромождения аппаратов, только изобретательное возвращение птицы на новых уровнях к структуре, определявшей ее с самого начала. В связи с этим надо заметить, что человек есть живое существо, изготовляющее орудия (tool-making animal) не в том смысле, что другие животные не умеют этого. Дело обстоит скорее наоборот. Крыло, орудие для летания, было создано себе птицей раньше, чем человеком самолет. Настоящая разница в том, что животное прямо само же и есть орудие, а человек выносит, отделяет операцию от себя, не входит в нее телом, шкурой, зубами. Человека нужно определить как живое существо, впервые отрешившееся от своих природных орудий. Они соответственно у него деградируют.

Это касается и такого орудия, как поведение. Один и тот же сквозной жест, прятания, проходит по всей жизни птицы. Она не организует прятание, защиту как нечто отдельное от своего существа. В ее поведении по-разному продолжается, развертываясь, инструментальность ее

тела. Она сама, можно сказать, своя собственная защита, поскольку прячет свое тело в перьях. В ее поведении встраивается в ситуацию сама эта прячущаяся натура птицы. Прослеживать ее можно и глубже, например, до пневматических костей птицы, исходно *уже* спрятавших, заранее интимно вобравших в себя воздух, в который она потом бросится лететь. Ринувшись в свой первый полет из гнезда, птенец отдается стихии, которая с самого начала вместе с его дыханием уже наполняла его собственные кости.

Прямое, или, как раньше можно было бы сказать, правое (середина XVII в.: наклонная поперечина креста *кривое древо*, две такие поперечины знаменуют Сына и Святаго Духа, а *правое древо* знаменует Отца,т.е. *кривое* и *правое* имеет нейтральный геометрический смысл) поведение – так можно было бы назвать образ действий птицы. Еще плохо умея дать себе в том отчет, мы видим важную разницу между практикой природы, которая сама себе свое телесное орудие, и человека, который вроде бы может, как по крайней мере кажется, создать себе независимое от себя орудие и таким образом отстраниться от своих операций.

Заметим здесь, забегая вперед, что для человека в искусстве, в творчестве сквозной, прямой, правый образ действий становится снова возможен и необходим. Искусство, как говорится, подражает природе. Оно по крайней мере показывает окошко в прямое и правое, в нечто подобное образу действий нашей синицы. Остережемся поэтому уже сейчас от того, чтобы различие двух образов действий, прямого и орудующего, привязывать к различию между животным и человеком. Ясным для нас пусть будет пока только одно: описанная выше рискованная точность игры синицы маркирована, привлекает внимание как правая в старом ушедшем из этого слова смысле прямоты и тоже в старом, но сохранившемся смысле оправданности.

Подойдем теперь к тому же с другой стороны. Религия требует от человека единственно правого поведения. Тем самым сразу предполагается, что поведение человека может быть неправое. Заметим, что любая, каждая религия настаивает на исполнении закона; религия всегда столп, столб, аминь, утверждение правды против неправды. В плане требования правды всякая религия, школа благочестия, одна; методы оправдания, догматика тут вторичны. Наличие религии предполагает, что поведение может быть – у человека – неправым, возможен сбой. Все может пойти не так.

Сбой, конечно, сколько угодно возможен в природе. Синица могла ошибиться, заманивая кота, и попасть ему в когти. Но мы интуитивно чувствуем резкую разницу: сбой в природе – огрех, в религии, в человечестве – грех; ощущения важной разницы между огрехом и грехом пусть пока будет достаточно, дефиницию дадим потом. Попытаемся пока только нащупать, в каком направлении ее надо будет искать. Ошибка синицы не грех, как погибнуть в честном поединке не грех. Представим теперь синицу, которая *боится* кота и потому отказывается от смертельно опасной игры с ним. Мы склонны думать, что такого не бывает, что синица всегда будет честно высиживать птенцов, а потом без-

заветно защищать их, потому что смотрим на природу со стороны. Конечно, судя по тому, что мы знаем о ритуалах и церемониях неприрученных животных и о том, как они предпочтут смерть нарушению закона, все они близки к структуре строгой секты, например такой, которая скорее сожжет себя чем откажется от своего вида. Тем не менее птицы на самом деле бросают гнезда, уклоняются от исполнения родительского долга, только мы с нашей дистанции этой стороны жизни не замечаем. Аналогичным образом при взгляде на человеческий мир со стороны, например, на Москву из окон Университета имени Ломоносова, она кажется космическим явлением, могущим быстро очиститься и включиться в хозяйство природы. В ней не видно нравственной борьбы, как при беглом взгляде на муравейник мы видим непрестанную добрую активность и не видим внутренней химической войны за поддержание дисциплины. Дымный воздух над Москвой и свалки вокруг нее кажутся из космоса не грехом (скажем, пороком цивилизации), а исправимым огрехом; в этом космическом образовании, очень большом городе, ощущается с избытком умственной и технической мощи, чтобы очистить воздух и убрать свалки. Быстрое исправление издалека кажется гораздо более возможным чем вблизи.

Таким образом, обнаруживается странная ситуация. Видеть грех или огрех, нарушение правды нравственной или просто правильности, технической корректности зависит, назовем пока условно, от *дистанции*. Где посторонние и дальние родственники видят мало задевающие нравственность мелкие нарушения правильности в поведении детей, там родители склонны, наоборот, видеть безнравственность, крайнюю распущенность, неправду или свои пороки, зеркально отраженные в порочности детей.

Дистанция здесь имеет не метрический характер. В самом деле, при смене настроения те же родители уже не видят нетерпимой нравственной порчи, порока в детях; потом снова увидят. Что это за дистанция, меняющая взгляд, останется одним из наших вопросов. Несомненно во всяком случае, что два разных значения, правый как правильный, прямой и правый как нравственный, справедливый, праведный, втиснуты в одно и то же слово не зря. Они как в одной из витгенштейновских картинок, где могут поочередно проступать то один аспект, то другой. Вы судите меня то в меру моей деловой корректности и хотите поправить, то в меру моей нравственной добротности или порчи и хотите возмутиться и уйти, но не можете сами выбрать себе глаза, какими вы смотрите.

В затронутом нами противопоставлении будто бы безрелигиозного животного и будто бы всегда религиозного человека мы лучше осторожно скажем так: не "природа безгрешна, человек грешен", а: при каком-то взгляде на вещи мы видим огрех, при другом взгляде на те же самые вещи – грех. Наши глаза меняются. Настоящий голод, например, целой страны или части страны можно видеть как большой огрех, ошибку, или при более пристальном взгляде можно видеть причиной этого сатанинский грех, нравственное преступление, допустим, правителей. Возможно, если мы увидим животных вблизи, мы заметим у них меньше сбоев, огрехов и больше греха.

Пока ничего, кроме как заметить и обязательно запомнить эту возможность важной смены аспекта, мы не можем. Не будем только думать, что раз все зависит от смены глаз, угла зрения, дистанции, то разница между грехом и огрехом, между правильным и правдой "сама по себе" не существует и все зависит от взгляда. Будем постепенно осваиваться в незнакомом пейзаже, пространстве правды как уверенной прямоты. Сбиться с прямого, правого, ошибиться можно или как Гринев, в дуэли со Швабриным оглянувшийся на голос Савельича, – то была не его нравственная неправда, а просто неправильность поведения, – или как ошибаются, уклонившись от дуэли, когда уклоняться было ни в коем случае нельзя, и, наоборот, начав ее там, где не следовало. В одном случае огрех, в другом грех. Пусть термины условны и мнения о том, где грех и где огрех, могут меняться, но разница не условна. Гринев получил тяжелую рану, как синица могла попасться коту, но Гринев остался самим собой, и синица тоже; если бы Гринев снес насмешки и уклонился от дуэли, не было бы Гринева и не было бы "Капитанской дочки"; и если синица не защищает гнездо, ученый этолог говорит: это урод, недостойный иметь потомство. Мы нащупали важное различение. Нам надо будет уточнить, какое именно.

К нему есть подход и еще с одной стороны. Религия и питание кажутся совсем разными вещами только до настоящего голода, в котором живое существо сначала действует, развертывая так называемое поведение поисков пищи, и лишь потом обращает внимание (может вообще не обратить) на то, как оно действует. Если в пространстве голодного поведения религии нет, то значит ли это, что она гаснет вместе со слабеющей областью сознания? или религия все равно есть? Конечно, религия есть и тогда, в противном случае она окажется формой сытого сознания, которое улетучивается, чуть дойдет до дела. Но если в настоящем голоде религия есть, то она там не будет отличаться от естественного поведения, так что закон живого окажется один, без разделения на закон природы и закон Божий. Ведь выбора, как вести себя, в глубине природе уже нет.

Рассмотрим крайний случай, когда человек ослаб так, что не может шевельнуться. Он принадлежит теперь природе, закону тяготения, химико-биологическим процессам. Отсюда пока еще вовсе не следует, что у него нет свободы, возможности поступка и религии. За ним, наоборот, самый важный поступок или даже решающий поступок. Кто не может шевельнуть рукой и ногой, тоже способен на поступок.

Надо отказаться от представления, что в настоящем жестоком голоде живое существо неизбежно звереет, теряет облик, рвется к добыче и жадно пожирает ее, вспоминая о дисциплине, когда насытится. Этологи знают, что голодное поведение не имеет ничего общего с этой схемой зверства, оно гораздо сложнее; и наоборот, зверство может проявиться среди сытости, причем в голоде может просто продолжаться зверство, которое развернулось среди сытости. Аналогичным образом, сложное и тонкое голодное поведение начинается раньше голода. *Сырой* опыт, в смысле Антонена Арто, не обязательно должен дожидаться настоящего голода; он неким образом открыт искусству и раньше.

Мы видим опять же две очень разных вещи: одно поведение в критическую минуту жестокого голода как неожиданность, когда живое существо становится неузнаваемо, "звереет", и другое поведение, в котором нет этой границы и которое не определяется императивом избежать наступления настоящего голода и уклониться от встречи с сырым опытом.

Ясно здесь только существование этого различия. Показать, где оно проходит конкретно, уже труднее или даже невозможно. Мы должны и можем отвечать поэтому лишь за то, что мы не упустим думать о нем. Спрашивать с нас большего было бы пока слишком много.

Дальше идти уже трудно. Не забудем один из важных выводов, полученных при изучении леса: ведущее значение глаз, зрения, аспекта. Взгляд опережает. Животные узнают своих больше по глазам, и общение, дружественное или враждебное, начинается с так называемого *дисплея*; всё хочет смотреть и показывать. Вообще все началось с высвечивания. Людей впустили в жизнь, как на освещенную сцену, и много вещей на ней, машины, лес, дорога, суть все "прожекторки́", как называл вещи и людей один трехлетний мальчик, "феномены", т.е. "высвечивающиеся", как выражались философичные древние греки, или "явления", как говорим мы. Дисплей, выставление напоказ, высвечивание, акцентирование распространяется и на нашу научную академическую тематизацию, представление, постановку, разработку проблемы. Путем высматривания и высвечивания движется мысль. Так же искусство.

Еще одно методологическое замечание в нашей феноменологии. Не надо много надеяться на чистые простые случаи, которые объясняют сами себя. Они, конечно, и ценность и подарок, но больше приходится рассчитывать на вглядывание в рядовые, т.е. спутанные ситуации. Так с наблюдением природы. Все истоптано туристами, не тронуты только глубины океана, но и туда доберутся добытчики. В любом случае придется вернуться к истоптанному. Окажется, что неожиданно много можно видеть и там. Лет 30 назад антрополог мог, наблюдая охотников-скотоводов в Калахари, описывать людей каменного века; теперь это уже исключено, торговля и туристы все сделали одинаковым. Но природа, дикая и человеческая, никуда не девалась, ее только стало труднее видеть. Начинать разбор с нечистых форм, со свалки хорошо и потому, что кому-то, человечеству или природе, все равно придется расчищать свалки, и чем раньше мы за это первые возьмемся, тем лучше. Если при этом придется делать что-то непривычное и не принятое, с этим тоже придется мириться, потому что природе и человечеству скоро придется пережить такой поворот, что все старые привычки вообще не пригодятся.

И еще немного методологии. Если чистых форм наблюдать где-то или в себе не приходится, это не значит, что все равно что наблюдать. Критик, литературовед или философ, читая и разбирая посредственностей, напрасно надеется сделать из дешевой публицистики какие-то выводы о "культуре". В наблюдаемом и в наблюдателе имеет смысл и просто *есть* только полнота, энергия, удача, счастье; ничего другого нет, все существует в меру причастности к успеху; что не получилось,

будет скоро или позднее отброшено; чем скорее тем лучше. Все посредственное, неудавшееся будет стерто. Кто-то спешит говорить, что наша цивилизация будет стерта с лица земли безжалостнее прежних. Стоит присмотреться внимательнее, чтобы понять, что успешное, счастливое никуда не девается. Гибнет не культура, а только то, что условно называется так. Настает не "новая цивилизация", а происходит терпеливое незаметное созревание события, когда мы его замечаем и когда не замечаем. При том что мы располагаемся среди всеобщей демонстрации, первое, что показывает себя нам, не первое по природе, и раннее в бытии открывается нам последним (Аристотель). Исходное событие мира, условно скажем его возникновение, у нас есть надежда узнать только в последнюю очередь, как последнюю разгадку. Везде сплошной дисплей, но для нас все начинается с *кажется* и кончается тем, что *оказывается,* а они противоположны настолько, что окажется никогда не то, что кажется. То, что кажется, противоположно тому, что окажется, хотя и то и другое демонстрация, дисплей. При достаточном вглядывании оказывающемуся нет конца.

Из-за обязательной путаницы того, что кажется и что оказывается – между ними противоположность, – наше отношение к вещам, в данном случае к теме правды, не будет ошибки назвать неизбежным участием. Мы участвуем в вещах независимо от того, понимаем мы себя или нет. Часто бессердечная черствость только маска участия. Наоборот, подчеркнутая участливость означает участие скорее в форме избежания его. С участием, когда мы начинаем его замечать, обычно ничего не делается, тогда как то, что казалось, исчезает в свете того, что оказалось. У детей можно видеть завороженное, пристальное глядение, как бы совершенно безличное, безразличное глазение, которое одновременно участие. Участие предшествует открытию. Мы не откроем ничего, в чем не участвуем. С другой стороны, мы незаметно всегда участвуем во всем. Винящий себя в неучастии делает ошибку по недоразумению; принудительная участливость может быть уже прямым изгнанием настоящего участия, которое было раньше и принимало, допустим, неприглядные формы презрения, ненависти, например расовой. Лучше всего заметить, что мы участвуем всегда во всем. По формуле Аристотеля, душа есть неким образом вещи (мир). Наше участие во всем можно назвать биологическим откровением в платоновском смысле древних мудрых людей, ведущих беседу с животными и со всеми вещами. Всякой жизни все по-своему открыто. Общая открытость всего всему своя особая тема.

Участие всего во всем имеет ту базу, что небытие стоит одинаково перед всем, все перед небытием, и удавшееся в одном месте бытие удается, кроме того что локально, еще и как удача бытия. Всякое частное успевание имеет пусть маленькую сторону оттеснения небытия и этим участвует в общем успехе. Сильное участие в общем успехе создает единство. На этой базе исходного участия основана вся общественность. Стая чаек держится и перелетает вместе с участка на участок, не распределяясь равномерно по промысловым полям, и идет тем самым на сокращение добычи. Чайки сплочены в коллектив необходимостью

обороны, в конечном счете перед лицом небытия. Бытие невероятно. Естественнее выглядело бы, говорит Лейбниц, небытие. Бытие оказывается каждый раз возможно не по типу развертывания сжатой пружины и не по теории вероятности, а так, как спортсмен берет высоту, которую мог не взять никто никогда. В евангельском рассказе об инжире (смоковнице) спаситель требовал от дерева то, что в нем не накопилось и не было заложено, ждал от природы невероятного.

Поэтому, между прочим, не надо особенно настаивать на совершенной исключительности теперешнего момента. Его кризисная острота только помогает прояснить всегдашнюю ситуацию. Дело не в том, что человек способен разрушить гораздо больше, чем он разрушил, и исправить несравненно больше, чем он исправил. Хорошо, если благодаря явности мирового кризиса до умов дойдет, что жизнь по-настоящему всегда, а не сейчас только, добивается сама себя. Не интересно думать о неизбежности смерти Вселенной. Она когда-то будет или нет, а смерть и так уже давно пропитала все, и ее оттеснение всегда идет по всей линии живого в меру его успеха. Скажем разче: нет большого смысла в творчестве не из ничего; оно не столько творчество, сколько перетасовка комбинаций. С мнением, что творит из ничего только Бог, а человек уже из чего-то, мы проваливаемся в скверную яму. Надежнее думать, что обожение есть, если не по природе, то по благодати, и Бог не действует где-то отдельно от человека.

В живом трудно отличить старое от нового. Виды, формы и поведения отстаиваются не обязательно за миллиарды и миллионы лет. Живое может формироваться и изменяться по новым представлениям биологии очень быстро. Патентованные и запущенные в массовое производство достижения соседствуют с новыми разработками, необеспеченными, рискованными, как экспериментальная лаборатория, летчик-испытатель или исследователь, который делает опыт на себе. Гладких и жуирующих художников и писателей не бывает, говорит Лев Толстой. Казалось, творческий человек свободен, почему бы ему не раздобреть и не развлечься. Имеется в виду, что творец, божественный или человеческий, всегда на краю, на кресте, в предельной ситуации выживания, хотя рядом с ним протекает благополучная патентованная жизнь.

Предельное существование на кресте создавало новизну раннего христианства. Она не кончилась, но, устанавливаясь, церковь все меньше терпела раннюю необеспеченность. Канонизация Писания и обряда всегда чистка, отсев. Ориген, Тертуллиан, автор, известный как Макарий Египетский, Дионисий Ареопагит прошли пристальную проверку. Они должны были иметь большой запас прочности, чтобы пробиться сквозь фильтры церкви, устраивавшейся на тысячелетнее существование главного общественного института. Тысячелетний храм должен был подниматься от земли к небу. Огонь брали в оправу, но он должен был оставаться не рисованным, настоящим. Евангелие результат редакции, которая оставляла, вводя в рамки, огонь, принесенный основателем. Не огонь там, где церковь, а церковь там, где огонь. Церковь строится вокруг него. Богатея, ошибаясь, Церковь будет продолжаться только в той мере, в какой продолжается крест.

Привыкнем видеть в правде успех, неожиданный и невозможный, а не попадание в заранее заготовленную лунку. Успех всеобщ как возвращение того же самого: невозможного. Живет тот, кому удалось возвратиться таким образом в предельных условиях, пройдя через голод и смерть. Ошибка смотреть на предельное, на эксцессы как на опасность для жизни. Жизнь пробивается всегда через край. Райское древо жизни становится материалом для креста.

Шимпанзе длинными, тонкими пальцами извлекают термитов, это их деликатес. Всего легче здесь подумать о деградации развитых пальцев, способных к гораздо более тонкой технике. Опустившись, шимпанзе ковыряют пальцами землю, тогда как мы почти такими же пальцами делаем фантастические вещи. Однако разница между мной и шимпанзе не так велика, когда я пальцами без перчаток достаю картошку из земли. Она велика, когда я играю на скрипке, но остается количественной и измеримой. Между тем разница между мною и мной, когда один уже есть и что-то делает, другой смотрит на это и, значит, его нет, – вот настоящее inter-esse, которое вмещает в себя любое будущее глядящего на себя, удивляющегося себе живого существа. В этом *смотрит* свернута всякая возможность, в том числе невозможная, в том числе и та, которая смотрящему неизвестна. Удивление мое перед тем, что я есть, что я такой, вмещает *никто не знает как много*.

Шимпанзе тоже явно смотрит на себя. Мы не ошибаемся: животное удивляется себе и тому, что происходит. Оно видит: я самка шимпанзе с детенышем; мои сородичи, мать и дочь, подходят ко мне, отнимают моего ребенка и поедают, оттолкнув меня; я подхожу посмотреть, как они это делают; они, повернувшись ко мне, глядят любезно, потом мать меня целует: у них против меня ничего нет, они только съели моего ребенка. Я принимаю реалии, или хочу мстить, или начинаю войну между нашими кланами, или иду к людям за бананами. Если бананов слишком много, я стану возбуждаться от невозможности удержать все, поделить их для меня будет проблема, снова возникнет конфликт. Я могу участвовать в нем; или постараться родить еще одного ребенка, хотя это у шимпанзе теперь трудно; воевать или, наоборот, воздержаться от войны с другим кланом и с бабуинами; возможно, я заболею полиомиелитом. Могу наблюдать людей. Допустим, свободы у меня мало. Но важно одно: я в моем положении шимпанзе наблюдаю, замечаю себя, я себе странен, хочу смотреть на других, на вещи, на людей, и это пространство между мной наблюдающим и тем вокруг меня, включая меня самого, что я наблюдаю, разница между мною и мной – *она тоже безгранична и она не меньше чем у человека*. Человек, возможно, лучше знает, как быть с этой разницей. Но и он не может знать так много, чтобы выйти из странности пространства. Уже само то, что я *вижу*, странно.

Никто не знает, откуда живое и как оно возникло. Вселенная скорее всего удивлена сама себе. Разницы между тем, что смотрит, и тем, на что смотрят, может и не быть: смотрит само на само себя. Нулевая разница между глядящим и взглядом, удивление тем, что видно, вбирает в себя неограниченно много. В первом различении света и освещенного, энергии и материи было уже все. После того, как зрение откры-

лось, что бы ни открылось, ни предстало зрению, будет по-своему странно, от-странено и создаст про-странство.

Перед живым стоит задача вернуться туда, куда, собственно, нельзя вернуться. Открывшемуся зрению все странно, т.е. отстранено и образует самим фактом увидения пространство как невозможность восстановления тожества. Невероятность предприятия жизни требует развернуться, показать себя, т.е. распасться словно для того, чтобы сделать воссоединение предельно трудным, а потом добиться его.

Онтологическая этика, имея дело не с тем, что должно быть, а с тем, что есть, позволяет осмыслить свободу как необходимый поступок. Успех *обязателен* для нас. Мы обречены на это условие своей жизни. Тем самым снимается вопрос, что делать. Пока мы ищем, что́ нас обязало, мы лишь планируем себе свои обязанности. Фактически нас всегда что-то *уже* обязало. Груз этой обязанности мы чувствуем совестью раньше, чем начинаем толковать его. Обычно наши толкования себя и своего дела суживают и ограничивают нашу связанность. Без них было бы заметнее, из какой глубины поднимается наше *надо*. Как правило, мы всегда уже упустили свои исходные связи. Человечество ведет себя развязно. Оно не осталось верным своей первой привязанности. Своим исканием оно подтверждает это раннее упущение.

Обратим внимание на то, что разнообразные *надо* нашей этики сводятся в конечном счете к восстановлению опорных связей нашего существа. Мы, люди, не посылаем все себя целиком, например, в движение режущей кусающей машины челюстей, как муравей, а делаем инструмент, который вгрызается своими зубьями в дерево. Беру в пример наглядный инструмент, потому что пример с более важным инструментом, зрением, изложить труднее. Но и здесь также мы не превращаемся полностью в зрение. Остается наша часть, рассматривающая зрение и, возможно, присматривающая за ним. Все наши *надо* требуют в конечном счете врасти, впитаться всем существом в орудие, отдаться ему. Так изобретатель должен весь вложить себя в изобретение. В нашей этике мы требуем от себя не дать машине, например машине разумения, оторваться от нас, справедливо опасаясь, что иначе мы распадаемся в принципе так же, как если бы челюсти оторвались от муравья. Раскол существа ощущается нами болезненно и как задача воссоединения. Мы возвращаемся здесь к сказанному выше о невозможном и вместе с тем обязательном *снятии* пространства, образованного видом. В правиле "поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой" заложено снятие орудийности, недопущение отрыва поступка от моего существа. Каждый раз тут я вкладываю в него всего себя, заранее соглашаясь, что он вернется ко мне. Наша отдельность от инструментов составляет важную или важнейшую черту нашего вида. Открытая нам странность, начало пространства, вручена нам. Должны ли мы и от нее тоже отстраняться? Во всех ли отношениях хороша наша удивительная отдельность от орудия, подарок нашей биологии?

Не удается добраться до начала религии, разобрать ее так, чтобы посмотреть на нее извне. Не удается выйти из леса, уловить момент, когда человек высвобождался бы из биологии и переставал принадлежать

этологии. Поддается фиксации только эпоха, когда он начал записывать свои деяния (gesta), смотреть на них и сообщать о них себе, т.е. превратил и свои поступки тоже в инструмент: я действую так для того чтобы... Между тем успех в том полном смысле, о котором говорилось выше, не предполагает зазора между орудием и его назначением, между мной и орудием, возвращает от механики к живому автомату.

В базовой аристотелевской этике, этологии (еще без этого термина) и политике целью жизни ставится не продление жизни, а успех. Мы стрелки из лука, которые должны обязательно попасть в мишень (Этика Никомахова, начало). Цель не оправдывает средства; стрела, торчащая из середины мишени, не оправдывает поведения стрелка, который вместо того, чтобы целиться, взял стрелу и, дойдя до мишени, воткнул стрелу туда рукой. Успех как полнота энергии живого существа и только он оправдывает бытие. Не трудно видеть, что в таком оправдании достигается слияние биологии и религии. Нам нужно будет осмыслить это слияние. Путь осмысления пройдет через проблемы и парадоксы. Живое существо достигло успеха, когда оно съело другое? оправдано ли оно в этом случае? Если нет, то разве не высшая цель животного быть принесенным в жертву и съеденным? Не на кресте ли в человеческом мире вершина жизни? В каком случае поедание плоти и крови другого зло и когда оно благо? когда есть другого можно и когда нельзя? Если нож был острый, как бритва, абсолютно без зазубрин и скользил по шее барана, то можно, kosher, если его воткнули в тело животного, то terefah, и есть нельзя?

Параметром безусловного успеха окажется встреча со смертью и небытием. В конечном счете будет иметь смысл только решимость на невозможное. Под этим успехом расположится уже весь диапазон других. Во всех формах жизни обнаружатся явные или скрытые следы исходного успеха как оправдания и спасения. Сквозь оптику успеха надо будет посмотреть на праведность и на любовь, добравшись до ее интимного понимания как свободы. Потребуется расширить область оправдания на все живое, не только человека. Разумеется, оправдание человека представит сложности ввиду отслоения от него орудия.

Как мы уже заметили, *неправильное* в смысле огреха, вещественного искривления – малая беда рядом с *неправым* в смысле греха, нравственной порчи. Схематически правое зеркально противоположно левому и выводимо из него. Нравственно правое не обеспечивается простым противопоставлением неправде. Симметрии правого-левого здесь нет и мы оказываемся тут в другой топике вне метрического пространства. Где? В уже знакомом нам пространстве *леса*? или есть какое-то неметрическое пространство помимо леса, третье по отношению как к нему, так и к метрике?

Метрическое – это отмеренное и расписанное. С расписанием правды однако сразу подвертываются трудности. *Правый* в нашем языке раньше значило прямой, т.е. тот, который посредине. Правый явно не левый. Мы говорим о левом заработке как о неправом. Но правый-правдивый не противоположность левому. Правда не справа и не слева, однако она не вычисляется и равным отстоянием от правого и левого.

Она, странно сказать, ближе к правому, чем к левому, хотя прямая и посередине.

Так формально, геометрическими неувязками дает о себе знать взрывная сила правды. При первом приближении от правды ожидают обличения человечества, устроившегося по лжи. Правда обещает правеж, расправу, правилку. В других частях мира, возможно, все не так заострено, но в России правда, не потому ли всегда и вытесняемая, грозит апокалипсисом. Отпущенная на волю, правда почти всегда предполагает решительное отсечение одного от другого. Правого от – левого? Нестерпимость неправды требует от нас во всяком случае немедленного действия – и сразу наталкивается на несимметричность правого и левого в юридическом смысле. Только кажется, что достаточно, расправив плечи, справиться с неправдой, оставлять правое, отметать неправое. На этом пути неправого окажется неожиданно слишком много.

Жить не по лжи кажется простым и здравым правилом. Отбрось ложь. Но ее отсечение оказывается задачей совсем другого класса, чем отделение левого от правого. Нас обманула иллюзия метрического пространства. Пространство правды имеет неметрические свойства. В симметрических фигурах более правым не отменяется менее правое, но при нравственных разбирательствах оказавшейся правдой отменяется казавшаяся.

Правый в смысле прямой поддается геометрическому вычислению. Правый в смысле справедливый ускользает от расчета. Правда неудобно расположена. Она по видимости причастна прямоте метрического пространства, но так же явно выходит из него.

2. ПРАВДА И СТРАННОСТЬ

Кроме этой неудобной асимметрии правды-неправды, когда неправого за его неправду лишают *правой* руки, с правдой еще по крайней мере два неудобства. *Нет правды на свете* говорят в том смысле, что ей здесь не место. *От трудов праведных не нажить палат каменных* – констатация факта, однако не в том смысле, что *палат каменных* в человечестве в принципе не должно быть. В сказках о правде и кривде правда имеет жалкий нищий вид и хотя имеет свои права, но не здесь на земле. *Правда к Петру и Павлу ушла, кривда по земле пошла.* У храма Петра и Павла в Москве было подвальное помещение, где допытывались до правды. Кроме этого специального места правда не имела на земле ничего своего. Но без нее, с другой стороны, тоже было нельзя. *Правдой жить – от людей отбыть*; *неправдой жить – Бога прогневить.* Неправедное житие требовало себе особого оправдания *Живут же люди неправдой, так и нам не лопнуть стать.* Ее статус странный, везде и нигде. *И твоя правда, и моя правда, и везде правда – а нигде ее нет.* Все стоит на правде, *от правды отстать – куда пристать*?, но лучше никуда со своей правдой не соваться.

Если все говорят о правде, надеются на нее, но правда не здесь, то, может быть, она только прикрытие, обещание, отсылка для обеспечения, оправдания того, что обделывается на земле? Например, таким

примитивным образом: сейчас я позволю себе делать что хочу, но потом все буду делать правильно, по правде. Это *по правде* никогда не наступит и всерьез никакой правды нет, но ее ожидание развязывает руки для действия. Культура, заговорившая о правде, неизвестно когда выяснит ее и, возможно, не доберется до нее вообще, но уже сейчас может ставить себя выше других в положение трансценденции. Мы плохие, всякие, но наше трансцендентное основание освящает нас.

Возникает догадка, что правда существует таким же способом, как пространство и время. Они ускользают в бесконечность, но нужны именно в этом качестве здесь, чтобы трансцендировать всё. Неизвестно, когда еще мы покорим пространство, нагоним время, но именно далекость цели дает нам право относиться ко всему, с чем мы имеем дело, свысока по-хозяйски. Животные, наоборот, могут быть у нас как угодно хороши, красивы, полезны, но у них нет закона нравственности.

Надо довести до конца расставание с этим представлением и вернуться к Аристотелю, который в своей биологии не проводил четкой границы по линии нравственности и справедливости между животными и человеком. Биология и этология Аристотеля мало известны.

В наше время Ницше напомнил о том же. Отношение нашей культуры к Ницше постоянно улучшается. Он все в большей мере становится классикой, хотя все еще не совсем.

"Философ ужасных, неприятных истин". Эти истины у Ницше не обеспечивают человечеству исключительности перед животными. "Лесной человек", сатир ("Рождение трагедии" § 8, начало) не недочеловек, не обезьяна, он вполне животное, вполне лес, но вместе с тем он и простой первообраз человека, его сильнейший порыв и прорыв, восторженный энтузиаст, стоящий в своей подлинной страдающей мудрости не дальше от Бога, а ближе к Богу, чем окультуренный человек. "Лесной человек" одновременно "истинный человек" (там же). Мы в нашем круге понятий могли бы сказать, что он правда или в нем правда в том смысле правого-прямого, как говорилось выше о синице. Сфера лесного человека для Ницше в контексте трагедии и духа музыки есть одновременно сфера поэзии, "лежит не вне пределов мира вроде фантастического вымысла, порождения горячей головы; ее воля прямо противоположна небылице, она хочет быть прямым выражением истины, она призвана сорвать лживую маску мнимой действительности человека культуры" (там же).

Мало того, что правду надо искать только в лесу. Заведомо известно также, что правды нет под маской культурного современного человека.

Лес Диониса место правды, eigentliche Naturwahrheit. Чтобы прочно утвердить эту правду, Ницше вводит метафизическую бомбу, "вечное ядро вещей", выражение с общегуманитарной весомостью, и более специфически философское Ding an sich, "вещь сама по себе" в противоположность Erscheinungswelt, миру явлений, хотя в целом Ницше не кантианец. Правда у лесного человека. Наоборот, у культурного будет только ложь. Острота положения в том, что только культурный говорит о правде, имея в виду научную истину, а сатиру в этой высокой ис-

тине отказывает. Подтверждается подозрение, что человеку культуры дискурс истины понадобился после того, как он отошел от правды. От подозрения Ницше быстро переходит к уверенности. С прославленной научной истиной что-то крупно не так. На горизонте появляется преступление культурного прометеевского человека, Frevel, да еще какое, заповеданное и необходимое. Неприкрытая правда (там же § 10) жила в дикой и тоже голой природе и, чтобы быть правдой, ей не требовалось установления и удостоверения, фальсификации и верификации. Сама собой она была уже вся правда. Отсюда у Ницше один шаг до того, что если правда не голая, не сразу и не сама собой явствует, то и не будет никогда. У богини правды глаз молниеобразный, Blitzartig.

Против науки здесь пока еще ничего не сказано. Она не менее благородна чем поэзия и философия, ей может быть доступно все что угодно – кроме правды (исходной истины)! Для чего тогда наука? Для *истинного* познания, конечно, но как раз оно единственное, что ей недоступно, а так она может хоть лететь на Луну. "Наука, подстегиваемая своей мощной мечтой, von ihrem kräftigen Wahne angespornt, спешит неудержимо [т.е. невольно, volens nolens] к своим собственным границам, где рушится ее таящийся в существе логики оптимизм" (там же § 15). Логика свертывается там змеей и начинает кусать собственный хвост. Наука ведет к трагедии, в музыке и цвете которой умеет жить только поэзия. Наука, "ненасытимая жадность оптимистического познания превращается в трагическую покорность судьбе и жажду искусства, tragische Resignation und Kunstbedürftigkeit" (там же § 16).

Причины неистины культуры перечислить вместе с Ницше легко. Можно начинать откуда угодно, их будет много. Поскольку они же оказываются основаниями всякого нравственного *надо*, их можно объединить под рубрикой отдельности человека от своего орудия. Термит неотделим от своих челюстей, тракторист отделен от своего бульдозера. Человек и человекообразная обезьяна не свои собственные орудия, а живые существа, способные отделиться от инструментов. Первое орудие и орудие орудий, рука, есть у обезьяны и у человека. Человек по своей свободной воле может или, что то же самое, не может двинуть рукой. В той мере, в какой он обсуждает эту возможность или невозможность, как это делают например философы, он уже отделился от своей руки.

Ницше видит причину сбоя культуры в жадности к созданиям своего воображения, в желании дать им, и значит себе тоже, больше жизни и бытия чем у них, временных, есть. Неистина культуры в том, что она спешит, настойчиво приписывает своим созданиям истину. Истина, добро, красота служат упадочной культуре солью, приправой или наркотиком. Ее продукция становится после этого нечистым товаром. Чистая правда есть только в сырой, жесткой, трагичной природе. Слово le cru, *сырое* Антонена Арто было в его французской форме и в том же смысле словом Ницше. Он говорил, что причастен к этому опыту, в письме 10 апреля 1888 г. к Георгу Моррису Когену Брандесу, датскому литературному критику, который начиная с 1870 годов заметно повлиял на скандинавский литературный мир своим "аристократическим ра-

дикализмом" (его книга с таким названием вышла в 1889). Ницше описывает ему свою vita, и между прочим: "Моей специальностью было: в течение двух–трех дней напролет с совершенной ясностью выносить нестерпимую боль cru, vert".

Пожелав иметь истину холодным, расчетливым образом, вычислить ее, культура пустилась искать ее там, где ее в принципе не может быть, и хуже того, отказала в истине лесу, где ее место, на том основании, что в лесу нет расчета. Во имя первобытной радости, Urfreude, Ницше поднимает восстание против неправой истины (там же § 22). В культуре, искусственно подстегивающей себя *истиной*, не хватает *патологии*. Иначе как на пределе переживания, в сырой страсти, жизни нет; и правды нет.

Во втором "Несвоевременном размышлении" "О пользе и вреде истории для жизни" (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) Ницше снова захвачен разницей между неметричностью леса – теперь это не сатиры, а просто стада – и человеком. Последний прикован к мерному пространству и тянет за собой цепь причин и следствий, обреченный таким образом на историю. В лесу жизнь протекает без истории, в человечестве она вся расписана по календарю. Дает ли это нам преимущество? Ницше спрашивает радикальнее: не *хуже* ли жизнь в истории, чем жизнь в лесу, и вообще, остается ли она еще жизнью? Человек может спросить животное, почему ты ничего не говоришь о твоем счастье. Животное пожалуй с удовольствием и ответило бы, *потому что я сейчас же все забываю*, только оно тут же забывает и этот свой ответ и молчит, к новому удивлению человека. Человек удивляется и самому себе, что не может научиться забвению и навсегда прикован к прошлому (О пользе... § 1). Заметим опять же странный способ этой прикованности: прикован тем, что *отделен*, обособился от жизненного мгновения сознанием; вынужден взять себя на учет и под контроль, потому что не слился со своим собственным бытием подобно животному, но из честности хочет записывать свой нарастающий долг перед бытием. История – единственный оставшийся человеку способ не упустить бытие безвозвратно. Наоборот животное: оно растворяется в настоящем как целое число, не оставляющее по себе бесконечных дробей. Оно не умеет притворяться, sich verstellen, букв. подставлять вместо себя другого, ничего не скрывает и является в каждый момент целиком и полностью тем, что оно есть. Оно не умеет быть иначе как честным, kann also gar nicht anders sein als ehrlich. Можно было бы сказать – правым. Там, вместе с животным, и человеческий ребенок, пока и он тоже не начнет *вести себя*, т.е. станет отдельным от самого себя, своим собственным орудием и инструментом.

В какие-то времена цепь, которую мы волочим за собой, может расплавиться. Если вдуматься, мы тащим ее в надежде рано или поздно расплавить. Только раб будет дорожить цепью, украсит ее в антикварном отношении к истории. Вглядимся в парадокс: историю пишет человек, животные ее не пишут, но человек тоже по сути животное и вроде бы должен быть волен писать или не писать ее, но нет: любое объявление, что история окончена, преодолена, начата, окажется опять частью

истории. Виновата сама *операция* над жизнью, любая. Она предполагает отдельность ее от оперирующего. Всякая отдельность обращает на себя взгляд, требует отметки.

Как это ни странно звучит, метрическое пространство, геометрия, арифметика точны, потому что под них подложена ложь. Их математическая истина обеспечена неправдой жизни. "Изобретение законов чисел сделано на основе того исходно уже господствующего заблуждения, будто существует много одинаковых вещей (но не существует никакой "вещи"). Допущение этой множественности всегда уже заранее предполагает, что есть *нечто*, случающееся многократно; но уже здесь мы во власти заблуждения, уже здесь мы вымышляем сущности, единства, которых нет... Во всех научных констатациях мы неизбежно ведем счет рядам ложных величин; но поскольку эти величины по крайней мере *константны*, как, например наше восприятие времени и пространства, то результаты наук обретают совершенную строгость и надежность в их взаимной связи; на этом основании можно продолжать строить – вплоть до того последнего конца..." ("Человеческое, слишком человеческое", § 19). *Jenes*, тот самый, всегда один конец – тот, когда змея начинает кусать свой собственный хвост. Никакая математическая тонкость не даст вырваться из математики, с ложного основания в правду ступить не удастся; всякий шаг, сколь угодно строгий и точный, останется привязан к лжи, от которой отталкиваются. Строить *систему* на данных основаниях – сколько угодно, до трагического конца.

Верно ли, что математика основана на числе, а число получено путем абстрагирования схемы от вещи? Математика, по крайней мере современная, обходится без числа. Числовой ряд может быть построен (так у Витгенштейна) не отвлечением от содержания вещей. К рабочей математике диагноз Ницше не относится. К чему тогда? к прикладной математике, к вульгарному платонизму? Но вульгарный платонизм и не платонизм вовсе, разве что по недоразумению, и не главное назначение философии подметать сор за всяким мысленным конструктом.

Может быть, цель критики Ницше религия? Действительно, он говорит: "*Никогда еще никакая религия ни прямо, ни косвенно, ни догматически, ни аллегорически не содержала истины*" (там же § 110). Однако опять же ни к догматике, ни к аллегории религия не сводится и начиная со стоицизма подчеркивает, что истина не *что*, а *кто*. Во что ни вглядишься, инвективы Ницше повисают в воздухе? ни к чему конкретно не относятся? Тут вступает в действие интересный закон философии: ее тезисы касаются всех всегда; неверно относить их к одной или нескольким областям культуры. Не в математике и не в религии, а всегда и везде, в том числе в математике и религии слово и поступок человека располагаются между взаимно исключающими полюсами и подлежат разбору. Мы всегда взвешены в поле смены аспекта, *одно и то же* повертывается к нам лицом правды и неправды. Ницше учит быть настороже. Что еще можно посоветовать в этом поле? Только одно: никогда не забывать, как остро обстоит дело с нами.

Художник "полагает дальнейшее продолжение своего рода творчества более важным чем научное отдание себя истинному" (Человече-

ское... § 146). Может быть, его ложь правдивее научной истины? Ах, нет, опасность вообразить правду того, что он делает, у него не меньше чем у математика. Что остается у нас в руках? Ничего, кроме новой взвешенности: *опять* надо разобрать, решить, а ведь казалось бы совсем недавно что-то решили. Под ногами начинает ходить палуба. Мы догадываемся, где мы: на воздушном океане. Нет объективной противоположности между истинным и ложным, есть степени мнимости (По ту сторону... § 34).

"Когда вся история культуры раскрывается перед взором как мешанина злых и благородных, истинных и ложных представлений, и при виде этой накатывающейся волны тебя начинает шатать как в морской болезни, то понимаешь, какое утешение заложено в идее *становящегося Бога*" (Человеческое... § 238). Оказавшись не на твердой земле, а в расходившемся океане, да еще бескрайнем, от паники хочется хоть во что-то верить, как схватиться за поручни. В чем дело? выброшенный за борт естественно хочет опоры? Но ведь живое существо было брошено в безопорность самим тем фактом что оно живое существо, почему оно вдруг стало хотеть себе опоры, комфорта? как в принципе могло вообразить себе комфорт? Николай Кузанский говорит, что если в Индии есть плоды, которых мы не пробовали, не видели, о которых не слышали, мы их не можем и хотеть. Значит, опыт спасения внутри расходившегося океана у нас все же *есть*? Ницше весь о том, чтобы не продешевить с этим опытом, оставить его настоящим среди подделок, которые неизбежны. Подделки имеют смысл: они все указывают на правду, настолько по разному и с разных сторон, что ее очерчивают.

Настоящее неприступно. Оно во всяком случае немыслимо трудно. Настолько, что правды просто не знают. "К генеалогии морали. Полемическое сочинение. Третий трактат: что означают аскетические идеалы", §_20: правду не допустят, не покажут, никто не *выдержит* правду о человеке. Лорд Байрон оставил о себе личные заметки, но Томас Мур оказался для них слишком добр: он сжег бумаги своего друга. Смекалистый американец Тайер, биограф Бетховена, прервал свою работу, дойдя до известного пункта этой почтенной и наивной жизни: он не вынес ее больше. То, откуда идет слава и духовная пища, жжется как огонь. "Что стряслось бы, расскажи нам однажды кто-то об этом движении *иначе*; расскажи нам однажды настоящий психолог о настоящем Лютере".

Так же и Ницше остался неприступен. То, что он говорит, верно. Приблизиться к великому, Достоевскому, Пушкину, Петру I – невыносимо. А если не в них правда, то *в ком*?

Другое дело, надо ли приближаться. Великие дали всё, что решили дать. Так мы не знаем кухни живого и под микроскопом в ходе анализов видим такое, от чего голова идет кругом. Ницше сам не хочет всерьез ее разбирать. Заглядывая в адскую кухню, приглашая читателя в нее, Ницше исподволь заимствует образ действий науки своего времени, препарирование живого. Философия жизни как взрезание клетки с надеждой разгадать ее тайну.

Однако нельзя сказать, что Ницше напрасно доискивается до правды. Не услышав от него и других, какая она, можно испугаться, когда

наступит ее опыт. Конечно, Ницше пугает своим безумием, но все же стало спокойнее после того, как он показал настоящее начало человека в страшном. Против этой правды идет "справедливость" слабых. Мы не будем входить в тему христианства и его критики в "Антихристианине" и в других местах у Ницше.

Настоящая правда, предупреждает он нас, жутка. А пресная правда христианского платонизма скучна. Историко-гуманистические разыскания так называемой исторической правды обычно увязают в неопределенности и люди устают ее выяснять. Правда, за которой не устают идти, обещает не выяснение истины, а спасение. Но как к ней подступиться. Что большевиков манила жесткая правда (среди них было много тайных ницшеанцев, как Максим Горький), хотя по слепоте и гордыне они не могли не ошибиться, видно из того, как много жертв легло со всех сторон вокруг нее. Правда в любом случае приносит столько неудобств, что есть сильная тенденция сделать ее профессией немногих. Пусть одиноким рыцарем правды будет упрямый себе во вред академик Сахаров. Праведник будет меньше мешать жизни, когда он отделен от остальных.

Отождествлять в этой связи неприступную правду с успехом трудно. Расхожее мнение этого не делает. С другой стороны, все признают, что напрасно надеяться на успех в смысле спасения, не рассмотрев, на что похожа живая правда.

Нам навязал себя и заставил за него взяться вопрос, как возможно оправдание прямое, внутри жизни и бытия, без судьи, который рассудит и вынесет приговор со стороны. Говоря формально схематически, отдельностью человека от своих орудий и приемов уже предполагается судья, прежде всего в качестве его самого (голос совести). С другой стороны, рассуждая на том же уровне, оправдание невозможно, пока эта отдельность остается (оправданный всегда будет оказываться отделен от самого себя). Получаем в качестве столь же формального следствия, что настоящее оправдание возможно только без судьи или с судьей, не отдельным от оправданного.

Продолжим прибавлять вопросы к тем, о которых говорилось прошлый раз. Природа права, насколько успешна. Успех природы не может быть признан полным, если она оказалась не в состоянии устоять перед разрушительным вторжением в нее человека. Уже сам этот вопрос независимо от того, как мы на него ответим, переносит внимание с природы на технику, подражание природе. Если природа под вопросом с точки зрения ее способности к успеху, перспектив безусловного успеха надо искать в технике? По Платону техника как подражание вдвойне удалена от истины.

Подражание, конечно, не обязательно понимать по Платону. Мы уже подходили к мимесису со стороны *отмеривания* в смысле создания. В технике мы видим *то самое*, что в природе, и смотрим на технику, не на природу, потому что техника в важном смысле ближе к нам чем природа. Даже если это нам только кажется, техника все равно может претендовать на первое рассмотрение.

То, что мы назвали отдельностью человека от орудия, включая в орудия руку, речь, на Западе, преимущественно Хайдеггером, но и дру-

гими, тематизировано как Machenschaft. Для этого непереводимого слова предлагали русскими соответствиями *сделанность*, неудачно *деляческо, махинации*. Можно говорить в широком смысле о механике. Механика не ограничивается конструкциями, техническими или мыслительными. Machenschaft уходит далеко вглубь вплоть до охватывающего все современное человечество ощущения сделанности, подделанности, подстроенности всего на свете. В смешной форме распространено воображение тайных правителей мира, инопланетян, в серьезной и весомой форме – переживание, граничащее с кошмаром, что все в принципе подстроено, мир подделан, все вещи и обстоятельства вокруг подменены. Кем, как? Лукавый бог, внеземные вторжения приходят на ум уже как толкования, которые могут быть разными. Человеческая деланность в таком случае сама собой подразумевается.

Ощущение сделанности вторично. Оно развертывается в пространстве взгляда, например как вид удивления. Выход из ощущения сделанности не проще чем из отдельности взгляда, стало быть труден до невозможности. У Ханны Арендт, которая в книге Vita activa[4] предлагает различение между Arbeit и Herstellen, – в труд человек входит всем своим биологическим существом, сливаясь в обмене веществ с природой, в ритме телесной работы с ее ритмами, а в изготовлении (создании) отстраняется и от орудия и от продукта, – разница, которую мы разбираем, взята в упрощении. В уходе труда с современной сцены Арендт видит причину одиночества толп, измельчание человека и таким путем подходит к смыванию человеческого существа ощущением подделанности всего, вплоть до самого человека и всего что в нем. Автоматизация завершает отделение человека от орудия. Автомат можно отпустить, забыть его и самому забыться. Он будет продолжать работать "сам" при полной отдельности от человека. Это "сам" приходится брать в кавычки, потому что, совершенно не вмешиваясь в работу полного автомата, человек вынужден в постоянной опоре на природные ресурсы обеспечивать и поддерживать его отдельность.

Забегая вперед, мы предположили, что всякое морально-этическое *надо* обусловлено отдельностью живого существа от своего орудия и приема. Вглядимся подробнее в эту отдельность. Она та же самая, что расстояние между взглядом и увиденным? Похоже, что да. Дело осложняется тем, что сам себе человек тоже может быть орудием. Так называемая стратегическая (Хабермас), или инструментальная, практика встречается и по отношению к самому себе едва ли не чаще чем по отношению к другому. Взгляд тоже может быть увиден и после этого сделан отдельным от самого себя. Отдельность, которую мы пытаемся уловить, похожа на разницу между программным и природным автоматом. Надо быть готовым к тому, что разные вещи, разница между которыми вмещает весь интерес, будут называться одинаковыми словами.

Во избежание старой схемы безвинной природы и виновного человека условно скажем пока так. У человека развилось новое орудие: отдельность от орудий. Это стало признаком вида, опорой всего его бы-

[4] *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.

тия и главной заботой его школы и дисциплины. Это новое орудие ввело нас в исходную странность. У Гераклита от всего отдельна софия. С новым орудием обращаться трудно. Оно привязано к миру или само мир и есть. Решающая черта мира – его неманипулируемая отдельность. Как среда он впервые делает возможным поступок (акт).

То явление, когда шимпанзе, человек смотрят на себя, видят себя и, значит, уже не локализуются там, где они есть, причем в странном промежутке между шимпанзе и шимпанзе, человеком и человеком начинает происходить многое или всё, часто называют сознанием. Сознание толкует странность как дистанцию между ним и сознаваемым обычно в смысле своего контроля над этим последним, допустим, его наблюдения, познания или даже управления. Скажем, оно управляет рукой, может двигать ею. Холодный душ на эту иллюзию сознания проливает тот скандал (Кант), что доказать реальность сознаваемого становится невозможно. По Витгенштейну, сознание ведет себя как водитель, который толкает перед собой руль машины, воображая, что она от этого пойдет быстрее. По Лейбницу, сознание и тело независимы как синхронные отдельные друг от друга часы. Теории сознания оказываются всегда уже интерпретациями исходной странности, промахивающимися мимо ее простого феномена.

Странность как отдельность взгляда от рассматриваемого означает прежде всего, что и взгляд и разглядываемое могут быть другими, т.е. предполагает свободу. Естественно возникает мысль, что этой свободой можно пользоваться. Лучше с таким умозаключением быть осторожнее. *Сама по себе* странность лишь будучи упущена наводит на мысль об отпущенности, доступности для управления, возможности контроля. Рука, отдельная от тела, конечно, страннее, чем нормально принадлежащая ему, но от этого ею никак не может быть легче управлять. И тем не менее именно странность, как она образована взглядом или, наоборот, создала взгляд – мы имеем здесь дело с настолько первыми вещами, что рассмотреть их порядок трудно, – есть единственное пространство моей свободы.

Я могу принять или не принять (вытеснить) то, что вижу. Свобода брошенности, мы сказали, обычно спонтанно используется как возможность не принять ее. Человек, неожиданно упавший со стула, скорее всего не примет свое падение за правду: это не я, падение происходит не со мной. Первый шок военного опыта, особенно травматического, *как правило*, не признается за правду. "Не может быть, ничего этого нет". Мы смотрим в лицо факту, видим положение вещей и говорим "не может быть", "неправда" при шокирующем известии. "Это не я"; того, что слишком обжигает, нет. "Это не со мной". Мы назвали бросающиеся в глаза случаи. Чаще встречается смягченная форма: "это меня не затрагивает", не моя правда, неправда. Всего чаще такое неприятие переходит в функционирование по расписанию под диктовку людей или в расписание, диктуемое людьми.

Годами может незаметно тянуться непринятие мною за правду всего моего положения в мире. Мое тело встает, едет на службу, женится и его странность почти не задевает моего наблюдающего взгляда. В

"Смерти Ивана Ильича" Толстого показано, как трудно дается правда меня здесь. Сделаем необходимый вывод. Поскольку брошеность меня в пространстве странности может быть мною принята и не принята, постольку она никогда не бывает принята вполне, зазор между мною и мною никогда не выбран полностью. И наоборот: непринятие моей брошености есть уже ее принятие, вступление в отношение к ней.

Есть разные формы от-чаяния, т.е. бесчувствия к собственному бытию в пространстве странности при затягивании свободного решения. Отчаяние не неправда, оно особое отношение к странности моего тела, его движений, поведения.

Глаз может быть не прост или испорчен от страсти, наркоза. Всякая помеха однако вторична. Разница между страстью и взглядом так или иначе остается, хотя причудливость толкований, которые ей дают, действительно не имеет пределов.

Странность образует область свободы. Я не только *могу* выбрать то, что вижу, но и обязан это сделать в порядке абсолютной необходимости возвратиться к самому себе. Только открывшаяся необходимость должного поступка делает меня свободным, и наоборот, если в моих действиях нет обязательности, я не нужен. Благодаря пространству странности между взглядом и видимым я свободен догнать самого себя, от которого я всегда ушел. Эта свобода не зависит от телесного движения и открыта для брошеного (кинутого) даже без того чтобы он собрал себя.

Странность неустранима, неприкосновенна. Попытка ее убрать ее усиливает, как странность руки при обращении на нее внимания лишь провоцирует проблему свободы шевельнуть собственной рукой. При любом ее решении, тем более при нерешении она увеличивает странность наблюдаемого. Удивление перед тем, что все так, как оно есть, может исчезнуть, но тогда обязательно приходит оборотная сторона удивления, уверенное знание, например убежденное мировоззрение, в свою очередь удивительное явление. Отсюда неподвижность бытия у Парменида. С пространством странности ничего нельзя сделать. Оно никуда не девается, никогда не дает подсчитать число своих сторон (аспектов).

3. ВИД, ПЕРСПЕКТИВА, УСПЕХ

Чтобы не уйти в искусственные постройки, лучше снова задать простые и наивные вопросы. Откуда берется пространство? От того, что есть одна вещь и другая вещь, отдельная от первой? Нет. Операция сближения вещей нам дается слишком легко и естественно, чтобы дистанции между ними сохранялись. Мы соскальзываем в сближение, двигаясь от места к месту, сравнивая все со всем, устанавливая мыслью символическую связь между чем угодно, легко достигая в транспорте, в химии того же, что в во-ображении.

Расстояние между вещами не обеспечено ими самими. Оно создается только восстанием странности. Возвращение к ней, признанное нами выше абсолютной необходимостью, достигается, например, в поэзии.

Поэтическое сравнение, если вглядеться в него, не сближает вещь с другой, а показывает исключительную особенность. С этим связано то, что поэтическое и песенное *не* означает подобие. Как просит заметить Ольга Александровна Седакова, слово в поэзии с *не* и без него работает одинаково. В древнеиндийском сравнивающее *как* звучит *па*, что значит также *не*. В другой раз мы, возможно, попытаемся проследить и разобрать, как работает такое сравнение–несравнение. Поэтическая работа повертывает назад то сплавление вещей, в которое мы естественно скатываемся. Поэты и пророки раздвигают небо и землю. Возникшее расстояние создает простор.

Мы говорили, что странность первичная и исходная вещь. Теперь мы подчеркиваем, что для нее нужна работа, и называем вид такой работы, поэзию. Всякая деятельность происходит в открывшемся пространстве мира. Чтобы возникла практика, сначала надо, чтобы была поэзия. В сказанном нет противоречия. Должны остаться оба тезиса: пространство первично; пространство раздвигается событием.

Событием создается нечто вроде того, что раньше, ссылаясь на физиков, я называл удобным расслоением энергии и вещества в нашей части вселенной. Теперь в сущности то же самое я называю проще. Пространство возникает потому, что есть взгляд и то, что в нем видно. С другой стороны, субъект и объект в опыте мира (Шопенгауэр) сливаются и во всем, что мы видим, мы узнаем *себя*. Тогда разницы между зрением и вещью нет? Противоречие этих тезисов снова кажущееся.

Мы, собственно, к этому уже подходили. *То, что разница между зрением и вещью в опыте мира прекращается, видно тоже зрению.* Введем термин *видно*. Это слово в нашем языке может стоять отдельной фразой ("категория состояния"), когда нет необходимости, а есть только возможность уточнить, что кому видно. *Видно* можно говорить как вводное слово. Оно обозначает ситуацию, в которой есть смысл говорить, что и кому видно. Термин *видно* нам важен и в смысле *на деле оказывается, правда оказывается такая, что...* Мы придадим этому термину не только глагольный смысл от *видеть*, но и именной от *вид*: *видно*, т.е. охарактеризовано, отмечено видом как перспективой.

Видно можно употребить в значении *светло*. Светло там, где свет. Слово *свет* одним из своих смыслов имеет *мир*. В украинском языке світ – главное рабочее слово для *мира*. У Хайдеггера один из феноменов имеет название Lichtug, просвет. Нам, возможно, никогда не понадобится различение между видением телесными и духовными глазами. Мы видим никогда не одно и то же и не одинаково как, но в существенном смысле *видно* всегда одинаково, в том числе и тогда, когда видно, что ничего не видно.

Внутри *видно* и в качестве многозначного *видно* существует мир. Весь ли и настоящий ли? В моменты вытеснения, кода мы отчетливо проговариваем, настаиваем: "нет, происходящее происходит не со мной, это не я, это неправда", мы испытываем острую необходимость удостовериться в этом "неправда". Невозможность удостоверения, подозрительность нашего "неправда" заставляет нас от противного увериться, что происходящее правда. Я убеждаюсь, что падение со стула от подло-

мившейся ножки действительно со мной произошло, в меру моей заинтересованности в том, чтобы это оказалось неправдой. Здесь можно вспомнить о невыносимости и невероятности правды по Ницше.

У режиссера Сергея Бодрова в фильме "Кавказский пленник" правда встречи со смертью по мере ее приближения уходит из кадра, где остается видно лишь то, что человеку хотелось бы на месте невыносимого: море на месте голого пустыря, благополучный созерцатель на месте смертельно раненого. Вытесненный наступившей на него правдой из самого себя, человек превращается в наблюдателя, который смотрит на собственное тело из странной отрешенности. В терминологии Ницше тот, кто вытеснен правдой, превращается в "теоретика".

Забегая вперед, мы предположили, что отдельность между деятелем и орудием та же, что между глазом и видимым. Надо спросить почему. Пробный ответ тоже прошлый раз у нас уже получился: потому что сама отдельность видящего от видимого и есть орудие. Предложив так, мы читаем часто цитированный фрагмент Гераклита ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον не в том смысле, что есть некое софон с качеством отдельности, а теперь также и в том простом смысле, что σοφόν есть отдельность, отстраненность. В separatum латинских переводов Гераклита нужно будет видеть не свойство, а существо софии.

Это поможет со временем прояснению автомата. Его последней чертой, разобранной нами, была у механического программного автомата устроенная человеком отдельность, у живого автомата – отдельность от устроительной заботы. Механический автомат создан только человеком, но отсюда еще не следует, что отдельность σοφόν доступна одному человеку. Более вероятно, что она известна в разной мере всему живому. Способность отстраниться от орудия прослеживается у обезьян. Ящик, подставленный шимпанзе под свисающую с потолка связку бананов, отделен от тела изобретательной обезьяны в большей мере, чем плотина от бобра и тем более паутина от паука. Отстраненность от вещей и от самой себя заметна во взгляде антропоида. С нашей точки зрения нам кажется, что эта отдельность зачаточна, неразвита и так же недоиспользуется животным, как его рука. Разрушив автоматизм живого, она еще очень далека от создания автоматического инструмента.

Важную тему отдельности от орудия и отдельности как орудия приходится однако прояснять лишь постепенно. Со временем, если мы на правильном пути, нам удастся легче взять эту трудность. Когда именно? Когда откроется новый пейзаж, сменится зрение. Глаза всегда могут измениться и меняются. Отдельность взгляда и рассмотренного (будь то сам же взгляд) и странность, создавшая эту отдельность, т.е. пространство, созданное взглядом или создавшее взгляд, имеют свойство сторонности. Слово *странность* мы должны теперь услышать также и как *сторонность*. Странность предполагает обязательное автоматическое развертывание сторон. Какую бы сторону странности мы ни наблюдали, мы увидим другую. Наше видение тем самым всегда обязательно также и невидение. Именно потому, что мы видим, и в той мере, в какой видим, мы с необходимостью *не* видим.

Отсюда ненужность схемы предмет–восприятие в том разделе темы правды, которому в списке философских наук приблизительно соответствует гносеология. Предмет наш в принципе недоступен, поскольку перебор его сторон (аспектов) в принципе бесконечен. Меняющиеся аспекты не собираются при любом их суммировании в целое, не приближают к полноте предмета, создают лишь смену наших исходных представлений о предмете. Он оказывается "не то, что мы думали" Предмет плывет. Некорректно поэтому говорить, что мы видим смену аспектов *предмета*. Точнее сказать, что исходная странность повертывается своими сторонами, развертывает свою сторонность.

Своей неожиданной стороной повертывается при этом сама гносеология. Со всем тем, что привычно было считать гносеологией, учением о познании, придется распрощаться. Нужно смело сделать этот шаг не ради новизны, а ради последовательности. Когда становится *видно*, не надо пугаться, если то, что открывалось раньше, оказывается схемой; никакого ниспровержения здесь нет, есть, как при езде на поезде дальнего следования, просто разница между тем, что видели вчера, и тем, что сегодня. Когда перед глазами новый пейзаж, восстановление в воображении вчерашнего встает на один уровень с мыслительными конструкциями. То, что на деле, и то, что в воображении, различается как настоящая собака от нарисованной. Нарисованную собаку нам при всем желании уже не удастся заставить служить, при том что живая собака может быть хуже нарисованной. Таков статус философских истин.

Предмет в гносеологии, как она сложилась в школьную дисциплину, превратился в образование ума, ens rationis. Все операции с ним неизбежно оказываются поэтому искусственными. Гносеолог отягощен необходимостью помнить, чтó надо понимать под предметом. Повертывание странности своими сторонами не надо запоминать, держать в уме; это история, которая всегда, и сейчас тоже, сама собой происходит. Мы погружены в эту стихию. Хочется нам или нет, мы имеем в виду всякий раз другое. Странность – состояние *всего*, которое не может не повертываться разными сторонами. Витгенштейновское Aspektwandel является самодвижущимся автоматом, как смена доксы у Платона есть автомат – самодвижущаяся статуя Дедала, которая уйдет, если ее не привяжешь. На эвристический вопрос, сколько возможно изменений аспекта, единственным правильным ответом будет: до странности много; мы не знаем сколько. Живая клетка всегда в движении, пока не остановлена иглой.

В разнообразном случайном движении правда? спасение? Нужная сторона всегда подвертывается случайно? Как узнается нами успешный поворот аспекта? Все это древние вопросы, неудобные своей бесконечной размножимостью. Очень похоже на то, что решая их мы кроме изощрения тонкости мало что получим. Попробуем другой подход к правде как истине, возможно, не новый, а восстановленный старый. В доксе, учит нас Платон, истины нет не потому что она ложна или приблизительна, а потому что она обязательно изменится. Истину надо искать в эйдосе, идее. Эйдос это вид во всех смыслах, включая важный биологический. Услышим наше слово *вид* в его широте и в свою очередь вер-

нем эту широту эйдосу. Фраза *иметь виды на что-то*, выражения *вид на жительство, иметь в виду* подразумевают вид как перспективу. Словари фиксируют в слове *вид* смысл "предположения, намерения, планы". *Видно* никогда не бывает безразлично, нейтрально, равнодушно. В *видно* звучит решение, окончательное прояснение, судьба. Вид есть всегда *вид на,* проект, перспектива. Эйдос, идея имеют этот важный или важнейший аспект. Среди неопределенно изменчивого множества сторон странности, видного пространства, прорезывая и скрепляя его, прочерчены эйдосы, *виды на,* в конечном счете всегда на успех, оправдание, спасение.

Мир, бытие как то, что есть, усия как имущество, бесчисленные стороны странности предполагают трату и рост. Какие *виды* имеются у живого на это богатство? брать его? накоплять? спасать? Живое *растет*. Идея (эйдос), вид открывают всегда перспективу роста. В отношении идеи такое современное применение слова, как *у меня есть идея*, восстанавливает в нем аспект намерения, нацеленности в исходном платоновском понимании смысла, придаваемого всему происходящему.

Сделаем в этом направлении следующий шаг и спросим: можно ли в принципе что-то видеть кроме видов как перспектив. Ответ напрашивается сам собой. Только кажется, что стороны странности зависают в безразличной неопределенности. Сам дезориентированный перебор произвольных сторон вызван перспективой в ее привативном модусе: в той мере, в какой все бесперспективно, поле зрения размагничивается, начинает плыть, смена аспектов становится неуловимой до жути. В литературе образы дезориентированного видения дают, например, Сартр в "Тошноте", Грэм Грин в "Брайтонском леденце", Сол Беллоу в "Подвешенном человеке" (The Dangling Man). В повседневном опыте опасная расплывчатость *безыдейного* состояния всем хорошо известна. Бессмысленное глядение, дурная бесконечность вариаций, чередование скучных картин исподволь организованы тоже идеей, возникают в виду смерти.

Истины, правды, скажем пока вообще, кроме и помимо видов нет. Правда в своем существе оказывается перспективой, сквозным коридором, который одновременно собирает стороны странности и намечает выход в успех. Здесь мы будем видеть главный, хотя не единственный аспект правды. Легко видеть, что в этом пейзаже нет места, кроме как очень условного, для схемы субъекта–объекта–познания. Боюсь, что субъект-объектная гносеология уже сейчас окончательно никому не нужна.

В собственном смысле могут быть исходно видны только перспективы. Взгляд создан, организован ими, изначально настроен на них и всегда высматривает их. Видность мы будем понимать как пространство, созданное видами-перспективами. Если что-то можно понимать и познавать, то только в виду и в видах. Вот почему живое, как прояснилось при разборе темы леса, есть прежде всего взгляд.

Живое мы будем считать видом теперь уже и в смысле взгляда, исходного ориентированного на перспективу успеха. Значение взгляда в нашем слове *вид* тоже есть. Взглядом-видом живое выбрасывает себя

туда, где ему есть шанс. Живое всегда *там,* оно перенесло свой центр в идею. Оно всегда есть так, что будет. Об индивиде в этом плане нельзя говорить как о первичном. Первичен успех, на котором он стоит. Успех чего? В конечном счете вселенской жизни. Нужно ли вместе с Ницше считать причиной успеха силу, волю, власть? Едва ли. Успех проще и элементарнее. Для него не обязательно нужна сила. Сила и не обеспечивает успеха, и сама по себе без успеха, без вида на него ничего не значит и не даст. Не обязательно, признав вместе с Ницше неприступность правды, копить волю к власти, взваливать на себя пассионарное начало, вгонять себя в патологическое состояние, о котором мечтает для настоящего художника Ницше, или в жестко-экстатическое, как Эрнст Юнгер в своем боевом "Рабочем". Рабочий у Юнгера в конечном счете гештальт, т.е. опять же вид, эйдос в смысле перспективы, вдруг найденного открытого коридора исторически полного, сильного и красивого выхода. Мы не должны вообще взвинчивать себя до крутого и мощного состояния, достигать особого бытийного режима, если не воли к власти, то энергии, виртуальности. Не обязательно повышать тон. Похоже, достаточно трезвого разбора, чтобы простая тяжесть вещей достигла того самого, о чем мечтают экстазы.

Продолжим тогда наш разбор. Мы не знаем и не рожаем больше того, что видим и ведаем. Многое проходит через нас без нашего ведома, касаясь нас не больше, чем устройство входящих в наше тело элементарных частиц. *Но видим мы никогда не больше странности.* Понять это очень важно. На пределе остроты видения вещей мы начнем видеть, впервые увидим или продолжим видеть странность, все более невыносимую и головокружительную, повертывающуюся всегда без конца новыми сторонами и образующую пространство. Зоркость видения не уменьшит странности и собственно не увеличит ее. Может возрасти только острота восприятия.

Распространить исходность взгляда, вида и странности (софии) на весь лес (мир живого) надо из простых санитарных соображений, чтобы не впасть в глупость самозванства и самомнения. Но если бытие не началось и не кончается, не возрастает и не убывает, если ничего кроме странности, на пределе ослепительной, мы не увидим, то – традиционный античный вопрос – где же разница, где начало движения, почему история вообще есть? Начало движения одновременно его конец в смысле цели. Оно энергия, энтелехия, которую мы будем продолжать осмысливать через правду. Правда та прямота, тот проблеск исправления, та перспектива успеха, куда как зверь в берлогу, по Данте и Гегелю, попадает счастливый ум. Вспомним, что вид правды, правда как идея у Платона и есть свет, как он говорит, солнце, т.е. стало быть и светящее и греющее и дающее жизнь.

У Данте в соответствующем месте "Божественной Комедии", много раз цитированном, речь идет о желании-стремлении и о насыщении ума. Желание-стремление, вообще говоря, доступно уму только когда ему удалось освободиться от отчаяния. Пóходя в порядке примечания можно заметить, что распространенное представление о чистом интеллекте, который существует отдельно от воли и занят отвлеченным со-

ображением, сложилось уже в рамках отчаяния, т.е. определенного, ограниченного ума. *Чаять* этимологически указывает на ожидание, надежду и родственно в древних языках со словами, имеющими значение *наблюдать*, одновременно *опасаться, пугаться, интенсивно и опасливо высматривать*, между прочим также *беречь* и *шпионить*, соответственно *выслеживать в тревоге и надежде*. Если бы строгая история языка подтвердила, что *чаять* пересеклось с группой *чуять*, в которую входят в древних языках слова со значением ясновидения, мудрости, поэзии (древнеиндийское kavi), а также гадания в смысле проверки надежды, высматривания, стережения, обережения, как в латинском caveo (cave canem), – пока это остается догадкой, нужны исследования, – то можно было бы считать, что язык в своей истории, как всегда туманно, смутно и бездонно глубоко, напоминает о связи надежды с интуицией. Оба слова, чаять и чуять, указывают в сторону того, что я назвал перспективой, шансом успеха и спасения, и сближают такую перспективу с чудом. Отчаяние уводит от чуда. Вера указывает на путь спасения, т.е. выхода из тесноты к правде в смысле божественного оправдания. Эту сторону оправдания-спасения как узкого, трудного, по-человечески невозможного успеха надо дополнить стороной правды как *прямого* (этимологически эти значения в разных языках тоже сплетаются), возвращающего к простому началу. Так в нашем первом примере с поведением синицы все ее действия по спасению потомства, в дальней перспективе рода, были только возвращением или возобновлением приема, которому это живое существо следовало от своего возникновения, восстановлением одной праформы.

Вот вчерне пейзаж, куда нас завела правда. Он вдвинулся на место, которое раньше занимала гносеология. Но формированием другой системы на замену ей мы не будем заниматься. У нас в руках слишком серьезное дело. Надо проверять себя многократно, возвращаясь снова и снова к первым началам. Пейзаж, конечно, интересный и много обещает, если правда в своей сути одновременно требует крайнего внимания и оказывается легким из легкого, прямым возвращением, которое никогда не устанет. Хорошо было бы, если бы нам удалось оказаться при чем-то очень раннем.

Раннее наступает внезапно, оно успевает все собою опередить, и поэтому для внимательного взгляда всегда уже наступило. То, что всегда обнаруживается как уже наступившее, в философии называют *априори*. На место априори претендуют многие феномены. Должны ли мы относить к априори вид как просвет, идею как перспективу? Тогда перспектива у живого есть всегда? Но все, что было выявлено в курсах о начале христианства и о лесе, показывает, что никакого заранее заготовленного пути для живого, который оставалось бы уже только угадать, не существует. Плана спасения нет ни у человека, ни у Бога. Мы уже говорили о том, что только завистливый геродотовский бог, зная, как именно надо поступать, придерживал бы для себя свое знание.

В отношении правды априори должно иметь какой-то другой смысл. Нас не ждет где-то при определенном правильном поведении разгадка. Ни сейчас в этот момент, ни в конечном итоге успех авантю-

ре живого не обеспечен. Оно с самого начала и всегда рискует. Априорность правды здесь может иметь только тот смысл, что *если* и *когда* решение найдено, то оказывается, что возможность успеха всегда уже была и не приходится поддерживать и сохранять ее специальными усилиями. Успех – или настоящий автомат, не знающий усталости, или он не успех вовсе. Успех попадает в лунку, ум устраивается как зверь в своей берлоге и успокаивается там, оставив на время заботу, но не так, что берлога была припасена заранее. Каждое восстание, любой ренессанс создается совершенно заново, и *априори* поставлено условие этого создания: оно должно быть достаточно новым, чтобы оказаться тем самым, старым. Априори – формальный параметр правды: правда должна о-казываться и у-знаваться как "то самое". Настоящее априори поэтому всегда апостериорно узнается только на опыте. Надо будет перечитать Канта и увидеть у него обязательность опыта для доопытного, и наоборот.

Здесь успокаивающая, не утомляющая черта простоты правды. Мы говорим о свете – ума, истины, правды. Но света нет без перспективы, без вида на успех. Тогда свет мира, світ, разве может иметь в виду что-то кроме вида? Возможно ли такое? У Платона уже и сказано: вид свет, идея, солнце.

Вот пример, легкий и грубоватый, но верный, того, в каком направлении надо пересматривать априори. К априори относят, допустим, в размытом рассуждении, которое вроде бы похоже на кантианское, время. Говорят об объективности и вечности времени; мы во время уже приходим, рождаемся в нем; взятый на испуг человек может второпях согласиться, что вроде бы все так. "Время объективно и независимо от человеческого сознания". Время стало быть есть до нас и без нас? Как правильно ответить на ленинский вопрос?

Еще проще возьмем, тоже проверочный вопрос: песок есть до нас? без нас?

"Конечно, есть" – неверный ответ. Надо уточнить: на каком уровне есть? на кристаллическом, молекулярном, атомном, субатомном или на уровне частиц, из которых считаются состоящими атомы, допустим, суперструны в теории, которые, если они существуют, меньше атома на столько же порядков, на сколько атом меньше солнечной системы? Что, если вся наша галактика для какого-то наблюдателя песчинка, а миллиарды галактик только песчаный берег? Причем мы выбираем пока из уровней, в которые проник наш взгляд. Нельзя гарантировать, что он проник во все уровни; скорее есть гарантия, что наоборот. На уровне энергии песок есть? останется существовать без нас ? На уровне макромира?

На тех уровнях, если они существуют, песок и при нас существует без нас, потому что нас на тех уровнях не существует, как если бы вообще никогда не было. Есть мы в еще не открытых микрочастицах, из которых состоит наше тело? Или совсем просто: есть ли мы в нас?

Песка, тела, времени без нас нет? или нас нет в том, что мы для себя называем песком, телом, временем?

Мы неизбежно запутаемся в ответе. Выкарабкаться из путаницы можно только вернувшись к тому, что никакого песка, никакого тела,

никакого времени нет и не может быть иначе как *видного* – такого, у которого есть перспектива. Здесь снова контрольный вопрос: имеется в виду перспектива для нас?

Нет: дело идет о перспективе вообще. Просвет видности обещает выход для *всего*, видимого и невидимого. Только в свете видов (перспектив) бытия можно говорить о существовании чего бы то ни было. Значит виды все-таки существуют без нас до нас как априори?

Но и мы сами – виды, взгляды, лейбницевские монады как точки зрения божества! Мы настолько при видах, что в меру предсуществования видов всегда тем самым были и мы, раз в нас нет ничего вне и помимо них.

Виды имеют софийную форму, допустим, числовую структуру? Виды по определению имеют неопределимую структуру. Физика вернула нам бесконечно малые, которые потеряла философия. Невозможность опереться на них отсылает к единственной опоре, виду.

Понимание идеи как вида (перспективы) бытия, идеи как рода (выход в родное, рождение и возрождение есть вся перспектива живого) надо будет проверить, читая тех, кто ввел эти понятия.

4. ОСНОВАНИЕ ПРАВДЫ

Вечный двигатель, т.е. настоящий автомат, не требует приложения усилий со стороны, не нуждается в подпитке и, охватывая в конечном счете весь мир, не ведет к безвозвратному расходу мирового вещества. Наоборот, обязательное и непременное условие современных автоматов, например компьютера, автоматических заводов, это поступление энергии извне, от ее земных источников, от Солнца, с других планет, в будущем со звезд. Простой телефон стоит на столе, но потребуется много информации, чтобы представить себе количество людей и производств, задействованных для его создания и обслуживания.

Вечный двигатель никого в настоящее время не интересует кроме детей, которые не перестают его создавать. Один из новейших детских проектов представляет собой стержень, одним концом свободно движущийся внутри соленоида, а другим соединенный через кривошип с маховиком. На то они и дети; это все *детское,* наивное, фантастическое; мы, взрослые, знаем, как на самом деле. Через это отталкивание, негативно, вечный двигатель действует и продолжает выполнять важнейшую работу в нашей культуре *именно как смешная и уверенно, заведомо преодоленная идея.*

Опровержение вечного двигателя принадлежит к операциям, которые наша цивилизация научилась выполнять уверенно и походя. Вечный двигатель первого рода, т.е. воображаемая (так уточняет научная энциклопедическая дефиниция, чтобы кому-то не пришло в голову, что он может существовать на деле) непрерывно действующая машина, которая, будучи раз запущена, совершала бы работу без получения энергии извне, противоречит закону сохранения энергии и *потому* неосуществим. Вечный двигатель второго рода, где – ладно, Бог с ним, не надо уж нам приращения работы – достигается хотя бы простое сохранение

энергии, например перевод тепловой энергии без потерь в кинетическую, тоже невозможен, потому что нарушает второе правило, начало термодинамики: пока процессы внутри системы *равновесные*, энтропия, однозначная функция S состояния системы, может быть и останется неизменной, но всякое введение неравновесия, как переход тепла в движение, будет увеличивать энтропию; тепло можно экономично превратить в поднятие тяжести, опускание той же самой тяжести опять же можно превратить в тепло, но в конце этого цикла тепла будет уже меньше.

Запрет на размышления о вечном двигателе, строгий, убедительный, был одновременно впервые в человеческой истории *разрешением* не видеть ничего плохого, ущербного в том, что двигатель нуждается в подпитке, обеспечении: *ведь вечный двигатель все равно невозможен.* Аристотель был преодолен. Пока он оставался не преодолен, под небом вечного неподвижного двигателя всякий невечный двигатель оставался неполноценным и по большому счету неинтересным; ведущие умы думали о вечном и неустающем и в меру сил единились с ним. Вечный двигатель поистине со *страшной* силой продолжает действовать, только уже негативно, в нашем хозяйстве и в нашей культуре: *поскольку* он заведомо невозможен, *то* мы имеем право создавать невечный.

Сейчас только дети, странное мечтающее и не отчаявшееся человечество внутри просвещенного и отчаявшегося, фантазируют о вечном двигателе, почему-то уверены в бессмертии. Недаром им сразу близки и понятны наши автоматы, пока их привязка к системам обеспечения остается скрыта. Стоит во взрослом человечестве кончиться отчаянию, частица честной веры в то, что неустающий, настоящий автомат есть, сделает так, что ведущие умы снова будут безраздельно заворожены им, и программными автоматами заниматься станет просто скучно. Вернер Гейзенберг видел возможность такого поворота умов, когда всех снова заняли бы божественные вопросы, подобно тому как Фома Аквинский в начале XX в. стал бы математическим физиком или биологом.

Мысль о настоящем автомате однако должна в свою очередь стать строгой, чтобы не выродиться в платонизм и историографию. Понимание эйдоса как *видно* в названных выше смыслах как перспективы живого бытия идет против общеизвестного настроения философской классики, подчеркнуто выступавшей в XX в. против смешения биологии и эйдетики. Гуссерль, Хайдеггер, у нас Лосев, Шпет, в Италии Бенедетто Кроче, потом структуралисты уверенно исправляли ошибку философии жизни. Биологизм вместе с психологизмом, отчасти историзмом, был отклонен как помеха чистой мысли. Уместно ли возвращаться к представлениям о живом, его успехе, роде после того, как строгая философия научила нас обходиться онтологическими понятиями, внутри выдержанной феноменологии?

Безусловно, мы не хотели бы идти за философской публицистикой, смешивая уровни речи. С другой стороны, была ли чистота философской идеи получена абстрагированием от живого? Философская классика возвращает к полноте вещей и достигает строгости в опоре на без-

условное целое. Ницшевский биологизм был сильным, хотя не до конца удачным движением к этой полноте и только у интерпретаторов Ницше получил ограниченное толкование.

Ницше, про которого говорят, что он мало читал и в философию вошел царским путем предисловий и резюме, ненавидел умственные отвлечения, искал правду и видел ее невыносимость. Она не входит в мир, начинает в нем пожар. Мы хотим разобрать невыносимую правду. Мы знаем трагический конец Ницше. Мы хотим надеяться, что сходить с ума, как Ницше, не неизбежно. Отсюда, однако, уже только шаг до "критики" Ницше и еще меньше до сползания в академический перебор лексики. Тогда рано будет радоваться, что мы не свалились в пропасть как Ницше. Наше дело вещи, а не лексика. Вовсе не заведомо известно, что заниматься стерильным перебором лексики лучше, чем упасть в бездну.

В трудности отношения к Ницше есть если не готовый выход, то помощь и опора. Это нетривиальный критик Ницше Хайдеггер, и именно в конце 30-х годов, т.е. в годы интенсивных курсов о Ницше, а также в книге, написанной тогда же стилем Ницше, "О событии. К делу философии" (Von Ereignis. Beiträge zur Philosophie, GA 55, 1989).

Четверть этой книги занимает большой серединный V раздел под названием "Основание" (Die Gründung). Здесь можно вспомнить, что в названии главного сочинения Флоренского "Столп и утверждение истины" стоит genetivus subjectivus: истина не столько требует себе столпа и утверждения, сколько сама первое основание и есть. У Хайдеггера в разделе "Основание" самый большой подраздел (c) носит название "Существо истины" (Das Wesen der Wahrheit). Об истине (правде) в этом разделе однако, как и надо было ожидать, речь заходит раньше.

Мы читаем Хайдеггера как критика Ницше, который и не тонет в сырой правде как невыносимой бездне безумия и, с другой стороны, вовсе не расположен пробавляться лексическими операциями. Не забывая о Ницше, Антонене Арто, Мишеле Фуко, мы не можем надеяться на легкий путь. Разумно ожидать, что путь будет *едва выносимый*. Легко будет сорваться.

Присутствию, Dasein, бытию-в-качестве-вот, не обеспеченному нам, но в которое мы можем войти (мы видели и знаем, как человек в него входит, и не видим и мало знаем, как в него входят другие существа), Хайдеггер противопоставляет отсутствие, уход (Weg-sein, Fort-sein, § 176, 177). *Вот* в Dasein, от которого не нужно уходить, – другое название брошености, в которой развертывается всякая экзистенция. Трудно присутствие, нужно вынести свою брошеность, но трудно по-своему и отсутствие от самого себя. Если присутствие это стояние перед лицом тайны, т.е. в явности нашего ускользания от самих себя, то отсутствие – это замыкание от тайны бытия, слепота обманчивых увлечений (*vernarrt und verschossen*, курсивит Хайдеггер). Мы большей частью или вообще всегда томимся в таком отсутствии, которое называем "близостью к жизни". Наше отсутствие заслонено от нас нашими иллюзиями. Вспоминая наш прошлый пример из Сергея Бодрова, отсутствие ума там, где он есть, создано, если присмотреться, его давней привычкой к своим воображениям.

Отсутствие естественно и дается само собой. В присутствие себя еще надо бросить. *Себя* – значит брошен и бросающий и сам бросок. Нет опоры и точки отсчета. Царит безосновность (Abgrund). Как происходит основание правды, если бросающий всегда брошен, на что бы он себя ни бросал? (§ 182). Надо быть хранителем, странно сказать, этой брошенности броска, которая ты сам. Основание правды может произойти только там, в исходной безосновности. Больше нигде места для бездонной правды нет.

Немецкое wahr, *истинный*, этимологически родственно нашему *верный*, и в той мере, в какой есть отдаленная историческая связь между wahr и wahren *хранить*, в немецком слове *истина* (*правда*) есть значение сбережения. Выражение *истина бытия* соответственно указывает у Хайдеггера в сторону правды как спасения. Спасению не нужно здесь придавать богословский смысл. Можно говорить о полноте бытия, в наших терминах об удаче и успехе. Здесь однако требуется особенное внимание. Мы вступаем в хайдеггеровскую критику Ницше, где как раз биологизм последнего будет отклонен.

Что между основанием и правдой существует Wesensbezug, сказано в § 188. Истина (правда) определяется здесь как *lichtende Verbergung*, создающее просвет утаивание. Мое *пространство странности* не перевод lichtende Verbergung и сложилось само собой, но указывает в ту же сторону. И как пространство странности предшествует пространству и времени, так хайдеггеровское утаивание, создающее просвет, раньше пространства и времени, которые понимаются уже из lichtende Verbergung.

Брошеность, бросание себя, бездна, стража, параметры правды у Хайдеггера, разве не те же по сути, что у Ницше? Почему же Хайдеггер перестает говорить о "жизни" и берет это слово в кавычки? Около 1923 г. он заменил его на формальное "присутствие", Dasein. Не отстаем ли мы от его мысли, когда возвращаемся здесь к Ницше? Или после темы леса мы понимаем жизнь уже по-другому? В самом деле, вслед за Аристотелем и новой биологией мы стали говорить о *двух* феноменах под названием жизнь; и мы уже успели понять, что цель жизни не жизнь. Вглядываясь в жизнь, в то, как она из миллиарда своих видов на планете, экспериментируя, оставила в сущности только миллион – гонясь за чем, ища чего? – мы пересмотрели концепцию жизни. Хайдеггер берет в кавычки "жизнь" именно в ее расхожем понимании, до разбора. В расхожем понимании жизнь близка к телесной полноте ("сколько весил новорожденный? целых четыре килограмма"; "как ваше здоровье"; "вы хорошо загорели"). Живое, как его знает новая биология, строго, ритуально и смотрит совсем не туда, куда забота о "телесности". Замена у Хайдеггера позитивистской *жизни* формальным *присутствием* может указывать в сторону более адекватного понимания жизни.

Бытие, говорит Хайдеггер, единственнейшее и высшее, das Einzigste und Höchste (§ 193). Расходится ли он здесь с Ницше? Как сказать. Бросить себя в бытие равносильно Verrücken, сдвигу всего человеческого существа. Слово означает также безумие, сумасшествие. Таким образом, невыносимость правды, остановившая Ницше, замечена Хайдеггером. Он не прошел мимо. *Поднял* ли он все то, что оставил

Ницше, мы должны будем посмотреть, Главное у Ницше, его отказ от всякой опоры на потусторонний мир идей, остается и у Хайдеггера. Вместо *воли к власти* он будет говорить о восстании и стоянии, основывании и создании: только созданное успешно, весома только сила (тут уже почти ницшевская терминология) хранения-спасения-утаивания истины (правды) в стройное сущее, die Kraft der Bergung der Wahrheit in das gestaltete Seiende (там же).

Как надо было ожидать и как всегда с настоящей мыслью бывает, критика Ницше у Хайдеггера была его восстановлением и оправданием. Хайдеггер не принимает только мнимое преодоление идеализма в дешевом политизированном примитивно биологическом ницшеанстве. Власти, боявшейся разоблачения, надо было сбить тонкое, чуткое в населении, оставив от жизни силовую активность. Хайдеггер против грязи в понятии *жизнь*, которое он в принципе не употребляет – потому что не любит жизнь? или тот смысл, который ей навязывают поздние философы жизни? Критика идеализма с позиций мнимой жизни, говорит он, «*абсолютизирует* "жизнь" во всей неопределенности и сумятице, какие могут прятаться в этом слове», *verabsolutiert* "das Leben" in der ganzen Unbestimmtheit und Wirrnis, die sich in diesem Namen verstecken kann. Только ли в имени *жизнь* неопределенность. Она и в самой жизни тоже, причем больше в человеческой, чем в животной, и разве потому, что в человеческой жизни больше жизни, чем в животной, где царят форма и ритуал? Путаница в человеческой жизни и в ее понимании происходит от столкновения ее расписаний.

Ницше не поставил, а надо было, слово "жизнь" в кавычки, не разобрал его. «Здесь заключается и причина того, что вопрос об истине, который Ницше ставит по видимости со свежей силой вопрошания и решительности, как раз у него и не поставлен, но проясняется исключительно биологически с исходной позиции "жизни" в плане обеспечения состава жизни и с полаганием в основу традиционно истолкованного сущего (как постоянства и наличия)». Слово "биологически" здесь у Хайдеггера взято в неоправданно узком и тоже совершено туманном значении, как и "обеспечение состава" жизни. Это "биология" в смысле роста народонаселения, обеспечения благосостояния, наращивания биологической массы, т.е. в смысле, не ироническом ли уже и у Ницше. У Ницше есть народ и народ не хуже, чем у Хайдеггера, у которого повторяющаяся у нас мысль, что цель жизни не жизнь, а жизнь не рост биологической массы, сказана так: «§ 196. *При-сутствие и народ. Только исходя из присутствия можно осмыслить существо народа* и, стало быть, понять, что народ никогда не может быть целью и задачей и что такое мнение есть лишь "популярное" расширение "либеральной" идеи "Я" и экономического представления о поддержания 'жизни'

Существо народа есть, напротив, его "голос" Этот *голос* как раз никогда *не* говорит в так называемом непосредственном излиянии рядового, природного, незаобразованного и необразованного "человека". Ибо этот столь часто призываемый свидетель уже слишком *образован* и уже давно не принадлежит исходным связям с сущим. *Голос* народа говорит редко и лишь в немногих, и можно ли *еще* заставить его звучать?»

Народ не для того чтобы было больше народа. Голос народа есть его язык. Есть народ и народ. Среди народа может оказаться так, что народа уже мало или совсем нет. Народ как голос остается для себя задачей.

Правда как основание может состояться только в бездне брошености. Если бы основание надлежало где-то искать и найти, оно осталось бы не своим, не собственным и не бессильным против отчаяния в ощущении подделки всего (см. выше о Machenschaft). Только изнутри круговой брошености, куда кинуты бросающий и бросок, может сложиться правда как основание. Все остальное будет промахиваться мимо, оставляя пустоту.

Сделаем замечание, которое может казаться побочным, но потом пойдет в дело. Брошенность экзистенции у Хайдеггера осмысливается не как широта открытого выбора, а как гарантия свободы выбрать необходимое. (Ist dann der Entwurf reine Willkür? Nein, höchste Notwendigkeit... 204). На высшую необходимость волен бросить себя только брошеный. Непотаенность истины предполагает, конечно, ее открытость, но тоже в смысле возможности увидеть высшую необходимость. Другое имя этой необходимости – "последний Бог". Истина это непотаенность в видах единственно нужного. С самого начала она высвечена правдой бытия, не чем-то из сущего. Круг замыкается. В правде открывается то, что безусловно необходимо, и высшей необходимостью оказывается правда. Это тавтология служит формальным признаком правящей здесь свободы.

Перед тем, что можно назвать формализмом Хайдеггера, останавливается как сочувственное, так и критическое понимание его мысли. Надо ли понимать у него присутствие, способность устоять в открытости, брошеность без опоры, строгость, осторожность как общие дисциплинарные требования к поступку, который в каждом случае наполнится своим конкретным содержанием? В таком случае открытость лишь условие открытия, которое будет всегда каким будет, – озарением, о котором ничего заранее знать нельзя. Хайдеггер подготавливает, развертывает условие необходимое, но не достаточное для успеха? Или присутствием задаются предельные параметры экзистенции и правда брошеной мысли, открытой среди сущего, составляет всё условие успеха? Спросим грубее: мы слышим о непотаенности, о стоянии в ее просвете, об открытости, а *конкретно* что делать? Если Хайдеггер нам этого не говорит, то каждый должен решаться на свой поступок сам?

Если человек строитель своей судьбы, который в пустоте из ничто выбирает себя, то мы получаем Хайдеггера экзистенциалиста в привычном смысле этого слова, мыслителя рядом с Сартром. Надо все же верить, что имеет свой смысл настойчивость, с какой Хайдеггер повторяет, что он не экзистенциалист.

Какой-то второй фазы личного поступка, когда каждый конкретно должен решать для себя и дополнять сам общие правила, принимая добавочные решения на сложившийся случай, у Хайдеггера в принципе нет. Он тоже бросает присутствие, странное бытие *вот*, в его брошенности. Но, решившись на свою брошеность, присутствие остается не

совсем в пустоте или, вернее, пустота повертывается неожиданной стороной. Чашка внутри пустая, вещественными кажутся только стенки и то, что налито. На деле и то, какие будут стенки, и что и сколько будет налито определяется из *пусть* пустоты, которое с самого начала впускает как чашку вместе со всеми стенками, так и ее наполнение (214).

Экзистенция у Хайдеггера протяжена в эк-стазах времени. Ставшее, настоящее и настающее равно *есть* и предполагают друг друга. Ставшее стало в меру своей настоящести. В настоящем становится настающее. Настает то, что стало настоящим. Мы выходим здесь из календарного времени. Время возвращается в свое настоящее. Оно сбывается в своей полноте. Собирание времени в экзистенции вынимает почву из решения в привычном планирующем и проектирующем смысле слова: можно планировать календарное будущее, но нельзя распланировать то, что должно настать в той мере, в какой сбывается настоящее.

Пространство здесь странное, не метрическое, развернуть его не удастся планом и мыслью. Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter, das Ereignis, ist nicht denkmäβig zu erzwingen, наступление и отступание прихода и ускользания богов, событие, не удается получить мыслью (§ 120). Но, это можно повторить, *вся* разница в том, как вести себя в приоткрывшемся пространстве. Или мы в нем продолжаем принимать решения, прочитывая Хайдеггера как пропагандиста актов воли, или останавливаемся, чтобы вспомнить, что такое событие. В событии по Хайдеггеру сбывается *собственность*, о которой мы в разных местах уже говорили специально. К тому, что тогда получалось с разбором *своего*, – оно уходило в родное, родовое и природное, а позднее приоткрылась перспектива жизни, – теперь, имея в виду последнюю цитату их Хайдеггера, надо добавить, что событие неявления ни прихода, ни бегства богов, Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter, тоже надо считать успехом? Тогда было бы уместно думать, что в хайдеггеровском эк-стазе, куда сознание уже не достает, начинается самодвижение природного автомата.

Стало быть, выпадение и прихода богов, и их бегства тоже надо считать успехом и настоящим событием, как в строгих науках отрицательный результат считается полноценным результатом? Или сказать этот вопрос по-другому: правда всегда успех, какая бы она ни была?

Так спросить все равно что ответить. Если спросить иначе: правда всегда опора, "столп и утверждение", все равно какая? Опять в вопросе уже ответ.

Тогда в правде жизни всегда успех, хотя не обязательно жизнь?

Может быть, здесь главное в хайдеггеровской критике Ницше. Тем более надо разобраться подробнее.

В вопросе об истине, правде Хайдеггер поступает рискованно, *отчаянно*. Еще до всякого рассмотрения понятия правды, до углубления в ее исходное значение он хочет в нее вступить, или за нее заступиться, или в нее ввязаться (§ 213). Посмотрел бы сначала, что она такое! Нет, похоже что правда такая вещь, что в ее *событие*, *осуществление* (Wesung) надо вступить, вскочить (Einsprung) как на подножку поезда,

очертя голову и не рассуждая. Тогда будет превращение *бытия-человеком* в смысле *подвигания* его места в сущем. *Подвинуться* здесь сказано тем же словом Ver-rückung, которое значит сойти с ума. Как если бы надо было сойти со своего обычного ума, чтобы уступить место событию. Тогда правда не может быть нужна человеку, а он ей нужен как ее *основание*.

Правда основание, которое нуждается в основании. Этим основанием должны быть мы. Приоткрывается наше интимное отношение к правде. С самого начала правда нас задела. Мы стали всегда вместе с ней. В конце концов и мы ее основание, и она наше. § 215: Решающий вопрос: бытие правды (истины) как просвета для утаивания самости основано на при-сутствии, или это бытие истины само есть основа для при-сутствия, или то и другое верно, и что тогда значит в каждом случае "основа"? Вопросы поддадутся ответу лишь когда правда в таком своем бытии будет понята из правды бытия, а тем самым из события.

5. ПУСТОТА (ОТКРЫТОСТЬ, ХАОС) И ПРАВДА КАК УСПЕХ

Можно и рекомендуется для прояснения нашего положения и задачи говорить вещи нарочно грубо. Сформулируем наш вопрос: помогает нам правда жить или нет? И первый интуитивный ответ: как сказать. Затем сразу вступает в действие сильная этическая установка и мы говорим с честным лицом: конечно, без правды не проживешь. Так в цитированных русских пословицах. Неэтичное молчаливое знание советует иначе. Мы раздваиваемся, расстраиваемся от неопределенности. В намеренной грубости Ницше, называвшего правду лицом воли к власти, есть достоинство провокативной определенности.

У кого-то из нас должна быть оптимистическая надежда оправдаться этим разбором правды раньше, чем начнется выяснение правды с применением насилия. Над нами, над всеми живущими на земле действует правило не очень увлекаться отвлеченными вопросами, остаться при конкретном и деловом, иначе мы безвыходно увязаем в нерешаемости. Августин заметил, что хорошо знает время и умеет пользоваться им, пока его не спросят, что такое время. Витгенштейн заметил, что вообще значения всех слов тонут в неопределенности, хотя это не мешает говорить и объясняться; отсюда он сделал вывод, что любой вопрос типа "что такое время" некорректен.

"Что такое правда" – такой вопрос мы не ставили и не поставим. Он из числа полукорректных провокаций, подпитывающих философский дискурс. Я начал с опыта правды как правоты и оправдания, опоры, стало быть успеха и спасения; если этот опыт кому-то удается, он интересен для всех, принадлежит всем. Нигде не написано, что такой опыт входит в судьбу человека. Он необходим, но его необходимость апостериорная, от последствий: основание правды должно быть; сама по себе рискованная человеческая практика не обеспечивает, что человечество не будет стерто с поверхности земли. О гипотезе Геи британского химика Джеймса Э. Лавлока и американского биолога Линн Маргулис го-

ворилось, что если Земля, Гея, сама умеет поддерживать свое равновесие, то считать себя распорядителями планеты и, с другой стороны, жалеть уничтожаемую нами природу так же странно, как если бы колония бактерий в лаборатории начала беспокоиться, что они размножением подрывают лабораторное хозяйство или истощат подачу пищи. Мы участники эксперимента, который ставит в лишь угадываемых нами видах жизнь.

Принадлежности человечества к истории жизни на земле как будто бы противоречит теперешняя уверенность человечества, что оно сумеет обеспечить себе пропитание, например развитием техники. Против этой уверенности, с одной стороны, идет более здравое поведение человеческого младенца, для которого, как с удивлением заметили исследователи, закономерности имеют статистический характер. Ребенок каждый раз заново всерьез тревожится, что его не накормят. Эта серьезная озабоченность действует неотразимо. Его трагичное, сырое беспокойство и поиски пищи трогают взрослых. Пока еда здесь, она есть; умозаключений, что она появится снова, дети не делают. Успокоение, что так или иначе накормят и "в этой стране с голоду не умирают", приходит у взрослых. Уверенность в обеспечении снова утрачивается мыслью, которая догадалась о неправильности умозаключения от того, что было вчера, к тому, что будет завтра. Опора для практики, обеспечивающей пропитание, должна быть, а настолько не видно, откуда ее взять, что, едва задумавшись о ней, мы договорились до того, что цель жизни не может быть жизнь, цель народа не народ. Сейчас попробуем развернуть, в каком смысле событие неуспеха тоже успех.

Философия показывает здесь свое страшное, нечеловеческое лицо. Как для любого вида живого есть другой или соседний вид, теснящий, дисциплинирующий, вводящий в рамки, например для оленей волки, так для человека идеи.

Чтобы была еда и продолжение рода, человечество может обеспечить себя техникой. Но техника стоит на системе, система на основании. Об основаниях наукотехники спорят, здесь встает проблема истины. Вся наукотехника проходит через перманентный кризис оснований. По инерции большая система еще работает какое-то время. Интеграция, глобализм невольно тянутся к большим системам, при сбое одной части ее подпитывают другие. Вера в большую систему будет однако развеяна глобальным кризисом.

Его не обязательно обреченно дожидаться. Мы не спрашиваем, что такое правда. Наша насущная задача решить, зависит ли от мысли установление оснований правды или они в человечестве существуют без заботы о них. Первая интуиция подсказывает, что правда не проходит мимо мысли. Так говорит Хайдеггер, которого мы избрали как средний путь между забавой современного человечества, перебиранием лексики и ужасом ницшевского безумия. Хайдеггер оказывается отчуждающе суров. Это не его прихоть, а жесткость философии вообще. Что цель народа не народ, а голос, т.е. одно из лиц или главное лицо правды, что уход Бога тоже событие, т.е. бытие, принадлежит к неутешительным истинам. Вместе с тем в этом суровом пейзаже, который не

бросает в отчаяние, можно стоять спокойно. Наоборот, гадание на словах и истерические обещания увеличивают тревогу.

Мы мало с чем остаемся на руках. Зато теперь мы, возможно, начнем понимать то, что при первом чтении казалось слишком сложным, а некоторым продолжает казаться филологией, игрой слов. Определение правды (истины) у Хайдеггера – Lichtung für das Sichverbergen, просвет для самоутаивания. Во всяком просвете, во всяком "видно" мы увидим прежде всего, что вещи притаились. Дело не в том, что их от нас прячут, допустим, власть свои махинации, а что даже если бы никто ничего не скрывал, все оказалось бы затаенным, странностью. Скрывание властями своих тайн служит прежде всего скрыванию того, что всё тайна, привлечению внимания к себе и созданию впечатления, что тайну создают они. Нарочное или подозреваемое утаивание здесь служит для утаивания той исходной правды, что все вещи и любая вещь тонут в тайне.

Что в себе по себе таится, не надо считать отсутствующим. Присутствие тайны в любом случае оказывается главным событием. Оно совпадает с ее утаиванием, настолько прочным, что его принимают за отсутствие. Dasein есть присутствие затаенного. Оно может казаться притаившимся. В этом своем аспекте Dasein заведомо другое, чем человековещь, объект психологии, экономики, медицины. Только ли человек так таится, один лишь он такое присутствие? Вовсе нет. Мир тоже присутствие тайны. Другое дело, что только от притаившегося в человеке есть возможность взглянуть вблизи на тайну.

"О событии", § 217: Wahrheit lichtende Verbergung, правда – просвечивающая затаенность. Надо увидеть, как нити вещей уводят в бесконечность, и уйти по ним из схемы, с поверхности на глубину. Как рыба уходит в воду, зверь в лес, так человек в правду, сплошную тайну всего. Почему дикий зверь будет любить голодный лес, а не сытый вольер. Потому же человек бежит из расписаний. Ни античная, ни современная биология не называют его домашним или прирученным живым существом. Мы говорили о том, что пространство правды не метрическое. Была оставлена пустая и собственно абсурдная схема линейного времени как прошлого, которое навсегда ускользнуло, будущего, которого нет, и настоящего, будто бы единственного, что можно уловить, и все равно неуловимого.

Существо (образ деятельного существования) истины есть просвечивающее утаивание события, das Wesen der Wahrheit ist die lichtende Verbergung des Ereignisses (§ 219). Утаивая себя, событие уходит от плана. Этим определением предполагается, что потаенное событие таится *всегда*. Каким образом. Развернем упомянутую прошлый раз мысль Хайдеггера о впускающей пустоте.

Пьющее существо, вбирающее, например, молоко, чтобы пить, должно создать или иметь внутри себя вакуум, пустоту не в смысле безразличия, а жадную, втягивающую, впускающую. Здесь неважно, на каком уровне говорить, физическом, психическом или жажды знания. Спросим: что раньше, тело, устраивающее внутри себя сокращением своих мышц пустоту, или впускающая пустота предшествует телу? Лег-

ко понять, что пустота не вторичное образование ни онтогенетически, потому что именно за счет ее тело втягивает пищу и растет, ни филогенетически, хотя здесь приходится говорить о том, чего сейчас не видно; втягивающая пустота как первичное, впускающее зазывание или запрашивание живого образования. В любом случае для живого исходна впускающая пустота.

Высокоразвитое млекопитающее тогда можно рассматривать как умение возвратиться к еще более раннему и первому, когда всё тело собирается вокруг впускания. Развиваясь до разума, млекопитающее создает гончарное производство, где возвращение к исходной впускающей пустоте (полноте) еще прямее и очевидней: воспроизводится создание впускающей пустотой и для нее. Несущественно, изготовляется чаша, кувшин из глины или используется череп.

Впускающая пустота как допущение с самого начала через историю человечества вплоть до этого нашего последнего новейшего наблюдения остается ведущей. Сама она при этом таится, потому что для планирующего конструктивного взгляда в пустоте пока еще ничего нет. Главное событие остается тайной. Продолжающееся впускание не дает себя вычислить, определить, понять. Позволяет ли оно подойти к нему по-другому? Пожалуй, да. Тайна заставляет возвратиться ко всему, что есть, развертывая внимание. Раннее понимание называлось у греков важным словом *нус*. Этимологически это слово считается тем же, что русское *нюх*. Гераклит не случайно два или три раза заговаривает о дыме, превращении вещей в дым и вдыхании их обонянием. Ольга Александровна Седакова говорит в сходном смысле о первичном *цветном тумане*. Научный, рассчитывающий, исчисляющий интеллект видит здесь возвращение к древнему, архаическому. Можно согласиться с ним и говорить о возвращении к самому раннему.

Раньше всего происходит впускание ранней пустотой. Захваченным этой перспективой поможет старая картина *хаоса*, который первоначально не столько беспорядок и мешанина, сколько *зияние* (слово того же корня что *хаос*), раскрытие *зева, зевание. Зевака* для современной умной цивилизации смешная и дурацкая фигура; вместо того, чтобы сориентироваться, он глазеет. Мы помним у Алексея Федоровича Лосева не раз презрительное негодование на людей, которые вместо интеллектуальной работы просто глазеют на луну. Ольга Александровна Седакова однажды в разговоре с духовным лицом беспокоилась о себе, о своей привычке завороженно глядеть на протекание вещей. Это не глупость, сказал старый и опытный человек, это и есть то, что называется созерцанием. В архаической смешной позе, над которой смеются как бессмысленной у взрослых и которая смешит у детей, из-за чего *зевака* говорится только насмешливо, потому что какой он человек неизвестно, но он обязательно *прозевает* что-то важное, трамвай, сумку с деньгами или документами, шанс выгоды или что покрупнее – *зеваку* видят исключительно с этой стороны, – внутри нашей цивилизации только он в простоте еще прикасается всем своим вбирающим существом к *зиянию*, к хаосу в раннем смысле впускающей пустоты. – Для приближения к опыту хаоса можно начать думать, наоборот,

о совсем современном опыте, системе допусков, например, в структуре министерства иностранных дел, по сути очень архаичной. Правда, она требует от потенциального дипломата чего-то прямо противоположного зеванию зеваки, как раз зазевавшийся будет к самому первому допуску не допущен, но сама по себе она, особенно при наивном взгляде со стороны или снизу, кажется бесконечно раскрывающей для человека мир, в конце концов вплоть до беспрепятственного, немыслимо легкого, без проверки багажа, движения по всей поверхности мира. Конечно, этот современный опыт одновременно чуть приоткрывает и сразу жестко захлопывает исходное допущение пустоты. – Можно думать и о мыслительном *допущении*, которое вначале научный ум разрешает себе, пока вскоре не запретит. Мыслительное допущение тоже проблеском приоткрывает, хотя тут же захлопывает перспективу *хаоса*.

Хайдеггеровская открытость, Offenheit, дает увидеть рискованный провал в исходную впускающую пустоту. Вне академического контекста перевод Offenheit через хаос, зияние и впускающую пустоту был бы правилен. *Открытость* заставляет современное сознание спрашивать, *чего*, и догадываться: по-видимому, неких возможностей. Каких возможностей? И так далее. Мысль уходит по тупиковому пути исчисления данностей, расписания. Пустота, конечно, тоже данность, но бессмысленно спрашивать, что дано: дано лишь чистое *пусть*. Ориентируйся в неметрическом пространстве, в лесу, без разметок. Offenheit – открытость не в смысле веера возможностей, как например предлагается в рекламной газете.

В нашем словоупотреблении есть ситуация, когда *открытость* для перевода Offenheit годится, относясь не к вещам и объектам, а к лицу. Мы не тянемся спрашивать, об открытости чего идет дело, когда она относится к человеку. Такое понимание удобно в случае хайдеггеровской Offenheit, потому что ведет к сбою, который интересно и полезно исправить, спросив, относится ли тут открытость к миру, к вещам или к человеку. Ранняя открытость еще не различает между миром и присутствием; мир, мы говорили, то же присутствие, что menschliches Dasein (Хайдеггер будет почти в одни и те же годы то широко говорить "человеческое присутствие", то уточнять, что это не совсем корректное выражение). Зияет, зевает в зеваке или в глазеющем ребенке целый мир, но и сам ребенок тоже. Мир есть в меру глядения этих глаз. Мир есть их впускающий хаос. Некорректно спрашивать, как мир может уместиться в такой малости. Миру все равно где развернуться, почему бы и не в человеке. На этой линии рассмотрения должно приоткрыться, в каком смысле о человеке говорится *микрокосм* и в каком смысле с приходом человека приходит мир и с уходом уходит.

Рядом с неразличимостью субъекта и объекта здесь неразличимы этика и онтология. Открытость, когда говорят о человеке, скорее всего будет в нашей среде с ее расписанием и сеткой координат понята и признана хорошим этическим свойством. Но если согласиться, что открытость бывает в ребенке, в новорожденном младенце или даже всего больше в нем, то слово *этика* зазвучит уже непривычно и придется говорить об этологии, далее биологии и онтологии.

Подобно тому, как наше слово *открытость* удобным для понимания хайдеггеровской мысли образом работает уже и до того как спросить, кто открыт и что открыто, так слова *событие* и *сбывается*. Надо верить тому, как мы их слышим. Событие, предмет охоты журналистов, придает остроту новизны только что поступившей информации. Событие в этом смысле предпочитают случаю или происшествию, при том что, казалось бы, именно случай и происшествие говорят об уникальном и неожиданном. В событии, наоборот, слышится сбывшееся, т.е. то, что неким образом (остается уточнить, каким именно) раньше уже было. Возвращение к раннему однако не мешает, даже наоборот, помогает уникальной новизне события. В нем сбывается ожидание, заранее вместившее события. Здесь тот частый или даже постоянный случай, когда мы сами среди нашего уверенного, рассудительного, информированного, незевающего сознания несем в своей речи что-то неосмысленно древнее. Казалось бы, наш язык подсказывает поступать подобно исторической науке, выводить все случающееся из исторических предпосылок и сложившихся условий, понимать сбывшееся как вычисленное и подготовленное цепью предыдущих фактов. Но вовсе нет: в *событии* слышится именно безусловная новизна, а случай и происшествие, наоборот, скучным образом неизбежны и предсказуемы. Без случаев и происшествий не бывает, они подготовлены, допустим, общей неряшливостью. *Событием* называют нетривиально новое. Его ожидают. *Сбывается* – так говорят чаще о мечте, не говорится *планы сбываются*. Сбываются еще надежды. О *мечте и мечтаниях* существует плохое мнение в аскетической традиции, но там живут *надеждой*, которую можно считать очищенной, просветленной мечтой. Это наше слово происходит не от *намечать*, а от *мигать, мжить*, с историей, уводящей к значением с одной стороны сна, с другой стороны проблеска, знака, кивка. Отметим это из-за важности, которая в собственном экстатическом времени принадлежит у Хайдеггера мгновению. Мгновение *ока* определено не длительностью в поверхностном временном псевдоряду, а загадочной способностью проблеска в неметрическом ви́дении.

Нельзя смешивать неметрическое с иррациональным. Размеренность, обстоятельность, расчетливость рационального нужна, чтобы говорить о главном, которое не иррационально уже потому, что нуждается в рациональности, хотя не сводится к ней. Чтобы встретиться с желанным человеком, вы едете на машине, но не для того, чтобы только показать ему машину. Все рациональное, насколько оно годится и идет в дело, пусть служит настоящему, раннему. Желающий распространить рациональность на всё похож на денежного человека, который хочет получать только удовольствие, не задумываясь о его вреде. Рациональное *правильно*, а мы говорим об опыте *правды*, который определит, что́ правильно, и будет загублен, если мы сначала спросим, правильный ли он, и откажемся от него, если нам покажется, что он неправильный.

После таких предупреждений прочтем у Хайдеггера полностью место из § 219, откуда пока брали только одну фразу.

Бытие существует как событие.

Существо истины (правды) есть потаенный просвет события.

Этот потаенный просвет существует как основание при-сутствия; но основание двузначно.

Основание при-сутствия совершается как тайное сбережение истины в истинном, которое так впервые становится.

Истинное дает сущему быть сущим.

Когда сущее выступает так в *вот* присутствия, оно становится представимым. Возможность и необходимость правильного получает себе основание.

Правильность есть необходимое ответвление истины.

Когда правильность начинает потом диктовать "идею" истины, все пути к истоку последней заслоняются.

Правильность предполагает соответствие чего-то чему-то. Эти *что* и *чему* должны для своего соответствия объективироваться, иначе их не удастся сравнить. Проверить правильность – операция, которую, скажем, можно приложить к тому, что мы тут говорим; кому не лень, может ее провести. Истина (правда) самой проверки останется при этом скрыта.

Неверно, что из-за явной нехватки правды во всем, что делается вокруг в современной цивилизации, мы имеем право нарушать сон и покой людей. Мы по-настоящему не знаем, откуда идет покой. Мы видим, как цивилизация себя успокаивает, но что *она* себя успокоила – скорее всего ее иллюзия, как у водителя, толкающего руль в воображении, что он движет машину вперед. Источник покоя какой-то другой. В конечном счете автомат мира работает сам. Успокаивающий дискурс цивилизации, допустим глобалистский, экологический (тревожный дискурс, служа мобилизации, тоже служит успокоению, какое обещает принятие мер), возможно, только мешает настоящему покою, который неизвестно откуда идет.

В образе действий природы есть покой. Существует поворот зрения, при котором ядерная реакция, например, на звездах, имеет вид мирного свечения. Природные катастрофы имеют умиротворяющую сторону. "В бурях есть покой". Это одинаково относится к космической и человеческой стихии. Духовное событие становится шумным, когда о нем начинают спорить. Так о Ницше начали говорить, когда было уже поздно. Все событие Ницше, его писание или печатание в одиночестве на листках бумаги, вошло в мир тихо и незаметно. В свою очередь, тогда шумела франко-прусская война. Ницше не был в ней даже сколько-нибудь видным деятелем.

Отказаться от шокирующих жестов особенно важно в нашей стране, где привычка к насилию пропитывает все. Оно стоит за остротой, резкостью приемов. Искание правды почти сразу повертывается исправлением, правежом. Мы должны показать путь понимания правды не в смысле принятия жестких мер. У правды есть другая судьба, чем превращение в правильность. Спасительная правда скорее всего покажется неправильной. Ее оправдает успех. Перехода правды в правеж может и не быть. Правда не определяется из неправды. Открытость правды не должна загнать в жизнь *не по лжи.*

Мы искали у Хайдеггера средний путь между гибельной воинственностью Ницше и рационализмом гуманитариев. Правда оказывается по-своему мягкой. "Истина: просвет для самоутаивания (т.е. события; медлящее отречение как зрелость, плод и раздаривание)". Тягучий ход неспешного созревания. Неспешного – как бы и неуспешного; Versagung значит не только отречение, но и неудача. Созревание, конечно, успех, единственно возможный, но он приходит незаметно, нечаянно после долгой истории неспелости, когда каждый день, снова и снова ничего еще не готово. На фоне этого длящегося неуспеха, когда журналисты теряют терпение, спелость приходит, когда и ждать надоело и, кто знает, может быть, все же еще не пора.

Мягкая правда зрелости имеет лицо отречения и неудачи. Хорошо, что мы уже и догадывались, что удача может повернуться лицом неудачи. Истина не просто просвет, Lichtung (один из ярких переводов *молния*, у Жана Бофре éclair), "но именно просвет для самоутаивания", sondern eben Lichtung für das Sichverbergen, для тайны *самого́* (ср. платоновское "*самое само*" у Лосева). "Событие, в противомахе отрицающее и таким образом спорное", Ereignis, im Gegenschwung nichthaft und so strittig. Оборотная сторона настоящего события, возвратный ход его качелей ничтообразен и о событии всегда будет идти спор. Он связан с тем, то правда обертывается лицом неуспеха, как для яблока долго, три месяца лицом его успеха будет незрелость. Ее так легко сорвать успешным сбором плодов не обязательно намного раньше или позже срока, может быть, совсем рядом с днем созревания, что почти всегда и делается по вполне рациональным хозяйственным соображениям, чтобы не дожидаться, когда яблоко упадет на землю, где сыро и черви. Для зерна в яблоке успех, наоборот, именно упасть на землю. Бывает ли удача неудачи? Между ними нет симметрии. Возможна удача, которая одинаково хорошо сохраняется в неудаче. Все зависит от таких вещей, как цвет и тон. В § 222 Хайдеггер называет слово: настроение.

Лишь стоя в просвете, мы имеем опыт самоутаивания истины.

Истина никогда не есть сложенная из положений "система", на которую можно было бы ссылаться.

Она есть основа как берущая назад и охватывающая, перехватывающая через потаенное без отмены его, настроенное в качестве этой основы настроение. Ибо эта основа есть событие как осуществление бытия.

Цвет и тон события, трудно уловимая основа всего, и есть правда. Хотелось бы больше знать о правде как настроение. Оно, по-видимому, потребует странного подхода. Цвет, тон, настроение относятся к тому же ряду, что тишина бесшумного роста травы. И при всеобщем желании быть на правильной стороне эффектного успеха нужен медленный разбор, хотя для него остается все меньше места при почти уже нервическом порыве современности добраться до правды и выкрикнуть ее. § 222: "Имейся здесь какой-то выход, философии следовало бы запрятать вопрос о правде внутри какого-то другого вопроса, иначе звучащего, по видимости безвредного, чтобы избежать всякого намека на то, то будто бы здесь возвещаются великие откровения". Уход правды как

спасения в тайну до того, что успех начинается казаться нулевым и больше, неуспехом, неудачей, *сдвиг* человеческого существа в присутствие без громкого безумия Ницше, *тихое помешательство* если хотите – непопулярный путь, но только на нем восстанавливается мир. Только вместе с миром выходит на свет земля, и мгновение-ока становится историей (§ 225), которая будет у Хайдеггера включать и долгую неписаную историю человечества, и всю историю жизни на Земле.

Просвет для утаивания сберегает нечто другое, чем гуманизм в его покровительственном отношении к природе. Экология спасает то, что *решено* беречь, т.е. нечто внесенное в план. Попробуйте однако беречь тайну. Как поставить ее под охрану? кем должны быть стражи? Не знающие, что они хранят. Все настоящие хранители такие. Хранимое ими остается для них закрыто.

Настоящее хранение никогда не уверено в успехе. В каждый момент у него на руках только неопределенность. Отсюда основонастроение, Grund-Stimmung правды: Verhaltenheit, сдержанность, смирение (§ 226). Оно выжидает и предъявить по требованию каждый раз может только неспелость.

Это прятание в глубину тайны, в странность, в безвестность предыстории продолжается сейчас в середине нашей цивилизации, как продолжается рост травы. Оно сказывается в настроении, в теле события, в автомате живого, не в знаках. Кажущаяся мощь машины идет от растраты. "Солнце на земле" мстит за кражу его с неба.

6. ЛОЖЬ КАК ЛИЦО ПРАВДЫ

Когда цель запланирована и параметры ее достижения расписаны, говорить о достижении успеха легко. Например, в промышленном яблоневом саду принимается решение собрать недозрелые плоды в видах дальней транспортировки ради получения оптимальной прибыли. Наоборот, дату и цель поспевания яблока самого по себе установить трудно. Вообще констатация достижения-недостижения, успеха-неуспеха однозначно осуществима только в закрытой системе внутри ее расписания. В таком открытом начинании, как жизнь на земле, всякий успех связан с конечной перспективой, которая остается проблемой и интенсивно обсуждается. Посмотрев, чем это начинание кончится, судить о нем будет легче.

Извольте расписать условия и параметры оценки, тогда мы ее дадим. А во взвешенном состоянии об удаче-неудаче говорить невозможно? Не совсем. О назначении живого вида и цели его развития спорят и об этом можно спорить долго, но до всякого решения биолог интуитивно знает, что́ такое развитие и деградация, и уверенно говорит о них, потому что знает эти вещи на самом себе. Подобную двойную бухгалтерию практикуем исподволь все мы, по-разному ведя себя внутри регламента и в открытом мире. Мы проходим как элементы и функции внутри определенной системы и одновременно работаем для правды вообще. В принципе невозможно, чтобы эта двойная бухгалтерия кончилась.

Отсюда важный вывод. Могущество машины, искусственного автомата может выглядеть несоразмерно громадным рядом с природой, или наоборот, но эффектность разницы в счет не идет из-за несводимости двух систем. Сбережение одной птицы поэтому невозможно оценить в терминах рациональности, выгоды иначе как с ошибкой; правильным будет для поступков, совершаемых в открытом предприятии, т.е. внутри мира, завести совершенно особый счет. И наоборот: меру растраты, сжигания природы машиной некорректно оценивать с точки зрения природы; правильнее обратить внимание на то, что такая точка в наших системах отсчета не фиксируема.

Это значит, что экологический спор в принципе неразрешим. Оценку безусловного успеха так или иначе приходится откладывать до выяснения цели жизни. Попытки линейного решения экологической проблемы дают тупые и дикие варианты ответа, например: поскольку обречена на холодную смерть вселенная в целом, оправдано безграничное развертывание машинной цивилизации, дающей шанс технического управления космосом.

Если безотносительная мера успеха существует, она должна быть одинакова для любой системы и определяться извне ее. Таково событие. Его приход скрытен. В случае созревания яблока, вырастания травы без труда и однозначно фиксируется неспелость, затем переспелость. Спелость трудноуловима, ее критерии разные и переплетаются между собой, смотря внутри какой системы считать. Трудноуловимый успех оказывается вплотную со всех сторон окружен очевидным неуспехом.

Все в мире подлежит так или иначе по двум оценкам, внутрисистемному – и безусловному критерию события. Машина, внутри своей системы оцениваемая по конструктивным и эффективным параметрам, на безусловной шкале оценок стала в нашей истории событием лишь в меру сбывшейся мечты о самодвижном. Иначе сказать, машина может претендовать на безусловный успех только в мифологическом плане. Во всех остальных смыслах машина имеет только относительный успех и соответственно не является полноценным событием нашей истории. Как ни странен такой результат, он оказывается единственно верным. Что машина не событие, сказалось в том, что поэзией, философией и религией промышленная революция не была замечена или вообще никак, или только в плане расширения духовного мира, подобно тому как Бердяев видел в машине духовный вызов, космическое явление, фактор интенсификации и мобилизации сознания, но не самостоятельный смысл ("О назначении человека"). Проблематичное осуществление сказки машиной, машинная провокация духа указывают в сторону, куда нужно глядеть и где искать. Философия техники должна была бы первыми ставить вопросы о том, в какой мере и с какой своей стороны машина оказалась событием человеческой истории, что и насколько в ней сбылось. Оставляем пока эту перспективу рассмотрения нетронутой.

Для следующего шага надо иметь в виду то, что было задето только вскользь и еще не казалось важным. Повсеместно на разных уров-

нях – личном, семейном, медицинском, финансовом, коммерческом, политическом, военном – распространяется утаивание или просто ложь. Неправда по общему признанию настолько интенсивна, что на массовых первичных уровнях информации, как принято считать, правда невозможна в принципе. Каждая фраза и каждое именование цензуруются внешней и внутренней редактурой в смысле сокрытия тайны даже когда нечего скрывать.

Мы имеем здесь дело с явлением потаенности, которая тождественна самому по себе пространству странности, но которую все спешат себе присвоить. У Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова в книге "Язык и совесть" (М.: ИФ РАН, 1996) замечено, что неправда у русских возведена в принцип. "Красно поле рожью, а речь ложью". "Российские коллеги имеют совершенно странную привычку обманывать без нужды, без видимой пользы для себя". "Может быть, это не индивидуальная особенность тех конкретных лиц, с которыми мне пришлось иметь дело, а социально типологическая черта? Что это за феномен бескорыстного обмана? Откуда такое легкое отношение к обману? Зачем обманывать там, где можно этого не делать?" Гусейнов предлагает объяснение. "Действительно, обман – и именно обман как бы на пустом месте, без давления обстоятельств, без желания извлечь особую пользу, обман из-за любви к искусству, словом, просто обман – вошел в наши нравы, стал своего рода неписаной нормой". Гусейнов допускает даже гипотезу, что "в наших культурных генах закодирована психология [...] упреждающего недоверия и настороженности". Оправдывается в обществе такое поведение убеждением, что "Но что такое правда? Можно и говоря правду солгать и обманывая – сказать правду"; Гусейнов цитирует здесь характерное суждение видного идеолога: "Если правда и ложь так перепутаны, что можно лгать, говоря правду, и можно говорить правду, обманывая, – кто тот сверхчеловек, то существо, которому дано отделить одно от другого и кто сам находится по ту сторону правды и обмана?" Культурный код, гены, Бог указывают на область, куда надо смотреть, отыскивая начала расхождения правды и лжи.

Для человеческой лжи, которая в России имеет, возможно, лишь свои самые броские формы, есть более прямое объяснение. Человеческому слову нелегко дотянуться – это удается редко только поэтам, мыслителям и пророкам в их загадочной речи – до странности софии или, если наше чтение Гераклита верно, до софии как странности. Суть дела всегда скрыта. Ощущение ее неуловимости создает заранее ожидание неудачности почти всякой изреченной мысли. Пропитываясь этим ожиданием, но не желая разлучиться с неуловимой сутью вещей, говорящий начинает подражать тайне вещей и вбирает сокрытие в себя. Его исподволь захватывает мимесис исходной странности. Он замечает, что не обязательно даже сам должен прилагать здесь старания. На него как на человеческого говорящего само собой так или иначе распространится ускользание сути дела.

Откровенная секретность партийно-политического дискурса, начинавшегося с засекреченности партии как таковой, сменилась в России

нарочитым выявлением правды. Гусейнов однако точно констатирует, что "если брать степень расхождения официальной интерпретации государственной политики и ее реального смысла, то духовная ситуация при всей обретенной свободе слова остается такой же фальшивой и лицемерной, какой она была в период жесткой идеологической монополии... В чем-то ситуация стала еще более безнадежной, ибо к большой лжи, инспирируемой идеологическими догмами, добавилось высвеченное гласностью мелкое жульничество государственных деятелей". Второе суждение производно. Оно вытекает логическим выводом из той посылки, что цель дискурса политиков – формирование верного курса страны. Пока не предложены системы дискурса, отличные от открытой, от политиков ожидается правда просто. Ускользание софийной сути дела начинает приписываться не бытию, а речи политика.

Ничего не меняется, если политик не пользуется в своих интересах тем, что на него переносится исходная черта события, странность, а честно подчеркивает свою ограниченность. Все равно "атмосфера нашей публичной жизни (а также и обыденной, хотя человеку здесь чаще удается устоять, скажет Гусейнов. – *В.Б.*) была и остается атмосферой лжи, обмана и самообмана, притом в такой степени, что именно ложь, обман и самообман являются позитивным состоянием, нормой существования".

Отмеченная здесь позитивность неправды обеспечена невозможностью вычерпать странность бытийного пространства. При тематизации этого исходного условия нашего существования, странности всякого вида, выявляется точность хайдеггеровского анамнеза. В современной цивилизации правда перенесена в высказывание из своего первоначального исходного расположения в событии, прежде всего в событии мира и в событии присутствия. Правда отыскивается внутри дискурса. В системе этого последнего она смешивается с сохраняющей силу правдой открытого мира, и путаница возрастает.

Как выйти из нее? жить не по лжи? Для начала во всяком случае надо тематизировать ситуацию с правдой бытия и с говоримой правдой. Мы не зря читали Хайдеггера. Сверх того, он дает нам здесь конкретный совет. *В принципе не нужно проводить различие между затаенностью вещи в себе и утаиванием правды в дискурсе.* Нужно научиться видеть там и здесь одну и ту же тайну. Речь раньше, чем говорит о бытии, принадлежит ему и несет его странность. Одинаково непостижимы начала космоса и причины, почему человек лжет. В человеческой лжи продолжается неприступность вещи самой по себе. Необходимость различать между истиной бытия и правдой (правильностью) дискурса первым результатом дает то, что их различение должно развертываться на одном фундаменте, одинаковой закрытости того и другого. Затаенность там и ложь здесь – одна и та же самая вещь. "Истина (правда) в ее сути прежде всего подлежит развертыванию как просвечивающее утаивание (искажение и сокрытие), Die Wahrheit im Wesen zuerst entfalten als lichtende Verbergung (Verstellung und Verhüllung)" (§ 227). Просвечивающая затаенность всего названа в том же ряду, что искажение и сокрытие. Глубокое не подчеркнутое хайдеггерианство Жака Деррида и

верное ощущение им Хайдеггера проявляется всего больше там, где всякое цитирование прерывается, в казалось бы неповторимо личном и таком свежем сближении у Деррида литературы и леса, когда вся его собственная и вся разбираемая им словесность сливаются для него в сплошной листве, где он прячется от смертельной угрозы как зверек в джунглях. Претензии дискурса, любого, литературного, идеологического, философского, религиозного, на правду о бытии тут просто не замечены, словно никем никогда не выдвигались. Весь дискурс увиден как одно сплошное (листва), слитное с существованием, физиологическим и духовным без различия, неметрическим, нерасписанным, опасным. Если затем при такой широте подхода чтение и разбор словесности продолжатся, то уже не для литературной, тем более не для этической оценки, а только в видах бытия, может быть, личного с точки зрения пригодности условий потерянного в лесу среди листвы зверька. (Ср. слово как лист и речь как листва у А.А. Потебни.)

Увидеть всю и всякую словесность, одинаково классическую и обыденную с телевизором и газетами снова как первобытный безмерный лес – это *спасительный* взгляд. Так взгляд поэта, Новеллы Матвеевой, в песне о ночной стройплощадке возвращает пустырю, последнему и казалось бы самому безнадежному свалочному пространству задыхающейся цивилизации, вид первобытной пустыни. Так Андрей Тарковский восстанавливает свалку и пустырь в "Сталкере" до пространства первобытной странности. Здесь достаточно сдвинутости (безумия, Ver-rücktheit) для выхода из метрического пространства. Хотя от голой сдвинутости до события еще далеко, первый необходимый шаг к правде запрещает огораживать ее сферой высказывания. Никакая правильность не выведет из нужды бытийной оставленности, она лишь подтвердит и искаженно-прикрыто усилит ее (§ 227). Мы рискуем бросить себя в правду как просвечивающую затаенность и готовим *сдвижение,* Verrückung, человека в присутствие. Из положения, в котором мы сейчас находимся на вселенской свалке (Аристотель), загроможденной бессмысленными осколками традиции, усталые до слабости, до утраты воли спрашивать себя о нашем положении, прикрыв тысячью нужд и забот единственную нужду в событии, правда сдвигает человека в пространство события.

Не обязательно различать между пустырем и пустыней. Можно говорить пустота и пустота, джунгли и джунгли в диаметрально противоположном смысле, лишь бы лес и правда остались темой. Достаточно вглядеться в них, чтобы они сами открыли свои лица. Достаточно перемены глаз, чтобы на пустыре увидеть пустыню. Опыт Деррида говорит, что для превращения городских джунглей в первобытные перестройка не обязательна. Правильность и ее расписание не обязательно должны быть отменены, чтобы открылась правда. Со своей стороны, остановить превращение земли в пустырь теперь тоже невозможно. Невозможно отгородить правду от правильности, например искусство от техники, после того как современное искусство поневоле стало техникой, а техника искусством. История истины развертывается вне времени. Успех понимается Хайдеггером в смысле сбывшегося мига, Augenblick, взгляда-вида. В одном зрении происходит ранняя правда как удивление

странности вида, переход к истине высказывания, ницшевское отчаяние в правде, рывок к крайностям воли к власти с ее вечным возвращением – и возвращение из леса в лес.

Последний и самый страстный искатель правды Ницше (§ 234). Он таким и остается. Рядом с ним встает Хайдеггер. Ницше занят переоценкой ценностей и спрашивает о ценности правды. Вопрос о ценности предполагает указание, ценность *чего* имеется в виду. Спросить о ценности *кого* звучит непривычно. Между тем правда явно скорее *кто*, чем *что*. Она уходит в тайну лица. Таковы необходимые возражения Ницше, кто их не делал. Реже обращают внимание на то, что некорректно поставленные вопросы – что такое истина, имеем ли мы ее, к чему нам она – лишь затрудняют мысль Ницше, которой становится тяжелее, но не мешают ей работать. Он вглядывается в существо истины, когда говорит о родстве правды и искусства – оба прикасаются к бытию – и о перспективе влечения. Влечение, его основа, его порыв сцеплены с перспективным образом мира, дарят миру образ, как мы говорим, вид. Перспектива в смысле видов живого указывает в сторону тайны.

Ницше поступает как хороший феноменолог, когда спрашивает, что значит наша одержимость правдой. В искании правды он угадывает условие жизни, которое само не жизнь. Не жизнью оказывается тем самым и цель жизни. Мысль Ницше соответственно не философия жизни, а мысль simpliciter.

"Истину мы не имеем". Это правило Ницше во всяком случае надежно. Если оно получено перебором всего того, что мы имеем, после того как в списке имеющегося не обнаружилось такой вещи как истина, то какие-то сведения о ней у нас должны были быть. Тогда интересно было бы уточнить, какого рода наши сведения о ней. Или правило получено не способом перебора? Скорее всего. Тогда оно обратимо: одно из имен или главное имя того, чего мы не имеем, – истина. Неимение связано с возможностью ставить цели. Мы должны и хотим обязательно чего-то не иметь, чтобы обеспечить себя необходимым-недоступным. Это необходимое-недоступное нужно жизни как соль, идет *против* жизни и тем раздражает ее. Жизни нужен этот упор, неодолимая вызывающая преграда. Она *ценна* для жизни.

Воля к власти, der Wille zur Macht, есть через-и-серх-себя-воление, Über-sich-hinaus-wollen, извлечение себя из себя. Только преодолевший себя вернулся к себе, самость возвышается над сырым *я*. Так? некий стандарт немецкого подвига, со стороны человека требующий привычных доблестей, а со стороны бытия обозримой перспективы? Бытие должно быть определенным (мир ограниченным, время повторяющимся), чтобы порыв воли мог его охватить. Знаем ли мы о бытии достаточно, чтобы с уверенностью говорить, что да, воли к власти хватит для охвата всего пространства и времени? Опыт подсказывает скорее, что странность и с нею пространство никогда не кончатся, разрешатся в новую странность. Что здесь обеспечена перспектива жизни, еще не видно. Странностью и ее противостоянием редукции вызывается не столько воля к власти, сколько терпение, смирение, неизмена открытости, честная готовность на неуспех. Echtheit und *Verhaltenheit,* § 235.

Едва ли открытостью (странностью) обеспечена воля к власти. Странностью обеспечено пожалуй удивление и спрашивание, задавание вопроса *почему* (§ 236). Его не было бы смысла задавать, если бы не было ощущения основы всего. Правда – такая просвечивающая тайна, когда есть смысл думать, что все, что видно, еще не все, что можно видеть. То, куда прорывается, спрашивая *почему*, человек, явно не он, потому что он туда еще только хочет, но и именно он, потому что только там он осуществится. Соседство с тем, что есть собственно я и что от меня всегда охранено и скрыто, принадлежит у Хайдеггера к чертам Dasein, присутствия. Эта ситуация настолько первична, что ее можно было бы назвать *жизнью* только ища дефиницию жизни. Никакое понимание жизни, данное извне исходной странности, не будет работать.

7. ПРАВДА И ВЕРА

Жизнь не тело, не биологическая масса, не борьба за выживание, не распространение влияния и даже не сохранение рода. Существо жизни ближе к таким вещам, как находка и успех. Мы нашли, что отдельность человека от самого себя и от природы *составляет его главную принадлежность к природе*. У Хайдеггера: "некоторое *между* существует между нами и бытиём и это *между* само принадлежит к существованию бытия" (§ 236).

И еще с неожиданной стороны мы получаем поддержку от Хайдеггера. К нашему торжеству правды и оправдания как спасения относится его тема веры. Вера есть принятие чего-то за истину, согласие. Филолог добавит: немецкое слово для истины, правды звучит по-русски *вера*. Верный соответственно и у нас тоже значит не только верующий, но и надежный, основательный. Веру мы противополагаем знанию, правду – нет. Если существо правды – просвет бытийной тайны, то все знание правды сведется к держанию себя в пространстве, где светит затаенность, к непрерывной связи с ускользанием бытия. При таком следовании существу истины придется ввести различение между знанием и знанием. Одно будет держанием себя в верности просвету тайны (истинствованием, Аристотель), другое – списком того, что установлено.

Существо веры понимается у Хайдеггера из существа правды. Традиционно вера тоже есть принятие за истину, держание и усвоение правды вплоть до отождествления с ней, не требуя проверки и не завися от нее. При вере проверка уже не нужна; наоборот, для проверки будет нужна снова вера. Вера в этом смысле проста как согласие с родным. Такая вера противоположна знанию. Пусть знание ищет себе объяснений, вера умеет брать вещи и так. У Августина, у Ансельма Кентерберийского понимание невозможно без первичной опоры на веру, которая расширяется в знание (credo ut inteligam; fides quaerens intellectum). Вера так или иначе опережает и к ней подтягивается всякое понимание и познание. Она богатый и независимый патрон знания, которому отводится хлопотливая роль оправдания себя рядом с верой. Знанию приписывается исходная форма доказательства. Единственно ли это возможное знание? Не окажется ли знание если вглядеться другим?

Оно и оказывается. Против средневекового возвышения веры поднимается бунт знания, которое находит в себе такие неожиданные стороны и такую самостоятельную силу, что начинает теснить веру. Нет ли порчи в самом противопоставлении веры и знания, когда приходится эти моменты все-таки в конце концов *определять* из темной инстанции, опять же сцепленной с верой и знанием, но диктующей им, что они такое? Следствие диктата – спор и частная правота обеих сторон.

Собственно знание – будет ли оно опираться на принятие правды или знанием можно признать только то, что самое себе построило основание и само на себе растет? Так или иначе, чтобы знание не запуталось в доказательствах, выход в не требующую определений правду для него обязателен. Если правда – просвет бытийной тайны, то исходное знание должно держаться этого просвета, чего бы то ни стоило. Ценой тут оказывается бездонная воронка вопросов. Такое знание не сможет ограничить их число, как человек, неожиданно провалившийся и падающий в пропасть, не сможет регулировать свое дыхание.

Такое знание окажется раньше всякой веры, если понимать ее как принятие за правду. Для принятия на веру мне надо сначала, чтобы мне было что-то явлено или предъявлено. Мне могут ничего такого не предложить; грубо говоря, я могу быть оставлен Богом или людьми. В этой оставленности у меня будет или не будет вера, но будет – оставленность, ее сквозняк; ничего принять или не принять на веру я могу тут не успеть, у меня может просто не оказаться для этого рук или свободы рук, я не успею определиться, отличить достоверное от недостоверного. Если я не приду в панику, не начну спрашивать у людей, что мне теперь делать с этим моим взвешенным состоянием, и не стану дожидаться, когда психолог мне его объяснит, а медик даст транквилизатор, то успею догадаться, что не надо искать, кто меня бросил или кинул: брошеность – моя, и более родной собственности у меня никогда не будет. Если у меня хватит выдержки держаться, я догадаюсь, что здесь вся суть моего человеческого дела.

Это ясное знание будет иметь все исходные черты веры.

Только тому, кто держится в брошености сам, не придется держать в руках и перебирать детали расписания. "Бросить себя на что-то, познав в самораскрытии несущую бросок бездну, и устоять в крушении."

Отсюда открывается неожиданный пейзаж. Как найденное здесь бытийное знание имеет черты веры, так то, что раньше называлось достоверным или научным знанием, оказывается верой. Слово *вера* получает совсем другой смысл, не принятия-согласия-допущения-усвоения чего-то из явившегося или предложенного. Вера, восстанавливая свою простую суть, совпадает с держанием себя в правде человеческой ситуации. Такая вера не противоположна сомнению. В брошености впервые открывается возможность настоящего вопроса, не о чем-то, для чего уже надо видеть себя в расписанном пространстве, а под вопросом оказываюсь я сам, моя брошеность (странность). Как было показано, не обязательно спешить принимать брошеное за бросовое и из открывшегося истинного положения вещей, приняв его за ненастоящее или не-

нужное, искать другого. Новый в брошености, настоящий вопрос не обязательно оформится в слова, он скорее всего даже сначала останется в поступке как вызывающая открытость.

Сделаем с Хайдеггером следующий шаг. "*Спрашивающие* этого рода суть исходно и по-настоящему верующие, т.е. те, кто в принципе подходит к самой *истине,* не к чему-то истинному, всерьез, кто ставит на решение, осуществляется ли существо истины, несет ли и ведет ли само это осуществление нас, познающих, верующих, поступающих, создающих, короче, исторических."

Придется отказаться от искания веры в смысле успокоения на чем-то таком, что тонущему в житейском море даст ухватиться за спасительный якорь и успокоиться, "сделав мужество уже излишним". Настоящая вера, как бытийное знание, держится в предельной (крайней, на какую способен человек) решимости не прятаться от бездны, которая вверху и внизу. Такая стойкость оказывается успехом и тогда, когда она неуспех. Только в ней если не сразу выход из нашей исторической ситуации, то впервые то место, где можно наверное знать и чувствовать, возможно ли еще для нашей истории обоснованное основание и с ним шанс спасения. Не судорожное схватывание достоверного, а спрашивание от нуля и тем самым выставление себя в бытие одновременно с опытом необходимости и неизбежности бездны. В этом смысле в середине 30-х Хайдеггер называл спрашивание нашим благочестием.

КЛАССИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ КОГНИТИВИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РАЦИОНАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ*

В.С. Швырев

СТАТЬЯ 1

Наше время характеризуется глубокими изменениями и сдвигами в представлениях о познавательной деятельности по сравнению с взглядами на познание, восходящими к традиции, истоки которой следует усматривать в древней Греции и которая впоследствии получила развитие в эпоху Нового времени и Просвещения. С этой традицией и связывается понятие классического когнитивизма, на смену которому приходят представления, обобщенно рассматриваемые в понятии, во многом еще не вполне четко оформленном и устоявшемся, современного неклассического когнитивизма.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), грант № 99-0319838.

Это движение от классического к современному неклассическому, или постклассическому, когнитивизму связано, конечно, прежде всего с глубинными процессами в современной культуре, в осознании необходимости отхода от абсолютизации исходных ценностей и норм западной цивилизации ее классического периода, которые иногда называют "проектом Просвещения"[1]. Осознание необходимости такого отхода обусловлено достаточно четко выявившейся в настоящее время неоднозначностью, амбивалентностью реальных практических последствий цивилизационного развития, в основе которого лежал "проект Просвещения" и которое наряду с несомненным прогрессом, о чем кстати сейчас иногда как-то умалчивают, породило и хорошо всем известные острые болезненные проблемы современной цивилизации. Классический когнитивизм явился не просто одним из компонентов "проекта Просвещения", он несомненно выступил одним из его основополагающих факторов. И критицизм по отношению "проекта Просвещения" в целом не мог не породить и соответствующих настроений по отношению к идейным основам классического когнитивизма. И важнейшим проявлением этого процесса оказывается критическое переосмысление статуса науки, который отстаивался классическим когнитивизмом. Здесь следует сделать известное замечание исторического характера. Как известно, идейной основой классического когнитивизма Нового времени и Просвещения выступал рационализм, убеждение во всесилии рационального познания[2]. Рациональное познание как в форме философии, так и в форме конкретной науки, рассматривалось рационализмом Нового времени и Просвещения как высшая интеллектуально-познавательная ценность, противостоящая всякого рода обыденным мнениям, неоправданным традициям и авторитетам и проч. Впоследствии, однако, в силу определенных причин, требующих своего специального исследования, в качестве подлинного воплощения этих идеалов классического рационалистического когнитивизма начинает рассматриваться только конкретная, так называемая позитивная наука. Классическую же философию, презрительно третируемую как "метафизика", лишают статуса подлинно рационального знания о реальности.

Эта тенденция ограничения сферы рационального знания только так называемой позитивной наукой, реализуемая, как известно, в позитивизме XIX в. и получившая свое развернутое выражение в неопозитивизме, приводит к трансформации классического рационализма в сциентизм. Важно, однако, подчеркнуть, что позитивистски ориентированный сциентизм, получивший широкое распространение в философии науки 20–30–40-х годов XX в., по существу выступил в качестве модернизованной формы классического рационалистического когнитивизма, оказался попыткой реализовать на основе логицизма, логиче-

---

[1] См., в частности: Рациональность на перепутье, М.: РОССПЭН, 1999. Кн. 1. С. 3–6. Предисловие.

[2] Развернутую характеристику этой позиции см.: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 38–46.

ского анализа языка науки, программу классического рационализма Нового времени, связанную с менталистскими представлениями философии того времени – менталистские критерии "ясности" и "отчетливости" идей замещаются логико-методологическими критериями верифицируемости, фальсифицируемости, логической истинности и т.д., но суть одна – представить знание в виде развернутой прозрачной для рефлексии, полностью ею контролируемой и воспроизводимой, если угодно, технологической конструкцией.

Четкое осознание несостоятельности этих попыток в философии науки XX в., прежде всего крах претенциозной неопозитивистской программы логического анализа языка науки, означает, так сказать, сдачу последних рубежей классического рационалистического когнитивизма в интерпретации науки. Реальное научное познание не укладывается в прокрустово ложе этих схем. Последующее развитие уже постпозитивистской философии науки, в частности такого ее рафинированного варианта, как методология исследовательских программ Лакатоса, пытавшегося в русле идей попперианства, учтя предыдущий опыт методологической мысли, выработать все-таки эффективные формальные критерии рациональной науки, продемонстрировало, в конечном счете, неудачу попыток подобного рода[3].

Можно, таким образом, сказать, что сама внутренняя, имманентная эволюция философско-методологического анализа науки, идей классического когнитивизма привела, в конце концов, если угодно, к доказательству от противного его несостоятельности. Однако, на мой взгляд, следует признать, что те негативистские выводы в отношении статуса науки, научной рациональности, которые были сделаны в ситуации действительно убедительно выявившейся несостоятельности ее интерпретации в духе классического когнитивизма, в резкой форме, прежде всего П. Фейерабендом, могли получить какую-то весомость только в атмосфере общего кризиса "проекта Просвещения".

Разумеется, развитие концепции современного постклассического когнитивизма, стимулируемое как критико-рефлексивным анализом классического рационализма и когнитивизма, так и осмыслением реальных процессов, протекающих в культуре и науке нашего времени, предполагает преодоление узости и односторонности многих старых представлений о статусе науки, о ее роли в культуре, о взаимоотношении с другими формами познания и сознания и проч. Так, безусловно, должен быть отвергнут самодовольный и агрессивный сциентизм, для которого, по выражению Г. Рейхенбаха, вера в науку в значительной мере заменяла веру в Бога[4]. Для такого сциентизма наука стала играть роль религии, способной дать окончательный и безусловный ответ на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия. Между тем наука – это прежде всего открытая система, которая постоянно ставит новые проблемы и вырабатывает новые их решения, не претен-

---

[3] *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.

[4] *Reichenbach U.* The Rise of Scientific Philosophy. Berkley, 1951. P. 43–44.

дуя на абсолютную законченную истину. В силу этого никоим образом нельзя абсолютизировать любые конкретно-исторические формы научного познания, в частности ту парадигму точного естествознания, восходящую к Новому времени, безусловная ограниченность которой зачастую рассматривается в качестве аргумента для негативизма по отношению к науке вообще. Как известно, в реальной современной науке в ее изучении природы происходят существеннейшие сдвиги, далеко выводящие ее за рамки галилеево-ньютонианской парадигмы. Это касается и онтологических, и методологических аспектов, естественно находящихся между собой в органической связи[5].

Современный когнитивизм призван также преодолевать неоправданную абсолютизацию вообще рационально-концептуального подхода, получившего свое наиболее концентрированное выражение в науке за счет иных форм контакта с действительностью, которые имеют место в обыденном сознании, в практическом мышлении, связаны с эмоционально-чувственным восприятием мира. Далеко не раскрываемые в нашей современной цивилизации возможности и ресурсы последнего, которые играли такую гигантскую роль в архаической культуре и были в значительной мере заторможены, заблокированы развитием рационально-концептуального сознания. В классическом когнитивизме, рассматриваемые в лучшем случае как некоторая экзотика, они в настоящее время делаются предметом пристального внимания, в частности в эволюционной эпистемологии, именно в контексте реализации этих возможностей и ресурсов в развитии культуры нашего времени[6].

Вместе с тем принципиальной проблемой для современного когнитивизма является четкое осознание того рубежа, за которым критика сциентизма и узкого рационализма переходит уже в откровенный негативизм по отношению к научному познанию и рациональному сознанию вообще, когда отказываются признавать специфическую роль этих форм мироотношения в историческом развитии человеческой культуры, недооценивают или игнорируют тот качественный скачок, который произошел в этом историческом развитии в связи с формированием указанных выше форм мироотношения и, соответственно, обусловленного этим фактором цивилизационного своеобразия[7]. Можно и должно, очевидно, говорить о скользящей границе научного и вненауч-

---

[5] Обобщенный философский анализ этих сдвигов дается в работах В.С. Степина, который, в частности, выдвинул концепцию эволюции научной рациональности от ее классической формы к неклассической, и далее к постнеклассической, для которой характерно введение "человеческого измерения" в само тело науки о природе. В.С. Степин подчеркивает также значимость внедрения в естествознание эволюционно-исторического подхода. Все это позволяет обоснованно говорить о новых стратегиях теоретического исследования в эпоху постнеклассической науки, имеющих принципиальное мировоззренческое значение для дальнейшего развития цивилизации. См.: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

[6] Интересное исследование этой тематики предпринимается в работе И.А. Герасимовой "Человек в мире: эволюция сознания" (М.: Альтекс, 1998).

[7] Как известно, традицию такого негативизма по отношению к науке в постпозитивистской философии задал П. Фейерабенд. См.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.

ного мышления, о необходимости их взаимодействии и диалога[8]. Ясно, однако что сама постановка вопроса о подобном взаимодействии и диалоге предполагает известную определенность позиций участвующих сторон. Отказ от не оправдавших себя примитивных представлений о критериях научности и рациональности требует тщательного критико-рефлексивного анализа всей этой весьма непростой проблематики в контексте современных представлений о процессах познания. Понятно, что подобный критико-рефлексивный анализ призван прежде всего отталкиваться от рассмотрения той историко-культурной ситуации, в рамках которой следует искать корни весьма специфических феноменов, лежащих в основе формирования научного (в европейском смысле этого термина) рационально-теоретического сознания.

* * *

И философия, и наука европейского типа возникают, как известно, в античной Греции, в результате формирования уникального типа сознания, которого не существовало не только в традиционном обществе, но – во всяком случае в таком развернутом виде – и в других цивилизациях, возникших в период "осевого времени" в смысле К. Ясперса. Именно исходные характеристики этого, по современной терминологии теоретического или рационально-теоретического сознания в первую очередь и задают специфику научного познания, как оно сформировалось и развивалось в европейской традиции, позволяя его отличать от до- или вненаучных форм познания. В настоящее время в философии и истории культуры весьма сильна тенденция подчеркивать значимость форм сознания, предшествовавших рационально-теоретическому, таких как мифология и органически с ней связанная так называемая преднаука. Это несомненно конструктивная тенденция, ставшая оправданной реакцией на позитивистско-сциентистское пренебрежение к таким формам сознания. Справедливо, в частности, обращается внимание на то, в какой степени эти исторически предшествовавшие рационально-теоретическому мышлению формы сознания подготовили исходную основу для генезиса философии и науки[9]. Но в то же время никоим образом нельзя недооценивать поистине революционного значения возникновения рационально-теоретического сознания для дальнейшего развития цивилизации европейского типа[10].

Возникающее в античности рационально-теоретическое сознание является специфическим ответом греческой культуры на вызов "осевого времени". Основные цивилизационные регионы той эпохи отвечают

---

[8] *Лекторский В.А.* Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Наука в культуре. М.: Эдиториал УРСС, 1998.

[9] В частности, из недавних работ см.: *Меркулов И.П.* Истоки сакрализации теоретической науки // Вопр. философии. 1988. № 10.

[10] Как писал Ортега-и-Гассет: "Хронологически точно установлен момент, когда был открыт объективный полюс жизни – разум. Можно сказать, что в тот день и родилась Европа. До этого существование на нашем континенте не отличалось от существования в Азии или Египте. Но однажды на афинской площади Сократ открыл разум". *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 26.

на этот вызов по-разному. Скажем, в Китае возникает конфуцианство, в Индии – буддизм. Ближний Восток оказывается колыбелью монотеизма. Древняя Греция же прежде всего благодаря особенностям развития своего социума, очагов полисной демократии, первого варианта "открытого общества", отвечает на требования истории формированием рационалистического когнитивизма, рефлексией над познавательным отношением человека к миру, выделяющей последнее из контекста реальной человеческой жизни и превращающую его в особую реальность, которая становится предметом специальной деятельности[11].

Подобное выделение познавательных средств из контекста реальной жизнедеятельности представляет собой уникальное явление истории культуры, не имевшее места не только в архаических традиционных обществах, но и в других цивилизациях[12]. Только в античной Греции мы сталкиваемся с последовательным переходом, пользуясь выражениями М.М. Бахтина и С.С. Аверинцева, от "мысли в мире", к "мысли о мире", обособлением содержания мысли как таковой от ее функции идеального плана действия и, тем самым, превращением этого содержания в самостоятельно существующие в особой семиотической реальности "идеальные объекты", система которых образует "теоретический мир" философии и науки.

Формирование этой специфической реальности "идеальных объектов", теоретических "конструктов" и т.д. имеет исключительно далеко идущие последствия для развития культуры. Как отмечает В.С. Степин, именно эта возможность работы, мысленного экспериментирования с идеальными объектами науки обеспечивает ее прогностическую проектно-конструктивную функцию, "наука не ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках наличных, исторически сложившихся на данном этапе развития общества типов деятельности. Цель науки заключается в том, чтобы предвидеть возможные будущие изменения объектов, в том числе и те, которые соответствовали бы будущим типам и формам практического изменения мира"[13]. Налицо, таким образом, своеобразная диалектика: обособление предметного содержания знания от его функции идеального плана действия задает возможности таких преобразований этого предметного содержания, которые открывают перспективы программирования практической реальной деятельности на новых уровнях, не достигаемых при дотеоретическом "сращении" знания с привычными традиционными формами деятельности.

---

[11] Органическая связь практического образа жизни в полисных демократиях с формированием принципов рационального мышления в философии и науке достаточно четко проанализирована в соответствующей литературе. См. в частности: *Степин В.С.* Указ. соч. С. 61–72.

[12] Так, с точки зрения китайских мыслителей, знание любого предмета включает его описание и предписание к соответствующему действию. Для них знать и не действовать – это значит еще "не обладать знанием". См.: *Кобзев А.И.* Гносеологические установки первых конфуцианцев // Седьмая науч. конф. "Общество и государство в Китае": Тез. и докл. М., 1978. Ч. 2.

[13] *Степин В.С.* Указ. соч. С. 43.

Но, как и всегда в культуре, любая новация наряду с преимуществами таит в себе и определенные опасности. Формирование мира знания как квазисамостоятельной реальности создает возможность отрыва от подлинной реальности, превращения ее в лучшем случае в своего рода "игру в бисер", а в худшем приводит к догматизации и в определенных социальных условиях вырождению научного знания в идеологизированную псевдорациональность, как это случилось в значительной степени с официозным марксизмом. Именно в такой ситуации, когда теоретические идеи, претендуя на наиболее глубокое, полное и широкое объективно истинное знание, пытаются доминировать над живым свободным сознанием в полноте его мироотношения, возможна дилемма, которую сформулировал Ю.А. Шрейдер, анализируя корни возникновения тоталитарной псевдонаучной идеологии: "Знание важнее действительности, или, наоборот, действительность, раскрывающаяся сознанию, выше любого знания о ней? Эту дилемму можно представить еще и так: чему отдать приоритет – знанию, программирующему личность, или личности (как онтологической реальности, свободно соотносящей знания с жизнью)"[14].

Появление в Греции теоретического сознания в "осевое время", возникновение рефлексии над предпосылками и основаниями мировоззренческих установок означает, что человечество навеки прощается, по словам К. Ясперса, со "спокойной устойчивостью" мифологической эпохи. В осевое время "сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность – все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом"[15]. Важнейшим при этом является прежде всего отказ от принципа безальтернативности духовных устоев, осознание и возможности их вариативности и, стало быть, вынужденного определения своей собственной позиции не на основе слепой веры, традиции или авторитета, а благодаря личностной убежденности, предполагающей ответственность напряженной душевной работы. Именно этот драматизм поиска, стремление выйти за пределы того, что кажется непреложным, естественным, безальтернативным принципиально отличает теоретическое рационально-рефлексивное познание от всех форм дотеоретического и внетеоретического сознания, претендующих на выдвижение своих картин или образов мира.

Прежде всего этот свойственный возникающему теоретическому сознанию критицизм проявляется, как известно, в противопоставлении знания по истине "эпистемы", "мнению" обыденно-традиционного сознания. Но сама по себе критико-рефлексивная установка, разрушение безмятежной уверенности в непреложности "основ", появление различных конкурирующих между собой за истину позиций не может не при-

[14] *Шрейдер Ю.* Сознание и его имитации // Новый мир. 1989. № 11. С. 247.
[15] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 33.

водить к развитию начала самокритичности как принципиальной особенности рационально-теоретического сознания. Тем самым, "открытость", обусловливаемая критико-рефлексивными установками по отношению к преднайденным позициям сознания, выступает как характерная особенность рациональной мысли по сравнению с "закрытостью" парадигм сознания иного типа[16].

Разумеется, этот общий тезис нуждается в некоторых уточнениях и конкретизациях. Конечно, модели мира, любых форм сознания способны к каким-то изменениям, новациям, развитию и проч. Однако все это происходит как естественный, сознательно непрограммируемый процесс. В рационально-рефлексивном же сознании на высоте его возможностей, – последнее специально надо подчеркнуть, – критико-рефлексивная установка по отношению к имеющимся познавательным позициям, в том числе и своим собственным, становится сознательно формулируемым требованием. Преимущество рационально-теоретического сознания и прежде всего научной рациональности перед дотеоретическими и внетеоретическими формами сознания заключается не в рефлексивности по отношению к своим предпосылкам и основаниям, так сказать, всегда и всюду, а в том, что она может при определенных условиях включать на полную силу свои критико-рефлексивные механизмы, а догматические нерефлексивные формы сознания этого делать не в состоянии.

Как уже отмечалось выше, рационально-теоретическое сознание, в том числе наука, может впадать в догматизм, даже порождать вырожденные формы догматической псевдорациональности, но все-таки в его традициях существует действенное противоядие против этой опасности. Не будем вспоминать явно одиозные ситуации догматической псевдорациональности типа лысенковщины или идеологизированного официозного марксизма, но и в истории подлинной науки явно имели место ситуации абсолютизации господствующих парадигм, скажем механицизма в физике. Однако последняя сумела преодолеть эту ситуацию на пути критико-рефлексивного пересмотра своих позиций[17].

Присущая рационально-теоретическому сознанию установка на рефлексивный анализ используемых познавательных средств с неизбежностью предопределяет интенцию на сознательный контроль над

---

[16] Трудно поэтому согласиться с известным современным немецким философом К. Хюбнером, когда он в своем интересном и содержательном анализе мифа, справедливо пытаясь отстоять идею его культурной значимости, отказывается усматривать какой-либо прогресс в движении от мифа к Логосу и далее к науке, называя требование обоснования и разумного объяснения, которое вводит Логос, "чисто формальным". См.: *Хюбнер К.* Прогресс от мифа; через логос – к науке? // Наука в культуре. М., 1988. С. 251. Это "чисто формальное требование" коренным образом изменило сам тип человеческого сознания, открыв дорогу к его мощному цивилизационному развитию.

[17] В игнорировании этого принципиального обстоятельства и проявляется, на наш взгляд, предвзятость критики П. Фейерабендом науки. Фейерабенд настойчиво подчеркивал, что наука **может** впадать в догматизм, и в этом отношении у нее действительно нет априорного преимущества перед вненаучными формами сознания. Все дело, однако, в том, что, в отличие от последних, научное мышление на высоте своих возможностей способно задействовать критико-рефлексивные механизмы по отношению к основаниям своих парадигм, которыми в принципе не располагает то же мифологическое сознание.

этими познавательными средствами, по возможности их артикулируемости, обладание ими. В этой интенции собственно и проявляется рационализация познавательной деятельности в рефлексивно-теоретическом сознании[18]. Сама тенденция к такой рационализации, разумеется, реализуется в эволюции рефлексивно-теоретического сознания в различных формах и с различной силой. В наиболее последовательной форме она находит, конечно, свое выражение в классическом рационализме Нового времени, идеалом которого выступают полностью артикулируемые в своей ясности и прозрачности для рефлексирующего сознания концептуально-теоретические структуры. Подобные структуры оказываются фактически технологическими конструкциями рационально-теоретического сознания. Именно с этим идеалом и связан известный тезис о том, что мы в полной мере можем познать лишь то, что сами сделали. Повторяем, в своей наиболее развернутой форме интенция на полный контроль и артикуляцию познавательных средств нашла свою реализацию в классическом рационализме Нового времени и Просвещения. Однако она присуща рационально-теоретическому сознанию уже в его истоках[19]. Так, на материале исследования диалога Платона "Теэтет" Т.В. Васильева показывает, что "сумма значений логоса в данном контексте – членораздельная, четко артикулированная и отчетливо выраженная во вне мысль"[20].

Итак, уже в ранних формах теоретического сознания заложена потенция свойственного классическому нововременному рационализму идеала, который найдет свое осмысление, в частности, у Хайдеггера в его понятиях "постава", "картины мира" и т.д. И эта потенция, согласно Хайдеггеру, связана с представлениями Платона об идеях. По мысли Хайдеггера, платоновская идея «упрочилась в XX веке в облике "постава", который ныне, как прежде идея, организует мир, наделяя вещи значением и назначением внутри единой системы овладения действительностью. Хотя "постав" исторически младше "идеи", он впервые развертывает всю ее изначальную сущность, никогда еще не проявлявшуюся до сих пор с такой определенностью»[21].

---

[18] Об этой позиции автора в отношении рациональности см.: *Швырев В.С.* О понятиях "открытой" и "закрытой" рациональности: рациональность в спектре ее возможностей // Рациональность на перепутье. Кн. 1; см. также: *Швырев В.С.* Рациональность в современной культуре // Общественные науки и современность. 1997. № 1.

[19] Не случайно Кант, формулируя свое понимание природы научно-теоретического познания, делает ссылки на античную историю науки, указывает, что "свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о **равнобедренном треугольнике**... он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы *создать* фигуру посредством того, что он сам ... мысленно вложил в нее и показал путем построения" (курсив мой. – *В.Ш.*) *Кант И.* Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 85.

[20] *Васильева Т.В.* Беседа о логосе в платоновском "Теэтете" // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 298.

[21] Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1968. Примечания. С. 434. Ср. также "...если для Платона существо сущего определяется как эйдос (вид, облик), то это – очень рано посланная, издалека опосредованно и прикровенно правящая предпосылка того, что миру надлежит стать картиной" (*Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. С. 103–104.

Платоновское учение об идеях как "организаторах" действительности, как известно, предполагает и наличие соответствующих способностей постижения этих идей. "То, что мир измеряется идеями, уже содержит в себе возможность абсолютного сознавания у того, кто узрел эти идеи"[22]. В этой способности "абсолютного сознавания", которая с неизбежностью должна предполагаться в античном Логосе, можно усмотреть прототип декартовского "когито", хотя именно только прототип. Для развертывания потенциала рационализма в полную меру необходимы специфические условия, которые могли реализоваться только в Новое время.

Оценивая эту интенцию на рационализацию познавательной деятельности в целом, следует в то же время иметь в виду, что она выступала и могла выступать лишь в качестве никогда не реализуемого до конца идеала. Познавательные средства всегда ускользали от исчерпывающего их содержание рефлектирующего контроля, и конструирование идеализированных объектов и теоретических понятий осуществлялось всегда на фоне некоторых не полностью эксплицируемых смыслов, метафор, символических значений и проч. В настоящее время это принципиальное обстоятельство выступает предметом усиленного внимания со стороны методологической мысли и является важным компонентом представлений современного когнитивизма[23].

Реализующаяся в полной мере в нововременном рационализме установка на "абсолютное сознавание" субъектом предметного содержания, хотя и прорисовывается уже в античности, не может тем не менее получить в эту эпоху достаточного развития в силу присущих ей философско-мировоззренческих позиций. Как настойчиво подчеркивает М. Хайдеггер в своих работах, посвященных сопоставлению греческой мысли и нововременного западноевропейского субъектоцентризма, в античности "человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего благодаря своей соразмерности тому, что ему ближайшим образом открыто, и ограниченности этим последним – без отрицания закрытых от него далей и без самонадеянного намерения судить и рядить относительно их бытия или небытия. Нигде здесь нет и следа той мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по Я, стоящему на самом себе в качестве субъекта, что этот субъект – судья всего сущего и его бытия, и что он в силу этого своего судейства, добиваясь абсолютной достоверности, выносит приговор об объективности объекта"[24].

---

[22] *Рутманис К.В.* Идея рациональности в философии. Рига: Зинетне, 1990. С. 71.

[23] О роли символов как необходимой предпосылки научно-понятийного мышления см., в частности: *Невважай И.Д.* Свобода и знание. Саратов, 1995. "Пространством мысли", в котором обитают все эти нередуцируемые в принципе к артикулируемым научно-теоретическим понятиям познавательные смыслы, выступают прежде всего научные (и не только научные) картины мира, являющиеся предпосылками построения уже собственно научных теорий. О научных картинах мира см.: *Степин В.С.* Указ. соч. Гл. III.

[24] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 265.

Требовалось коренное изменение мировоззренческих позиций, в принципе иное понимание отношения мира и человека для того, чтобы заложенная в самой сущности рационально-рефлексивного теоретического сознания интенция на полное обладание и контроль над "теоретизированным миром" была реализована в представлениях нововременного рационализма. В этой ситуации достаточно наглядно обнаруживается зависимость господствующих в ту или иную эпоху моделей познавательного отношения человека к миру от доминирующих общемировоззренческих установок. Таким образом, с одной стороны, мы имеем линию эволюции рационально-теоретического познания, определяемую некоей внутренней логикой развития его потенций, с другой – это развитие реализуется в связи с особенностями культурно-мировоззренческого контекста, в который включена эволюция рационально-теоретического познания.

Этот культурно-мировоззренческий контекст эпохи Нового времени, а затем развивающего его основополагающие установки Просвещения связан в первую очередь с возникновением идеала свободной и ответственной личности, отвергающей какую-либо внешнюю детерминацию, будь то давление традиции, принудительного авторитета, штампов господствующего мнения или просто социального диктата, в качестве определяющего фактора своего поведения. Жизненная позиция, согласно этому идеалу, должна определяться только на основе собственного ответственного решения, являющегося результатом напряженной духовно-душевной работы, которая приводит к сознательному выбору – изречение Лютера: "На этом стою и не могу иначе" можно рассматривать как формулу подобной установки. Соответственно, гносеологическим следствием, "модусом" этой универсальной идейно-мировоззренческой установки становится требование не пропускать в собственное сознание, не делать его достоянием ничего того, что не было бы его самоопределением, результатом внутренней конструктивной работы этого сознания и возникающих в ее итоге ответственных решений. В утверждении способности вырабатывать такие решения в плане познания реальности, которые выступали бы для самосознания как некие принудительные самодостоверности, и заключается принцип так называемой автономии разума и вытекающий отсюда гносеологический оптимизм рационализма Нового времени и Просвещения.

Согласно этому рационализму (в широком смысле, охватывая этим термином и рационализм в узкогносеологическом истолковании, и эмпиризм сенсуалистического толка) "мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, при помощи которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта, опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления"[25] к предметности этого объекта в сознании. И далее: "все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы пол-

[25] *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Указ. соч. С. 41.

ностью и без остатка на уровне самосознания: они могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением Я и удерживаться затем уже как контролируемое функционирующее образование, как конструкция"[26]. Эта установка получает воплощение в декартовском "когито" и далее, как замечает М.К. Мамардашвили, формулировки которого были приведены выше, в формуле Канта "сущность предмета, есть правило его образования, конструкция"[27].

И именно при таком идеале познания возникает субъект-объектное отношение в точном смысле этих терминов. Далеко не всякое отношение человека к миру в процессе познания можно назвать отношением субъекта к объекту. Последнее предполагает полную свою прозрачность для мыслящего индивида. На полосе объекта эта прозрачность предполагает, что "все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, что нет никаких принципиальных препятствий для универсальной познавательной перцепции, что все объективно сущее ...есть выполнение заведомо понятного, заведомо рассчитанного на рациональное постижение универсального порядка"[28]. Это не означает, что актуально объект полностью открыт для познания, а лишь подразумевает потенциальную открытость, невозможность встретиться с принципиальными преградами в постижении объекта. Объект в точном гносеологическом смысле этого термина и означает предмет, в принципе прозрачный, открытый для овладения, освоения субъектом, что, в частности, подразумевает, что объект не может иметь онтологического статуса превышающего или даже сопоставимого по своему рангу с онтологическим статусом познающего субъекта, что давало бы ему возможность "играть на равных" с субъектом[29]. Аналогично, на полюсе субъекта, в этом субъект-объектном отношении познающий индивид прозрачен для самого себя в самосознании.

Охарактеризованному выше идеалу объективности в гносеологическом плане в развитии Нового времени в онтологическом плане соответствует механистическая картина мира. В отечественной философии и истории науки была проделана большая работа по анализу сложного процесса формирования механистической парадигмы естествознания, происходившего под влиянием ряда факторов как имманентной логики развития науки, так и внешнего культурно-мировоззренческого характера[30]. В работах, прежде всего Л.А. Косаревой, было убедительно по-

---

[26] Там же. С. 44. Замечу, что все приведенные выше формулировки принадлежат М.К. Мамардашвили, общая концепция которого и легла в основу цитируемой статьи.

[27] *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Указ. соч. С. 41. Сн. 4.

[28] Там же. С. 45.

[29] Явным "контрпримером" для такого подхода выступает ситуация, которая составила сюжет "Соляриса" у Лема и Тарковского, когда неудачей людей, пытающихся постичь это странное явление, определяется тем, что Солярис, к которому они подходят как обыкновенному небесному телу, оказывается существом, "переигрывающим" познавательные возможности пытающихся его "освоить" людей.

[30] Одним из пионеров исследования такого рода в отечественной литературе выступил М.К. Петров. См.: *Петров М.К.* Перед "Книгой природы". Духовные леса и предпосылки научной революции XVII века // Природа. 1978. № 8.

казано, в частности, как механистическая картина мира была буквально востребована мировоззренческим сознанием той эпохи, поскольку она обеспечивала, так сказать, онтологические гарантии деятельностного отношения к миру со стороны свободной самоопределяющейся личности...[31] Механицизм окончательно распростился с идущим еще от архаически-мифологического сознания образом природы как поля действия неких "живых сил", обладающих своими устремлениями, намерениями, волей, преследующими свои цели (телеологизм) и представил ее в однородном пространстве, в котором по строгим единообразным закономерностям перемещаются лишенные внутренней энергетики и самодвижения объекты. Познавая эти закономерности, человек способен полностью в принципе овладеть природой и превратить ее в материал своей деятельности. Механицистская картина мира выступила, таким образом, исходной предпосылкой того активистски-утилитарного отношения к природе, которое явилось условием всего последующего технологизма западноевропейской цивилизации со всеми его возможностями, всеми теми проблемами, которые были порождены реализацией этих возможностей.

Следует, однако, подчеркнуть, что последовательная реализация этого механистического идеала оказалась для науки уже и того времени достаточно трудным делом. Фактически, это идеал мог быть реализуем только в "геометрической" механике Декарта, механике как чистой кинематике. По существу, в сопоставлении с другими крупнейшими основоположниками науки XVII–XVIII вв. – Лейбницем и Ньютоном – Декарт – единственный вполне последовательный механицист. И, как отмечает М.К. Мамардашвили, он "заплатил за это дорогую цену, так как в это же время рядом возникла физика Ньютона, которая имела больший успех при объяснении и описании физических явлений... Точно так же как он проиграл свой бой с Лейбницем... Потому что у Лейбница была более точная формула, касающаяся закона сохранения движения (для случая соударения тел); в своей динамической физике в отличие от геометрической физики Декарта, он стремился учитывать внутренние состояния сталкивающихся тел. То есть он явно опирался на ...понятия, допускающие знания о неких внутренних мыслеподобных состояниях, похожих на состояния сознания"[32]. За рамки исследовательского механизма также выходит и Ньютон постольку, поскольку он вводит в свою картину природы вместе с силами тяготения энергетические представления, связанные, как замечает П.П. Гайденко, в

---

[31] МКМ рассматривала материальный мир таким, в котором человек не являлся объектом неконтролируемого суггестивного воздействия со стороны полного тайн и скрытых качеств Космоса: «В "расколдованном" лишенных чар и собственных целей универсуме механизма человек мог свободно действовать, целиком отвечая за последствия своих дел. В таком мире мертвой протяженности человек мог осуществлять поставленные перед собой цели с гарантией невмешательства со стороны природы, не опасаясь ее козней». См.: *Косарева Л.М.* Социокультурные факторы развития науки: по материалам историко-научных исследований. М.: ИНИОН АН СССР, 1987. С. 197–198.

[32] *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Культура, 1993. С. 156.

ньютоновской натурфилософии с пантеистической тенденцией, каковая была глубоко враждебна Декарту[33].

В собственно гносеологическом плане идеал ясности и прозрачности исходных посылок познания в философии Нового времени реализовался, как известно, в двух вариантах – эмпирико-сенсуалистическом (Бэкон, Локк) и рационалистическом (Декарт, Лейбниц). Заметим, что, хотя в полемике их друг с другом в рамках классической гносеологии, было сломано немало копий, по существу они сходятся в своих отправных установках возможности сведения и/или выведения всего состава подлинного знания из неких непреложных оснований. Как уже указывалось в начале текста, этот нововременной идеал попытались впоследствии реализовать на основе логицистского подхода неопозитивисты Венского кружка, полагая, кстати, что этот логицистский подход позволит снять противостояние эмпиризма и рационализма (за счет интерпретации логики и математики, как формальной науки в духе лейбницианских представлений об "истинах во всех возможных мирах", не содержащих эмпирической фактуальной информации).

Итак, постараемся сформулировать некоторые итоги. Классический когнитивизм с его идеалом полного и исчерпывающего рефлексивного контроля над содержанием теоретических идеальных объектов, их рассмотрения как "сделанной" артикулируемой конструкции, представляет собой развитие интенции, заложенной в самой сути рационально-эмпирического познания, если угодно, доведение до предела определенной тенденции. Охарактеризованный выше идеал классического́ когнитивизма органически связан с тем образом отношения человека и мира, который формировался в Новое время. Тем самым он предполагает известную философско-мировоззренческую, философско-антропологическую основу. Переход к неклассическому современному когнитивизму, с одной стороны, стимулируется необходимостью изменения классического нововременного и просвещенческого (так называемый проект Просвещения) образа отношения человека и мира в условиях нашей эпохи, с другой стороны, отказ от классического когнитивизма под влиянием мотивов, возникающих в сфере собственно философии познания и науки, что в свою очередь вносит известный вклад в критику мировоззренческих основ классического когнитивизма. Последующий анализ призван выявить основные вехи процесса эволюции философско-гносеологических представлений, который привел в конечном счете к смене типов когнитивизма как определенных образов и моделей рационально-познавательной деятельности. В истории философии, на наш взгляд, исключительное значение в этом аспекте имеет

---

[33] "Если у Декарта свойства тел сводятся к протяжению, фигуре и движению... то Ньютон присоединяет к перечисленным свойствам еще одну – силу, и это последнее становится у него решающим. Сила, которой наделены все тела без исключения как на земле, так и в космосе, есть по Ньютону тяготение... Ньютон подчеркивает, что активное начало, начало силы и деятельности, а также упорство в самосохранении присуще самой природе и природным делам". *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 72–73.

фигура Канта, который, с одной стороны, безусловно является представителем классического когнитивизма, а, с другой стороны, столь же несомненно формулирует исходные предпосылки того образа познания, который ложится в основу современного когнитивизма.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА, ИЛИ НОВОЕ ПРАВОВОЕ МЫШЛЕНИЕ

Е.А. Чичнёва

> Истина заключается в том, что право все более и более сталкивается с новыми проблемами, решения которых не могут быть выведены из установленных правил.
>
> *К.-Х. Ладер*

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению актуальных проблем, с которыми сталкивается сегодня философия и теория права, обратимся к вопросу более традиционному: как следует понимать сам предмет исследования, иначе говоря, как следует понимать и определять право? Очевидно, что в рамках философии права предлагались и предлагаются самые различные подходы к сущности права, но нас будет интересовать то, *какие из этих подходов и каким образом осваиваются реально действующим правом.* Указанная постановка вопроса заставляет нас обратиться к доктринальному пониманию права, т.е. к тому, как трактуется право в рамках различных юридических дисциплин. Приведем определение права, которое, если оставить за скобками расхождения несущественного характера, является на сегодняшний день наиболее распространенным: право есть *система общеобязательных норм, устанавливаемых и обеспечиваемых государством.* Именно на таком понимании права (само собой разумеющемся и потому, по общему убеждению представителей юридической науки, непоколебимом) воспитывается в наши дни любой юрист. Философские корни такой трактовки – юридический позитивизм, исторические – традиция, уходящая своими корнями в эпоху Просвещения.

Казалось бы, приведенное выше определение отражает действительное состояние дел и потому должно быть охарактеризовано как "объективное", но не будем торопиться с выводами. Я полагаю, что право необходимо рассматривать как продукт человеческой культуры, содержание и функциональные особенности которого обусловлены в значительной степени историческими факторами и отражают определенную картину мира. Поиски такой дефиниции права, которая бы оставалась востребованной вне зависимости от смены исторических эпох, хотя и достойны уважения, в действительности обречены.

Так, в основе гражданского права лежит определенный взгляд на мир, согласно которому мир состоит из материальных вещей и взаимоотношений людей по поводу этих вещей. Соответственно, любые отношения, которые становятся предметом регулирования, должны укладываться в модель обязательственных, вещных или смешанных. С появления новых объектов регулирования, таких как информация и деньги (не в качестве материальных знаков различного достоинства, а в качестве "прав требования"), право столкнулось с целым рядом неразрешимых проблем. Поскольку исходные ориентиры остались прежними, явления с принципиально иной сущностью стали истолковывать, используя старые образцы. Деньги получили наименования "бестелесных вещей", информация вписалась в отношения собственности (проприетарная концепция). Отсюда, кстати, умножение, как в правовой доктрине, так и в практике правоприменения понятий и категорий с приставкой "квази". Лучшим примером в связи с этим может служить кризис классической теории интеллектуальной собственности, которая оказалась неспособной адаптироваться к реалиям информационного общества.

За истекшее столетие основополагающие принципы и институты юриспруденции не претерпели сколько-нибудь значительных изменений, развитие различных отраслей права носило главным образом *эволюционный* характер. С конца прошлого века и практически до недавнего времени наиболее оправданным подходом к сущности права, его институтов и правовой деятельности считался *позитивный* подход. Иными словами, точкой пересечения философии и теории права на протяжении почти целого столетия был юридический позитивизм. Но времена меняются, и я осмеливаюсь утверждать, что *в настоящий момент право переживает переходный период*, который заключается в кардинальной смене первоначальной позитивной установки и переосмыслении базовых принципов. На практике (а юридическая практика всегда содержит теоретическую компоненту) право уже во многом изменилось, правовая теория, как и следовало ожидать, более консервативна. Обобщение, аргументированные, теоретически и методологически обоснованные выводы из происходящих перемен – одна из наиболее актуальных задач философии права на современном этапе. Философия права и юридическая доктрина вновь возобновят продуктивный диалог, когда будет достигнуто согласие относительно пересмотра теоретических основ права. О первых шагах в направлении такого пересмотра и его обосновании и пойдет речь.

ПОНЯТИЕ СИСТЕМЫ

Первый и главный вызов правовой доктрине со стороны философии права заключается, в, казалось бы, очень простом вопросе: *является ли право единым, и чем обеспечивается это единство*?[1] При полном и непрере-

[1] Данный вопрос очевидно отсылает к более общему вопросу относительно единства реальности в целом, который является центральным для философии постмодерна. По моему убеждению, наиболее значительные результаты в философии права последних десятилетий были достигнуты в рамках именно постмодернистской или, выражаясь более нейтрально, постклассической парадигмы мышления.

каемом господстве позитивизма такой вопрос не мог бы возникнуть, поскольку право, в этом случае, понимается как строгая система, единство которой с большим или меньшим успехом гарантируется надлежащей работой государственных органов (прежде всего законодательных, т.е. парламента или его аналогов) и судебной системы. Можно, конечно, упомянуть также и конституционный строй (демократический, тоталитарный или, как у нас, "переходный"), но это ничего не меняет.

Согласитесь, однако, что одним из общепризнанных критериев научности является то, что ни одно из утверждений не принимается на веру, т.е. не считается само собой разумеющимся. Так почему мы обязаны рассматривать идеальную модель права как автономную иерархическую систему?

Когда мы говорим о праве как о системе, то под системой мы понимаем, обыкновенно, систему высказываний определенной логической формы или правил. Правила поведения (нормы) могут быть общими или частными и характеризуются четко определенной сферой применения. Континентальная традиция как раз склонна рассматривать право в целом как стройную систему, на чем, в конечном счете, базируется дедуктивная процедура при вынесении судебных решений в каждом отдельном случае. Но насколько строго выполняется это, казалось бы, самоочевидное требование на практике? Действительно ли решение любой частной правовой проблемы, некоторым образом, уже задано заранее, поскольку оно *имплицитно существует в идеальном пространстве права*, и потому для каждого реального, конкретного правового казуса *предписано* (или *предопределено*) системой права?

Заметим, что общее право издавна, и вполне успешно, пользуется иным подходом – решение не выносится в результате применения "дедуктивной машины" логического рассуждения, а посредством поиска содержательных аналогий в предшествующей правовой практике. Хотя, конечно, и в этом случае для результативного поиска подобных аналогий юрист нуждается в некой вспомогательной системе, в том, чтобы прецеденты были специальным образом подобраны и упорядочены.

Ганс Кельзен в начале своего творческого пути (в "Чистом учении о праве") рассматривал право как иерархическую систему правовых норм, в основании которой лежит "*базовая норма*" (Grundnorm). В более поздних работах определение права существенно меняется: теперь под правом понимается *совокупность отдельных судебных решений, объединенных единой системой легализации*, т.е. такой системой, которая имеет *существенно иную* "*природу*", чем совокупность правил строгого логического вывода, связывающую правовое решение с "базовой нормой", и тем не менее обеспечивает каждому из таких решений правовую действительность и непререкаемый правовое значение на будущее время[2]. И все же, хотя праву и можно давать различные опреде-

[2] Вспомним общее правило, согласно которому судебное решение, вступившее в законную силу, не может быть обжаловано или опротестовано, оно приобретает свойство неопровержимости. Это правило действует в различных правовых системах. В российском законодательстве оно изложено в ст. 208 ГПК РФ.

ления, принцип его формальной и субстанциальной *целостности* не ставится под сомнение.

Для **Герберта Харта** правом является то, что провозглашается таковым в соответствии с "*правилом признания*" (rule of recognition). "Правило признания" представляет собой основной и окончательный критерий действительности всех норм и правил, относящихся к системе. Поскольку это правило обладает особым статусом *первого правила*, то его действительность не может быть выведена из какого-либо иного стандарта или правила (что означало бы, что последние оказываются более фундаментальными), но базируется на всеобщем конвенциональном признании членами данного сообщества. Здесь, конечно, имеет место скрытое противоречие, поскольку то, что не вписывается в единую иерархию, согласно Харту, не может считаться элементом права. Это замечание, однако, никак не может служить отправной точкой для критики, так как с логической точки зрения указанное противоречие не является неразрешимым[3].

В учении **Рональда Дворкина** объединяющим элементом правовой системы выступают *принципы*. В отличие от Кельзена и Харта, Р. Дворкин уже не приводит четкого разграничения между легальной теорией и легальной практикой (правила интерпретации не навязываются судебной практике извне – правосудие само есть теория интерпретации), а совокупность его принципов не показывает никакой определенной структуры. И все же, так же, как Кельзен и Харт, Дворкин нисколько не сомневается в том, что право все-таки есть упорядоченная *система правил*.

В той мере, в которой право активно использует систему (будь то система норм или система прецедентов), оно заранее наделяет правовые акты тем или иным значением, дает им предварительную интерпретацию, которая, как показывает практика, *далеко не всегда гарантирует правильность решения*. В этом случае, первоначальная жесткость требований к процедуре принятия правового решения несколько смягчается апелляциями к так называемой "творческой интерпретации", или к "расширительному истолкованию", или, если определенного рода отношения не урегулированы, к "применению законодательства по аналогии"[4], которые способны учесть конкретные особенности юридического казуса и скорректировать позицию представителя правосудия.

Анализ и теоретическая систематизация таких приемов были осуществлены уже достаточно давно в *процедуральной теории дискурса*, одним из наиболее известных авторов которой является **Роберт Алекси**[5]. Однако все эти "подстраховочные" меры, направленные на обеспечение справедливости, ничего кардинально не меняют, а просто допол-

---

[3] Я имею в виду "теорию типов" Б. Рассела.

[4] Эта возможность отсутствует для уголовного судопроизводства, поскольку применение уголовного закона по аналогии не допускается. (В российском законодательстве данное правило закреплено в ст. 3 УК РФ.)

[5] *Alexy R.* Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begruendung. Frankfurt, 1979.

няют или достраивают уже существующие системы рациональных правил и принципов другими, ничуть не менее рациональными. Основное отличие этих дополнительных принципов от уже существующих заключается в том, что они не приложимы к конкретному рассматриваемому делу непосредственно; вместо этого они определенным образом структурируют (или, лучше сказать, ре-структурируют, если иметь в виду, что привычная логика оказалась неудовлетворительной) *процедуру аргументации*. Отсюда вытекают характерные свойства дискурсивных принципов: они представляют собой не жестко предписываемые и совершенно однозначные *правила поведения*, а несколько размытые, общие *правила предпочтения*, которые позволяют осуществлять разумный выбор в нетривиальных ситуациях. Иными словами, дискурсивные принципы не столько переосмысливают традиционное понятие рациональности, доставшееся нам в наследство от нового времени, сколько пытаются сохранить эту самую рациональность в изменившихся условиях.

В самом деле, в понятии процедурализации права заложена вполне плодотворная идея – наделить право, консервативное по самой своей природе, возможностью моментально и адекватно, без утраты своих существенных характеристик, т.е. сохраняя "законные гарантии", на которые вправе рассчитывать каждый, реагировать на новые процессы или феномены, порожденные современным обществом. Новая модель принятия решений и/или легитимации норм, возникающих ad hoc, ориентируется на социальные структуры повышенной сложности (complexity, Komplexitaet), которые требуют принимать в расчет различные аргументы, т.е. сводить к некоторому минимуму операцию по "просеиванию" наличных аргументов. Однако процедуральный подход, не в меньшей степени, чем формальный или материальный, опирается на заранее сформированное, уже наличное представление о единстве правовой системы, включая универсальную практику принятия решений[6].

В качестве примера можно обратиться к смыслу и содержанию понятия "процедурализации" в философии **Ю. Хабермаса.** Хабермас отказывается от классической формально-субстанциальной концепции права и пытается найти такое понимание права, которое не противоречило бы принципу "социального и идеологического плюрализма". В результате он приходит к расширительному истолкованию критерия рациональности: это уже не универсальность *формы*, которой должно обладать право, а универсальность *положений*, которые переосмысливаются в терминах "дискурсивной этики". Такие положения порождаются и находят свое подтверждение в "интерсубъек-

[6] Я ни в коем случае не оспариваю продуктивность процедурального подхода. Более того, он является единственно возможным (т.е. реальным и адекватным) подходом к современному праву. Процедурализация права есть факт, действительная характеристика функционирования права в современных условиях. Речь, следовательно, может идти только о различных истолкованиях этого факта, с многими из которых я не могу согласиться (в частности с интерпретацией, которую дает процедурализации Ю. Хабермас).

тивной практике аргументации", которая есть не что иное, как процедуральное по своему характеру существование открытого дискурса. Рациональность, таким образом, сохраняется не как раз и навсегда достигнутая и зафиксированная *структура*, а как вновь и вновь устанавливаемая, т.е. как непрекращающаяся, непрерывная "*процедура*". Для "процедуральной рациональности" не нужны индивиды, которые, чтобы выйти к вневременному единству универсальной субъективности и к трансцендентальной сущности права, должны выходить за собственные пределы. В условиях неизбежного плюрализма от участников универсального процесса коммуникации требуют лишь "идеализирующего расширения интерпретативных перспектив"[7].

Довольно любопытным представляется также взгляд на философию права **Г.Дж. Бермана**, который, хотя и оперирует привычными правовыми понятиями, является выразителем общей тенденции, а именно – потребности в переосмыслении правовой теории и практики, переориентации правового мышления в целом. Свою концепцию Берман называет "*интегрированной юриспруденцией*", поскольку в ней успешно совмещаются и взаимодействуют три основных подхода к существу права – естественно-правовой, позитивистский и исторический. Несмотря на кажущуюся традиционность, Бермана можно смело отнести к тем немногим, кто сумел отказаться от трактовки права как фиксированной системы. Более того, акцент на историчности (которая противопоставляется "слепому историзму") не позволил автору примкнуть к сторонникам процедурализма. Право, согласно Берману, есть *деятельность, сопряженная с "чувством истории" (как судьбы и миссии)*, характерным для западного мироощущения. Разумность и справедливость – необходимые, но не определяющие элементы правосознания; они, если можно так выразиться, ответственны за синхронический срез, описание конкретной правовой картины. Право же по своей сути динамично, а потому его истолкование возможно только с точки зрения исторической перспективы[8].

Итак, не подвергаемое сомнению представление о единстве правовой системы в свою очередь основано на более общем убеждении в "потенциальной прозрачности реальности"[9]. Но начиная с того момента, когда единство реальности уже перестает быть чем-то несомненным, право как наука и как социальный институт претерпевает, наряду с реальностью, серьезное изменение, или даже "мутацию" фундаментального свойства – оно становится *плюралистичным*.

---

[7] *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason – Remarks of John Rawls's Political Liberalism // Journal of Philosophy. 1995. P. 117.

[8] *Берман Г. Дж.* Вера и закон: применение права и религии. М., 1999. С. 340–365.

[9] *Ladeur K.-H.* The Theory of Autopoiesis as an Approach to a better Understanding of Postmodern Law. San Domenico, 1999. P. 9.

АВТОПОЙЕТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ

Обозначение той или иной системы как "автопойетической" (autopoietic)[10] указывает на наличие у рассматриваемой системы как минимум двух фундаментальных свойств – непрерывности и самосозидания, или самопорождения. Важно, что здесь никакого единства заранее не предполагается; а значит, оно в ходе процесса и не воспроизводится. В отличие от иерархичности, которая свойственна традиционным системам, "автопойетические" системы "*гетерархичны*", поскольку не объединены в фундаментальное единство. Правила, которые порождают такие системы, не могут соблюдаться иначе как в самом процессе их применения. Не допускается при таком подходе (даже в качестве идеала) фигура незаинтересованного наблюдателя, который мог бы обратиться за критерием к рациональности, не зависящей от процесса самопорождения рассматриваемой системы. У такой системы отсутствует абсолютное начало, и *нет фиксированного набора правил*, который управлял бы процессом самосохранения и саморепродукции. Она не состоит из индивидуальных или жестко определенных компонент, подобных атомам, а ее базовыми элементами являются *события*, т.е. временные связи между операциями.

Свойства автопойетической системы, которые мы только что перечислили, носят главным образом *негативный* характер, т.е. фактически указывают на то, чем такая система не является, что для нее не характерно, что отличает ее от системы в механистическом понимании. Теперь попробуем дать *положительную* дискрипцию функционирования автопойетической системы и обратимся для этого к тому, что является главным предметом нашего анализа, т.е. к праву.

---

[10] Понятие "автопойетической системы" появляется впервые в 60-е годы в экспериментальных исследованиях по нейрофизиологии чилийского биолога Хумберто Матураты, а чуть позднее у его коллеги Франциско Варела. Ранние работы Матураты в области нейрофизиологии и восприятия привели его к постановке проблем относительно теоретико-информационных аспектов познавательной способности (cognition). Изначально нацеленные на конкретные экспериментальные результаты, указанные исследования вышли далеко за пределы намеченного. Когнитивная теория, разработанная совместно Матураты и Варела, нашла свое приложение, помимо прочего, в эпистемологии, теории коммуникаций и социальной теории систем. Наибольший интерес эта теория вызвала в научных кругах Европы.

Тезисно автопойетическую теорию можно представить следующим образом: поскольку предметом теории являются формально-функциональные единства, ее подход является *системным*; поскольку центральное понятие автопойезиса определяет живые системы как самопродуцируемые единства (в результате чего им удается собственными силами поддерживать свою сущностную форму), данная теория вносит свой вклад в развитие понятия "*самодетерминации*"; поскольку автопойетическая теория может рассматриваться – в силу той роли в определении системы, которую она отводит наблюдателю – как "кибернетика второго порядка", она предоставляет новую основу для анализа "*контекстуализации*"; наконец, в рамках автопойетической теории понятие "*само-организации*" получает строгое и систематическое определение, что выгодно отличает данную теорию от иных концепций, использующих понятие самоорганизации.

Одними из первых, кто попытался рассмотреть право в качестве такой самопорождающей системы, были **Н. Луман** и **Г. Тойбнер**[11]. "Автопойетическая" система конституирует определенный *порядок*, проводя границу между собой и окружающей средой (которая, чаще всего, тоже состоит из систем), и пользуется собственной историей для того, чтобы ориентироваться в существующих взаимосвязях между операциями и иметь возможность использовать уже существующие образцы в ходе непрерывного самоконструирования[12]. Связи между операциями, образующие динамический каркас таких систем, нельзя считать ни неупорядоченными, ни случайными, так как прошлые и будущие операции снижают и ограничивают уровень сложности возможных взаимосвязей.

Как "автопойетическая" система, право репродуцирует себя посредством различения между собой и тем, что правом не является. Таков основной бинарный код правовой системы[13]. Но фиксировать наличие одного только кода, естественно, недостаточно для того, чтобы вести разговор о структуре системы. Для своего функционирования правовая система нуждается в действительности правовых актов, которые бы точно определяли, специфицировали отличительные черты права и не-права, и позволяли бы производить стандарты или модели, годные для будущего применения (такие, к примеру, как догмы права).

Луман утверждает далее, что *судебная система* (т.е. система органов, основной функцией которой является вынесение решений или постановлений по конкретным делам) *стоит в центре правовой системы в целом, тогда как законодательная деятельность располагается на периферии*[14]. Заметим сразу, что это заявление Лумана, казалось бы, столь радикальное, сегодня представляется уже недостаточным: *ядром правовой системы следует считать частные (т.е. не санкционированные напрямую официальным правом) правовые акты в первую очередь, и судебную практику (включая все виды арбитражных и третейских судов), – во вторую.* Поэтому это именно так, следует из характера функционирования правовой "машины": решение тех или иных споров или проблем (безразлично, судом или сторонами по контракту) представляет собой не случайную деятельность и не механическое применение общих правил к частным случаям, а *нормотворчество*, т.е. является одновременно деятельностью по поддержанию системы и уси-

---

[11] *Luhman N.* Soziale Systeme. Frankfurt: Suhrkamp, 1984; *Luhman N.* The Autopoiesis of Social Systems. L.: SAGE Publications, 1986; Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society / Ed. G. Teubner. B.; N.Y.: Walter de Gruyter, 1988; State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy // New Perspective European Yearbook in the Sociology of Law / Ed. G. Teubner, A. Febbraja. Milan: Giuffre, 1992.

[12] *Clam J.* Droit et societe chez Niklas Luhmann. La contingence des normes. P., 1997. P. 261.

[13] Н. Луман настаивает на том, что непрерывность и эффективность любой системы обеспечивается бинарным кодом. См.: Luhmann N. Das Recht der Geselschaft. Frankfurt a. M., 1993. P. 69.

[14] Ibid. P. 333.

лению ее автономности, каковая деятельность и сохраняет систему, поддерживая ее в рабочем состоянии. На языке теории систем такая деятельность может быть содержательно описана как непрерывное созидание (относительно) новых отношений и введение новых ограничений, которые в свою очередь создают возможность возникновения новых взаимосвязей.

Что касается **Р. Алекси**, то он настаивает на преимущественно *субстанциальной* трактовке права, которую необходимо только дополнить (в связи с очевидным ослаблением "общего тонуса" рациональности) процедурой *рациональной аргументации*. Таким образом, проблема приобретает более четкие очертания: можно ли использовать, применительно к современным условиям, для теоретической реконструкции гиперсложного мира, прежнее понятие практической рациональности, в основе которого лежал субстанциалистский подход?

Взгляд на правосудие как на такую систему, в основе которой лежит принцип непоколебимой универсальной рациональности, и трактовка предмета правосудия как социального организма, элементами которого являются индивиды, представляет собой "стандартную" точку зрения человека эпохи Просвещения, установку, которая дошла до нас практически без изменений. Однако мир с тех пор настолько изменился, что мы уже не можем предполагать наличие некой на единой по своей сути реальности и серьезно говорить о том, что величие человеческого разума состоит в том, что он, "проникая в суть вещей", достигает уровня этой реальности. Снова обращаясь к предмету нашего рассмотрения, мы должны начать с *констатации*: социальные (правовые, экономические, культурные, семейные и т.п.) связи между людьми приобрели такую степень сложности, что не могут быть теоретически интегрированы в такую картину реальности, которая была бы общей для всех. Иными словами, современный исследователь не может предполагать, что существует в принципе некая привилегированная неподвижная точка, только поместившись в которую, можно было бы наблюдать целое таким, каково оно есть – т.е. представить на общее обозрение *единственно верную картину* правовой Вселенной.

Что же можно предложить взамен прежнего, такого удобного и такого надежного, такого рационально устроенного мира? Можно, например, вместе с Луманом, попытаться понять общество как целостность, состоящую *не из индивидов, а из коммуникаций*. Здесь происходит, как сказал бы Гуссерль, смена интенциональной установки: теперь мы видим не субъекта по одну сторону и универсальные правила по другую, а взаимоотношения между индивидами, порождающие более или менее стабильные образцы поведения, реакций и т.п.; мы видим, как возникают образцы, которые допускают определенное воздействие, как они встраиваются (и выстраиваются) в гетерархическую или автопойетическую систему. Следует особо подчеркнуть, что такая полиморфная реальность может предстать в качестве предмета лишь для поликонтекстуального наблюдения, т.е. такого, которое проводится не "объективно"в традиционном смысле этого

термина, т.е. безотносительно к позиции, которую занимает человеческий субъект, а исходя из тех контекстуальных возможностей, которые предоставляет человеку та или иная социальная система (будь то экономика, право или политика)[15]. Полученные результаты, следовательно, будут обладать не универсальной, абсолютной рациональностью, а лишь относительной; она будет описывать не *идеальные действия идеальных индивидов в идеальном теоретическом пространстве*, которые вместе с тем истолковываются как подлинно сознательные, т.е. рациональные, *а упорядоченные подвижные связи исследуемой системы*, которые и представляют собой рациональность, осуществляющуюся во множестве возможных (допустимых в рамках этой системы) действий индивидов. Как отмечает В. Вельш, рациональность как упорядочивающий принцип может быть найдена сегодня только в транс-субъектных системах коммуникации, порожденных сетью взаимоотношений[16].

Итак, с точки зрения Н. Лумана, автопойетическая теория представляет собой единственно научную в современных условиях концепцию современного права. Но Луман понимает *современное* право как право эпохи модерна, т.е. как такое право, которое давно сложилось и существует без фундаментальных перемен уже несколько столетий. Иными словами, Луман претендует на то, что его концепция дает лишь более эффективное и с научной точки зрения более адекватное описание того, что было уже давно и что продолжает существовать теперь.

Однако ввел понятие "автопойетической системы" не Луман, и за этим фактом скрывается нечто важное: солидаризируясь с К.-Х. Ладером, я полагаю вполне корректным применение данного понятия как раз для описания *постсовременного* ("постмодерного") права[17]. Автопойетическая теория, в большей степени, чем иные теории систем, способна принять плюрализм подходов к пониманию права. Она лучше, чем иные модели, соответствует прогностическому характеру современного общества, которое (раньше, чем его консервативные институты) уже поменяло картину мира и уже спокойно относится к ритмически повторяющемуся процессу "переоценки ценностей", в результате которого одни правила или нормы отмирают, а на их место приходят другие.

Новое правовое мышление не отталкивается более от корпуса легализованных правил (норм) и рациональной или сознательной воли их автора, которые рассматриваются отдельно от практической правовой коммуникации, поскольку последняя понимается лишь как приложение или практическое воплощение первых. В действительности, не законы и иные нормативные акты сами по себе или принятые, как им и полагается, компетентными органами публичной власти, а лишь индивидуаль-

---

[15] *Ladeur K.-H.* Op. cit. P. 16.

[16] *Welsch W.* Vernunft. Die zeitgenoessische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a. M., 1996.

[17] *Ladeur K.-H.* Op. cit. P. 35.

ные действия, имеющие или даже не имеющие возможные правовые последствия[18], и судебная практика составляют сердцевину правовой системы. Конечно, первостепенную роль законов никто не отменял и отменить не в силах, но они не наделены такой ролью изначально, а именно *становятся* таковыми в той мере, в которой судья делает их частью конкретных практических решений.

Если учение о правовой методологии, как показывают современные работы в данной области, способно освободиться от ориентации на законодательный корпус, санкционированный государством, и сфокусироваться на правовых коммуникациях как единственной правовой реальности, то оно также способно принять и осмыслить появление *нового торгового права* не просто как "квазиправа", но как права полностью отвечающего смыслу этого понятия[19]. То же самое является спра-

---

[18] К действиям субъектов права, имеющим правовое значение, относятся, с одной стороны, административные решения, обеспечивающие эффективную работу предприятия, преддоговорные споры, договоры присоединения, контракты и т.п. С другой стороны, существуют вполне самостоятельная область деятельности по выработке регулятивных правил для той или иной сферы деятельности. Я имею в виду "модельное законодательство", а также различные "рекомендации", разрабатываемые авторитетными организациями (которые, чаще всего, только для этого и создаются). В качестве примера можно привести «программу модельного законотворчества» для стран СНГ или Модальный закон о сделках, обеспеченных залогом, принятый Европейским Банком Реконструкции и Развития. Можно также упомянуть специальную комиссию по выработке рекомендаций, созданную при английской Торговой корпорации по торговле ценными бумагами. Получается несколько парадоксальная ситуация: то, что правом не считается, все же является таковым, как по формальному признаку (речь идет о правилах, которые соответствуют всем требованиям, предъявляемым к правовым нормам), так и по условиям и способу применения (стороны, принявшие на себя добровольное обязательство следовать соответствующим правилам, связывают себя и одновременно легализуют соблюдаемые правила, поскольку их нарушение в этом случае уже может повлечь судебные санкции). Добавим, что в то время как правовые нормы могут оказаться "неработающими" (если речь идет о диспозитивных нормах) или вызывать множество нареканий (если речь идет об императивных нормах), "мягкое право" (soft law) обладает высокой эффективностью, о чем убедительнее всего свидетельствует широкая сфера его применения. И этому существует крайне простое объяснение: такое право создается по мере необходимости и создается теми, кто не только обладает необходимой профессиональной компетентностью, но и кровно заинтересован в том, чтобы разработанные правила приносили пользу.

[19] Напомним, что западное торговое право первоначально (в XI–XII вв.) разрабатывалось *самими купцами*, а не учеными-романистами, канониками или властными установлениями местных феодалов. И оттого, что его разработкой занимались "ненадлежащие субъекты", оно не становится (по крайней мере, с точки зрения историка права) ущербным или не в полной мере легальным. См.: *Берман Г.Дж.* Западная традиция права. М., 1994. С. 320–322. Соответственно, под "новым торговым правом" я подразумеваю те способы регулирования правоотношений в сфере торговли, которые не имеют своим источником ни специальные законы, ни торговые кодексы, ни международные конвенции, ни, наконец, обычаи торгового оборота. В чем могут выражаться такие способы? В тех же рекомендациях, о которых речь шла выше, или в решении спора между крупными компаниями, который был урегулирован "собственными силами" (третейским судом, к примеру). В последнем случае апробированное решение определенной коллизии может послужить своеобразным "прецедентом", моделью разрешения аналогичных споров в условиях молчания закона и/или обычая.

ведливым и в отношении внутренних механизмов установления стандартов[20]. Систематическая теория права ставит новое торговое право, транснациональное по своему характеру, наравне с правом как частью государственной системы. Новые (часто неожиданные) элементы, которые стороны включают в двух- или многосторонние договоры, проходят неизбежную проверку практикой – поскольку речь, чаще всего, идет о долгосрочных коммерческих связях, оправданность того или иного условия доказывается или опровергается его практической целесообразностью.

Для дальнейшего хода наших рассуждений необходимо, вслед за **Карлом-Хайнцем Ладером**, принять следующее принципиальное допущение: "социальные конвенции представляют собой не простые формы координации, не обладающие правовым характером, но должны рассматриваться как формы специального межорганизационного порождения связывающих отношений и, таким образом, признаваться в качестве нормативных феноменов"[21]. Иначе говоря, сегодня можно однозначно констатировать *расширение понятия "норма"* – как в смысле отказа от концепции жестко (на уровне Основного закона, т.е. конституции) установленных и не менее жестко иерархизированных (президент, правительство, парламент и т.п.) субъектов, в компетенции которых находится нормотворчество, так и в смысле процесса легитимации норм и связанных с ним гарантий их соблюдения. Диспозитивность как презюмируемое свойство "негосударственных" или "смешанных" норм[22] оборачивается в действительности их "скрытой императивностью" – квалифицированные "рекомендации" оказываются чаще всего не только лучшим (наиболее эффективным), но и единственно приемлемым способом поведения в той или иной сфере рыночных отношений. Однако и в этом видится, возможно, главное преимущество "негосударственного сектора нормотворчества", подобные нормы не нуждаются в процедуре признания их недействительными, поскольку их соблюдение осуществляется добровольно, а время их "жизни" совпадает с коэффициентом их жизнеспособности. Норме следуют до тех пор, пока она успешно регулирует те или иные отношения, и перестают ей следовать, если экономическая ситуация делает норму непригодной.

Все это подводит к так называемой *сетевой (network-like) концепции права*, которая, в частности, довольно успешно применяется к национальным, межнациональным и наднациональным формам правовой

---

[20] В качестве примера можно привести Comite Europeen de Normalisation (CEN) и International Standardization Organisation (ISO). Специфическими чертами этих и подобных им организаций являются, во-первых, представительность (не в смысле безусловного одобрения их деятельности "сверху", а в смысле представления максимального числа интересов) и, во-вторых, квалифицированность или профессионализм, которые в конечном итоге и обеспечивают авторитет и широту применения, принимаемых такими организациями нормативных актов.

[21] *Ladeur K.-H.* Op. cit. P. 19.

[22] Речь идет о нормах, которые, хотя и принимаются негосударственными органами, получают в дальнейшем признание публичных властей.

интеграции в рамках Европейского Союза (ЕС)[23]. Если оставить в стороне проблему распределения правовых полномочий между ЕС и странами-членами Союза, то не менее важной окажется доктринальная "инфраструктура", а также та систематичность, с которой воспроизводятся практические образцы сетевых взаимоотношений. Приоритетными в рамках данной концепции оказываются межнациональные отношения (в отличие от национальных и наднациональных), т.е. разнообразные *горизонтальные связи и контакты между правовыми инфраструктурами.*

Современное состояние частного права (включая торговое право) с убедительностью доказывает несостоятельность или по крайней мере недостаточность *теории источников права*, пока еще квалифицируемой как "общепринятая". Реалистическое понимание данного вопроса исходит из *множественности и принципиальной открытости источников права.* Новое частное право не может строиться по чрезвычайно узкой схеме, когда публичное признание того или иного нормативного акта достигается исключительно посредством государственного признания или в результате его проведения через судебные органы (т.е. присвоением официальной правовой системой того, что прекрасно существует и функционирует и без одобрения "свыше").

В качестве новой разновидности источников права следует особо выделить так называемые "*смешанные источники*", которые призваны служить одним из наиболее гибких инструментов, позволяющим найти компромисс между государством, с одной стороны, и рынком – с другой. Наиболее яркий пример такого источника мы можем найти во французском праве. Имеются в виду "*независимые административные авторитеты*" (autorité administrative independante, или A.A.I.)[24]. Это новый юридический институт, аналогичного которому французское право не имело[25]. Однажды появившись, он получает сегодня все большее распространение.

A priori данные "авторитеты" относятся к административной отрасли права, что, однако, не соответствует действительности. A.A.I. появились в контексте предпринятого государством регулирования рыночной экономики, которое натолкнулось на проблемы, напрямую не связанные с имущественными ценностями и правами (проблемой, связанной с источниками и распространением информации, проблемой защиты индивидуальных свобод и т.п.). Идеологически деятельность A.A.I. направлена на отстранение государства от прямого управления определенными секторами общественной жизни. Их образова-

---

[23] *Ladeur K.H.* Towards a New Theory of Supernationality – The Viability of the Network-concept // European Law Journal. 1997. P. 33; *Guehenno J.M.* The End of the Nation State. Ann Arbor, 1995.

[24] Первое упоминание A.A.I. встречается в ст. 8 Закона от 6 фев. 1978 г. об автоматической обработке информации, каталогах и связанных с ними правах. Помимо прочего, данным законом учреждается Национальная комиссия по информатике и правам, которой присваивается статус "независимого административного авторитета".

[25] За образец были взяты англо-саксонские, прежде всего американские, "агентства", которые осуществляют регулирование в различных секторах общественной жизни. Мы имеем, таким образом, еще один пример процесса глобализации права.

ние в самых различных сферах[26] позволяет заинтересованным участникам социальной и экономической деятельности вмешиваться в процесс нормотворчества и таким образом наделять правовым значением, легитимностью публичную деятельность в целом. Смешанный характер А.А.I. выражается в том, что они возникли и существуют на пересечении двух источников экономического права – частного сектора экономики и публичных властей. Их создание, такие образом, позволяет в определенной степени разрешить противоречие, существующее между государством и рыночной экономикой: А.А.I. являются фактически проводниками государственной политики, но их функционирование не строится по традиционной административной "лестнице" – от публичной организации к министерству. Поскольку государство наделило эти организации правом создавать нормы, обязательные к применению в сфере их компетенции, правоведы задаются вопросом о природе юридической деятельности подобных организаций. Является ли она квазисудебной (в смысле разрешения споров определенной категории) или законодательной (в смысле установления правил, применяемых в строго определенной сфере)? На самом деле, А.А.I. успешно соединяют правотворчество с правоприменением.

Возьмем пример из другой области. Речь пойдет о разновидности дел, связанных со сложным механизмом распределения ответственности, а именно – установление ответственности при разливе нефти в открытом море или дела по банкротству крупных международных корпораций. Такие и аналогичные по сложности (связанной, в данном случае, с присутствием иностранного элемента) дела могут быть успешно разрешены только в том случае, если адвокатам, фирмам и группам предприятий, занимающихся профессиональной деятельностью на рынке и вовлечением в эти конкретные дела, будет дано *право устанавливать частные правила по урегулированию спора*. Очевидно, что суды различных стран принимают и будут принимать участие в разрешение подобных споров, но их роль не должна быть ролью посредника, а скорее независимого наблюдателя, вмешательство которого может быть вызвано только крайними обстоятельствами[27]. Договоренности, которые при этом удается достигнуть непосредственным участникам спора, не должны рассматриваться, как только фактические договоренности: ведь если право, санкционированное государством, не приспособлено для решения споров указанной сложности, то это еще не озна-

---

[26] Примеров здесь можно привести множество. "Независимым административным авторитетом" является Национальный комитет по оценке (C.N.E. – Comite National d'Evaluation), который курирует деятельность публичных учреждений национальной системы высшего образования (школ, институтов, университетов и т.п.). Орган ("авторитет") по регулированию телекоммуникаций (A.R.T. – Autorité de régulation des télécommunications), созданный в начале 1997 г., также является разновидностью А.А.I. В своей регулятивной деятельности А.А.I. фактически берет на себя юридические полномочия, что позволяет ему не только создавать нормы самому, но и в отдельных случаях изменять уже существующие предписания властей.

[27] Даже самый компетентный судья при рассмотрении такого спора не сможет вынести "справедливого решения", поскольку требование "учитывать все возможные аспекты и обстоятельства дела" является в данном случае невыполнимым.

чает, не предопределяет того, что фактически использованные методы и полученные с их помощью результаты являются неправовыми. Это тем более справедливо, если учесть, что рассмотренная категория дел уже давно перестала быть исключением. Описанную выше ситуацию следует понимать как вполне закономерное следствие качественного усложнения межорганизационных правовых связей.

Ни законодатель сам по себе, ни совместно с "рациональной аргументацией", но в отрыве от интересов и стратегий непосредственных участников экономического оборота, не способен справиться, т.е. упорядочить новые феномены и связанные с ними возможности, которые непрерывно порождаются частным правом. И здесь на передний план выходит вопрос о самокоординации и саморегуляции частных субъектов права. Так, комплекс экономико-правовых проблем, вызванный к жизни кризисом финансовых рынков в Азии, мог бы быть решен (или даже предотвращен) стратегией взаимного надзора организаций, занятых поиском наиболее эффективных методов для прямого инвестирования. С другой стороны, надеяться на гарантированное решение таких глобальных проблем при помощи квазипубличного режима – в данном случае распоряжений МВФ – было бы просто недальновидно[28].

В будущем все более настоятельной станет необходимость развития новых организаций, основанных на процедурализации (в смысле относительной и подвижной рациональности, источником которой будут служить локальные системные связи) и кооперации, которые будут приспособлены к стратегическому генерированию новых типов контактов, новых типов межнациональной кооперации, маркетинговых стратегий и т.п. В то же время, формирование новых подходов в сфере публично санкционированного процесса вынесения решений, иначе говоря, формирование нового легального подхода к решению проблем, вряд ли может рассматриваться как первостепенная и насущная задача современного этапа эволюции правовой системы. Движение скорее должно быть обратным – официальное право само должно искать пути взаимодействия с фактически существующим "неофициальным правом".

ЛИБЕРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРАВА И ПРАВО В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

С точки зрения Хабермаса, процедурализация, напротив, тесно связана с "материализацией" права – процедура выступает как субстанциально ориентированная в силу того, что процесс аргументации соотносится с новым типом универсального порядка[29]. Частная автономия и ее результаты в договорной практике, согласно Хабермасу, могут считаться приемлемыми только при условии фактического равенства участников. В противном случае, ее результаты должны быть пересмотрены в рамках рационального дискурса, целью которого является достижение

[28] *Ladeur K.-H.* Op. cit. P. 21.
[29] См.: *Habermas* Faktizitaet und Geltung. Frankfurt a. M., 1992. S. 127, 496.

справедливости. Очевидно, что данная идея исходит из *принципов либерального права*. Либеральный правовой порядок никогда не допустит, чтобы индивидуальные контракты рассматривались как таковые, т.е. принималось во внимание лишь формальное согласие их участников, а проблемы справедливости в целом игнорировались. Таким образом, с одной стороны, его принципиальной позицией остается поиск потенциально стабильных моделей взаимоотношений между правовыми субъектами, а не иллюзорная цель достижения справедливости в конкретных правовых ситуациях. Установление таких моделей необходимо для обеспечения социальной координации и интеграции в условиях нестабильности. С другой стороны, достижение справедливости осмысливается как некая отдаленная цель, к которой следует стремиться.

Позитивная тенденция, которую можно сегодня наблюдать в частноправовой доктрине развитых стран, заключается в *предоставлении частной автономии участникам гражданского оборота даже и в том случае, когда их положение нельзя считать равноправным*. Только таким способом можно сохранять и одновременно стимулировать деятельность частных правовых субъектов по автономному, самостоятельному регулированию своих взаимоотношений.

Нельзя сказать, что точка зрения классического либерального права и права эпохи постмодерна не имеют никаких точек соприкосновения. И та, и другая концепция развивает свои положения, опираясь на известную практику, подкрепляя свои выводы ссылкой на реальное положение дел. С этим связано, кстати, признание обоими учениями процедурализации права в качестве факта, а не нового правового конструкта, отвечающего теоретическим запросам определенной концепции.

С чем же не может согласиться либеральное право? Оно не может воспринять идею о том, что порождение новых возможностей в сфере права, обладая свойством систематичности и следуя той или иной стратегии, все же не ограничивается простым варьированием уже существующих нормативных моделей поведения и взаимоотношений. Оно так же не может отказаться от легально или доктринально закрепленных правил истолкования, которые действуют в отношении норм, принятых в рамках законодательной компетенции тех или иных государственных органов. Действительная эволюция правового порядка свидетельствует о том, что большая часть этих правил оказывается неэффективной и перестает применяться.

В этом отношении, континентальная правовая система могла бы заимствовать многое из того, к чему пришло в процессе исторического развития общее право. Судья в прецедентном праве, в частности, не ставит перед собой задачу выяснить (дедуцировать при помощи соответствующих правил интерпретации) волю законодателя, если он применяет какой-либо законодательный акт, или волю судьи, если его решение основывается на аналогичном "казусе"[30]. С другой стороны, прецедентному праву стоило бы обратиться к континентальному подходу в вопросе об установлении (за пределами отсылок к "руководящим решениям"

[30] *Glass A.* The Author of Common Law Texts // Ratio Juris. 1995. P. 91.

(leading decisions)) систематической связи между "казусами" и аргументами.

Перед современной философией права стоит задача *создания процедуральной правовой доктрины,* которая бы находила пути взаимодействия с процессами самокоординации, которые составляют сегодня главную характеристику гражданского общества[31]. В этом смысле, особое значение приобретает экономический анализ права, поскольку он ориентирован на анализ альтернативных способов действия (отталкиваясь, разумеется, от экономической целесообразности). Экономический анализ права, кроме того, изначально предназначен не только для оценки наличного состояния, но и для моделирования будущего, оставаясь таким образом открытым как для сохранения или необходимой модификации существующих моделей, так и для созидания новых моделей. Право, с этой точки зрения, представляет собой более консервативную систему, поскольку предпочитает пользоваться так называемыми "гибкими образцами", которые позволяют сохранять иллюзию того, что эволюцию правовой системы можно без особого труда предсказать или вычислить.

Итак, сегодня можно говорить о существовании двух альтернативных концепций права и соответствующих им типов правового мышления. Согласно первой, *классической концепции*, право представляет собой стройную систему универсальных и незыблемых правил, т.е. правил, обладающих вневременной ценностью, которые приложимы к потенциально бесконечному числу конкретных случаев или дел. Согласно второй, *постмодернистской концепции,* право может быть названо "системой" лишь условно или с многочисленными оговорками (например, системой автопойетической, о которой речь шла выше), а его основной функцией (или существенным свойством) является непрерывная деятельность по порождению жизнеспособных моделей, регулирующих те или иные взаимоотношения между субъектами. Очевидно, что для общества, которое ориентируется не на то, чтобы сохранить в неизменности и непрерывности уже накопленный опыт, а на творческое созидание нового знания, новых дисциплин, нарабатывающих опыт в до сих пор неизвестных сферах, единственно приемлемой оказывается именно вторая концепция.

Либеральная концепция права, появившаяся в первой половине XIX в. и широко распространенная в современном праве (чаще всего, в форме юридического позитивизма), является более гибкой и в большей степени опирается на опыт в сравнении с философией права эпохи Просвещения. Эпистемологическим базисом либеральной концепции выступает уже не отвлеченная позиция незаинтересованного наблюдателя, не разум и закон, который должен ему соответствовать (как это имеет место, к примеру, у Канта), а реальные мнения и опыт индивидов. Ка-

[31] Такая доктрина должна стать положительной альтернативой официальному праву, в котором все чаще видят не своего союзника, а своего противника, не дающего ход или тормозящего то, что является оправданным уже в силу самого факта своего существования.

залось бы, такому учению проще находить ответы на запросы современности. Так, собственно, и было до тех пор, пока усложнение общественной жизни не достигло некоей "критической точки". Именно тогда ученые и практики стали говорить о современности не как о наследнице богатых (в нашем случае, правовых) традиций, а как о самостоятельной эпохе, перед которой стоят собственные специфические проблемы, ответы на которые она вынуждена искать самостоятельно. Этот период начинается в 60-е годы, и как раз тогда появляется термин "постмодерн", или "потсмодернизм".

Общество в эпоху постмодерна уже не поддается описанию (исследованию) в опытных категориях, таких как "мнение", "сознательный интерес" и т.п. Даже отсылка к области бессознательного, т.е. то, что делают Делез и Гваттари, когда говорят о "желающих машинах", не означает возврата к индивиду как "атому" общественной жизни[32]. "Желающая машина" производит не ответственного гражданина общества, которого можно изучать и с которым можно установить диалог, а лишь тот или иной "социальный тип" Вот почему идея рационального единства общества вместе с идеей универсальной рациональной аргументации оказываются лишенными смысла. На их место приходит понятие *"транс-субъектной гетерархической сети"* с относительными и фрагментарными рациональностями, в качестве которых выступает то, что мы продолжаем называть "экономикой", "правом", "политикой" и т.п. В отношении права, это означает, в частности, что стираются непреодолимые границы между порядком и беспорядком: порядок оказывается порождением беспорядка.

И в то же время, вряд ли было бы справедливым утверждать, что традиционная парадигма права существует уже где-то в прошлом, т.е. что ее полностью заместила парадигма постмодернистская. Более адекватным описанием сегодняшней ситуации представляется одновременное *сосуществование нескольких подходов к праву,* каждый из которых является в достаточной степени жизнеспособным. Подобная плюралистичность подходов, в действительности, не противоречит утверждению о том, что мы живем в пост-современную эпоху: неотъемлемой характеристикой постмодерна является как раз плюрализм, но только не соперничающих друг с другом универсальных концепций, а локальных методологий, применимых к определенного рода феноменам. В итоге, мы получаем следующий спектр "относительных рациональностей": либеральный правовой порядок, основанный на субъективном опыте (которому приписывается объективное значение) и на соблюдении более или менее стабильных правил, обеспечивающих законные гарантии; плюралистический правовой порядок большинства развитых многонациональных государств, основанный на логике культурных и социальных автономий; формирующийся "квазисетевой"

---

[32] Термин "машина" в понятии, выраженном словосочетанием "желающая машина", употребляется для того, чтобы акцентрировать внимание на двух моментах, касающихся области бессознательного. Во-первых, бессознательное безлично, а во- вторых, оно продуктивно.

правовой порядок, основанный на кооперативном регулировании и саморегулировании, которое по своим свойствам приближается к экспериментальным процессам смыслопорождения как характерной черте культуры постмодерна. Реалистичный взгляд на современное состояние права состоит в признании *правомерности существования каждого из подходов*, а также в трезвой оценке их перспектив на будущее, которая показывает, что последний, третий подход обладает несомненными преимуществами и лучше других приспособлен, или адаптирован, к регулированию правоотношений в информационном обществе.

РОЛЬ СУДЬИ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Напомним, что, согласно Н. Луману, центральным элементом правового порядка является судебная система. Очевидно, что Лумана никак нельзя отнести к постмодернистам. Причиной, по которой он избирает судебную систему, является ее большая мобильность в сравнении с законодательными органами и вытекающая из нее способность противостоять "плохим законам", т.е. законам, которые в современной экономической ситуации устаревают еще до того, как они вступили в законную силу. Получается, что судья призван играть роль хранителя правопорядка в изменчивых и нестабильных экономических и политических условиях[33].

Однако, вне зависимости от того, к какому решению и по каким причинам приходит Н. Луман, роль судьи в современном праве заслуживает самого пристального внимания. Так, *дискурсивный подход* предлагает судье новую стратегию, в соответствии с которой он более не должен выводить конкретные решения из общего закона, а может "творить правосудие", следуя собственной логике рассматриваемого дела и принимая во внимание решения по аналогичным делам (т.е. беря на вооружение логику прецедентного права)[34]. Но у такой точки зрения есть немало недостатков: во-первых, сомнительной является презумпция несвязанности судьи законом, поскольку в таком случае исчезает надежный источник и критерий законности; во-вторых, апелляция к прошлым решениям вряд ли может помочь, если учесть, что значительная часть решений должна быть ориентирована на будущее, а прошлая практика и накопленный опыт достаточно быстро теряют свое значение.

Та же самая стратегия, однако, применима к тем субъектам права, деятельность которых традиционно не рассматривается как правотвор-

---

[33] Любопытно, что нормотворческий характер судебной деятельности не вызывал сомнения уже у Г.Ф. Шершеневича, который писал свои труды в начале XX в. Этот факт заслуживает тем большего внимания, что российская правовая доктрина традиционно исключает судебную практику из списка источников национального права. "Судебное решение, в качестве прецедента, может проявиться или 1) в разъяснении смысла уже данной нормы, то, что англичане называют declaratory precedent, или 2) в создании новой нормы при молчании закона или обычая, то, что англичане называют original precedent. Второй случай не возбуждает сомнения, что речь идет о новой норме, но и в первом случае суд дает направление пониманию смысла закона, которое само по себе является нормой". *Шершеневич Г.Ф.* Общая теория права: В 2 т. М., 1995. Т. 2. С. 84.

[34] *Alexy R.* A Theory of Legal Argumentation. Oxford, 1989.

ческая, но, по сути, является таковой. Речь идет о решениях, принимаемых во взаимоотношениях между различными организациями, или между фирмами и объединениями потребителей, или, наконец, в отношении менеджмента высокотехнологических производств. Для таких решений, хотя они и вправе использовать различные нормативные акты, дедуктивный вывод может играть лишь второстепенную роль. Кроме того, они относятся к разряду "рискованных решений", поскольку довольно часто содержат отсылку к фактам, которые станут известными только в будущем.

Позиция постмодернизма в отношении данной проблемы (роли судьи в отправлении правосудия), как и в отношении прочих правовых проблем, сводится к попытке продемонстрировать, что *"истина", "консенсус" "единство" "тождество" и т.п. являются следствием исключения и подавления различий.* "В случае с правом как практикой социального регулирования постмодернистский проект, говоря в целом, озабочен разоблачением тоталитарности универсалистских претензий правового дискурса и, в частности, парадоксальным отношением, которое существует между нахождением истины или скорее "правильной" интерпретацией и осуществлением власти"[35].

Рассмотрим три характерных примера. Ганс Кельзен рассматривает ошибочные судебные решения как с правовой точки зрения действительные. Точно так же и конфликт между нормами не означает, что одна из них должна быть элиминирована, ведь каждое правило, каждое предписание в рамках правовой системы конституируется в самостоятельном волевом акте. Неверное, несправедливое решение не считается таковым до тех пор, пока оно не будет отменено вышестоящей инстанцией. Вопрос же о том, какие свойства положительного права делают возможным вынесение ошибочных решений, а также вопрос о способе выявления и характере таких вольных или невольных заблуждений, остается в рамках "нормативистского" учения Г. Кельзена открытым. Иными словами, допустил ли судья какую-либо формальную ошибку, или не принял во внимание так называемый дух закона, или, наконец, не учел, что "думают" по этому поводу "верхи", на самом деле, имеет принципиальное значение, но не поддается анализу до тех пор, пока мы остается в рамках позитивистского подхода к сущности права.

Позиция, которую занимает Герберт Харт, менее однозначна, но и она исключает произвольность ("креативность", как сказали бы постмодернисты) как необходимый и неизбежный элемент процесса вынесения решений. "Правовые нормы могут иметь в качестве центрального ядра неоспоримое значение, и в отдельных случаях трудно себе представить, что по поводу значения определенной нормы может разгореться спор... И все же нормы имеют также полутень неопределенности, когда судья должен выбирать между альтернативами"[36]. С одной

---

[35] *Sumic-Riha J.* The function of judge of the postmodernist challenge in contemporary legal philosophy: Kelsen – Hart – Dworkin // Filoz. Vestnik. Ljubljana, 1991. Let. 11, st. 1. P. 139.
[36] *Hart H.L.A.* The concept of Law. Oxford, 1961. P. 12.

стороны, результат интерпретации не может быть предугадан заранее, но этот же результат, с другой стороны, является выражение воли судьи, его сознательным и ответственным действием. Иными словами, "открытая структура" (open texture) всех норм и правил, на которой настаивает Харт, подразумевает в качестве своей обратной стороны ответственность, т.е. лишает судебные решения какого бы то ни было "алиби" (по крайней мере с правовой точки зрения).

Наконец, Рональд Дворкин вообще отказывает судье в возможности нормотворчества, поскольку позиция судьи никогда не может быть автономной по отношению к правовому дискурсу. Более того, судья не несет ответственности за свое решение, так как его интерпретация в целом предопределена существующей правовой традицией[37].

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ПОНЯТИЕ СУБЪЕКТА

Не будем специально останавливаться на общеизвестном тезисе об исчезновении субъекта в философии постмодерна. Гораздо более интересным представляется переосмысление этого, можно сказать, классического философского понятия в не-постмодернистских правовых теориях.

Немецкий философ права, пользующийся международной известностью, Г. Тойбнер проводит аналогию между правовой системой и *"эпистемическим субъектом"* Правовая система способна к рефлексии, структурированной посредством внутренних ограничений, и осуществляет ее в форме рациональной аргументации. В этом случае, по мнению Тойбнера, мы можем говорить о *"рефлексивном праве"*, т.е. о праве, в котором разработаны процедуры юридического осмысления передовых достижений науки в различных областях[38].

Модель "рефлексивного права", по мысли Тойбнера, должна разрешить конфликты, существующие между правом, с одной стороны, и экономической наукой, точными науками, биоэтикой и т.п. – с другой: право не может самоустраниться от значительных и даже переломных событий в сфере науки, поскольку это серьезным образом поколеблет то лучшее, что характеризует демократический порядок; право так же не может инкорпорировать научные достижения в чистом виде, поскольку такое инкорпорирование уже с самого начала не будет нейтральным – "всеядность" будет означать всеприятие, а ведь, в отличие от большинства других наук, за правом закреплена функция обеспечения стабильности и справедливости общественной жизни (как на настоящий момент, так и на будущее), т.е. право всегда в той или иной мере остается *ответственным* за происходящее. Вывод напрашивается сам собой – право должно, не теряя собственной автономии (кстати, неотъемлемого свойства рационального субъекта), выработать

---

[37] *Sumic-Riha J.* Op. cit. P. 146–148.

[38] *Teubner G.* How the Law thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law // Law and Society Review, 1989. P. 727, 730; *Teubner G.* Droit et reflexivité // Ed. Jurid. Kleuver, 1995.

собственное отношение к интеллектуальной компоненте жизни общества[39].

Не менее своеобразным выглядит истолкование *интерсубъективности* в философии Ю. Хабермаса. Процедуральное интерсубъективное мышление, которое конституируется в рациональном процессе аргументации, не отсылает более к автономному человеческому сознанию, которое, как следует из классической (картезианской) теории субъективности, должно определять его единство. Интерсубъективное мышление обретает свое единство посредством саморефлексии как своего существенного свойства. Речь идет, таким образом, не о субстанциальном единстве статической структуры, а о процессуальном или функциональном единстве динамической структуры мышления.

СОВРЕМЕННОЕ ПРАВО И ПОНЯТИЕ "СЕТЬ"

Понятие "сеть" может оказаться достаточно эффективным при объяснении нового типа взаимоотношений, которые складываются между правом, как частью государственной системы, и действиями частных лиц и организаций, которые можно квалифицировать как правоустанавливающие[40]. С точки зрения либеральной концепции права, спонтанный процесс эволюции правоотношений до тех пор, пока он не затрагивает "основ нравственности и правопорядка", может целиком и полностью игнорироваться как законодателем, так и судебной практикой. Напротив, закон и суд будут до последнего отстаивать однажды легализованную точку зрения и, к примеру, отдавать предпочтение натуральному исполнению обязательств или отказывать в защите стороне, введенной в заблуждение до заключения контракта и т.д. и т.п.[41] Естественно, что в рамках такой концепции судебная практика может лишь *подправлять* "недочеты" существующего законодательства, но она не может *изменять* правовой порядок.

В праве постмодерна (т.е. том праве, которое в недалеком будущем в силу своего соответствия современным реалиям, своей высокой жизнеспособности, несомненно, оттеснит ставшее традиционным либеральное право) данная схема претерпевает существенные изменения: первостепенное значение приобретает не искусственный отрыв права, санкционированно-

---

[39] Заметим, что такие понятия, как "информационное общество", "общество высоких технологий" с очевидностью свидетельствуют о том, что "жизненный мир", а вместе с ним и "естественная установка" претерпели довольно существенные изменения. Отношения, которые стоят сегодня в центре внимания юристов и теоретиков права, являются по своей природе неоднородными, комплексными и изначально не предполагают каких-либо однозначных и тривиальных решений.

[40] Хотя и не в традиционном смысле, о чем речь шла выше.

[41] Примеры в данном случае не имеют принципиального значения, поскольку общая тенденция развития права заключается в стремлении соответствовать экономическим реалиям и, следовательно, с одной стороны, в постепенной легализации уже установившихся правил, а с другой стороны, в предоставлении защиты там, где возникает потребность в государственных санкциях. Иными словами, приведенные примеры могут иметь лишь относительное значение, а в скором времени вообще свидетельствовать в пользу противной стороны, т.е. официального права. Так, в российской праве введение в заблуждение контрагента до заключения контракта не пользуется судебной защитой, тогда как на Западе институт "преддоговорной ответственности" применяется довольно широко.

го государством, от права, созидаемого участниками гражданского оборота, а, наоборот, различные пути их взаимодействия. Право должно не только учитывать, но и активно содействовать естественной стандартизации гражданских правоотношений, которая является отражением социальных конвенций или ожиданий. Иными словами, *не договорная практика, осуществляемая по всем правилам, порождает конвенции, а спонтанно порождаемые конвенции постоянно изменяют реальную договорную практику*. В соответствии с этим, эффективное функционирование правовой системы должно выражаться во взаимоналожении "сети" судебных решений и "сети" гражданских сделок, благодаря которому будет достигнуто необходимое равновесие между творческим потенциалом частных субъектов права и консервативностью законодательства и правосудия. Относительно сегодняшнего дня можно сказать, что описанные процессы уже имеют место, но существуют главным образом как тенденции, отражающие общий процесс *снижения роли государства как основного объединяющего и интегрирующего центра общественной жизни*.

"МЯГКОЕ ПРАВО" (SOFT LAW), ИЛИ НАСКОЛЬКО ПРАВО МОЖЕТ БЫТЬ САМОСТОЯТЕЛЬНЫМ ПО ОТНОШЕНИЮ К ГОСУДАРСТВУ?

Новые разновидности транснационального права уже не имеют тесной связи с государством, которое еще совсем недавно рассматривалось как созидатель не только национального, но и международного права. В сфере международного права необходимо отметить следующую тенденцию: значение "обычаев" как основы внедоговорных правовых обязательств неуклонно снижается, тогда как элементы (разработанные стандарты, рекомендации и т.п.) независимой от государства транснациональной кооперации наделяются все чаще "правовой силой" (хотя бы и в качестве так называемого мягкого права). Международные отношения между демократическими странами больше не опосредуются представительными органами суверенного государства, а осуществляются напрямую[42]. Негосударственные структуры становятся представителями и проводинками нового мирового правопорядка, который, в отличие от международного права, не связан напрямую с волей государства. То же самое справедливо и в отношении публичных или квазипубличных агентств, которые занимаются стандартизацией, регулированием операций на финансовых рынках и т.п. Их фактическое воздействие на правовую практику столь очевидно, что заявление о том, что эти институты и их деятельность не имеет никакого отношения к праву, не выдерживает критики[43]. Они также представляют собой одну из форм "мягкого права", поскольку отвечают основному критерию – *тесной связи между производством норм и их конкретным применением*.

---

[42] *Slaughter A.M.* International Law in a World of Liberal States // European Journal of International Law. 1995. P. 279.

[43] *Ohmae K.* The End of the Nation State. The Rise of Regional Economics. L., 1995.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 1997–1998 гг.

I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Арлычев А.Н.* Об иррационализме как философии изменчивости // Вопр. философии. – 1998. – № 6. – С. 133–142.
2. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / РАН. Ин-т философии: / Отв. ред. А.П. Огурцов. – М., 1998. – 265 с.
3. *Блинников Л.В.* Великие философы: Словарь-справочник. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Логос, 1998. – 439 с. – Библиогр.: с. 426–429.
4. *Бряник Н.В.* Культурно-исторический подход в гносеологии // Эпистемы: Альманах. – Екатеринбург, 1998. – С. 4–11.
5. В поисках смысла: Мудрость тысячелетий / Сост.: А.Е. Мачехин. – М.: Книжная палата, 1998. – 831 с. – Библиогр.: с. 824–829. Указ. имен: с. 794–823.
6. Западная философия: итоги тысячелетия / Сост.: Жамиашвили В.М.: Общ. ред. А.В. Перцев. Пер. на рус. яз.: А.В. Перцев, А.А. Лаптев. – Екатеринбург: Деловая кн.; Бишкек: Одиссей, 1997. – 655 с.
7. История западноевропейской философии: Учеб. пособие / РАН. Ин-т философии: Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – 1998. – 203 с.
8. *Кемеров В.Е.* Метафизика–динамика: (К вопросу об эволюции метафизики) // Вопр. философии. – 1998. – № 8. – С. 59–67.
9. *Петякшева Н.И.* Философская компаративистика как историко-философский жанр: Методол. заметки // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия. – 1998. – № 1. – С. 46–51.
10. *Сидоров В.Г., Сидоров А.Г.* Антропологический принцип в систематизации историко-философского знания // Образование. Профессия. Производство. – Самара, 1998. – С. 164–185.
11. *Соколов Б.Г* Герменевтика метафизики / СПб. гос. ун-т. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 1998. – 218 с.
12. *Тормасов Б.А.* Философы и философия: Жизнь. Судьба. Учение. – М.: Остожье, 1998. – 541 с., ил., факс. – (Сер.: Анатомия мудрости). – Библиогр.: с. 535–539.

Составитель Е.С. Муравлев.

13. Философия: история и современность, 1998: Сб. науч. тр. / РАН. Сиб. отд-ние, Ин-т философии и права Объед. ин-та истории, филологии и философии. Новосиб. гос. ун-т, Филос. фак. – Новосибирск: Изд-во НИИ мат.-информ. основ обучения, 1998. – 189 с.
14. Философия в поисках онтологии: Сб. тр. / Самар. гуманит. акад.: Отв. ред. Н.Ю. Воронина. – Самара, 1998. – 291 с.
15. Философский век – The philosophical age: Альманах / СПб. отд-ние Ин-та человека РАН и др.: Отв. ред.: Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб., 1998.
16. *Шишков И.З.* Теоретические основания и философии критического рационализма / Рос. гос. мед. ун-т. Каф. философии и культурологии. – М., 1998. – 296 с. – Библиогр.: с. 248–295.

II. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

17. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – М.: Высш. шк., 1998. – 400 с., 1 л. ил. – Библиогр.: с. 398–399.
18. *Бакина В.И.* Космологическое учение Гераклита Эфесского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1998. – № 4. – С. 42–55.
19. *Герасимов В.М.* Об исходных принципах и постулатах философии Аристотеля // Актуальные проблемы обществознания. – М., 1998. – С. 18–47.
20. *Гончаров И.А.* Платон, Аристотель и Плотин // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1998. – № 2. – С. 118–120.
21. *Доброхотов А.Л.* Мифологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля // Arbor mundi – Мировое древо. – М., 1998. – Вып. 6. – С. 143–152.
22. *Зайцев А.И.* "Греческое чудо" и его конец в эллинизме // Вопр. натур. философии. – СПб., 1998/1999. – № 2/3. – С. 56–60.
23. *Кабисов Р.С.* Логос Гераклита и наука логики // Философия и общество – Philosophy a society. – М., 1998. – № 3. – С. 135–154.
23. *Карабущенко П.Л.* Элитология Платона: (Антич. аспекты философии избранности: Монография / Моск. открытый социал. ун-т. Астрах. фил. – М.: Астрахань, 1998. – 213 с., ил. – Библиогр.: с. 205–213.
24. *Кессиди Ф.Х.* Античность и современность // Философия и о-во. – М., 1998. – № 2. – С. 139–156.
25. *Коноплев И.* "Два града" Блаженного Августина: (Онтолог. основания философии истории) // Человек. – 1998. – № 1. – С. 79–94: № 2. – С. 79–94.
26. *Личагин И.В.* Идеальное государство Платона и роль личности в нем // Духовная сфера деятельности человека. – Саратов, 1998. – Вып. 3. – С. 28–39.
27. *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. – 2-е изд., испр. – М.: ЧеРо, 1998. – 191 с.
28. *Минеева Ю.А.* Сократ как последний философ-гражданин // Полис: Полит. исслед. – 1998. – № 5. – С. 153–160.
29. *Неретина С.С.* Гильберт Порретанский: искусство именования // Вопр. философии. – 1998. – № 4. – С. 94–104.
30. *Нестик Т.А.* Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопр. философии. – 1998. – № 10. – С. 113–125.
31. *Саврей В.Я.* Философские основания истолкования Священного Писания у Оригена // Вопр. философии. – 1998. – № 6. – С. 120–132.
32. *Салахов Э.Х.* Плутарх: свободная воля, судьба и провидение в "Жизнеописании Пирра" // Филос. исслед. – 1998. – № 4. – С. 230–241.

33. *Светлов Р.В.* Гнозис и экзегетика / Рус. христиан. гуманит. ин-т. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1998. – 478 с. – (Сер.: Соврем. рос. мысль). – Библиогр.: с. 462–477.
34. *Севальников А.Ю.* Онтология Аристотеля и квантовая реальность // Полигнозис. – М., 1998. – № 4. С. 27–43.
35. Философия природы в античности и в средние века / РАН. Ин-т философии. – М., 1998.
Ч. 1 / Ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. – 275 с.
Ч. 2 / Ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. – 292 с.

III. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

36. *Алексина Т.А.* Презентизм Шопенгауэра // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. – М., 1997. – № 2. – С. 57–65.
37. *Антипин Н.А.* Диалектика Гегеля в интерпретации Мак-Таггарта / Отв. ред. А.С. Колесников: М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации, СПб. гос. лесотехн. акад. – СПб.: СПб. ЛТА, 1998. – 127 с. – Библиогр.: с. 117–124.
38. *Антипин Н.А.* Критическое отношение К. Поппера к диалектике Гегеля // М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации; СПб. гос. лесотехн. акад. – СПб.: СПб. ЛТА, 1998. – 26 с. – Библиогр.: с. 24–25.
39. *Баскин Ю.Я.* Густав Гуго – современник и оппонент Канта // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 65–74.
40. *Бурханов Р.А.* Политическая философия Иммануила Канта. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та: Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1998. – 191 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 188–190.
41. *Бурханов Р.А.* Артур Шопенгауэр об обществе, праве и государстве // Пробл. исторической культурологии. – Нижневартовск, 1998. – С. 79–86.
42. *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики: (Дедукция категорий). – М.: Наследие, 1998. – 159 с. – Рез. англ.
43. *Вуд А.В.* К 200-летию трактата "К вечному миру" // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 3–15.
44. *Гайденко П.П.* Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопр. философии. – 1998. – № 4. – С. 75–93.
45. *Гайденко П.П.* К вопросу о генезисе новоевропейской науки // Философия науки. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 52–60.
46. *Геворкян А.Р.* Шопенгауэр и фон Гартман: анализ воззрений // Философия и общество. – М., 1998. – № 4. – С. 228–239.
47. *Гильманов В.Х.* Преодоление не-меня: О новой теории понимания одного философа из старого Кёнигсберга (И.Г. Гаман) // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 113–126.
48. *Гуревич П.С.* "Философия жизни": культуроборческие концепции // Философские науки. – 1998. – № 1. – С. 48–63.
49. *Джохадзе Д.В.* Маркс как историк философии // Философия и общество. – М., 1998. – № 4. – С. 189–227.
50. *Дмитриев Ю.Я.* Методологическое значение идей в трансцендентальной диалектике Канта // Там же. – С. 160–181.
51. *Ермолаев В.* Использует ли Кант "Обусловливающий аргумент"? К интерпретации кантовской критики онтологического доказательства // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 126–143.
52. История философии / РАН. Ин-т философии. – М., 1998. № 3 / Редкол. М. Руткевич (отв. ред.) и др. – 181 с.

53. История философии: Запад–Россия–Восток. Учеб. для студентов вузов. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1998. Кн. 3: Философия XIX–XX в. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. – 446 с., ил. – Библиогр. в конце глав.
54. *Карпунин В.* Непреходящая актуальность теодицеи Лейбница // Хронограф. – СПб., 1997. – № 2. – С. 68–87.
55. *Котенко Р.В.* Проблема конкретности Бога в философских взглядах Декарта и Бубера // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1998. – № 3. – С. 77–87.
56. *Круглов А.Н.* О происхождении априорных представлений у И. Канта // Вопр. философии. – 1998. – № 10. – С. 127–130.
57. *Кузнецова И.С.* Иммануил Кант / Пер. на нем. У. Хекке, У. Рюдегер. – Калининград: Янтар. сказ., 1998. – 107 с., 8 л. ил. – Парал. рус., нем.
58. *Лартома Ж.П.* Шефтсбери, Или моралист против пуританина // Философия и общество. – М., 1998. – № 5. – С. 220–232.
59. Логическое кантоведение-4: Тр. междунар. семинара / Калинингр. гос. ун-т, Кантовское общество: Отв. ред. В.Н. Брюшинкин. – Калининград, 1998. – 252 с., портр. Часть текста на англ. яз.
60. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения: Ист. смысл эстетики Возрождения. – М.: Мысль, 1998. – 750 с. – (Филос. наследие). – Указ. имен: с. 736–748.
61. Метафизика Г.В. Лейбница: современные интерпретации: К 350-летию со дня рождения / Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации: Редкол.: А.В. Водолагин и др. – М.: Изд-во Рос. акад. гос. службы, 1998. – 142 с.
62. *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля / Ин-т государства и права РАН, Акад. правовой ун-т. – М.: Юристъ, 1998. – 350 с. – Рез. англ.
63. *Ойзерман Т.И.* К характеристике философии Шеллинга: принцип тождества необходимости и свободы // Вопр. философии. – 1998. – № 12. – С. 108–119.
64. *Ойзерман Т.И.* Кант и Просвещение // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 15–24.
65. *Ойзерман Т.И.* "Наукоучение" Фихте – волюнтаристическая метафизика свободы и...ее отрицание // Вопр. философии. – 1998. – № 8. – С. 120–133.
66. *Петров В.Б.* Логическое устранение метафизики: Т. Гоббс и Р. Карнап // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. – М., 1997. – № 2. – С. 74–82.
67. *Попов Д.В.* О сущностных характеристиках иррационализма Шопенгауэра // Гуманитарные исследования: Ежегодник. – Омск, 1997. – Вып. 2. – С. 19–23.
68. Постижение Маркса: По материалам междунар. науч. конф., посвященной 180-летию со дня рождения К. Маркса / МГУ им. М.В. Ломоносова. Центр обществ. наук. Экон. фак. и др.: Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. – М., 1998. – 372 с.
69. *Разин А.В.* Идея гуманизма в западной философии // Философия и общество. – М., 1998. – № 5. – С. 155–177.
70. *Ротмистров В.* Эссе о Гельдерлине // Международные чтения по теории, истории и философии. – СПб., 1997. – Вып. 2. – С. 334–353.
71. *Смагин С.Л., Иванцева Т.Г.* Натурфилософский смысл высказывания И. Канта "К вечному миру" в новоевропейской проблеме бытия // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 43–54.
72. *Столович Л.Н.* Кант и крушение тоталитарного мышления // Там же. – С. 24–43.
73. *Туровский М.Б.* Проблема направленности биологического развития и телеология у Канта // Филос. науки. – 1998. – № 2. – С. 103–117.

74. *Фромм Э.* Вклад Маркса в познание человека // Философия и общество. – М., 1998. – № 3. – С. 234–250.
75. *Шаповалов В.Б.* Рационализм Декарта // Филос. науки. – 1998. – № 3/4. – С. 126–137.
76. *Шмелев В.Д.* Категория зла в учениях И. Канта и Л.Н. Толстого // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 96–112.
77. *Шмонин Д.В., Антонов Т.В.* Франциско Суарес и его метафизические рассуждения о принципе индивидуализации // Вестн. СПб. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право. – СПб., 1998. – Вып. 2. – С. 3–6.

IV. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

78. *Абрамов А.И.* Кантианство в русской университетской философии // Вопр. философии. – 1998. – № 1. – С. 58–69.
79. *Абубакирова М.И.* Мораль и право, идеал и действительность, философия и политика: К характеристике социальной философии П.И. Новгородцева // Общественная мысль в России: материалы дискуссии. – М., 1998. – С. 135–157.
80. *Аванесова Г.А.* Трактовка духовной культуры и духовности в отечественной аналитике в прошлом и теперь // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1998. – № 4. – С. 3–17.
81. *Аверин Н.М., Кокорев А.С.* Научное наследие Б.Н. Чичерина: история и современность // Журн. социологии и социальной антропологии. – СПб., 1998. – Т. 1, № 4. – С. 146–151.
82. *Акелькина Е.А.* В поисках цельности духа, Бога и вечности: Пути развития рус. философ. прозы конца XIX в. / Ом. гос. ун-т. – Омск: Ом. ГУ, 1998. – 221 с.
83. *Александрова Л.А.* Теория православно-славянского культурно-исторического типа Н.Я. Данилевского // Пробл. исторической культурологии. – Нижневартовск, 1998. – С. 123–133.
84. *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998. – 635 с. – (Новая история).
85. *Алексеева И.Ю.* Трактовка А.Ф. Лосевым и С.Н. Булгаковым понятия в философии имени // Филос. науки. – 1998. – № 3/4. – С. 112–125.
86. *Андреев А.П.* Проблема человеческого существования в аспекте философско-профетического теизма Н.А. Бердяева // Вестн. Башк. ун-та. – 1998. – № 1, Ч. 2. – С. 16–19. Рез. англ.
87. *Андреева В.А.* Бердяев: воля к жизни и воля к культуре // Полигнозис. – 1998. – № 2. – С. 140–146.
88. *Арапов А.В.* Идея священного брака в русской философии серебряного века // Вестн. Воронеж. ун-та. Сер. 1. Гуманит. науки. – 1998. – № 2. – С. 223–230.
89. *Астафьева О.Н., Веряскина В.П., Чабан П.И.* Философская и социальная антропология в России: тенденции развития и перспективы // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1998. – № 2. – С. 46–62.
90. *Бажов С.И.* "Славянская идея" в русской философской мысли XIX–XX веков // Россия и славянство. – М., 1997. – С. 47–54.
91. Бахтин и время: IV Бахтинские науч. чтения, 20–21 нояб. 1997 г., г. Саранск. – Саранск: Тип. "Красный Октябрь", 1998. – 128 с.
92. *Богданова И.Н.* В поисках адекватной формы знания (В. Соловьев и К. Ясперс) // Эпистемы: Альманах. – Екатеринбург, 1998. – С. 40–45.

93. *Бонецкая Н.К.* Борьба за Логос в России в XX веке // Вопр. философии. – 1998. – № 7. – С. 148–169.
94. *Булгакова И.Я.* Проблема свободы выбора добра и зла в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века // Социально-политический журнал. – 1998. – № 5. – С. 267–270.
95. *Волкогонова О.Д.* Образ России в философии русского зарубежья. – М.: РОССПЭН, 1998. – 325 с. – Библиогр.: с. 308–324.
96. *Гальцева Р.* Философские идеи "серебряного века" // Культурология XX век. – М., 1998. – № 3(7). – С. 110–133.
97. *Гергель Р.Е.* Социология массы Федора Степуна // Журн. социологии и социальной антропологии. – СПб., 1998. – Т. 1, № 3. – С. 33–42.
98. *Гиренок Ф.* Патология русского ума: Картография дословности. – М.: Аграф, 1998. – 415 с., 1 л. портр. – (Сер.: Путь к очевидности).
99. *Голосовкер Я.Э.* Засекреченный секрет: Филос. проза. – Томск: Водолей, 1998. – 224 с.
100. *Гумерова Г.А.* Н.А. Бердяев об истории как способе самоосуществления человека // Пробл. истории культуры. – Нижневартовск, 1997. – С. 27–33.
101. *Гумерова Г.А.* Культура и бытие в концепциях Н.А. Бердяева и С.Л. Франка // Пробл. исторической культурологии. – Нижневартовск, 1998. – С. 106–113.
102. *Гура В.А.* Русский религиозно-философский ренессанс и православие // Искусство и духовные ценности. – СПб., 1998. – С. 17–21.
103. *Джоунс М.В.* Достоевский после Бахтина: Исслед. фантастического реализма Достоевского. – СПб.: Акад. проект, 1998. – 254 с. – Библиогр.: с. 241–245. Указ.: с. 246–253.
104. *Довгий Т.П.* Лицо России: философский и культурно-исторический аспект русской идеи / СПб. гос. ун-т пед. мастерства. – СПб.: Смоленск: Изд-во Смол. обл. ин-та усовершенствования учителей, 1998. – 115 с.
105. *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. – СПб.: Наука, 1998. – 511 с. – (Слово о сущем).
106. *Евлампиев И.И.* Кириллов и Христос: Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопр. философии. – 1998. – № 3. – С. 18–34.
107. *Евлампиев И.* Человек между царством абсурда и богом: Лев Шестов // Размышления о хаосе: Материалы II Междунар. филос.-культурологич. симпозиума, СПб. 1–4 июня 1997. – СПб., 1997. – С. 219–247.
108. *Елисеев В.Н.* Масонство и общественная мысль в России: (60-е годы XVIII века – первая четверть XIX века // Общественная мысль в России: Материалы дискуссии. – М., 1998. – С. 113–120.
109. *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители: Эпоха средневековья. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1998. – 267 с., ил. – Библиогр.: с. 263–266.
110. *Замалеев А.Ф.* О русской философии // Первый российский философский конгресс "Человек–Философия–Гуманизм". СПБ., 1997. – СПб., 1998. – Т. 9. – С. 40–47.
111. *Звеерде Э.* Конец русской философии как русской? // Вопр. философии. – 1998. – № 2. – С. 127–135.
112. *Зеленогорский Ф.А.* О методах исследования и доказательства. – М.: РОССПЭН, 1998. – 319 с. – (Науч. философия). – Библиогр.: с. 314–315. Имен. указ.: с. 316–318.
113. *Златопольская А.А.* Чаадаев в маске: Неизвестные письма от имени других лиц, написанных Чаадаевым // Вестн. Рус. христиан. гуманитар. ин-та. – СПб., 1998. – № 2. – С. 131–138.
114. Иванов-Разумник: Личность. Творчество. Роль в культуре: Публикации и исследования. – СПб., 1998.

Вып. 2 / Ред.-сост. В.Г. Белоус. – 245 с. Библиогр. в конце ст.
115. *Иванов В.В.* Гностическое понимание мудрости и его продолжение в русском учении о Софии // Полигнозис. – 1998. – № 2. – С. 135–138.
116. *Ильин И.С.* Истоки правопонимания в отечественной философии // Вестн. Новгор. ун-та. – 1998. – № 9. – С. 7–12.
117. *Исаев А.А.* "Способность быть": Пробл. онтолог. оснований мышления и культуры в философии М.К. Мамардашвили // Проблемы исторической культурологии. – Нижневартовск, 1998. – С. 87–106.
118. *Исаева М.В.* Философские и социально-культурные направления в русском обществе первой половины XIX века // Проблемы истории культуры. – Нижневартовск, 1997. – С. 118–125.
119. Исследования по истории русской мысли: Ежегодник / Ред., сост. М.А. Колеров. – СПб.: ОГИ, 1998. – 543 с.
120. История русской философии: Учеб. пособие / М.Н. Громов, И.Ф. Худушина, А.И. Абрамов и др.: Отв. ред. М.Н. Громов: РАН. Ин-т философии. – М., 1998. – 203 с.
121. История философии / РАН. Ин-т философии: Редкол.: А.М. Руткевич (отв. ред.) и др. – М., 1998. – № 2. – 189 с. – Библиогр.: с. 171–180.
122. *Казаринов М.Ю.* Судьба идей: тектология А.А. Богданова в контексте философии, науки и культуры // Человек в контексте культуры. – СПб., 1998. – С. 81–102.
123. *Калинников Л.А.* Русская мысль между Платоном и Кантом: П.Д. Юркевич // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 75–96.
124. *Камчатнов А.М.* Философы-имяславцы о связи смысла и звука // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института. – М., 1998. – С. 79–85.
125. *Карпова Л.М.* Функции русской идеи в русской религиозной философии XIX века // Гуманитарные исследования: Ежегодник. – Омск, 1997. – Вып. 2. – С. 15–18.
126. *Козырева Л.Д.* Философия народовластия в России: Вторая пол. XIX – первая пол. XX в. / СПб. гос. техн. ун-т. – СПб., 1998. – 191 с. – Библиогр: с. 187–190.
127. *Кононова Е.Б.* Полемическая направленность сборника "Вехи" (1909) и его значение в научно-теоретических разработках по проблемам интеллигенции // Проблемы исторической культурологии. – Нижневартовск, 1998. – С. 168–175.
128. *Корольков А.А.* Русская идея – воплощение духовной философии // Первый философский конгресс "Человек–Философия–Гуманизм". СПб., 1997. – СПб., 1998. – Т. 9. – С. 148–153.
129. *Кравченко В.В.* Последняя любовь философа: Вл. Соловьев в Финляндии // Филос. науки. – 1998. – № 1. – С. 77–91.
130. *Кузнецов В.Н.* Проблемы методологии познания общества и человека в социальной философии С.Л. Франка // Философские проблемы познания человека и общества. – Ярославль, 1998. – С. 112–121.
131. *Кузьмина Г.П.* Органическое направление в русской социальной философии / М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации, Чуваш. гос. пед. ун-т им. И.Я. Яковлева. – Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 1998. – 209 с. – Библиогр.: с. 145–160.
132. *Кузьмина Г.П.* Теоретические основы социальной философии П.Ф. Лилиенфельда // Философия и общество. – М., 1997. – № 4. – С. 138–160.
133. *Кураченко В.А., Кураченко Ю.А.* Достоевский: восхождение к свободе // Филос. науки. – 1998. – № 3/4. – С. 17–39.

134. *Левина Л.А.* Проблема ноосферы в эволюционной концепции Вернадского и Тейара де Шардена // Философско-методологические проблемы науки и техники. – Самара, 1998. – С. 58–63.
135. *Леонтьева О.В.* Николай Александрович Бердяев: В поисках смысла истории / М-во высш. и проф. образования Рос. Федерации, Самар. гос. ун-т. – Самара: Самар. ун-т, 1998. – 175 с.
136. *Майданский А.Д.* Русские спинозисты // Вопр. философии. – 1998. – № 1. – С. 79–88.
137. *Малинин В.А.* Смысл русской истории: ответ корифеев // Философия и общество. – М., 1997. – № 4. – С. 63–75.
138. *Маслин М.А., Жуков В.Н.* В.В. Зеньковский как историк русской философии и культуры // Там же. – С. 76–92.
139. На пути к открытому обществу: Идеи К. Поппера и современная Россия / Рос. филос. о-во: Редкол.: А.Н. Чумаченко (отв. ред.) и др. – М.: Весь мир, 1998. – 254 с.
140. *Ненашев М.И.* И.П. Чаадаев: "Россия – цельный особый мир" // Филос. исследования. – 1998. – № 3. – С. 174–192.
141. *Нижников С.А.* К специфике русского неокантианства: Заметки о философии веры А.И. Введенского // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия. – 1998. – № 1. – С. 58–65.
142. *Никитин В.А.* Гностические мотивы в поэзии Павла Флоренского // Полигнозис. – 1998. – № 2. – С. 147–156.
143. *Новиков А.И.* История русской философии X–XX веков: Учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по филос. спец. – СПб.: Лань, 1998. – 319 с. – Библиогр.: с. 315–317.
144. *Новиков В.И.* У вечного огня: (О метафизике Пушкина) // Общественные науки и современность. – 1998. – № 5. – С. 166–178.
145. *Олексенко А.И.* О символах лагерных писем о. Павла Флоренского // Вопр. философии. – 1998. – № 3. – С. 144–159.
146. *Орлова И.Б.* Евразийская цивилизация: Социал.-ист. ретроспектива и перспектива. – М.: Норма, 1998. – 275 с. – Библиогр.: с. 183–192; 269–273.
147. Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Рос. симпозиума рус. философии / Нижегор. гос. пед. ун-т: Редкол.: Л.Е. Шапошников (отв. ред.) и др. – Н. Новгород: Нижегор. гуманит. центр, 1998. – 532 с.
148. *Павлов А.Т.* Университетская философия в России // Филос. науки. – 1998. – № 1. – С. 92–106.
149. *Пивоваров Ю.С.* Русская мысль. Система русской мысли и Русская система: Опыт критической методологии // Рус. ист. журн. – М., 1998. – Т. 1, № 1. – С. 87–116.
150. *Пигров К.С.* Современная социальная философия в России: опыт "моментальной" фотографии // Первый российский философский конгресс "Человек–Философия–Гуманизм", СПб., 1997. – СПб., 1998. – Т. 9. – С. 227–234.
151. *Плотникова Т.В., Будров В.Т.* Проблема идентичности человечества в философии русского космизма // Актуальные проблемы общественных наук. – Ростов н/Д., 1998. – С. 15–25.
152. *Проскурина В.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. – СПб.: Алетейя, 1998. – 511 с. – (Исследования по истории рус. мысли. Т. 2).
153. *Прохоров М.М.* Размышления об итоговом смысле русской философии "серебряного века" // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – Тамбов, 1998. – Вып. 3. – С. 17–22.

154. *Пугачев О.С.* Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии: Конец XIX – нач. XX в. / М-во общ. и проф. образования. Рос. Федерации. Перм. гос. техн. ун-т. – Пермь, ПГТУ, 1998. – 166 с.
155. *Розин В.М.* Учение Даниила Андреева "Роза мира" // Вопр. философии. – 1998. – № 2. – С. 136–145.
156. Русская ментальность как социально-философская проблема на рубеже XX–XXI веков: Материалы междунар. науч. теорет. конф., 13–15 мая 1998 г. / Редкол.: А.М. Старостенко (пред.) и др. – Орел: Орл. ГТУ, 1998. – 134 с. – (Орл. гос. техн. ун-т, Междунар. акад. информатизации, Моск. духовная акад. и др.)
157. *Савицкая В.В.* Противоречивость философии жизни В.В. Розанова // Пробл. исторической культурологии. – Нижневартовск, 1998. – С. 160–168.
158. *Семенов Ю.И.* О русской религиозной философии конца XIX – нач. XX века // Философия и общество. – М., 1997. – № 4. – С. 113–137.
159. *Серегин А.В.* Аксиологические проблемы русского философского самосознания // Личность в меняющемся обществе. – Комсомольск-на-Амуре, 1998. – Ч. 2. – С. 11–15.
160. *Смирнова З.Н.* Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопр. философии. – 1998 – № 11. – С. 92–101.
161. *Соболев А.В.* Философ-мудрец: О своеобразии философии С.Л. Фран-ка // Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. – М., 1998. – С. 5–13.
162. *Стрелков В.И.* Смерть как ценность: К метафизике смерти С.Н. Булгакова и Л.П. Карсавина // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия. – М., 1997. – № 2. – С. 35–45.
163. *Сухов А.Д.* Социально-философские воззрения евразийцев // Философия и общество. – М., 1998. – № 1. – С. 173–190.
164. *Сухов А.Д.* Столетняя дискуссия: Западничество и самобытность в рус. философии / РАН. Ин-т философии. – М., 1998. – 198 с. – Библиогр.: с. 185–197.
165. *Третьяков Н.Ф., Плещеева Н.Г* Человек и Россия в русской философии XVIII–XX веков / Ом. гос. ун-т. – Омск: Наследие. Диалог–Сибирь, 1998. – 402 с.
166. *Туровский М.Б.* Достоевский и Бердяев // Филос. науки. – 1998. – № 1. – С. 107–117.
167. Философия не кончается...: Из истории отеч. философии. XX век: В 2 кн. / Под ред. В.А. Лекторского. – М.: РОССПЭН, 1998.
Кн. 1. 1920–50-е годы. 1998. – 717 с.
Кн. 2. 60–80-е годы. – 767 с.
168. П.Я. Чаадаев: pro et contra: Личность и творчество П. Чаадаева в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования, Рус. христиан. гуманит. ин-т: Подгот.: А.А. Ермичев, А.А. Златопольская. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1998. – 877 с., портр. – (Сер.: Русский путь). – Библиогр.: с. 820–832. Имен. указ.: с. 833–871.
169. *Черняев Н.И.* Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия / Вступ. ст. и коммент. М.Б. Смолина. – М.: Москва, 1998. – 431 с. – (Пути рус. импер. сознания). – Прил. к журн. "Москва".
170. Философский космос России: Памяти Н.А. Бердяева (1874–1948): Материалы науч. конф. / Башк. гос. ун-т: Редкол.: Селиванов А.И. (отв. ред.) и др. – Уфа, 1998. – 253 с.

171. *Шаповалов В.Ф.* Философско-исторические воззрения В.С. Соловьева / Философия и общество. – М., 1997. – № 4. – С. 93–112.
172. *Шевченко В.Н.* К оценке философской мысли советского периода и перспективах развития отечественной философии // Первый российский философский конгресс "Человек–Философия–Гуманизм". СПб., 1997. – СПб., 1998. – Т. 9. – С. 102–114.
173. *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатский и его компаративистская философия / РАН. Ин-т философии. – М., 1998. – 247 с. – Библиогр.: с. 216–247.
174. Этос религиозного опыта / РАН. Ин-т философии. Отв. ред. И.Н. Михеева. – М., 1998. – 130 с. – Библиогр.: с. 122–129.
175. *Янов А.Л.* Три утопии: М. Бакунин, Ф. Достоевский, К. Леонтьев // Филос. науки. – 1998. – № 1. – С. 118–133.

IV(а). ПУБЛИКАЦИИ

176. Антология феноменологической философии в России / Под ред. И.М. Чубарова. – М.: Логос и др., 1998. – Т. 1. Феноменология, герменевтика, философия языка. – 512 с.
177. *Бахтин М.М.* Тетралогия / Сост., текстол. подгот., науч. аппарат И.В. Пешкова. Коммент. В.Л. Махлина и др. – М.: Лабиринт, 1998. – 607 с. – Указ. имен: с. 591–598.
178. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон + Реабилитация, 1998. – 398 с. – (История философии в памятниках).
179. *Бердяев Н.А.* О назначении человека / Сост. Л. Греков, А. Поляков: Авт. вступ. ст. П. Гайденко; Примеч. Р. Медведевой. – М.: Терра–Кн. клуб; Республика, 1998. – 383 с. – (Б-ка филос. мысли). – Предм. указ., указ. имен: с. 368–381.
180. *Бердяев Н.А.* Самопознание: Сочинения / Вступ. ст. и сост. М.А. Блюменкранц-М. ЭКСМО-ПРЕСС; Харьков: Фолио, 1998. – 621 с. – (Сер.: Антология мысли).
181. *Булгаков С.Н.* Труды по социологии и теологии: В 2 т. / Подгот. В.В. Сапов: РАН. Ин-т социологии. – М.: Наука, 1997. – (Социол. наследие). –
Т. 1. От марксизма к идеализму. – 333 с.
Т. 2. Статьи и работы разных лет. 1902–1942. 824 с., 1 л. ил. Указ. имен: с. 816–823.
182. *Булгаков С.Н.* Философия имени. – СПб.: Наука, 1998. – 447 с.
183. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Рус. кн., 1998.
Т. 7 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – 603 с., 1 л. портр.
Т. 8 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – 574 с., 1 л. портр.
184. *Ильин И.А.* Путь к очевидности: Сочинения / Сост. и вступ. ст. В.Ю. Кузнецова. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 1998. – 911 с. – (Сер.: Антология мысли).
185. История одного скандала: Два открытых письма И.А. Ильина по поводу кн. А. Белого "Рудольф Штайнер и Гете в мировоззрении современности" / Публ. подгот. текста И. Евлампиева // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1998. – № 2. – С. 146–153.
186. *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права / Подгот. Ю.Н. Давыдов, В.В. Сапов; РХГИ. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 799 с., 1 л. портр. – (Сер.: Рус. социология XX века).
187. *Лилиенфельд П.* Органический метод в социологии // Философия и общество. – М., 1997. – № 4. – С. 226–255.
188. *Лосев А.Ф.* "Любовь на земле есть подвиг..." / Публ. дневника философа, (1914–1919 гг.) / Предисл., подгот. текста и примеч. А.А. Тахо-Годи // Октябрь. – 1998. – № 10. – С. 127–153.

189. *Лосев А.Ф.* Основной принцип мышления и вытекающие из него законы мышления // Вопр. философии. – 1998. – № 8. – С. 144–154.
190. *Лосев А.Ф.* Хаос и структура / Сост., общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 1997. – 831 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 828–829.
191. *Михайловский Н.К.* Герои и толпа: Избранные труды по социологии: В 2 т. / Отв. ред. В.В. Козловский. – СПб.: Алетейя, 1998. – (Рос. социология).
    Т. 1. 361 с.
192. *Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1998.
193. *Розанов В.В.* Уединенное / Сост., вступ. ст. – В.Ю. Кузнецов. – М.; ЭКСМО-ПРЕСС, 1998. – 911 с. – (Сер.: Антология мысли).
194. *Соловьев В.С.* Избранные произведения. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – 542 с. – (Сер.: Выдающиеся мыслители).
195. *Степун Ф.А.* Встречи. – М.: Аграф, 1998. – 251 с. – (Путь к очевидности).
196. *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. – 2-е изд. – М.: Москва, 1998. – 589 с., 1 л. портр. – (Пути рус. имперского сознания).
197. *Трубецкой Е.Н.* Избранные произведения. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – 511 с. – (Сер.: Выдающиеся мыслители).
198. *Трубецкой Е.Н.* Энциклопедия права. – СПб.: Юрид. ин-т, 1998. – 183 с. – (Сер.: Классики рус. философии и права). – Имен. указ.: с. 181–182.
199. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. – М.: Мартис, 1998.
    Т. 2. Статьи 20–30-х годов из журналов "Путь", "Православная мысль" и "Вестник РХСД". – 379 с. – Указ. имен: с. 373–377.
200. *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. / Священник Павел Флоренский: Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева) и др. – М.: Мысль, 1998. – (Филос. наследие: Т. 127).
    Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. – 796 с.: портр. – Указ. имен: с. 782–792.
201. *Флоренский П.А.* Имена / Сост., вступ. ст. и примеч. С. Филоненко. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС; Харьков: Фолио, 1998. – 909 с. – (Антология мысли).
202. *Франк С.Л.* Свет во тьме: Опыт христиан. этики и социал. философии / Вступ. ст. А.В. Соболева. – М.: Факториал, 1998. – 256 с., портр.
203. Хомяковский сборник. – Томск: Водолей, 1998.
    Т. 1 / Ред. совет: ...Н.В. Серебренников (отв. ред.) и др. – 351 с. – Указ. имен: с. 326–350.
204. Хрестоматия по истории философии: Учеб. пособие для студентов вузов / Моск. пед. гос. ун-т. Каф. философии. – М.: ВЛАДОС, 1997.
    Ч. 3. Русская философия / З.А. Александрова, Е.В. Аралова, С.С. Бабинцев и др.: Отв. ред. Л.А Микешина. – 671 с.
205. *Чичерин Б.Н.* Философия права. – СПб.: Наука, 1998. – 655 с., 1 л. портр. – (Рус. гос. мысль). – Библиогр. основных работ Б.Н. Чичерина: с. 646. Указ. имен: с. 647–653.

V. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

206. Буддийская философия в средневековой Японии: Исслед. и пер. / Отв. ред. и авт. вступ. ст. Ю.Б. Козловский. – М.: Янус-К, 1998. – 391 с. – (Ex oriente lux).
207. *Вассоевич А.Д.* Духовный мир народов классического Востока: Ист.-психол. метод. в ист.-филос. исслед. / Император. православ. палестинское о-во и др. – СПб.: Алетейя, 1998. – 539 с., ил. – (Сер.: Руководство по востоковедению). – Библиогр.: с. 506–537.

208. *Главева Д.* Элементы религиозного даосизма и амидаизма в учении Хакуина о "внутреннем взгляде" // Восток. – 1998. – № 2. – С. 93–108.
209. *Григорьева Т.П.* Чарующая радость жизни: Япон. учение Тэнри – Закон неба. – М.: Искусство, 1998. – 199 с.
210. История восточной философии: Учеб. пособие / РАН. Ин-т философии: Отв. ред. М.Т. Степанянц. – М., 1998. – 122 с. – Библиогр. в конце разделов.
211. *Лукьянов А.Е.* Понятие философии у древних китайцев // Информ. материалы. РАН. Ин-т Дал. Востока. Центр. науч. информации и банка данных.
Сер.: Идейно-теорет. тенденции в соврем. Китае: нац. традиции и поиски путей модернизации. М., 1998. – Вып. 3. – С. 10–16.
212. *Молодцова Е.Н.* Энергии мира и человека в буддизме и в исихазме // Филос. науки. – 1998. – № 2. – С. 57–65.
213. От магической силы к моральному императиву: категория "дэ" в китайской культуре / РАН. Ин-т востоковедения: Сост. и отв. ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев. – М.: Вост. лит., 1998. – 422 с. – (История вост. философии). – Указ. имен., указ. кит. терминов: с. 407–421.
214. *Переломов Л.С.* Конфуций "Лунь юй": Исслед., пер. с кит., коммент. / Факс. текст "Лунь юя" с коммент. Чжу Си: РАН. Ин-т Дал. Востока. – М.: Вост. лит., 1998. – 588 с., ил. – (К 2550-летию Конфуция). – Библиогр.: с. 477–494.
215. *Пименов В.А.* Возвращение к дхарме. – М.: Наталис, 1998. – 415 с., ил. – (De vita spirituali).
216. *Почта Ю.М.* Ценностные аспекты восприятия мусульманского общества в европейской философии истории // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. – 1997. – № 2. – С. 66–73.
217. Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока / РАН. Ин-т философии: Отв. ред. Г.Б. Шаймухамбетова. – М., 1998. – 105 с. – Библиогр.: с. 96–104.
218. *Сафронова Е.С.* Буддизм в трудах русских философов, мыслителей, богословов XX века // Сафронова Е.С. Буддизм в России. – М., 1998. – С. 134–169.
219. *Сергеева Н.В.* Истоки даосизма в религиозных верованиях царства Чу // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1998. – № 2. – С. 160–171.
220. Средневековая арабская философия: Пробл. и решения / РАН. Ин-т философии: Отв. ред. Е.А. Фролова. – М.: Вост. лит., 1998. – 527 с. – (История вост. философии).
221. *Торчинов Е.А.* Единство и многообразие религиозно-философской традиции буддизма махаяны // Вестн. СПб. ун-та. Сер. 6: Философия, политология, социология, психология, право, междунар. отношения. – 1997. – Вып. 4. – С. 45–51.
222. *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая "Книга перемен" (Ицзин) / Сост. и прил. Н.Н. Сажнева. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – 543 с. – (Выдающиеся мыслители).

VI. СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

223. *Арендт Х.* Хайдеггеру – восемьдесят лет // Вопр. философии. – 1998. – № 1. – С. 126–134.
224. *Ахиезер А.С.* Об особенностях современного философствования: Взгляд из России // Вопр. философии. – 1998. – № 2. – С. 3–17.
225. *Бродский Б.Е.* Категория истины в контексте современного структурализма // Обществ. науки и современность. – 1998. – № 4. – С. 113–123.

226. *Бронтвейн К.М.* Миф и его отношение к логике научного творчества в философии культуры Э. Кассирера // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия. – 1998. – № 1. – С. 80–84.
227. "Бытие и время" Мартина Хайдеггера в философии XX века: Материалы обсуждения: Выступили: А.В. Ахутин, В.И. Молчанов, Т.В. Васильева и др. // Вопр. философии. – 1998. – № 1. – С. 110–121.
228. *Визгин В.П.* Онтологические предпосылки "генеалогической" истории М. Фуко // Вопр. философии. – 1998. – № 1. – С. 170–176.
229. *Гальцева Р.* Борьба с логосом: Современная философия на журнальных страницах // Эон. – М., 1998. – № 5. – С. 143–166.
230. *Голосенко И.А., Султанов К.В.* Культурная морфология О. Шпенглера о "ликах России" // Журн. социология и социальной антропологии. – СПб., 1998. – Т. 1. – № 3. – С. 43–54.
231. *Гринцер Н.П.* Языковое учение Платона в контексте идей Витгенштейна // Вопр. философии. – 1988. – № 5. – С. 98–105.
232. *Грязнов А.Ф.* Витгенштейн и некоторые современные проблемы философии психологии // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 75–79.
233. *Губин В.Д.* Онтология: Проблема бытия в современной европейской философии / РГГУ. – М.: РГГУ, 1998. – 191 с.
234. *Губин В.Д., Некрасова Е.Н.* "Бытие" как основополагающий символ экзистенциальной философии XX века: С. Франк и М. Хайдеггер // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия. – 1997. – № 2. – С. 27–34.
235. *Гуревич П.С.* Философия жизни: XX век // Филос. науки. – 1998. – № 2. – С. 38–56.
236. *Дю Туа А.П.* Влияние философии развивающихся стран и стран с переходной экономикой на философию нового тысячелетия // Вопр. философии. – 1998. – № 12. – С. 50–54.
237. *Евлампиев И.* От науки к мифу: теория культуры Э. Кассирера и судьбы европейского рационализма // Международные чтения по теории, истории и философии. – СП., 1997. – Вып. 2. – С. 67–100.
238. *Зорин А.Л.* Персонализм итальянских спиритуалистов XX века / Краснодар. гос. ун-та культуры и искусства. – Краснодар, 1998. – 23 с. – Библиогр.: с. 23.
239. *Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К.* Западная философия XX века: Учеб. пособие / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филос. фак. – М.: Проспект, 1998. – 432 с. – Библиогр.: с. 427–430.
240. *Илиева Л.П.* Гастон Башляр: особенности феноменологического и психоаналитического подходов к исследованию художественного творчества // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. – 1998. – № 2. – С. 91–103.
241. История современной зарубежной философии: Компаративистский подход: Учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманит. спец. – 3-е изд., расшир. – СПб.: Лань, 1998. –
Т. 1 / Гл. ред. Ю.А. Сандулов. – 444 с. – Библиогр. в конце ст.
Т. 2 / Редкол.: Солонин Ю.Н. и др. 310 с. – Библиогр. в конце ст.
242. *Кампиц П.* Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 49–55.
243. *Кнабе Г.С.* Витгенштейн и Гуссерль // Там же. – С. 56–66.
244. *Коваль А.* Роланд Барт, Или пир софистов // Вестн. РГГУ. – 1998. – № 2. – С. 50–78.
245. *Козлова М.С.* Витгенштейн: особый подход к философии // Вопр. философии. – 1998. – № 4. – С. 42–48.
246. *Колесников А.С.* Постмодерн, Или трансфилософия: современная зарубежная философия в конце XX века и производство субъективности // Вестн.

СПб. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, междунар. отношения. – 1997. – Вып. 3. – С. 26–32.
247. *Конев В.А.* Метафизика "ничто" в философии М. Хайдеггера // Философско-методологические проблемы науки и техники. – Самара, 1998. – С. 14–22.
248. *Лекторский В.А.* Л. Витгенштейн и некоторые традиции отечественной мысли // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 23–28.
249. *Лекур Д.* Об археологии знания (М. Фуко) // Философия и общество. М., 1998. – № 5. – С. 241–268.
250. *Магун А.В.* Понятие суждения в философии Х. Арендт // Вопр. философии. – 1998. – № 11. – С. 102–115.
251. *Овсянникова И.А.* Либеральная философия Бенедетто Кроче: Монография. – М., 1998. – 423 с., 1 л. портр. – Библиогр.: с. 406–418. Указ. имен: с. 419–422.
252. *Оезер Э.* Мозг, язык и мир: Формализм против натурализма в "Логико-философском трактате" Л. Витгенштейна // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 80–84.
253. Очерки феноменологической философии: Учеб. пособие / СПб. гос. ун-т: Под ред. Я.А. Слинина, Б.В. Маркова. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1997. – 223 с.
254. *Руднев В.П.* Витгенштейн и XX век // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 37–41.
255. *Руткевич А.М.* А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопр. философии. – 1998. – № 6. – С. 79–91.
256. *Сидорина Т.Ю.* Человечество между гибелью и процветанием: Философия кризиса в XX в.. М.: Мир кн., 1997. – 247 с. – Библиогр. с. 229–235.
257. *Силенко С.В.* Судьба культуры в философии Георга Зиммеля // Актуальные проблемы общественных наук. – Ростов н/Д., 1998. – С. 79–86.
258. *Сирота А.М.* Неомарксизм: попытка реформации // Вопр. философии. – 1998. – № 8. – С. 104–119.
259. *Смирнова Е.Д.* Логика и "строительные леса" мира: Необычный мир "Трактата" Л. Витгенштейна // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 62–67.
260. *Соболев А.В.* О персоналистической гносеологии // Вопр. философии. – 1998. – № 4. – С. 121–137.
261. *Сокулер З.А.* "Жизнь и мир суть одно": философия, логика, этика в "Логико-философском трактате" // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 68–74.
262. *Сокулер З.А.* Методология гуманитарного познания и концепция "власти–знания" М. Фуко // Философия науки. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 174–182.
263. *Солонин Ю.Н.* Специфика и перспектива философии на рубеже третьего тысячелетия // Первый российский философский конгресс "Человек–Философия–Гуманизм". – СПб., 1997. – СПб., 1998. – Т. 9. – С. 34–40.
264. *Трубина Е.Г.* Идентичность в мире множественности: прозрения Х. Арендт // Вопр. философии. – 1998. – № 11. – С. 116–130.
265. *Уколов С.Ю.* Понятие чистой логики Э. Гуссерля и гносеологическая концепция К. Поппера // Эпистемы: Альманах. – Екатеринбург, 1998. – С. 137–139.
266. *Успенский В.А.* Витгенштейн и основания математики // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 85–97.
267. *Федяева Т.А.* Л. Витгенштейн и К. Краус // Там же. – С. 106–112.
268. *Филиппов Л.* Особенности современного философствования // Филос. исследования. – 1998. – № 1. – С. 194–201.
269. *Фохт Б.А.* Понятие символической формы и проблема значения в философии языка Э. Кассирера // Вопр. философии. – 1998. – № 9. – С. 150–161.

270. *Халлер Р.* Витгенштейн и модерн // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 29–36.
271. *Хевеши М.А.* Нигилизм, его роль и влияние в XX веке // Филос. науки. – 1998. – № 1. – С. 64–76.
272. *Хюни Г.* Историчность мира как предел анализа временности в "Бытии и времени" М. Хайдеггера // Вопр. философии. – 1998. – № 1. – С. 122–125.

VII. ПЕРЕВОДЫ

273. *Аббаньяно Н.* Мудрость философии и проблемы нашей жизни / Пер. с ит., коммент. и имен. указ.: А.Л. Зорина – СПб.: Алетейя, 1998. – 311 с. – Указ. имен: с. 301–305.
274. *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники / Пер. с англ. И. Борисовой: Науч. ред. В.А. Лекторский. – М.: Моск. филос. фонд, 1998. – 343 с. – Библиогр.: с. 324–337.
275. *Аристотель.* Политика. Афинская полития / Авт. предисл. Е.И. Темнов. – М.: Мысль, 1997. – 459 с., портр. – (Из класс. наследия). – Аннот. указ. имен и назв.: с. 422–458.
276. *Башляр Г.* Вода и грезы: Опыт о воображении материи / Пер. с фр. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1998. – 268 с.
277. *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. Предисл. и примеч. И.И. Блауберг: Рос. акад. естеств. наук. – М.: Канон-пресс: Кучково поле, 1998. – 382с. – (Канон философии). – Указ. имен, предм.: с. 367–382.
278. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни: (С прил. фотодок. и ил.) / Пер. с нем. Предисл. А. Вернисова. – Челябинск: Урал, 1998. – 283 с.: 2 л. ил. – (Биогр. ландшафты).
279. *Боррадори Д.* Американский философ: Джованна Баррадори беседует с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом и др. / Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1998. – 202 с.
280. *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, Или Абхидхармакоша / Пер. с санскрита, введ., коммент. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – (Ex oriene lux).
Т. I. Разд. 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Разд. 2. Индриянирдеша, Или учение о факторах доминирования в психике. – 670 с.
281. Великие мыслители Запада: Главные идеи и сочинения более 100 выдающихся зап. философов, естествоиспытателей и обществоведов, психологов, духов. писателей и богословов / Под ред. Я. Мак-Грила: Пер. с англ. В. Федорина. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 798 с. – Библиогр. в конце ст. Указ. мыслителей: с. 794–795.
282. *Вер Г* Якоб Беме сам свидетельствующий о себе и о своей жизни: (С приложением фотодокументов и ил.) / Пер. с нем. – Челябинск: Урал, 1998. – 301 с., ил. – (Биогр. ландшафты).
283. *Вильгельм Р., Вильгельм Г* Понимание "И цзин": Сб. / Пер. с англ. и нем. В.Б. Курносовой. – М.: Алетейя, 1998. – 207, ил.
284. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. с нем. Рос. акад. естеств. наук. – М.: Канон-пресс: Кучково поле, 1998. – 494 с. – (Канон философии). – Имен. указ.: с. 485–492.
285. *Витгенштейн Л.* Лекции о религиозной вере / Предисл. к публ. З.А. Сокулер // Вопр. философии. – 1998. – № 5. С. 120–134.
286. *Вундт В.* Введение в философию. – М.: ЧеРо; Добросвет, 1998. – 354 с. – Указ. имен: с. 348–351.

СПб. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, междунар. отношения. – 1997. – Вып. 3. – С. 26–32.
247. *Конев В.А.* Метафизика "ничто" в философии М. Хайдеггера // Философско-методологические проблемы науки и техники. – Самара, 1998. – С. 14–22.
248. *Лекторский В.А.* Л. Витгенштейн и некоторые традиции отечественной мысли // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 23–28.
249. *Лекур Д.* Об археологии знания (М. Фуко) // Философия и общество. М., 1998. – № 5. – С. 241–268.
250. *Магун А.В.* Понятие суждения в философии Х. Арендт // Вопр. философии. – 1998. – № 11. – С. 102–115.
251. *Овсянникова И.А.* Либеральная философия Бенедетто Кроче: Монография. – М., 1998. – 423 с., 1 л. портр. – Библиогр.: с. 406–418. Указ. имен: с. 419–422.
252. *Оезер Э.* Мозг, язык и мир: Формализм против натурализма в "Логико-философском трактате" Л. Витгенштейна // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 80–84.
253. Очерки феноменологической философии: Учеб. пособие / СПб. гос. ун-т: Под ред. Я.А. Слинина, Б.В. Маркова. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1997. – 223 с.
254. *Руднев В.П.* Витгенштейн и XX век // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 37–41.
255. *Руткевич А.М.* А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопр. философии. – 1998. – № 6. – С. 79–91.
256. *Сидорина Т.Ю.* Человечество между гибелью и процветанием: Философия кризиса в XX в.. М.: Мир кн., 1997. – 247 с. – Библиогр. с. 229–235.
257. *Силенко С.В.* Судьба культуры в философии Георга Зиммеля // Актуальные проблемы общественных наук. – Ростов н/Д., 1998. – С. 79–86.
258. *Сирота А.М.* Неомарксизм: попытка реформации // Вопр. философии. – 1998. – № 8. – С. 104–119.
259. *Смирнова Е.Д.* Логика и "строительные леса" мира: Необычный мир "Трактата" Л. Витгенштейна // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 62–67.
260. *Соболев А.В.* О персоналистической гносеологии // Вопр. философии. – 1998. – № 4. – С. 121–137.
261. *Сокулер З.А.* "Жизнь и мир суть одно": философия, логика, этика в "Логико-философском трактате" // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 68–74.
262. *Сокулер З.А.* Методология гуманитарного познания и концепция "власти–знания" М. Фуко // Философия науки. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 174–182.
263. *Солонин Ю.Н.* Специфика и перспектива философии на рубеже третьего тысячелетия // Первый российский философский конгресс "Человек–Философия–Гуманизм". – СПб., 1997. – СПб., 1998. – Т. 9. – С. 34–40.
264. *Трубина Е.Г.* Идентичность в мире множественности: прозрения Х. Арендт // Вопр. философии. – 1998. – № 11. – С. 116–130.
265. *Уколов С.Ю.* Понятие чистой логики Э. Гуссерля и гносеологическая концепция К. Поппера // Эпистемы: Альманах. – Екатеринбург, 1998. – С. 137–139.
266. *Успенский В.А.* Витгенштейн и основания математики // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 85–97.
267. *Федяева Т.А.* Л. Витгенштейн и К. Краус // Там же. – С. 106–112.
268. *Филиппов Л.* Особенности современного философствования // Филос. исследования. – 1998. – № 1. – С. 194–201.
269. *Фохт Б.А.* Понятие символической формы и проблема значения в философии языка Э. Кассирера // Вопр. философии. – 1998. – № 9. – С. 150–161.

270. *Халлер Р.* Витгенштейн и модерн // Вопр. философии. – 1998. – № 5. – С. 29–36.
271. *Хевеши М.А.* Нигилизм, его роль и влияние в XX веке // Филос. науки. – 1998. – № 1. – С. 64–76.
272. *Хюни Г.* Историчность мира как предел анализа временности в "Бытии и времени" М. Хайдеггера // Вопр. философии. – 1998. – № 1. – С. 122–125.

VII. ПЕРЕВОДЫ

273. *Аббаньяно Н.* Мудрость философии и проблемы нашей жизни / Пер. с ит., коммент. и имен. указ.: А.Л. Зорина – СПб.: Алетейя, 1998. – 311 с. – Указ. имен: с. 301–305.
274. *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники / Пер. с англ. И. Борисовой: Науч. ред. В.А. Лекторский. – М.: Моск. филос. фонд, 1998. – 343 с. – Библиогр.: с. 324–337.
275. *Аристотель.* Политика. Афинская полития / Авт. предисл. Е.И. Темнов. – М.: Мысль, 1997. – 459 с., портр. – (Из класс. наследия). – Аннот. указ. имен и назв.: с. 422–458.
276. *Башляр Г.* Вода и грезы: Опыт о воображении материи / Пер. с фр. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1998. – 268 с.
277. *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. Предисл. и примеч. И.И. Блауберг: Рос. акад. естеств. наук. – М.: Канон-пресс: Кучково поле, 1998. – 382с. – (Канон философии). – Указ. имен, предм.: с. 367–382.
278. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни: (С прил. фотодок. и ил.) / Пер. с нем. Предисл. А. Вернисова. – Челябинск: Урал, 1998. – 283 с.: 2 л. ил. – (Биогр. ландшафты).
279. *Боррадори Д.* Американский философ: Джованна Баррадори беседует с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом и др. / Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1998. – 202 с.
280. *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, Или Абхидхармакоша / Пер. с санскрита, введ., коммент. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – (Ex oriene lux).
Т. I. Разд. 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Разд. 2. Индриянирдеша, Или учение о факторах доминирования в психике. – 670 с.
281. Великие мыслители Запада: Главные идеи и сочинения более 100 выдающихся зап. философов, естествоиспытателей и обществоведов, психологов, духов. писателей и богословов / Под ред. Я. Мак-Грила: Пер. с англ. В. Федорина. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 798 с. – Библиогр. в конце ст. Указ. мыслителей: с. 794–795.
282. *Вер Г.* Якоб Беме сам свидетельствующий о себе и о своей жизни: (С приложением фотодокументов и ил.) / Пер. с нем. – Челябинск: Урал, 1998. – 301 с., ил. – (Биогр. ландшафты).
283. *Вильгельм Р., Вильгельм Г* Понимание "И цзин": Сб. / Пер. с англ. и нем. В.Б. Курносовой. – М.: Алетейя, 1998. – 207, ил.
284. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. с нем. Рос. акад. естеств. наук. – М.: Канон-пресс: Кучково поле, 1998. – 494 с. – (Канон философии). – Имен. указ.: с. 485–492.
285. *Витгенштейн Л.* Лекции о религиозной вере / Предисл. к публ. З.А. Сокулер // Вопр. философии. – 1998. – № 5. С. 120–134.
286. *Вундт В.* Введение в философию. – М.: ЧеРо; Добросвет, 1998. – 354 с. – Указ. имен: с. 348–351.

287. *Гадамер Х.Г.* "Я – человек диалога" / Беседу записали Ю.Д. Артамонова и др. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1998. – № 5. – С. 3–24.
288. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., коммент., пер. с др.-греч., латыни, фр., нем., англ., польского К. Богуцкого: Отв. ред. Б.С. Попов. – Киев: Ирис; М.: Алетейя, 1998. – 624 с. – Библиогр.: с. 621–624.
289. *Гильберт Порретанский.* Комментарий к трактату Боэция "Против Евтихия и Нестория" // Вопр. философии. – 1998. – № 4. – С. 105–120.
290. *Гильдебранд Д. фон.* Новая Вавилонская башня: Избр. филос. работы / Пер. с англ. и нем. А.И. Смирнова. – СПб.: Алетейя; Ступени, 1998. – 314 с.
291. *Гильом из Шампо.* Диалог Христианина и Иудея о католической вере / Пер. с латин., предисл. и коммент. С.С. Неретиной // Человек. – 1998. – № 4. – С. 89–103.
292. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. – СПб.: Ин-т эксперим. социологии: Алетейя, 1998. – 286 с. – (GALLICINIUM).
293. *Делез Ж. Фуко* / Пер. с фр. Е.В. Семиной; вступ. ст. И.П. Ильина. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1998. – 171 с. – (Фр. философия XX века).
294. *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. с фр. Шматко Н.А. – СПб.: Алетейя; М.: Ин-т эксперим. социологии, 1998. – 190 с. – (Gallicinium).
295. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с др.-греч., примеч. М.Л. Гаспарова: Рез. и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1998. – 570 с. – (Классич. филос. мысль). – Указ.: с. 510–560.
296. Золотой век дзэн: Антология классич. канонов дзэн эпохи Тан / Пер. с англ.; А.А. Мищенко: Сост. и коммент. Р.Х. Блайса. – СПб.: Евразия, 1998. – 379 с.
297. Идеи и наш мир: Великие концепции прошлого и настоящего / Пер. с англ.; под ред. Р. Стюарда. – М.: ТЕРРА – Кн. клуб, 1998. – 224 с., ил. – Указ.: с. 218–223.
298. Интенциональность и текстуальность: Филос. мысль Франции XX века / Сост., общ. ред. Е.А. Наймана, В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – 319 с.
299. *Йонас Г.* Гностицизм: Гностическая религия / Пер. с англ. Науч. ред. Е.А. Торчининов: Сост. Ю.А. Сандулов. – СПб.: Лань, 1998. – 383 с.
300. *Камю А.* Изнанка и лицо / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Филоненко. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС: Харьков: Фолио, 1998. – 863 с. – (Сер.: Антология мысли).
301. *Кант И.* Избранное: В 3 т. / Пер. с нем. – Калининград: Кн. изд-во, 1995. (К 275-летию со дня рождения Им. Канта).
Т. 2. 1998. К вечному миру / Под ред. А. Калинникова. – 199 с.
Т. 3. 1998. Антропология с прагматической точки зрения / Под ред. В.Н. Брюшинкина. – 222 с.
302. *Кант И.* Критика чистого разума / РАН. Ин-т философии: Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. яз. – М.: Наука, 1998. – 655 с., факс. – (Памятники филос. мысли).
303. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университет. кн., 1997. – 447 с. – (Книга света) – Библиогр.: с. 438–442. Указ. имен: с. 443–446.
304. *Кассирер Э.* Понятие символической формы в структуре о духе // Культурология XX века. – М., 1998. – № 11. – С. 37–66.
305. *Кожев А.* Тирания и мудрость // Вопр. философии. – 1998. – № 6. – С. 92–119.

306. *Конфуций.* Уроки мудрости: Сочинения / Пер. с др.-кит. Сост., вступ. ст. и коммент. М.А. Блюменкранца. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС: Харьков, Фолио, 1998. – 658 с. – (Сер.: Антология мысли).
307. *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг / Сборник. Предисл. П. Ганзена. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – 414 с. – (Выдающиеся мыслители) – Соч. Кьеркегора: с. 412.
308. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат., коммент. Н. Исаевой, С. Исаева: Сост. и предисл. С. Исаева. – М.: ТЕРРА – Кн. клуб: Республика, 1998. – 384 с. – (Б-ка филос. мысли).
309. *Левинас Э.* От существования к существующему // Культурология XX века. – М., 1998. – № 11. – С. 185–204.
310. *Макиавелли Н.* Государь: Сочинения / Пер. с ит. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС; Харьков: Фолио, 1998. – 655 с. – (Антология мысли).
311. *Мангейм К.* Очерки социологии знания: Теория познания – мировоззрение – историзм / Сост., пер. и предисл. Е.Я. Додина; РАН. ИНИОН. – М.: ИНИОН, 1998. – 249 с.
312. *Марк Аврелий Антонин.* К себе самому / Пер., подгот., вступ. ст. В.Б. Черниговского. – М.: Алетейя: Новый Акрополь, 1998. – 216 с. – Указ. основных понятий и филос. терминов: с. 206–217.
313. *Марсель Г.* Рильке, свидетельство духовного: Лекция вторая / Предисл. Г.М. Тавризян // Вопр. философии. 1998. – № 1. – С. 135–159.
314. *Мацзу Даои.* Записи речений чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзянси / Пер. с кит., предисл. и коммент. А.А. Маслина // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 1998. – № 1. – С. 89–109.
315. *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера / Пер. с фр. и примеч. А.Г. Терехова. – СПб.: Алетейя, 1998. – 731 с.
316. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков, Фолио, 1998. – 1055 с. – (Антология мысли).
317. *Пассмор Дж.* Сто лет философии. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 493 с. – Указ. имен: с. 478–492.
318. *Патнэм Х.* Философия сознания / Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1998. – 234 с.
319. *Платон.* Государство. Законы. Политик. – М.: Мысль, 1998. – 795 с., портр. – (Из классич. наследия).
320. *Платон.* Диалоги / Пер. с др.-греч. С.Я. Шейнман-Тонштейн: Сост., ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева. Авт. примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1998. – 605 с. – (Классич. филос. мысль). – Указ.: с. 584–606.
321. *Плотин.* Эннеада. 1.4. О счастии / Пер. И.А. Гончарова // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1998. – № 2. – С. 121–130.
322. Псевдо-Плутарх. Мнения философов / Пер. В.Б. Черниговского // Человек. – 1998. – № 4. – С. 76–88, № 5. – С. 57–67; № 6. – С. 59–70.
323. *Рассел В.* История западной философии. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – 991 с. (Сер.: Выдающиеся мыслители). – Алф. указ.: с. 927–988.
324. *Рассел Б.* Мудрость Запада: Ист. исслед. зап. философии в связи с обществ. и полит. обстоятельствами / Пер. с англ. Ред. англ. изд. П. Фулкес: Общ. ред. и предисл. В.А. Малинина. – М.: Республика, 1998. – 479 с., ил.
325. *Риккерт Г* Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. Общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова: Сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева: Подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1998. – 413 с. – (Мыслители XX века). Указ. имен. с. 403–411.
326. *Роде П.П.* Серен Кьеркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей

жизни / Пер. с нем., сост., прил. и послесл. Н. Бондарева. – Челябинск: Урал, 1998. – 428 с. – (Биогр. ландшафты).
327. *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре: Трактаты / Пер. с фр. / Центр фундаментальной социологии. – М.: Канон-Пресс–Ц: Кучково поле, 1998. – 415 с., ил. – Указ. имен: с. 354–414.
328. *Сармати.* Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий / Вступ. ст., пер. с древнекит. и коммент. Е.А. Торчинова // Восток. – 1998. – № 3. – С. 110–121.
329. *Спиноза Б.* Избранные произведения. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – 606 с. – (Сер.: Выдающиеся мыслители).
330. *Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума: Сочинения / Пер. с лат. и гол. Сост., вступ. ст. и коммент. А.М. Кривули. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 863 с. – (Антология мысли).
331. *Спиноза Б.* Трактаты. – М.: Мысль, 1998. – 446 с., портр. – Имен. указ.: с. 441–445.
332. Сутра о бесчисленных значениях: Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы; Сутра о постижении деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Подгот., пер. с кит., коммент., заключ. ст., список сутр и трактатов А.Н. Игнатовича. – М.: Янус-К, 1998. – 537 с., ил. – Библиогр.: с. 531–534.
333. *Фрейд З.* Я и ОНО: Сочинения / Пер. с нем. Вступ. ст. и сост. М.А. Блюменкранц. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 1039 с. – (Сер.: Антология мысли).
334. *Фуко М.* История сексуальности – III. Забота о себе / Пер. с фр. – М.: Рефл. – бук; Киев: Дух и лит., Грунт., 1998. – 282 с. – Библиогр.: с. 280–282. Указ.: с. 261–279
335. *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии / Пер. с англ. Р.В. Котенко. – СПб.: Евразия, 1998. – 373 с. – Указ.: с. 362–373.
336. *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени / Пер. с нем. – Томск: Водолей, 1998. – 383 с.
337. *Цзун-ли.* О началах человека // Цзун-ли. Чаньские истины. – СПб., 1998. – С. 5–26.
338. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения / Пер. с нем. Авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1998. – 1661 с. – (Классич. филос. мысль). – Указ.: с. 789–830.
339. *Шеллинг Ф.В.Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Пер. с нем. А.Л. Пестова. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с., 1 л. портр.
340. *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы: Сочинения / Пер. с нем. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 734 с. – (Антология мысли). – Библиогр.: с. 721–732.
341. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1998. – (Б-ка "Филос. наследие"). Том 1: Гештальт и действительность – 667 с., порт. – Указ. имен.: с. 657–664.
342. *Шри Ауробиндо.* Идеал человеческого единства / Пер. с англ. – СПб.: Мирра, 1998. – 510 с.
343. *Элиаде М.* Азиатская алхимия: Сб. эссе / Пер. с рум., англ. и фр. яз. Отв. ред. Н.Л. Сухачев. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с. – Библиогр.: с. 588–589. Указ.: с. 590–600.
344. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / Пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 1998. – 249 с.

АВТОРЫ ВЫПУСКА
1999 г.

БИБИХИН Владимир Вениаминович – канд. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

АФАНАСИН Евгений Васильевич – канд. филос. наук, доцент Новосибирского государственного университета

БАНДУРОВСКИЙ Константин Владимирович – заведующий учебно-методическим кабинетом философского факультета Российского гос. гуманитарного университета

АППОЛОНОВ Алексей Валентинович – аспирант философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

БОГУСЛАВСКИЙ Вениамин Моисеевич – докт. филос. наук, консультант Института философии РАН

ШИШКОВ Иван Захарович – докт. филос. наук, профессор Российского гос. медицинского университета

РЕЗВЫХ Петр Владиславович – канд. филос. наук, ст. преподаватель Российского университета дружбы народов

ВИЗГИН Виктор Павлович – докт. филос. наук, ведущий науч. сотрудник Института философии РАН

ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич – академик, советник Института философии РАН

ЛИФИНЦЕВА Татьяна Петровна – канд. филос. наук, науч. сотрудник Института философии РАН

КУЦЕНКО Наталья Александровна – канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

ЕРМАКОВ Вячеслав Алексеевич – аспирант Института философии РАН

ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна – канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник Института философии РАН

ШОХИН Владимир Кириллович – докт. филос. наук, главный науч. сотрудник Института философии РАН

ШВЫРЕВ Владимир Сергеевич – докт. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ЧИЧНЁВА Елена Анатольевна – канд. филос. наук, старший преподаватель МГУ

СОДЕРЖАНИЕ

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бибихин В.В. "Политик" Платона и проблема правды 5

Афанасин Е.В. Κλημης πυθαγορίζει: "Гносеология" Климента Александрийского и неопифагорейская традиция 31

Бандуровский К.В. "Контингентное" в философии Фомы Аквинского и проблема свободы воли 64

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая (пер. и примеч. К.В. Бандуровского) 73

Апполонов А.В. Генрих Гентский и его Quodlibeta 88

Генрих Гентский. Кводлибет 90

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Шохин В.К. "Онтология": рождение философской дисциплины 117

Богуславский В.М. Два этапа развития ренессансной мысли 126

Ойзерман Т.И. Понятие счастья в системе И. Канта 149

Шишков И.З. Кант и критицистская традиция 161

Карл Поппер. Иммануил Кант – философ Просвещения: Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа (пер. и примеч. И.З. Шишкова) 182

Резвых П.В. Предисловие к публикации трактата Шеллинга 190

Ф.В.Й. Шеллинг. Философия и религия (пер. П.В. Резвых) 192

Визгин В.П. Конфликт эстетизма и историзма в философии Ницше 228

Лифинцева Т.П. Об истолковании истолкования: Дионис и дионисийство в философии Ницше 260

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Куценко Н.А. К вопросу о нравственно-антропологической философии Иннокентия Борисова 270

Иннокентий Борисов. Беседа в среду 5-й недели Великого поста (оригинал и перевод Н.Л. Куценко) 274

Ермаков В.А. Диалектика "Охранения" культуры, общества и государства в философии К.Н. Леонтьева 286

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Лысенко В.Г Философия числа в вайшешике 312

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Бибихин В.В. Онтологические обоснования правды 345

Швырев В.С. Классический и современный когнитивизм в интерпретации рационально-теоретического познания 396

Чичнёва Е.А. Философия права в эпоху постмодернизма, или Новое правовое мышление 410

Библиография 433

Авторы выпуска 451

CONTENTS

ANCENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Bibihin V.V. Plato's "Politician" and the problem of truth 5

Afonasin E.V. Ο Κλημης πυθαγοριζει: Clement's "Gnoseology" and the Neopythagorean Tradition 31

Bandourovski K.V. "Contingent" in the philosophy of Thomas Aquinas and the problem of free will 64

Thomas Aquinas. Summa theologica (fragments). (trans. by Gende M., Bandourovski K.V.) 73

Appolonov A.V. Henry of Ghent and his Qoudlibeta 88

Henry of Ghent. Four questions from Quodlibet I (trans. and comments by Appolonov A.V.) 90

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Shokhin V.C. "Ontology": Emergency of a Pholosophical Discipline 117

Bogouslavskij V.M. Two stages in the development of the Renaissance thought .. 126

Oiserman T.I. The Concept of a Happiness by Kant 149

Shishcov I.Z. I. Kant and the tradition of criticism 161

Popper K.R. Immanuil Kant – philosoph of Enlightenment (Commemorative speech for 150 anniversary of philosoph's death) (trans. by Shishcov I.Z.) 182

Rezvikh P.V Preference to the publication of Schelling's Tractatus 190

F.W.J. Schelling Philosophy and Religion (trans. by Rezvikh P.V.) 192

Vizgin V.P. The conflict of aesthetism and historicism in the philosophy of Nietzsche 228

Lifintseva T.P. About interpretation of interpretation: Dyonysus and dyonysionism in Nietzsche's philosophy 260

HISTORY OF RUSSIAN PHILOCOPHY

Kutsenko N.L. On the problem of Ethic and Anthropological Philosophy of Innokentiy Borisov 270

Innokentiy Borisov. Lecture on Wednesday of Lent's Fifth Week 274

Ermakov V.A. The Dialectics of "protection" of culture, society and state in K. Leontiev's philosophy 286

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

Lysenko V.G. Philosophy of Number in the Vaisesika ("Chapter on Number" from "Collection of Characteristics of Categories" by Prasastapada) 312

XX CENTUARY PHILOSOPHY

Bibihin V.V. Ontological foundations of truth 345

Shvyrev V.S. Classical and modern cognitivism in the interpretation of ratio-theoretical knowledge 396

Chichneva E.A. The postmodern philosophy of law or the neolegal mentality 410

Bibliography 433

Contributors 451

Научное издание

Историко-философский ежегодник '99

Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН

Зав. редакцией *Р.С. Головина*
Редактор *В.С. Егорова*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *О.В. Аредова*
Корректоры *З.Д. Алексеева, А.В. Морозова, О.Е. Русакова*

Набор и верстка выполнена в издательстве
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Налоговая льгота –
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 – книги, брошюры

Подписано к печати 21.06.2001 г.
Формат 60 × 90¹/₁₆. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 29,0. Усл.кр.-отт. 29,0. Уч.-изд.л. 31,3
Тираж 530 экз. Тип. зак. 4131

Издательство "Наука"
117997 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ИЗДАТЕЛЬСТВО "НАУКА"
ВЫПУСТИЛО В СВЕТ:

В.П. Безобразов
Избранные труды, 20 л.

Работы известного русского экономиста середины XIX в., академика В.П. Безобразова посвящены проблемам формирования капиталистического хозяйства в пореформенной России, во многом перекликающимся с современной экономической ситуацией. В то же время в них представлена живая картина российского хозяйственного быта времен царствования Александра II.

Для экономистов, историков и всех интересующихся отечественной историей.

И. К а н т
Сочинения на немецком и русском языках.
Том 4: Критика способности суждения, 65 л.

Том – часть осуществляемого Институтом философии РАН и Марбургским университетом первого в мире двуязычного издания основных сочинений Канта. Содержит третье из главных произведений так называемого критического периода деятельности немецкого философа – "Критику способности суждения" (вместе с Первым Введением в это сочинение), где изложены эстетическая концепция Канта и его учение о целесообразности, объединившее концепции теоретического и практического разума. Отличие настоящего издания состоит в параллельной публикации оригинального немецкого текста (с указанием разночтений в основных изданиях) и русского перевода и в редактировании текста согласно требованиям современного кантоведения.

Для философов, филологов, всех интересующихся историей философии.

Е.В. Масленников

Экспертное знание: Интеграционный подход и его приложение в социологическом исследовании. 10 л.

В монографии впервые рассматривается подход к экспертному опросу как конструктивному средству ведения экспертизы в целях преобразования социальных объектов. Обосновывается ведение функции экспертного опроса – интеграции концепций совершенствования предметной области социальных объектов, а также функции эксперта как источника этих концепций. Исследуются познавательные возможности метода интеграции концепций экспертов в социологическом исследовании. Выявлены принципы и методические особенности интеграции эмпирических концепций экспертов-практиков, описаны ее процедуры.

Для преподавателей вузов, аспирантов, студентов, научных работников и менеджеров.

ИЗДАТЕЛЬСТВО "НАУКА" ГОТОВИТ К ПЕЧАТИ:

Многомерный образ человек: комплексное междисциплинарное исследование человека.

В книге предпринимается попытка представить целостный образ человека средствами как философии, так и частных наук. Рассматриваются многообразные аспекты человеческого бытия, такие как: жизнь, смерть, здоровье, социальное существование. Основанием комплексного видения проблемы человека авторским коллективом является гуманистическая философия.

Для философов, социологов и всех интересующихся комплексным изучением человека.