Историко-философский ежегодник

'98

ЕЖЕГОДНИК
1998

Издание выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ XIX – XX ВЕКОВ



ACADEMY OF SCIENCES OF THE RUSSIA
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook

'98



MOSCOW «NAUKA» 2000

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-философский ежегодник

'98

МОСКВА «НАУКА» 2000

УДК 1/4
ББК 87.3
И 85

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

Ученый секретарь *М.М. Ловчева*

Рецензенты:
доктор философских наук *И.П. Меркулов*
кандидат философских наук *Т.В. Васильева*

Историко-философский ежегодник'98. – М.: Наука, 2000. – 427 с.
ISBN 5-02-008360-7

В этом выпуске представлены результаты новых исследований российских и зарубежных ученых, которые затрагивают историю и современное состояние западной философии, отечественной философии, философии стран Востока. Включены переводы (Гуго Сен-Викторского, Фомы Аквинского, Карла Поппера). Помещены публикации, посвященные памятным датам – 100-летию со дня смерти Ф. Ницше и 70-летию со дня рождения и 10-летию со дня смерти М.К. Мамардашвили.

Для философов, читателей интересующихся историей философии.

ТП 2000-I-3

ISBN 5-02-008360-7

© Издательство "Наука", 2000
© Российская академия наук
и издательство "Наука",
серия "Историко-философский ежегодник"
(разработка, оформление),
1986 (год основания), 2000

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ В АНТИЧНОЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ*

П.П. Гайденко

Время относится к тем реалиям, которые издревле определяли смысловое поле человеческого мировосприятия. Отсюда множество мифологем времени; одна из них – древнегреческий миф о Кроносе, порождающем, а затем пожирающем своих детей. Во времени много удивительного и загадочного. Загадка времени не могла не привлечь внимания философов. Нет, по-видимому, ни одного из значительных философов, кто не пытался бы ответить на вопрос, что такое время. И редко кто из них не свидетельствовал о том, что решение этого вопроса сопряжено с большими трудностями. Хорошо известны слова Августина об удивительной природе времени: "Что же такое ...время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затудняясь; но коль скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик"[1]. И в самом деле, мы постоянно имеем дело с временем, и нас не затрудняют вопросы: "Который теперь час?", "В каком году началась вторая мировая война?", "Сколько лет твоей дочери?" и т.д. Между непосредственной интуицией времени и понятийным выражением этой интуиции – трудно переходимый рубеж, и не одному Августину приходилось поражаться тем парадоксам, с которыми сталкивается человеческая мысль, стремясь постигнуть в понятиях эту трудноуловимую реальность – время.

В нашем обычном представлении время есть некая последовательность моментов, точнее, интервалов – минут, часов, дней или лет, – которая течет равномерно, наподобие равномерно движущегося тела в пространстве, и с помощью которой мы измеряем все движения и изменения, происходящие как во внешнем мире, так и в нашей собственной душе. В отличие от пространственного движения, течение времени, однако, необратимо: время никогда не движется вспять. Но при по-

* Работа подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

[1] Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1880. Ч. 1. С. 340.

пытке перейти от обыденного представления о времени к его понятию и дать строгое определение, что такое время, возникают большие затруднения, и не удивительно, что не только мыслители разных эпох, но и современники не могут найти согласия в вопросе о том, что такое время. Является ли оно непрерывным или состоит из неделимых моментов? И представляет ли собой время нечто подвижное, изменяющееся и преходящее, или, напротив, оно само неподвижно, а меняются только явления и вещи, возникающие и исчезающие во времени? Некоторые философы рассматривали время как нечто единое (Платон), тогда как другие допускали множество времен – для каждого процесса индивидуальное время его протекания (Декарт). Одни были склонны видеть во времени некоторое абсолютное начало ("абсолютное время" Ньютона), другие, напротив, признавали только относительное время, указывая на то, что время не существует реально, а есть лишь порядок последовательности явлений в отношении "раньше" и "позже" (Лейбниц).

Каждая крупная эпоха в развитии мысли имеет некоторые общие подходы к рассмотрению времени, и это несмотря на различие концепций времени у отдельных ее представителей. Полемика вокруг понятия времени в античности, в средние века, в новое и новейшее время имеет всякий раз свою специфику, которую интересно выявить не только тому, кто хотел бы представить себе картину развития этого понятия, но и тому, кто хочет дать решение вопроса, что же такое время. Ибо в этом случае его собеседниками в обсуждении этого трудного вопроса окажутся наиболее глубокомысленные умы, на протяжении более двух тысячелетий размышлявшие над ним с самых разных точек зрения.

Мы рассмотрим здесь античные концепции времени, остановившись на самых интересных из них – на трактовке времени у Платона, Аристотеля, Плотина и Августина.

Время является формой протекания всех механических, органических и психических процессов, условием возможности движения, изменения и развития; всякий процесс, будь то пространственное перемещение, качественное изменение, возникновение и гибель, происходит во времени. Анализ природы времени уже с первых шагов греческой мысли связан с попытками решить одну из сложнейших философских проблем – проблему континуума, или непрерывности. В самом деле, время, так же как и пространство, и движение представляет собой континуум, который можно мыслить либо как совокупность некоторых неделимых элементов (моментов времени, частей пространства или "частей" движения), либо же как бесконечно делимую величину. Однако при первых же попытках теоретически рассмотреть природу континуума греческая философия в лице Зенона из Элеи (V в. до н.э.) столкнулась с парадоксами (апориями), разрешению которых посвящено немало трудов философов, логиков и математиков, начиная с Платона и Аристотеля в античности, Галилея, Декарта, Лейбница и Канта в новое время и кончая А. Бергсоном, Г. Кантором, Р. Дедекиндом и др. в новейшее время. И это лишь наиболее известные имена среди тех, кто пытался разрешить задачу, поставленную глубокомысленным греческим философом.

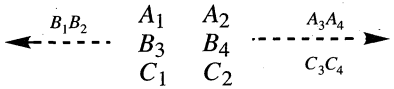
ЗЕНОН ИЗ ЭЛЕИ: ПАРАДОКСЫ КОНТИНУУМА

Прежде чем перейти к анализу понятия времени, коснемся вкратце парадоксов континуума, как они были сформулированы Зеноном. Их содержание передает Аристотель в "Физике": «Есть четыре рассуждения Зенона о движении, доставляющие большие затруднения тем, которые хотят их разрешить. Первое, о несуществовании движения на том основании, что перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца. Второе, так называемый Ахиллес. Оно заключается в том, что существо более медленное в беге никогда не будет настигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо раньше прийти в то место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество... Третье... заключается в том, что летящая стрела стоит неподвижно; оно вытекает из предположения, что время слагается из отдельных "теперь"... Четвертое рассуждение относится к двум разным массам, движущимся с равной скоростью, одна – с конца ристалища, другая – от середины, в результате чего, по его мнению, получается, что половина времени равна его двойному количеству» (Физика, VI, 9). Первая апория – "Дихотомия" – доказывает невозможность движения, поскольку движущееся тело, прежде чем преодолеть определенное расстояние, должно сначала пройти его половину, а соответственно половину этой половины и т.д.: ведь любой отрезок можно делить пополам – и так до бесконечности. Другими словами, если пространственный континуум рассматривается как актуально данное бесконечное множество элементов, то движение в таком континууме невозможно мыслить, ибо занять бесконечное число последовательных положений в ограниченный промежуток времени невозможно. Строго говоря, движение при такой постановке вопроса не может даже начаться. В основе апории "Ахиллес" лежит то же затруднение, что и в основе "Дихотомии": пока Ахиллес преодолевает расстояние, отделяющее его от черепахи, последняя пройдет еще один отрезок пути и т.д. до бесконечности. Таким образом, чтобы догнать ее, он должен занять бесконечное множество "мест", которые до тех пор занимала черепаха. В обоих апориях Зенон предполагает континуум делимым до бесконечности, но при этом мыслит эту бесконечность как актуально существующую.

В третьей апории – "Стрела" – философ доказывает, что летящая стрела покоится. Здесь предметом рассмотрения оказывается время. Зенон исходит из понимания времени как суммы неделимых моментов, неделимых "теперь", и соответственно пространства как суммы неделимых точек. Он рассуждает примерно так: в каждый момент времени стрела занимает определенное место, равное своему объему (ибо в противном случае стрела была бы "нигде"). Но если занимать равное место, то двигаться невозможно (движение предполагает, что предмет занимает место большее, чем он сам). Значит, движение можно мыслить лишь как сумму состояний покоя (сумму "продвинутостей"), а это невозможно, ибо сумма нулей не дает никакой величины. Таков результат, вытекающий из допущения, что пространство состоит из суммы не-

делимых "мест", а время – из суммы неделимых "теперь". Он показывает, что решить проблему изменения, движения с помощью атомистически конструированного континуума невозможно.

Четвертая апория – "Стадий" – по своим предпосылкам сходна со "Стрелой". Пусть по ристалищу, по параллельным прямым, с равной скоростью движутся навстречу друг другу два предмета равной длины и проходят мимо неподвижного третьего предмета той же длины. Пусть ряд A_1, A_2, A_3, A_4 означает неподвижный предмет, ряд B_1, B_2, B_3, B_4 – предмет, движущийся вправо, и C_1, C_2, C_3, C_4 – предмет, движущийся влево:



По истечении одного и того же момента времени точка B_1 проходит половину отрезка A_1–A_4 и целый отрезок C_1–C_4, т.е. она пройдет мимо четырех точек на отрезке C_1–C_4 и в то же время мимо только половины точек на отрезке A_1–A_4. Согласно предпосылке Зенона, каждому неделимому моменту времени соответствует неделимый отрезок пространства. Значит, точка B_1 в один момент времени проходит разные части пространства в зависимости от того, с какого пункта вести отсчет: по отношению к отрезку A_1–A_4 она в неделимый момент времени проходит одну неделимую часть пространства, а по отношению к отрезку C_1–C_4 – две неделимые части пространства[2]. Таким образом, неделимый момент времени оказывается вдвое больше самого себя. А это значит, что либо он должен быть делимым, либо делимой должна быть неделимая часть пространства. Поскольку же ни того, ни другого Зенон не допускает, то вывод его гласит: движения невозможно мыслить без противоречия, а стало быть, движение реально не существует.

Все апории имеют целью доказать невозможность движения, поскольку его нельзя мыслить, не впадая в противоречие. Будем ли мы рассматривать континуум как делимый до бесконечности (апории "Дихотомия" и "Ахиллес и черепаха) или же как состоящий из неделимых моментов ("Стрела"), движение в равной мере окажется невозможным.

Смысл апорий Зенона – в его стремлении доказать, что чувственный мир, или, как его называли греческие философы, мир становления, где все множественно, текуче и преходяще, не обладает подлинным бытием, которое едино, вечно, неизменно и неподвижно, всегда тождественно самому себе. Именно бытие, согласно Зенону, есть предмет научного знания; что же касается становления, то оно недоступно знанию и всегда остается предметом всего лишь мнения, столь же изменчивого и

---

[2] Тем самым в результате единица оказывается равной двум. Немецкий философ В. Лейнфельднер считает, что эта апория Зенона является "зародышевой формой релятивистского понимания времени" (*Leinfellner W.* Die Entstehung der Theorie. Freiburg; München, 1966. S. 44).

непостоянного, как и сам чувственный мир. Противоречия и парадоксы, возникающие при попытке мыслить движение, свидетельствуют, по убеждению Зенона, об иллюзорности множественного и изменчивого эмпирического мира.

ПЛАТОН: ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

Как видим, первые попытки теоретически осмыслить природу времени привели к парадоксам, которые и попытались в дальнейшем разрешить греческие философы. Наиболее интересные решения проблемы континуума вообще, и в частности проблемы времени, мы находим у Платона, Аристотеля и Плотина. Платон пересматривает сами предпосылки, лежавшие в основании парадоксов Зенона: он отвергает понимание бытия как единого, не имеющего никакого соприкосновения с миром множественности и становления. Не случайно тема "единое и многое" становится центральной в диалоге Платона "Парменид": здесь он ведет полемику с элеатами и дает свое понимание соотношения единого и многого, которое предполагает *установление связи* между ними. Бытие и единое, согласно Платону, не суть синонимы, как это полагали Парменид и Зенон. Как показывает Платон, единому невозможно приписать никакого предиката, ибо всякое высказывание о нем уже делает его многим. Так, утверждая, что "единое существует", мы приписываем ему предикат бытия и, следовательно, мыслим: "два" – единое и бытие, а двоица – это начало множественности. "Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество" (Парменид, 144e). Отсюда Платон делает вывод: раз "существующее единое" уже не едино, значит единое не есть бытие, оно сверхбытийно. В качестве такового оно не может быть и предметом мысли. Ибо мысль о едином раздробляет его на "два". Единое, говорит Платон, непостижимо для мышления, предметом которого может быть только бытие. Однако в качестве сверхбытийного и непостижимого начала единое есть необходимая предпосылка как бытия (множественности), так и познания. Ибо множественность может быть только множественностью единых (единиц), и без единого оно превратилось бы в беспредельность, хаос, небытие. В свою очередь познание предполагает отнесение к единству, объединение многообразия в единстве понятия: "тождество единства и множества, обусловленное речью" (Филеб, 15d). Таким образом, будучи по ту сторону бытия и знания, единое составляет условие возможности того и другого. "Единое сущее", т.е. бытие, – это, по Платону, сфера умопостигаемых сверхчувственных идей, образующих соотнесенное множество – целостность идеального мира. Каждая идея несет в себе начало единства, поэтому Платон называет их "монадами" или "генадами" (Филеб, 15a–b).

Здесь возникает вполне естественный вопрос: как связано это рассуждение Платона с проблемой времени? Не ушли ли мы в сторону от нашей темы? Нет, не ушли. Ведь время представляет собой последовательность моментов, оно предстает всякий раз как движение от прошлого через настоящее к будущему. А всякая последовательность есть

множество. Стало быть, без понимания того, что такое множество и как оно связано с единством, мы не можем осмыслить и природу времени. Платон исходит из того, что как всякое множество, время не существует и не может быть мыслимо безотносительно к единому, ибо время есть такая реальность, в которой множество сопряжено с единым. А каким образом оно сопряжено?

Вот что мы читаем в диалоге Платона "Тимей", где он рассматривает проблему времени в контексте своей космогонии: «Когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собою вечно живое существо (ζῷον ἀΐδιον ὄν), он положил в меру возможного и здесь добиться сходства; но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности (εἰκόνα κινετόν τινα αἰόνος); устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в Едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это – части времени, а "было" и "будет" суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку… Тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе… либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило поток данных в ощущении вещей. Нет, все это – виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно закону числа» (Тимей, 37–38c).

Какие важнейшие моменты в рассуждении Платона мы можем выделить?

Во-первых, время было не всегда, оно сотворено демиургом вместе с космосом. Во-вторых, оно было создано с целью "еще более уподобить творение образцу". В-третьих, природа образца вечна, а этого нельзя полностью передать сотворенному, поэтому демиург создал подобие вечности, ее подвижный образ – время. Оно, в-четвертых, движется от числа к числу, таким образом подражая вечности своим бегом по кругу по закону числа. И, наконец, в-пятых, чтобы блюсти числа времени, демиург создал Солнце, Луну и пять планет[3].

Создатель учения об умопостигаемом мире идей, принципиально отличном от чувственного мира, Платон впервые в истории философской мысли попытался дать метафизическое обоснование понятия времени, сопоставив его с вневременной вечностью. Время, таким образом, предстало как подобие вечности в эмпирическом мире становления и, стало быть, как нечто не только отличное от вечности, но и причастное ей. Не случайно Платон называет время "вечным же образом": время

---

[3] Отсюда Платоново выражение "орудия времени" по отношению к небесным телам (Тимей, 41e).

создано для того, чтобы по возможности уподобить творение-космос его сверхчувственному образцу.

При этом Платон обозначил "вечность" словом aion, которое раньше, у досократиков, означало "бесконечное время жизни"[4], прежде всего жизни космоса. У Платона же понятия αἰών (вечность) и χρόνος (время) строго различаются: вечность есть образец, или прообраз, а время – только ее образ, который не может быть понят безотносительно к прообразу. Для обозначения вечного умопостигаемого бытия Платон употребляет и другое слово, так же как и αἰών образованное от наречия ἀεί (всегда) – ἀίδιον, αἰών и ἀίδιον употребляются Платоном как синонимы, обозначающие вечносущее бытие, в отличие от временно́го бывания, т.е. становления. Вот таким образом у Платона при осмыслении природы времени сопрягаются множественное с единым: время не может ни существовать, ни быть постигаемым без связи с вечностью.

Мысля время соотнесенным с вечностью, Платон рассматривает его как категорию космическую: оно возникает вместе с космосом, явлено в движении небесных тел и подчиняется закону числа. Поскольку космос не вечен, а только создан по вечному образцу, то он может иметь также и конец своего существования; правда, как подчеркивает Платон, его может уничтожить лишь тот, кто его создал. Однако демиург, как полагает греческий философ, не может захотеть разрушить свое создание, потому что оно благое, а поэтому космос можно считать бессмертным[5]. То же самое можно сказать и о космической стихии времени. Вопрос о возможном конце времени, так же как и космоса, остается у Платона в сущности открытым: время, говорит он, "возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад" (Тимей, 38)[6].

Платоновское рассмотрение времени сквозь призму понятия вечности сохраняется на протяжении многих столетий в традиции платонизма и получает дальнейшее развитие в работах Плотина, Прокла, Ямвлиха, Симпликия и др.

ПРИНЦИП НЕПРЕРЫВНОСТИ, РЕШЕНИЕ АРИСТОТЕЛЕМ ПАРАДОКСОВ ЗЕНОНА

Наиболее обстоятельный и развернутый анализ времени среди античных философов мы находим у Аристотеля в IV книге его "Физики". Как и его учитель Платон, Аристотель исходит из предпосылки, что единое есть условие возможности множества. Однако, не признавая единое самостоятельной сущностью и не разделяя платоновское учение об идеях как сверхчувственных прообразах вещей, Аристотель ищет иной спо-

---

[4] См. об этом: *Festugiere A.J.* Le sens philosophique du mot AION // La parola del Passato. Napoli, 1949. N 10. P. 172–189. См. также: *Degani E.* AION da Omero ad Aristotele. Padova, 1961.

[5] Вечно живое существо, по образцу которого демиург сотворил космос, названо у Платона ζῷον ἀίδιον (Тимей, 37d).

[6] "Это единородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать" (Тимей, 31b). Ср. также: "возникшее от меня пребудет неразрушимым" (Тимей, 41a–b).

соб объяснить природу времени. В отличие от Платона, он не рассматривает акт порождения времени и не соотносит время с надвременной вечностью. Он не принимает платоновское учение о создании космоса демиургом; согласно Аристотелю, космос существовал всегда, он не имел начала и не будет иметь конца. Тем более важно для Аристотеля предложить свое понимание времени и дать свою интерпретацию связи единства и множественности в нем. Если мы примем во внимание, что Аристотелю принадлежит создание первой в античности системы физики – науки о природе как начале движения и, стало быть, первой строго продуманной теории движения, то станет ясно, насколько важной для него была необходимость дать определение, что такое время: без этого нельзя объяснить понятия движения. И не случайно он рассматривает проблему времени именно в "Физике", где она оказывается связанной с величиной, движением и его *измерением*. Вот почему Аристотель обращается к апориям Зенона и предлагает свое решение проблемы континуума, и в частности тех парадоксов, которые связаны с понятием времени. Непрерывность, по Аристотелю, есть определенный тип связи элементов системы, отличающийся от других форм связи – последовательности и смежности. Последовательность, или следование по порядку, – условие смежности, а смежность – условие непрерывности. «Следующим по порядку, – пишет Аристотель, – называется предмет, находящийся за начальным по расположению или по природе или отделенный от него другим способом, если между ним и тем, за чем он следует, не находится в промежутке предметов того же рода, например линии или линий в случае линии, монады или монад в случае монады, дома в случае дома. Но ничего не препятствует находиться в промежутке чему-нибудь иному… "Смежное" есть то, что, следуя за другим, касается его. "Непрерывное" есть само по себе нечто смежное: я говорю о непрерывном, когда граница, по которой соприкасаются оба следующих друг за другом предмета, становится для обоих одной и той же и, как показывает название, не прерывается…» (Физика; V, 3, 226в–227а). Непрерывными, по Аристотелю, могут быть не только части пространства и времени, но и движения; более того, подлинно непрерывным он считает то, что непрерывно по движению. Чтобы движение было непрерывным, должны быть выполнены три условия: единство (тождественность) вида движения, единство движущегося предмета и единство времени.

Вводя понятие непрерывности, Аристотель с его помощью решает парадоксы Зенона. Непрерывное, по определению Аристотеля, – это то, что делится на части, всегда в свою очередь делимые. А это значит, что непрерывное исключает какие бы то ни было неделимые части и уж тем более не может быть составлено из неделимых. Невозможно ничему непрерывному состоять из неделимых частей, например линии из точек, если линия непрерывна, а точка неделима. Исходя из определения неделимого как того, что не имеет частей, Аристотель аргументирует свой тезис, тем самым раскрывая содержание ключевых для его метафизики и физики понятий *неделимое* и *непрерывное*: "Ведь края точек не образуют чего-нибудь единого, так как у неделимого нет ни края, ни другой части; и крайние границы не находятся в одном месте, так как

нет у неделимого крайней границы, ибо крайняя граница и то, чему она принадлежит, различны. Далее. Точкам, из которых было бы составлено непрерывное, необходимо или быть непрерывными, или касаться друг друга (то же самое рассуждение применимо и ко всяким неделимым). Но непрерывными они не будут на основании сказанного; касаются же друг друга все предметы или как целое целого, или своими частями, или как целое части. Но так как неделимое не имеет частей, им необходимо касаться целиком, но касающееся целиком не образует непрерывного, так как непрерывное заключает в себе от одного предмета одну часть, от другого другую и таким образом разделяется на различные, разграниченные по месту части" (Физика, VI, 1, 231a–231b).

Данное Аристотелем определение понятий непрерывного и неделимого составляет категориальную основу не только античной метафизики, но и физики, и математики: непрерывное – это то, что имеет части, всегда, в свою очередь, состоящие из частей и что, стало быть, может быть делимо до бесконечности; неделимое же – это то, что не имеет частей. Важно также введенное Аристотелем понятие "соприкосновение", которое предполагает делимость на части: соприкасается то, что делимо, ибо только оно имеет "края", которые могут находиться вместе. И самое главное: непрерывное не может быть составлено из неделимых, ведь неделимое не может быть частью чего бы то ни было. Однако при этом неделимое как граница непрерывного составляет его конститутивный момент: именно с помощью неделимого непрерывное приобретает начало формы, благодаря которой оно может быть познано как нечто определенное: так, отграниченный двумя точками отрезок прямой получает определенную величину, которая может быть выражена числом.

Создавая новую систему понятий, Аристотель, таким образом, разрешает те трудности, которые возникают при допущении, что пространство и время состоят из неделимых. Именно непрерывность служит условием возможности движения и соответственно условием его мыслимости. Как показал Зенон, движение определяется через путь и время. Если либо путь, либо время, либо то и другое вместе считать состоящими из неделимых, то движение, как показал Зенон в апории "Стрела", окажется невозможным. "По неделимому пути, – пишет Аристотель, – ничто не может двигаться, а сразу является продвинувшимся... Движение будет состоять не из движений, а из моментальных перемещений и продвижений чего-нибудь не движущегося... Следовательно, возможно будет прибыть куда-нибудь, никогда не проезжая пути: проехал его, не проезжая" (Физика, VI, 1, 232a). Чтобы избежать этого парадокса и объяснить возможность движения именно как процесса, а не как суммы "продвинутостей", Аристотель и постулирует непрерывность пути, времени и самого движения.

Остаются, однако, две первые апории Зенона – "Дихотомия" и "Ахиллес", основанные на допущении актуальной бесконечности любого отрезка пространства и времени. Здесь Аристотель разрешает возникшее противоречие, различая потенциальную и актуальную бесконечности. И понятие непрерывности играет тут опять-таки важную

роль. Если любой отрезок пути в силу его непрерывности делим до бесконечности, то движение окажется невозможным только при забвении того, что и время, в течение которого тело проходит этот путь, тоже непрерывно, т.е. делимо до бесконечности. А если учесть, что непрерывности пути соответствует непрерывность времени, то парадокс снимается. "Поэтому ошибочно рассуждение Зенона, что невозможно пройти бесконечное, т.е. коснуться бесконечного множества отдельных частей в ограниченное время. Ведь длина и время, как и вообще все непрерывное, называются бесконечными в двояком смысле: или в отношении деления, или в отношении границ. И вот бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного согласно делению – возможно, так как само время в этом смысле бесконечно. Следовательно, приходится проходить бесконечность в бесконечное, а не в ограниченное время и касаться бесконечного множества частей бесконечным, а не ограниченным множеством" (Физика, VI, 2, 233a). То, что Аристотель называет "бесконечным в отношении деления", мы теперь называем "интенсивной бесконечностью", а "бесконечное в количественном отношении" – это экстенсивно бесконечное. То и другое, однако, суть потенциально бесконечное, только первое возникает в результате деления, а второе – в результате сложения, как, например, числовой ряд.

Принцип непрерывности опирается на признание потенциальной бесконечности. Что же касается бесконечности актуальной, то ее Аристотель не допускает, так же как и античные математики. Потенциально бесконечное всегда имеет дело с конечным и есть не что иное, как беспредельное движение по конечному, независимо от того, имеем ли мы дело с экстенсивной бесконечностью, например, в процессе счета, или с интенсивной (при делении отрезка на все более мелкие части), мы каждый раз получаем как угодно большую или как угодно малую, но конечную величину. "Вообще говоря, бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным" (Физика, III, 6, 206a–206b). Потенциально бесконечное в качестве бесконечно делимого, будучи проходимым по своей природе, не имеет, однако, конца прохождения, т.е. предела. Сказать, что бесконечное существует только как потенциальное, а не как актуальное – значит сказать, что оно *становится*, возникает, а не есть нечто действительное, завершенное в себе, не есть *бытие*. Потенциально бесконечное всегда имеет дело с конечным и есть беспредельное движение по конечному. Но отсюда с очевидностью следует, что бесконечное для Аристотеля есть материя, ибо материю Аристотель определяет как возможность. "Бесконечное есть материя для завершенности величины и целое в потенции, а не актуально, оно делимо и путем отнятия, и путем обращенного прибавления, а целым и ограниченным является не само по себе, а благодаря другому; и поскольку оно бесконечно, не охватывает, а охватывается" (Физика, III, 66, 207a). Но, будучи только потенциальностью, возможностью, оно, по словам Аристотеля, "и не познаваемо как бесконечное, ибо материя не имеет формы" (там же). И в самом деле, имея дело с потенциальной

бесконечностью, мы всегда, как уже отмечалось, схватываем (т.е. познаем) лишь конечное; бесконечность же проявляется тут в том, что это конечное – "всегда иное и иное". Поэтому Аристотель определяет бесконечное как то, вне чего всегда еще что-то есть.

А может ли существовать нечто такое, вне чего больше ничего нет? И если да, то как его назвать? "Там, где вне ничего нет, – говорит Аристотель, – это законченное и целое: это то, у которого ничто не отсутствует, например, целое представляет собой человек или ящик... Целое и законченное или совершенно одно и то же, или сродственны по природе: законченным не может быть ничто, не имеющее конца, конец же – граница". (Физика, III, 6). Итак, бесконечное – это материя, т.е. нечто неопределенное, лишенное внутренней структуры и связи. Целое же – это материя оформленная, и "конец", "граница", структурирующая его и превращающая в актуально сущее, действительное, – это форма. (Именно потому, что началом актуально сущего является форма, т.е. нечто определяющее, ограничивающее, превращающее аморфное и беспредельное в нечто единое (целое), Аристотель не может принять понятие актуальной бесконечности; такое понятие содержит в себе противоречие.) Как видим, греческая философия делает акцент именно на "конце", "границе", ибо тут – начало оформления, а вместе с тем и познания: неоформленное, беспредельное непознаваемо. Поэтому и бесконечное, число или величина, не может быть бесконечным "в обе стороны": у числа имеется "нижняя" граница (единица), а верхней оно не имеет; у величины есть только "верхняя граница (величина не может быть бесконечно большой, поэтому и космос – тело наибольшей величины – мыслится как конечный).

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ У АРИСТОТЕЛЯ

Вот теперь, рассмотрев понятия непрерывности, бесконечности, потенциального (материи) и актуального (формы), мы можем перейти к анализу категории времени, как ее разработал Аристотель. Ибо время, как мы уже говорили, так же как и пространство, и движение, представляет собою непрерывность, а стало быть, определение непрерывности относится и ко времени. Однако время имеет и свои специфические черты, отличающие его от других видов непрерывного, например от пространства. И важнейшая из этих специфических черт – это невозможность воспринимать время как непосредственно наличное, данное нашему восприятию так, как даны ему определенные части пространства или движущиеся в пространстве предметы. Когда мы делим пространственный отрезок, то разделенные его части явлены нашему взору как рядоположные и мы можем видеть их перед собой; что же касается времени, то его "части" – прошлое и будущее – не существуют: первого уже нет, второго еще нет, а настоящее, в свою очередь, ускользает от нас, потому что при попытке "схватить" его "стягивается" в бесконечно малое мгновение, длительность которого почти неуловима. Поэтому вполне понятно, что некоторые философы могли считать время вообще не существующим. Аристотель отмечает эту особенность времени:

"Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая – в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию" (Физика, IV, 10). Тем не менее время все же каким-то образом существует, и задача состоит в том, чтобы постигнуть способ его существования и дать ему определение.

Время, как отмечает Аристотель, представляется прежде всего каким-то движением и изменением, и не случайно некоторые философы отождествляли его с движением небосвода. Но тем не менее его нельзя отождествить с движением, ибо движение может быть быстрее и медленнее, а время – нет, так как медленное и быстрое (сама медленность и скорость) определяются временем. Значит, время не есть движение, но, с другой стороны, оно не существует и без движения. "Ведь мы вместе ощущаем и движение, и время; и если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сейчас же кажется, что вместе с тем протекло известное время" (Физика, IV, 11). Значит, если время само и не есть движение, то оно неразрывно связано с движением: мы распознаем время, когда разграничиваем движение, воспринимая один раз одно, другой раз другое, а между ними – нечто третье. «Когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два "теперь", тогда это именно мы называем временем, так как отграниченное моментами "теперь" и кажется нам временем» (там же).

Обратим внимание, какую роль при описании феномена времени Аристотель отводит душе. Мы в собственной душе воспринимаем течение времени, даже не наблюдая никакого движения в пространстве, но замечая изменения, происходящие в самой душе. Тем самым душа как бы членит время на части, отмечая два разных "теперь", подобных вешкам на пространственном отрезке. К вопросу об отношении времени к душе, как его понимает Аристотель, мы вернемся ниже. А сейчас продолжим рассмотрение времени в его связи с движением. Как мы уже знаем, время, по Аристотелю, не есть движение, но оно связано с движением и связано постольку, поскольку движение имеет число. Большее или меньшее мы оцениваем числом, а большее или меньшее движение – временем; следовательно, время есть некоторое число. Вот аристотелевское определение времени: "Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему" (Физика, IV, 11). Но тут естественно возникает вопрос: поскольку время, в отличие от арифметического числа как совокупности дискретных единиц, непрерывно, то ему скорее подходит определение величины (в античной математике число и величина строго различаются между собой)[7]. Движение потому обычно и связывается в сознании с представлением о времени,

[7] См. об этом: *Мордухай-Болтовский Д.Д.* Комментарий к "Началам" Евклида // Евклид. Начала. М.; Л., 1948. Кн. I–IV.

что оно тоже непрерывно. "Так как движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь и всякая величина непрерывна, то движение следует за величиной; вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а через движение и время" (Там же). По отношению уже к величине встает задача ее измерения, почему время обычно и ассоциируется именно с измерением движения, изменения, но также и покоя. При этом характерно, что не только движение измеряется временем, но и время – движением "вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, а движение – время" (Физика, IV, 12).

Аристотель вводит определение времени как меры движения, учитывая как раз то обстоятельство, что и время, и движение суть непрерывные величины. Некоторые исследователи полагают, что эти два определения времени – как числа движения и как меры движения – сознательно различены у Аристотеля: дефиниция времени как числа движения выражает сущность времени, а определение его как меры движения касается его функции. Такую точку зрения высказывает, в частности, П. Конен. Согласно Конену, «число и мера имеют разное отношение к движению: мерой время служит только по отношению к "первой мере" – круговращению небесного свода, а числом – по отношению к любому движению. Определение времени как числа движения онтологически первичнее, чем определение его как меры движения»[8]. И действительно, Аристотель говорит, что время есть число всякого движения, "число непрерывного движения вообще, а не какого-нибудь определенного вида" (Физика, IV, 13). Что же касается времени как меры, то в качестве таковой выступает обращение небесной сферы, ибо "равномерное круговое движение является мерой по преимуществу, так как число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же" (Физика, IV, 14).

Определяя время как "число движения по отношению к предыдущему и последующему", Аристотель следует за Платоном: ведь и по Платону, как мы помним, "время бежит по кругу согласно законам числа". Как и Платон, он связывает время с физическим движением, а меру времени – с равномерным движением небосвода. Однако, в отличие от своего учителя, Аристотель нигде не сопоставляет время с вечностью, а потому и не прибегает к тем выражениям, которые употребляет Платон. Так, говоря о том, что существует не во времени (например, математические и логические истины сохраняют свою значимость независимо от времени), Аристотель никогда не употребляет слово αἰόν (вечность), а предпочитает слово ἀεί (всегда). Понятие, которое русский переводчик "Физики" В.П. Карпов перевел как "вечно существующее" (см. Физика, IV, 12, 222a), у Аристотеля называется "всегда сущее" (ἀεὶ ὄντα). Поскольку Платон соотносит время с трансцендентным ему (и вообще всему сущему) образцом – вечностью, то соответственно он различает три онтологических уровня: то, что существует *вечно* (не ро-

[8] См.: *Conen P.F.* Die Zeittheorie des Aristoteles // Zetemata. München, 1964. Heft 35. S. 141.

ждено, не создано), то, что существует *всегда* (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует *временно* (что создано и погибнет). Первое – это "вечный образец", подражая которому, демиург сотворил космос; второе – это сам космос, а третье – это эмпирические явления, мир становления, возникающий и исчезающий во времени. В отличие от Платона, у Аристотеля нет трансцендентного космосу бытия, которое является вечным: Аристотель не признает ни идей Платона, ни потустороннего всякому бытию единого, а все сущее делит на то, что существует всегда, и то, что существует временно. К тому, что существует всегда и не зависит от времени, Аристотель относит все, что остается неизменным и всегда тождественным самому себе. "Вечные существа, поскольку они существуют вечно, не находятся во времени, так как они не объемлются временем и бытие их не измеряется временем; доказательством служит то что они, не находясь во времени, не страдают от него" (Физика, IV, 12). К вневременным существам Аристотель относит прежде всего вечный двигатель, а также духов небесных сфер, которые, хотя и движутся круговым движением (отличающимся, однако, от прямолинейного своей самотождественностью и вечностью) и тем самым изменяют свое место, но неизменны по своей субстанции. Сюда же принадлежит и человеческий ум, в отличие от души не подверженный времени и всегда тождественный себе, так же как и отвлеченные истины, например логики и математики, сохраняющие свой смысл безотносительно ко времени.

Не забудем, что свой анализ времени Аристотель проводит в контексте физики как науки о природе, о движении и изменении, а потому на первом плане у него оказывается проблема измерения времени с помощью числа. В отличие от Платона, для которого число несет в себе субстанциальный момент и связано с жизнью души, Аристотель освобождает число от того метафизического смысла, который оно имело у пифагорейцев и Платона, и трактует его сквозь призму измерения: не случайно и единое (единица) для Аристотеля есть прежде всего "мера". "Сущность единого, – пишет Аристотель, – в том, то оно известным образом представляет собою начало числа; дело в том, что началом является первая мера; ибо первая мера во всяком роде [бытия] есть то первое, с помощью которого мы этот род познаем; следовательно, единое является началом того, что может быть познано относительно каждого предмета" (Метафизика, V, 6). А мера есть то, что должно быть неделимым (т.е. единым). Понятно, что и у времени должна быть такого рода "мера", как бы единица, с помощью которой мы его познаем. Что же это за "единица"?

НЕДЕЛИМЫЙ МОМЕНТ "ТЕПЕРЬ"

Отвечая на этот вопрос, Аристотель оказывается перед необходимостью обосновать реальность времени, а для этого ввести такое понятие, которое было бы началом самотождественности в самом времени и без которого время потеряло бы свою определенность и превратилось в чистую материю, лишенную всякой оформленности и потому неулови-

мую. В качестве такого начала, как мы уже видели выше, у него выступает момент "теперь". Самое главное и существенное в моменте "теперь" составляет его *неделимость*, в силу которой он может служить границей между прошедшим и будущим, а граница, или предел, как мы знаем, есть начало формы, позволяющее любой реальности – в том числе и времени – получить определенность. «Необходимо, чтобы "теперь", взятое не по отношению к другому, а само по себе, первично, было неделимым, и это свойство было присуще ему во всякое время. Ведь оно представляет собой какой-то крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и обратно, предел будущего, за которым нет уже прошедшего" (Физика, VI, 3). Так же как и точка на линии, момент "теперь" не является частью, каким-то – пусть минимальным – отрезком времени, как это нередко мы представляем себе, так что время не состоит из моментов "теперь", как и линия не может быть составлена из неделимых точек.

Таким образом, время, так же как число и величина, имеет свой "конец", "предел", границу, только эта граница не "внизу", как у числа, и не "вверху", как у величины, а в "середине". И в самом деле, ведь время представляется бесконечным "в обе стороны" – и в прошлое, и в будущее; поэтому его "концом" оказывается момент настоящего, "теперь", который служит одновременно началом будущего и концом прошлого, тем самым обеспечивая непрерывность времени. «Невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без "теперь", а "теперь" есть какая-то середина, включающая в себя одновременно начало и конец – начало будущего и конец прошедшего» (Физика, VIII, 1, 251b). Подобно тому как точка на линии и разделяет линию, и связывает ее (поскольку в точке совпадает конец предыдущего отрезка с началом следующего), так же обстоит дело и с моментом "теперь" на "линии" времени. Но то обстоятельство, что "теперь" и соединяет, и разделяет прошлое и будущее, «не так заметно, как для пребывающей на месте точки. Ведь "теперь" разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное и иное, поскольку же связывает, всегда тождественно, как точка в математических линиях» (Физика, IV, 13). Однако никакого противоречия и парадокса здесь нет. "Теперь" тождественно самому себе в одном отношении, а различно – в другом. Оно, как поясняет Аристотель, тождественно по своему субстрату, а различно по бытию, аналогично тому, как движущийся предмет остается одним и тем же – камнем, человеком и т.д. – по своему субстрату, но различен потому, что каждый раз находится в другом месте. Поясняя свою аналогию, Аристотель делает весьма важное замечание: движение и перемещение, пишет он, "едино благодаря перемещаемому телу, которое едино не по тому, что оно есть по содержанию (ибо тогда могут быть перерывы), а по понятию: ведь оно разграничивает предыдущее и последующее движение" (Физика, IV, 11).

Аналогия "теперь" с движущимся телом, которое составляет как бы предпосылку единства движения (соответственно "теперь" – условие единства времени), поясняет нам, что движется не время, а "теперь", которое относится ко времени так, как движущийся предмет – к движению. Как пишет Д.В. Никулин, "теперь" представляет собой «как бы за-

сечку, пробегающую, вычерчивающую, промеряющую и разграничивающую непрерывное неподвижное статичное время... При этом ощущение потока, течения времени создается у нас постольку, поскольку мы движемся вместе с "теперь", открывающим для нас в данный момент данный срез событий»[9]. В связи с этим представляется очень интересным рассмотрение времени и особенно понятия "теперь" у Боэция. Различая божественную вечность и время тварного мира, Боэций, как и Аристотель, выделяет настоящее время как преимущественное среди трех измерений времени. «Бог, – пишет он, – действительно есть всегда (semper), поскольку это "всегда" относится к настоящему времени в Нем. Однако между настоящим наших (сотворенных) вещей, которое есть как "теперь", и божественным настоящим – большая разница: наше "теперь" как бы бежит и тем самым создает время и беспрестанность (sempiternitas), а божественное "теперь" – постоянное, неподвижное и устойчивое – создает вечность (aeternitas); если к слову вечность прибавить всегда, то и получится как раз беспрестанность (sempiternitas) – имя того беспрестанного, неутомимого и потому беспрерывно продолжающегося бега нашего теперь»[10]. Боэций, как и Платон, сопоставляет время с вневременной вечностью и различает неподвижное "теперь" как божественное настоящее и вечно бегущее "теперь" тварного мира, т.е. непрестанно изменяющейся картины становления.

Из сказанного ясно, что у Аристотеля "теперь", будучи неделимым, вообще есть не время, а граница времени, которая непрерывно осуществляет связь между прошлым и будущим. Настоящее, т.е. "теперь", есть как бы вневременное начало времени, подобно тому как внепространственная и потому неделимая точка есть начало протяженной и непрерывной линии, а неделимая единица (единое) – начало множественного числового ряда[11]. Симпликий в своем комментарии к "Физике" Аристотеля поясняет, что различные "теперь" можно сравнить с окнами, сквозь которые человеку видны как бы проблески, просветы в вечность, которая есть прообраз, лишь подобие, образом которой является момент "теперь"[12].

---

[9] *Никулин Д.В.* Основоположения новоевропейской рациональности и проблема времени // Исторические типы рациональности. М.: ИФРАН, 1996. С. 104.

[10] *Боэций.* Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 153.

[11] Об онтологическом преимуществе неделимого над делимым интересно привести рассуждение Августина, который в духе античной философии подчеркивает "силу и могущество" неделимой точки над делимой линией, плоскостью и т.д. "В самом деле, посмотри, какую имеет она силу, – говорит Августин, имея в виду точку. – Ею начинается линия, ею же заканчивается; мы видели, что из прямых линий не может образоваться никакой фигуры, если ею не завершится угол. Затем, если линия может быть рассечена в каком-нибудь месте, она рассекается ею; и соединяется всякая линия с линией только ее посредством. Наконец, разум показал, что из всех плоских фигур... следует предпочитать ту, которая очерчивается круговой линией, по причине ее высшего равенства; а само это равенство устанавливается не чем иным, как лежащею в середине ее точкой. Можно было бы много говорить о ее могуществе..." (*Бл. Августин.* Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 1. С. 202).

[12] См.: *Sambursky S.* Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus // Die Philosophie des Neoplatonismus. Darmstadt, 1977. S. 475–495.

АРИСТОТЕЛЬ О ВЕЧНОСТИ ВРЕМЕНИ

Размышляя о природе времени, Аристотель не обходит своим вниманием и вопрос о том, является ли время возникшим и, соответственно, имеющим свой конец, или же оно безначально и бесконечно. Философ считает этот вопрос достаточно серьезным и рассматривает аргументы в пользу как первого, так и второго утверждения. В конце концов он приходит к выводу, что время не может возникнуть и что оно существовало всегда, так же как и движение. При этом он отвергает Платоново учение о возникновении времени вместе с жизнью космоса. "Если время есть число движения или некое движение, то, раз всегда существует время, и движение должно быть вечным. Но относительно времени за исключением одного (Платона. – *П.Г.*) все, по-видимому, думают одинаково – они называют его нерожденным. Поэтому и Демокрит доказывает невозможность того, чтобы возникло все, так как время не является возникшим. Один только Платон порождает его: он говорит, что оно возникло вместе со вселенной, а вселенная, по его мнению, возникла" (Физика, VIII, 1).

Какие же аргументы высказывает Аристотель в пользу "нерожденности" времени? «Если невозможно, – пишет Аристотель, – чтобы время существовало и мыслилось без "теперь", а "теперь" есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало, и конец – начало будущего времени и конец прошедшего, – то необходимо, чтобы время существовало вечно; ибо крайний предел последнего взятого времени будет находиться в одном из "теперь", так как во времени ничего нельзя взять помимо "теперь". Следовательно, если "теперь" есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если имеется время, очевидно должно существовать и движение, раз время есть известное свойство движения» (там же). Так Аристотель в "Физике" доказывает и безначальность и бесконечность времени, а тем самым и вечность мира. В "Метафизике" мы встречаем тот же аргумент: «Невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и "раньше" и "после"» (Метафизика, XII, 6).

Интересно рассмотреть доказательство вечности времени, предложенное неоплатоником Проклом в его трактате "Элементы физики", представляющем собой попытку изложения физики Аристотеля в той же строгой и систематической форме, в какой Евклид представил античную математику в своих "Началах". Вот как доказывает Прокл тезис Аристотеля о том, что время непрерывно и вечно: «В самом деле, если оно не непрерывно и не вечно, то имеет некое начало. Пусть имеется время AB и пусть его началом будет A. Если A – время, то оно будет делимо, и в нем мы еще не будем иметь начала времени, но у начала будет другое начало. Если же оно будет неделимым моментом "теперь", то оно же будет и краем (πέρασ) другого времени, потому что момент "теперь" есть не только начало, но и конец (τέλος). Следовательно, прежде A было время. Далее, если B – конец времени, то в случае,

если B – время, оно делимо до бесконечности и в нем будет множество концов, а если момент "теперь", то оно же будет и началом, ибо "теперь" не только конец, но и начало. Иначе: пусть имеется время AB. Если оно не вечно, то имеет начало и конец, а если так, то когда-то оно будет существовать, а когда-то нет. Но когда-то существовать и "когда-то не существовать" не означает существовать и не существовать во времени. Выходит, время будет во времени»[13].

Что время не может иметь начала и конца, в этом с Аристотелем, как видим, согласны и неоплатоники – несмотря на то что сам Платон считал время возникшим вместе с небом. Однако, не желая вступать в противоречие с высоким авторитетом Учителя, последователи Платона пытались доказать, что тезис Платона о возникновении времени не следует понимать буквально. Это было для них тем более важно, что платоновское утверждение влечет за собой определенную трудность: в самом деле, все возникшее всегда имеет конец, а между тем Платон признает космос (и время) неуничтожимыми. Чтобы снять эту трудность, ученик Платона Ксенократ, по свидетельству Симпликия, объяснял "правдоподобный миф" Платона в "Тимее" о творении неба и соответственно времени демиургом как мысленную конструкцию, мысленное порождение объекта с целью его разъяснения, сходное с теми, что применяют математики, порождая геометрическую фигуру по заданным условиям. С Ксенократом не соглашался Аристотель – и, как мы увидим, по вполне основательным причинам. Поскольку полемика Аристотеля с платониками по этому вопросу существенна для его трактовки природы времени, мы приведем здесь аргументацию Аристотеля. "Уловка, с помощью которой некоторые из утверждающих, что [космос] возник, но неуничтожим, пытаются спасти свое положение, не достигает цели. Они заявляют, что говорят о возникновении [космоса] на манер тех, кто чертит геометрические фигуры, – не в том смысле, что он когда-то возник, а в дидактических целях, поскольку, мол, увидев [космос], словно геометрическую фигуру, в процессе возникновения, [его] можно лучше понять. Но это, повторяем, не одно и то же. Ибо если при построении геометрических фигур допустить, что все [стадии] существуют одновременно, то получается то же самое, а если [допустить то же] в доказательствах этих [философов] – то не то же самое, а нечто [логически] невозможное, так как допускаемое [ими] на более ранней и на более поздней стадии находится в противоречии. Из неупорядоченного, утверждают они, возникло упорядоченное, но быть одновременно неупорядоченным и упорядоченным невозможно: необходимо возникновение и время, разделяющее [эти два состояния], тогда как в геометрических фигурах ничто не отделено временем. Итак, что [космос] не может быть одновременно вечным и возникшим, очевидно" (О небе, 1, 10. – Пер. А.В. Лебедева).

Аристотель здесь, как видим, исходит из того, что между математикой, с одной стороны, и физикой и космологией – с другой, существует

---

[13] *Прокл.* Элементы физики / Пер. С.В. Месяц. Цит. по: Вопр. философии. 1997. № 6. С. 125–126.

принципиальное различие. Как мы знаем, Аристотель был последовательным противником пифагорейцев и платоников, стремившихся создать математическую программу в физике, считая невозможным для науки о природе абстрагироваться от того, что составляет ее существенную принадлежность, а именно движения и изменения, а тем самым и времени. Не случайно именно аристотелевская физика служила в XVI–XVII вв. серьезным препятствием на пути создания экспериментально-математической науки о природе – механики и поэтому оказалась главным объектом критики Галилея, Декарта, Ньютона и других создателей классической механики. Но для нас в данном случае аргумент Аристотеля интересен с точки зрения его понимания времени. По мысли Аристотеля, время не возникло и не будет уничтожено, оно существовало и будет существовать всегда, так же как и движение и изменение. Философ приводит еще один аргумент в пользу этого утверждения: он доказывает, что тезис о начале движения (и времени) содержит в себе противоречие, а потому несостоятелен. Доказательство Аристотеля очень характерно. Поскольку всякое движение, рассуждает он, происходит во времени, а любой отрезок времени, как бы мал он ни был, в силу своей непрерывности делим до бесконечности, то движение никогда не сможет начаться. Та апория, которую Аристотель разрешил по отношению к процессу уже начавшегося движения, указав на то, что "время и величина делятся одними и теми же делениями", остается в силе по отношению к моментам перехода от покоя к движению или от движения к покою. И вот вывод философа: "Ни в том, что изменяется, ни во времени, в течение которого оно изменяется, нет ничего первого" (Физика, VI, 5)[14].

АРИСТОТЕЛЬ ОБ ОТНОШЕНИИ ВРЕМЕНИ К ДУШЕ

Как мы уже отмечали выше, Аристотель поднимает еще один важный вопрос, рассмотренный ранее Платоном, а именно об отношении времени к душе. «Может возникнуть сомнение, будет ли в отсутствии души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное, или считаемое. Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве то, что в каком-нибудь смысле являет-

[14] Вот как доказывает Аристотель это свое утверждение: «Пусть *АД* будет первое; оно, конечно, не является неделимым, иначе "теперь" были бы смежными. Далее, если в течение всего времени тело покоилось… оно покоится и в *А*, так что если *АД* неделимо, оно одновременно будет покоиться и будет уже измененным. А так как оно имеет части, оно необходимо должно быть делимо, и изменение должно произойти в какой-нибудь из его частей; если при разделении *АД* изменение не произошло ни в одной из его частей, оно не произошло и во всем *АД*; если оно произошло в обеих, то и во всем *АД*; если же в одной из двух, то изменение не произошло в целом *АД*, как в первом. Следовательно, изменение необходимо уже должно произойти в какой-нибудь части. Очевидно, таким образом, что нет того первого, в котором уже произошло изменение, ибо деления бесконечны» (Физика VI, 5).

ся временем, например, если существует без души движение, а с движением связано "прежде" и "после", время же и есть это самое, поскольку оно подлежит счету» (Физика, IV, 14). Из текста явствует, что Аристотель имеет в виду индивидуальную душу, наделенную разумом, т.е. душу человеческую, которая способна "считать" время, а тем самым устанавливать число движения. Поскольку же время определяется философом как число движения, то в строгом смысле слова без считающей души времени нет, ибо некому установить это число; но движение-то существует и без наблюдающей его души, а потому Аристотель и вынужден признать, что и без нее существует то, что "в каком-то смысле является временем". Для мыслителя, связывающего время с жизнью космоса, считающая индивидуальная душа не может быть последней инстанцией, обусловливающей реальность времени. И хотя формально без души трудно говорить о времени, поскольку оно связано с измерением, а значит – со счетом, но в определенном смысле Аристотель полагает, что говорить все-таки можно.

В "Физике" Аристотель, как видим, связывает время с деятельностью разумной души, которой ведомо число и которая может считать. Но в других своих работах он отмечает, что и чувствующая душа, например душа животных, способна к восприятию времени. Так, в работе "О памяти и воспоминании", пытаясь объяснить природу памяти, Аристотель пишет: «Память не есть ни чувство, ни мышление... но склад или состояние чего-либо из этих, когда прошло время. О "теперь" в "теперь" нет памяти... но о присутствующем – чувство, о предстоящем – надежда, о прошедшем же память. Поэтому всякая память – через время (μετα χρόνου). Так что сколькие чувствуют время, только те из животных помнят, и именно тем же, чем чувствуют (время)» (О памяти и воспоминании, 449b. Пер. О.С. Гаврюшкиной, В.Л. Иванова[15]).

Каким образом чувствующая душа может воспринимать время, Аристотель здесь не поясняет. Однако в трактате "О душе", говоря о необходимости различать отдельные чувства, например видение цвета, слышание звука и т.д., и общее чувство, он именно общему чувству приписывает способность воспринимать движение, величину и число. "Каждое чувство, различая ощущаемое и не ошибаясь в том, что это есть цвет, звук, может обмануться относительно того, что именно имеет цвет и где оно находится или что издает звук и где оно находится. Такого рода ощущаемое называют воспринимающимся лишь одним каким-то отдельным чувством. Общее же ощущаемое – это движение, покой, число, фигура, величина. Они воспринимаются не одним лишь отдельным чувством, а общи всем им. Ведь движение воспринимается и осязанием и зрением" (О душе, II, 6). Таким образом, именно общее чувство, присущее не только человеческой душе, но и душам высших животных, воспринимает движение и даже число, а потому способно к восприятию времени. В силу этого животные могут обладать и памятью, хотя и не в столь развитой форме, как ею обладает человек.

---

[15] Опубликован в "Вестнике Русского Христианского Гуманитарного Института" (1997. № 1. С. 159–166).

Как видим, в связи с анализом памяти Аристотель намечает такой подход к рассмотрению времени, который впоследствии будет углублен христианскими мыслителями и прежде всего Августином. Однако вопрос о природе времени в связи с памятью и чувственной душой скорее лишь поставлен Аристотелем, чем до конца им разрешен; и не удивительно, что к нему возвращались многие философы как в античности и в средние века, так и в новое и новейшее время.

Интересны в связи с этим размышления о природе времени австрийского философа, последователя Аристотеля Франца Брентано (1838–1917), под влиянием которого формировалась феноменология Э. Гуссерля. Брентано упрекает греческого философа в непоследовательности, указывая на то, что определение времени в "Физике", с одной стороны, и в работах "О душе" и "О памяти и воспоминании" не соотнесены друг с другом. «Говоря здесь (в трактатах "О душе" и "Об ощущении и ощущаемом". – *П.Г.*) об ощущении времени, Аристотель, – пишет Брентано, – отступает от своей теории времени, изложенной в IV книге "Физики", согласно которой, времени не было бы, если бы не было разумной души. По этой теории, животные не могут иметь никакого знания о времени»[16]. Упрек Брентано Аристотелю вполне понятен: если без разумной души не было бы никакого времени, то как же может воспринять время (и тем самым иметь память) душа неразумная, животная? Вероятно, для уяснения этого вопроса необходимо более основательно рассмотреть аристотелевское понятие "общее чувство" и его связь с разумом, с одной стороны, и отдельными чувствами, с другой. Но это – большая самостоятельная тема, которой мы не сможем раскрыть в этой статье.

Трудности, которые обнаружились у Аристотеля при анализе связи времени с душой, обозначили то направление, в котором пошли последующие философы, в частности неоплатоники, в исследовании проблемы времени. У них было средство для того, чтобы попытаться справиться с этими трудностями, а именно понятие мировой души, которое не принимал Аристотель, но из которого, как мы видели, исходил Платон в своем учении о времени. Среди неоплатоников наиболее продуманную концепцию времени мы находим у Плотина.

ПЛОТИН: ВРЕМЯ КАК ЖИЗНЬ ДУШИ

Плотин выступил с критикой аристотелевского понятия времени как "числа движения по отношению к предыдущему и последующему". Согласно Плотину, Аристотель не может сказать, что такое время *само по себе*, не может постигнуть сущность времени, а говорит лишь о том, что такое время *по отношению к другому*, а именно к движению. «Утверждение, что время есть последовательность движения, ничего не говорит о сущности времени, пока не определено, что такое это следующее "после", ибо, может быть, это и есть время» (Эннеады, III, 7, 10) – замечает Плотин, имея в виду Аристотеля.

---

[16] *Brentano F.* Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg, 1976. S. 147.

Объектом критики Плотина является прежде всего Аристотелево рассмотрение времени сквозь призму проблемы его измерения. Разбирая определение времени как «числа движения по отношению к "прежде" и "после"». Плотин выдвигает против него целый ряд аргументов. Так как ни движение само по себе, ни число не являются временем (число ведь, говорит Плотин, монадично, а время непрерывно), то что же тогда такое время? Далее, так как время бесконечно (ἄπειρος), то как могло бы быть для него число? Говорить, что время есть число движения, можно, по Плотину, только применительно к определенному отрезку времени, а ведь существование такого отрезка уже предполагает существование времени как такового.

Плотин не видит принципиального различия между определением времени как числа движения и определением его как меры движения: оба определения, по его убеждению, получены путем рассуждения о том, как измеряется время (или как измеряется движение с помощью времени), а не о том, что такое время само по себе, безотносительно к его измерению. Характерно также возражение Плотина Аристотелю против связи времени и души. "Почему, далее, не будет времени, пока нет измеряющей души? Это все равно как если бы кто сказал, что время возникает из души. Однако тут нет никакой надобности в душе – во всяком случае ради измерения; ибо время будет по величине таким, как оно есть, даже если никто его не измеряет. О душе можно было бы сказать, что она-то как раз и использует величину для того, чтобы измерять; но что общего это имеет с понятием времени?" (Эннеады, III, 7, 9).

Тут наглядно видно различие между Плотином и Аристотелем в понимании времени. С точки зрения Аристотеля, роль индивидуальной души конститутивна по отношению к времени, ибо лишь разумная душа, зная законы числа, может вести счет времени. Правда, душа не создает время – оно все-таки всегда связано с движением, а потому объективно. Но акт измерения – а он осуществляется именно душой – составляет необходимый момент понятия времени. Напротив, Плотин подчеркивает, что индивидуальная душа как измеряющая инстанция не важна для конституирования времени, "ибо оно будет по величине таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет". Плотин, таким образом, вообще отделяет вопрос о природе времени от проблемы его измерения, а потому связь времени и числа, столь существенная не только для Аристотеля, но и для Платона, уходит у него на задний план.

Для понимания сущности времени Плотин обращается к Платону с его определением времени через вечность. И потому анализу времени он предпосылает подробное рассмотрение того, что такое вечность. "Только если познано то, что является образцом (παράδειγμα), можно уяснить и сущность образа (εἰκόνος)" (Эннеады, III, 7, 1).

Что же такое, по Плотину, вечность? Это прежде всего – умопостигаемое бытие (νοητὴ οὐσία)[17], которому свойственна неизменность

[17] Для характеристики вечности Плотин употребляет также выражение: ἀίδιος φύσις (вечная природа), κόσμος νοητός (умопостигаемый космос), σφαῖρα νοητή (умопостигаемый шар) или просто νοῦς – ум. Так, умопостигаемый мир, о вечности которого ведет речь Плотин, называется им ἀίδιος φύσις.

и неподвижность (στάσις), тождество с самим собой. К вечности неприменимы слова "была" или "будет" – она всегда "есть". Как и у Платона, у Плотина нет терминологического различения слов ἀιώνιον и ἀΐδιον – оба употребляются для обозначения вневременного, вечного[17]. Позднее в неоплатонизме эти два слова терминологически закрепляются и получают разные значения. Так, у Прокла αἰών означает вечность, тогда как ἀΐδιον имеет смысл "всегда сущего", отличающегося от "вечного"[18]. В средневековой теологии соответственно различаются aeternitas – вечность Бога (αἰών) и perpetuitas, или sempiternitas (ἀϊδιότης).

У Плотина вечность есть всегда самотождественная жизнь, завершенное целое, не имеющее частей, абсолютно самодовлеющее и самодостаточное (Эннеады, III, 7, 5). Впервые в античной философской традиции Плотин не просто объявляет вечность священной, но мыслит ее как Бога. Позднее и Прокл, следуя здесь за Плотином, в комментарии на "Тимея" тоже отождествляет вечность и Бога: αἰών, согласно Проклу, есть θεὸς νοητός – умопостигаемый Бог[19]. Плотин соотносит понятия "вечность" и "единое": вечность, говорит он, "покоится в едином", которое составляет ее основу и центр. При этом, отождествляя вечность с единым, но в то же время называет ее "бесконечной жизнью" (ζοὴ ἄπειρος). Бесконечное (τὸ ἄπειρον), как подчеркивает Плотин, "не есть недостаток" (τὸ μὴ ἂν ἐπιλείπειν) (Эннеады, III, 7, 5)[19].

Философу не случайно приходится давать такое пояснение относительно бесконечного. Как мы уже видели, в классической греческой философии от пифагорейцев и элеатов до Платона и Аристотеля единое (τὸ ἕν) противопоставляется бесконечному, беспредельному (τὸ ἄπειρον). Если единое Платона есть высшее начало, условие возможности бытия, т.е. умопостигаемого мира идей, то беспредельное – это материя, которая и обусловливает текучесть и изменчивость чувственного мира как становления, а не бытия[20]. Плотинова же характеристика вечности как беспредельной представляет собой начало пересмотра традиционного для классической греческой традиции понимания бесконечного[21]. Ни греческая наука в лице математиков (Евдокса, Архита, Евклида и др.), ни греческая астрономия и механика (Птолемей, Архимед, Папп), ни философия в лице Платона и Аристотеля не признавали понятия актуальной бесконечности, а допускали только бесконечность потенциальную, что мы уже отмечали при рассмотрении континуума у Аристотеля. Как известно, Плотин испытал влияние Александрийской

---

[18] *Proklus.* In Platonis Timaeum commentarii / Ed. E. Diehl. Leipzig, 1906. Bd. 3, 13, 23.

[19] Характерно, что Карнеад (214–129 г. до н.э.), платоник, основатель третьей Академии, "доказывал против стоиков, что Божество нельзя мыслить ни ограниченным, ни безграничным: в первом случае оно обращается в часть, которая меньше целого, а во втором – теряет свою жизнь и индивидуальность, поскольку определенное живое существо, имеющее в себе средоточие жизни, нельзя мыслить бесконечным. Это последнее соображение прекрасно характеризует греческое представление о Божестве..." (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1916. С. 124).

[20] Подробно о проблеме единого и бесконечного и способе ее решения в античной философии и науке см.: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. Формирование и развитие первых научных программ: VI в. до н.э. – XVI в. М., 1980.

[21] См.: *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории // Сочинения, М., 1994. С. 122–130.

школы, в частности Филона Александрийского, пытавшегося в своем учении о Логосе соединить греческую философию (прежде всего платонизм) с ветхозаветной религией и рассматривавшего платоновское понятие единого в новом контексте, видя в нем абсолютное всемогущество и абсолютную бесконечность[22]. Вероятно, именно учение Филона сказалось в плотиновском понимании бесконечного, и в частности в его определении вечности как бесконечной жизни. Правда, нельзя не отметить, что в целом Плотин еще не совершил пересмотра указанных понятий, в основном он здесь следует Платону и его школе, однако начало новой трактовки бесконечного у него уже намечается, хотя, конечно, и не проводится последовательно.

Как же, однако, переходит Плотин от вечности ко времени? Подобно Платону, он хочет понять сущность времени через "метафизическую историю" его рождения. Но эта "история" не совпадает с той, какую рассказал Платон в "Тимее". Как могло из вечности возникнуть время, из неподвижности – движение и изменение, из тождественного – всегда различное, из самодостаточного – постоянно нуждающееся в другом? Оказывается, "там (в умопостигаемом вечном бытии. – *П.Г.*) была некоторая природа, беспокойно-деятельная (πολυπράγματος) и стремящаяся господствовать над самой собой и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было; так она пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднейшему, т.е. все время к иному, а не к тождественному..." (Эннеады, III, 7, 11). Вечность неразрывно связана с умопостигаемым миром, а время – с душой, которая "сама сделалась временем, которое заменило вечность, и... отдала во власть времени возникший видимый мир" (там же). В результате появилось "вместо тождества, равномерности и постоянства – нечто непостоянное, создающее один раз одно, а другой раз другое; вместо неделимого и единого – отражение единого, единство которого проявляется только в непрерывности; вместо бесконечного и целостного – бесконечная смена явлений; вместо замкнутого целого – ряд частей, стремящихся образовать целое" (там же).

Таким вот образом, по Плотину, душа в подражание единому создала чувственный мир – мир многого, в подражание вечности создала ее подвижный образ – время. Отсюда вытекает и определение времени, данное Плотином: "Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое" (там же). Давая такое определение, Плотин выполняет поставленную им перед собой задачу – указать сущность времени, а не его отношение к чему-то другому.

Таким образом, мир, по Плотину, "движется в душе, ибо кроме души нет другого места для этого" (там же). Время возникло вместе с космосом, как и полагал Платон, ибо поясняет, Плотин, "душа породила его вместе с космосом" (Эннеады, III, 7, 13). И небесная сфера, говорит Плотин, не есть время, но "движется во времени; даже если бы она ос-

---

[22] Комментарий В. Байервальтеса к его переводу Плотина см.: *Plotin.* Über Ewigkeit und Zeit / Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes. Frankfurt a. M., 1967. S. 261.

тановилась, но душа пребывала бы в деятельности, мы могли бы измерить тот отрезок времени, когда небесная сфера пребывала неподвижной" (там же). Итак, движение – во времени, а время – в душе. Таков итог исследования Плотина. О какой же душе говорит здесь греческий философ? Об индивидуальной душе человека, которую в связи со временем имел в виду Аристотель, или о душе мировой, душе самого космоса? Чтение третьей Эннеады не оставляет сомнения в том, что у Плотина речь идет о душе мира, которой причастна любая отдельная душа. Так, на вопрос: "Каким образом время может присутствовать везде?" – Плотин отвечает: "Ведь и душа не удалена ни от какой части мира, подобно тому как наша душа не удалена ни от какой части нашего (тела)" (Эннеады, III, 7, 13). Отсюда понятно, что и время, которое укоренено в душе и есть как бы сама *длительность мировой души*, не теряет от этого своего космического характера и не становится чем-то субъективным. Понимая время как длительность мировой души, Плотин тем самым пытается определить саму сущность времени, которую, на его взгляд, не понял Аристотель, сконцентрировав свое внимание на проблеме *измерения* времени и потому связав понятие времени с исчислением его, а тем самым – с индивидуальной разумной душой, способной произвести это исчисление. Стоит, однако, принять плотиновское определение времени как "жизни души", отвергнув (или переосмыслив) его учение о мировой душе, как возникает возможность различных форм уже внекосмического истолкования времени – от трансцендентального до различных вариантов историцистского и психологического.

В своем стремлении постигнуть сущность времени из соотнесения его с вечностью Плотин, как мы уже отмечали, возвращается от Аристотеля к Платону. Однако, связывая время с жизнью мировой души, он идет дальше Платона. Как справедливо отмечает большой знаток Платона и неоплатонизма, немецкий философ Вернер Байервальтес, сам Платон на связь души со временем прямо не указал, так что идея связать время с жизнью души принадлежит именно Плотину, который таким образом по-новому интерпретирует платоновское понятие времени. Байервальтес прав: у Платона мы не встречаем прямого отождествления времени с "жизнью души", однако косвенно на основании текстов Платона можно заключить, что определенная связь между ними есть, поскольку, прежде чем создать тело космоса, демиург, согласно Платону, создал его душу, которая со всех сторон объемлет тело космоса. Но нельзя не отметить и отличие плотиновской трактовки времени от платоновской: так, вряд ли мы могли бы встретить у Платона рассуждение, что душа "пребывала бы в деятельности, даже если бы небесная сфера остановилась": вращение небесной сферы, по Платону, как раз и есть жизнь мировой души. И не случайно мы видим у Платона тенденцию к отождествлению того движения, в котором как бы воплощено время (круговое движение небосвода) и с помощью которого мы его измеряем, с самим временем. У Плотина намечается ослабление того космизма в толковании времени, который характерен для Платона и в определенной мере также для Аристотеля.

Другое, не менее важное, различие между Платоном и Плотином состоит в том, что у Платона, как мы помним, время творит демиург, причем творит его с целью еще более уподобить творение его вечному образцу. Если у Платона сделан акцент на подобии времени вечности, то у Плотина, тоже признающего это подобие, все же больше подчеркнуто их отличие: не случайно же время у него возникает вместе с "падением" души, отпадением ее от единого умопостигаемого бытия в силу ее деятельно-суетной, беспокойной, рассредоточенной природы. След этого падения, печать этой рассредоточенности лежит на времени. Интересно, что другой неоплатоник, Прокл, не вполне согласен с Плотиновым пониманием времени как "жизни души". Не принимая идею "падения" времени из вечности по вине "беспокойной природы", он возвращается к платоновскому понятию времени как созданного демиургом "подвижного образа вечности"[23]. Нельзя не отметить и еще один момент в плотиновской концепции времени: будучи убежденным, что определение времени через "число движения" не затрагивает сущности времени, Плотин мало занимается вопросом о связи времени и числа. Однако если по отношению к Аристотелю критика Плотина до определенной степени справедлива, то по отношению к Платону она не имеет достаточной силы: ведь у Платона число имеет онтологический статус, а потому определение времени через число, с точки зрения Платона, не тождественно определению его через измерение. По Платону, число есть та реальность, которая лежит в самой основе мира, его место – в сфере умопостигаемых идей, а потому через число космос устрояется, а не просто измеряется его движение.

Философия Плотина вообще, и его теория времени в частности, представляет для исследователей тем больший интерес, что влияние этого мыслителя было очень сильным и вышло далеко за пределы его эпохи. Учение Плотина оказало воздействие как на позднейших неоплатоников, так и на греческих и латинских отцов церкви. Так, следы плотиновской философии можно заметить у Евсевия, Василия Великого, Григория Нисского, а среди латинских авторов – у Мария Викторина, переводившего сочинения Плотина на латинский язык, у Амвросия, Боэция и Августина.

Рассмотренные нами концепции времени – Зенона Элейского, Платона, Аристотеля и Плотина – были, пожалуй, наиболее значительными в античности. Они не утратили своего теоретического значения и по сей день. Учитывая ту актуальность, которую проблема времени приобрела в XX в. в связи прежде всего с созданием теории относительности в физике, приведшей к пересмотру классических представлений о времени, а также с попытками философов разработать концепцию исторического времени как фундамента новой онтологии (я имею в виду В. Дильтея, М. Хайдеггера, Г. Гадамера и др.), обращение к античным концепциям времени имеет не только чисто исторический интерес. Размышления о времени Платона, Аристотеля, Плотина по своей глубине

---

[23] *Proklus*. In Platonis Timaeum commentarii. Bd. 1, 20, 22–23, 28.

превосходят многое из того, что на этот счет высказывалось в новое и новейшее время, и могут пролить дополнительный свет на вопросы, волнующие нас сегодня.

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН: ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ВРЕМЕНИ

В христианской патристике понятие времени получает новую интерпретацию. Уже ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого характером переживания времени: для него мир – не столько "космос", сколько "олам". А первоначальное значение древнееврейского слова "олам" – век, т.е. свершение событий, история. И не случайно Библия начинается с определения временного: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт., 1, 1): в древнееврейском сознании Бог предстает не так, как Единое у Платона и платоников, не как совершенное самостоятельное начало в своей вечно неизменной сущности, а в качестве Творца мира, в его действии на мир, благодаря которому изменения, в нем происходящие, получают сакральный характер, оказываясь не просто становлением со всей его случайностью и незначительностью по сравнению с вечно неизменным битием, но священной историей. В результате время воспринимается как та реальность, в которой развертывается историческая драма – от сотворения мира и грехопадения первого человека к его последней цели – спасению и воссоединению с Богом.

ЛИЧНЫЙ БОГ И РОЖДЕНИЕ "ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА"

Не менее важную роль в подходе к пониманию времени сыграл и христианский догмат о боговоплощении. Этот догмат позволяет по-иному взглянуть на человека и опять-таки переосмыслить ряд принципов древнегреческого мышления. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность. Уже у Плотина, как мы видели, время рассматривается как жизнь души, однако душа у греческого философа мыслится как субстанция мировая, как начало природно-космическое. И хотя Плотинова концепция времени открывает возможность психологического его рассмотрения, однако у самого Плотина эта возможность остается еще не реализованной. Дело в том, что в дохристианскую эпоху человек чувствовал себя элементом космоса и поэтому сохранял мировосприятие, роднившее его с классической греческой философией. Даже когда неоплатоники устремлялись к Единому, отвращаясь от мира с его бесконечным разнообразием, они тем самым восходили к первоистокам космической жизни. Единое неоплатоников было безличным началом, подобным вечному миру идей Платона, чуждому страданий, но чуждому и любви. Растворение в Едином, слияние с ним было тождественно для Плотина полному исчезновению его личности.

Христианское понимание человека отличается от античного тем, что человек не чувствует себя органической частью, элементом косми-

ческой жизни, он вырван из нее, поставлен вне ее, по замыслу Бога, он выше космоса и должен быть господином над всей природой. Но в силу его грехопадения это его высокое призвание потерпело ущерб, и хотя он не может утратить своего сверхприродного статуса, но в нынешнем испорченном состоянии полностью зависит от божественной милости. Отношение человека к Творцу совсем иное чем отношение платоников к Единому: личный Бог предполагает личное же к Нему отношение. А отсюда – изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность. Именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием и незримыми нитями связанной трансцендентным Богом, становится видимой особая ее глубина, ее бездонность, которая была неведома античному язычеству и которую с таким волнением открывает Августин. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа ("познай самого себя") и Платона, душа человека соотнесена с душой космоса. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает "внутреннего человека", которому в космосе ничто не соответствует и который целиком обращен к надкосмическому Творцу. Глубины "внутреннего человека" скрыты даже от него самого, они не могут быть постигнуты силами естественного разума и открыты полностью только Богу. "Ты же, Господи, судишь меня, ибо никто из людей не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем... Но есть нечто в человеке, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в нем, а Ты, Господи, создавший человека, знаешь все..."[24]

Анализ времени в связи с жизнью индивидуальной души впервые развернуто дан Августином (354–430), продолжившим здесь традицию раннехристианской мысли, представленную в творениях Василия Кесарийского и Григория Нисского[25]. В святоотеческой традиции, в том числе и у Августина, рядом с понятием "ум" появляется понятие "сердце" как духовно-душевный центр человеческой личности, а потому душевная жизнь получает новые измерения, которых не знала античная мысль. Психология как знание о душе получает поэтому у ранних отцов церкви печать сакральности, которой мы не ощущаем в классической греческой философии при всем ее интересе к жизни души; именно к "внутреннему человеку" приковано внимание одного из глубочайших психологов в истории человеческой мысли – Августина.

Надо сказать, что даже среди христианских богословов, всегда достаточно внимательных к опыту души, Августин в наибольшей мере концентрируется именно на явлениях человеческой душевной жизни; даже там, где ему приходится решать богословские вопросы о Боге,

---

[24] *Бл. Августин.* Исповедь // Творение Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1880. Ч. 1. С. 273.

[25] Дж. Каллагэн детально проанализировал то влияние, которое оказали на Августина, особенно на его трактовку времени, воззрения Василия Великого и Григория Нисского. См.: *Callahan J.* New source of Augustine's theory of time // Harvard studies in classical philologe. 1958. Vol. 63. P. 437–454. См. также: *Idem.* Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge (Mass.), 1948.

о Троице, о творении мира, о природе и благодати, он нередко опирается на психологический опыт и исходит из анализа человеческой души[26]. Психология у него отчасти встает на место онтологии, оказываясь фундаментом всех других областей знания. Отсюда тот своеобразный субъективизм, отличающий подход Августина от восточнохристианского богословия, онтологического по своей ориентации, которая, по-видимому, в значительной мере формировалась под влиянием греческой философии. Эту особенность Августина отмечает А.И. Бриллиантов в своем классическом исследовании творчества Иоанна Скота Эриугены: "В то время как античное эллинское миросозерцание отличается характером объективности, преобладанием интереса к миру внешних явлений, и, даже обращаясь к явлениям внутренней жизни, грек лишь переносит в эту область приемы изучения внешних явлений и более всего интересуется ее интеллектуальной стороной, в то время как и в восточном греческом христианстве главное внимание обращается на объективную сторону религии, – для Августина, напротив, не внешний объективный мир представляет интерес, а внутренний мир душевной жизни, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает он особенное внимание, не на ум как способность отражать внешнее объективное бытие, а на внутреннейшие силы духа, которыми изнутри движется процесс психологической жизни, волю и чувство. Он не ограничивается простым наблюдением факта и объективной передачей его, за которыми совершенно отступает на задний план личность самого наблюдателя, но на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствования и стремления"[27].

Бог и человеческая душа – вот главные предметы, к которым устремлены все интересы Августина. "Желаю знать Бога и душу. И больше ничего? – Да, ничего. Не люблю ничего другого, кроме Бога и души" (Solil, 1, 2). И еще: "Два вопроса составляют предмет исследования философии: один о душе, другой о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой – к познанию нашего происхождения" (О порядке, II, 18)[28]. Среди тварных вещей душа, особенно же душа разумная, есть, по убеждению Августина, самое высокое и самое лучшее: выше ее – только сам Творец. "Если следует признать, – пишет Августин, – что человеческая душа не есть то, что есть Бог, то так же точно следует заключить, что из всего созданного нет ничего ближе ее к Богу... Лучшим души не следует считать ни природы, ни земли, ни морей, ни

---

[26] Поскольку человек сотворен по образу и подобию Бога, Августин пытается объяснить природу Божественной Троицы по аналогии с человеческой душой – причем именно душой индивидуальной. Исходя из наших человеческих способностей, мы, по Августину, можем понять и три ипостаси единого Бога, где Отец есть бытие, Сын – познание, а Дух Святой – любовь. "И сами мы в себе узнаем образ Бога, т.е. сей высочайшей Троицы... Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание" (*Бл. Августин.* О граде Божием: В 22 кн. М., 1994. Кн. 8–13, С. 216).

[27] *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998. С. 132–133.

[28] Цит. по: *Бл. Августин.* Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. С. 151.

звезд, ни луны, ни солнца, ни всего вообще, чего можно касаться или что можно видеть глазами, ни того, наконец, чего видеть мы не можем. Все это далеко хуже, чем какая бы то ни было душа..."[29]

В свете сказанного вполне понятно, что проблема времени для Августина представляет первостепенный интерес. Уже у языческого философа Плотина, как мы знаем, сущность времени определяется как "жизнь души", а для христианского богослова, для которого жизнь души – и при этом души индивидуальной – есть важнейший предмет размышлений, поскольку в спасении души состоит смысл его жизни, – вопрос о природе времени приобретает особенно серьезное значение. И не удивительно, что проблема времени у Августина становится предметом специального исследования в его "Исповеди".

ТВАРНОЕ ВРЕМЯ И НЕТВАРНАЯ ВЕЧНОСТЬ

Так же как Платон и неоплатоники, которых Августин считал из всех греческих философов наиболее близкими христианству[30], он рассматривает время, сопоставляя его с вечностью. До сотворения мира, говорит Августин, не было и никакого времени; существовал лишь вечный, вневременной Бог – "творец всех веков и времен" (Исповедь, 11, XIII). "Века и времена", возникшие вместе с миром, имеют, таким образом, начало, но это не начало во времени: подлинным **началом** времени – началом в смысле греческого **архэ** – является вечность, т.е. Бог; само же время можно, пожалуй, рассматривать как **начало всего изменчивого и текучего, т.е. мира становления**[31].

Без различения начала (в смысле причины) и того, что из него произошло, невозможно дать объяснение времени, ибо всякое объяснение, как полагали греческие философы, есть объяснение из причин. "Нет

---

[29] *Бл. Августин.* О количестве души, XXXIV. Цит. по: *Бл. Августин.* Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 1. С. 259–260.

[30] Нельзя не согласиться с Э. Жильсоном, заметившим, что онтологии у Августина столько же, сколько у него неоплатонизма (см.: *Gilson E.* Introduction a l'etude de Saint Augustin. P., 1949. P. 147).

[31] В своем сопоставлении времени как сотворенного вместе с миром и вечности как неизменности божественного бытия Августин близок греческим отцам церкви, в частности, Василию Кесарийскому, который в "Беседах на шестоднев" (27) следующим образом поясняет происхождение времени: "Когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир – ... место пребывания для всего подлежащего рождению и разрушению; тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире; оно то непременно возрастает, то умаляется и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного. Посему и телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или гибели, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные вещам изменяемым...". «В начале сотворил... (Василий имеет в виду первый стих первой книги "Бытия" – "В начале сотворил Бог небо и землю". – *П.Г.*) означает в сем начале, в начале временном» (*Василий Великий.* Творения . М., 1900. Ч. 1. С. 11). Отец церкви, как видим, рассматривает время как начало, как принцип мира изменчивого и текучего, т.е. мира становления.

времени вечного, подобного Тебе: Ты пребываешь, время же пребывать не может... Время существует лишь потому, что стремится исчезнуть" (Исповедь, 11, XIV). Время, по Августину, с одной стороны, противоположно вечности, ибо оно есть непрерывное изменение и прехождение, тогда как вечность неизменна и постоянна. "Что есть протяженность времени, как не последовательный ряд исчезающих и сменяющих друг друга мгновений? В вечности же этого нет: там все здесь и сейчас, там одно настоящее, тогда как невозможно найти то время, которое действительно было бы в настоящем" (Исповедь, 11, XI). Но вместе с тем время и причастно вечности, ибо в нем есть момент настоящего, который представляет собой что-то вроде отсвета вечности. Вот как говорит об этом Августин: «Все прошедшее наше было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы и называем вечностью. Но кто в состоянии понять эту неизменно пребывающую в настоящем вечность, которая, не зная ни пошедшего, ни будущего, творит из своего "теперь" и прошедшее, и будущее?» (там же). Разве это рассуждение Августина не отсылает нас к платоновскому определению времени как "подвижного образа вечности"? И разве нет тут сходства с тем рассмотрением понятия "теперь" как "окна в вечность", которое мы встречали у Симпликия?

Главное, что отличает время от вечности, – это его непрестанное течение, изменение, делающее его как бы формой существования, особым способом пребывания изменчивых вещей тварного мира, о которых тоже можно сказать, что они существуют лишь потому, что стремятся исчезнуть (точнее, существуют, исчезая). И время поэтому можно было бы назвать **исчезающим существованием.** И в самом деле, его существование в каком-то смысле иллюзорно: ведь время имеет три измерения: прошлое, которого уже нет, будущее, которого еще нет, и настоящее, которое в качестве все уменьшающегося отрезка в конце концов оказывается уже не продолжительностью, а значит и не временем, а, как пояснял Аристотель, границей между прошлым и будущим, вневременным моментом "теперь"[32]. Именно в силу этого исчезающего существования, этой почти иллюзорности времени оно не сравнимо с вечностью: "Все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельною вечностью, должны быть почитаемы не малыми, а

[32] О парадоксальности и непостижимости того измерения времени, которое мы называем настоящим, отличая его от прошлого и будущего. Августин пишет: "Погляди, душа, может ли настоящее быть долгим... Сто лет настоящего – долго это или нет? Но могут ли все сто лет быть в настоящем? Если идет первый год, то он – в настоящем, остальные же девяносто девять – только в будущем. Во второй же год – первый уже будет в прошедшем, а остальные в будущем... Поэтому сто лет в настоящем быть не могут... Но ведь и тот год, который идет, отнюдь не в настоящем. Идет его первый месяц... Но и текущий месяц не весь в настоящем. В настоящем – один из его дней... Но расчленить-то можно и день... Даже и настоящий час состоит из более мелких и быстро исчезающих частей... Настоящим можно назвать только миг, который уже не делится на части; но как ухватить его?.. У него нет никакой длительности..." (Исповедь, 11, XV).

равными нулю... То количество времени, которое имеет какое-либо начало и ограничивается каким-либо пределом, сколько бы мы ни увеличивали его, в сравнении с тем, что не имеет начала, должно быть почитаемо самым малейшим или, вернее, ничтожным" (О граде Божием, 12, XVII)[33]. Вечность здесь мыслится как актуально бесконечное, по сравнению с которым всякая конечная величина превращается в бесконечно малую.

Но если здесь Августин размышляет вполне в духе платоников, для которых мир становления есть нечто не вполне реальное, то как мыслитель христианский он не может отнести конечное, тварное бытие, в том числе и высшее среди тварных вещей – разумную человеческую душу, – к несуществующему. А это предполагает признание того, что и время определенным образом существует – но как и где? Так же, как до него Плотин, Августин отвергает возможность отождествления времени с движением, наблюдаемым нами в физическом мире. "Хочешь ли, чтобы я признал, что время – движение тел? Нет, не хочешь. То, что всякое движение – время, этого я не понимаю: не Ты это говоришь" (Исповедь, 11, XXIV)[34]. Мы измеряем движение временем, но само время не есть движение тел.

ВРЕМЯ ЕСТЬ ПРОТЯЖЕННОСТЬ ДУШИ ВРЕМЯ И ПАМЯТЬ

Время есть особого рода протяженность (протяжение – extensio), отличающаяся от пространственной протяженности тем, что части ее даны не вместе, как рядоположные, а сменяют друг друга как последовательные, непрестанно появляясь и тут же исчезая. Чтобы ответить на вопрос, что такое время, нужно понять, **протяженностью чего оно является.** И Августин отвечает: **протяженностью души**. И в качестве феномена, с помощью которого лучше всего созерцать природу времени, он рассматривает не перемещение тела в пространстве, как это делали и Платон, и Аристотель, и в известной мере даже Плотин, – все они обращали свой взор прежде всего к движению небосвода, – а совершенно иное движение, данное не зрению, но слуху: звучание голоса. Если в самом деле время является протяженностью души, и притом души индивидуальной, то и измерение его должно быть произведено в душе и посредством души. "Представь: зазвучал человеческий голос; он звучит еще и еще и, наконец, умолкает. Замолк он, звук растаял и наступила тишина. Пока он не зазвучал, он был в будущем и его нельзя было измерить; также нельзя его измерить и сейчас; его уже нет. Можно было тогда, когда он звучал, ибо тогда было что́ мерить. Но ведь и тогда он не застывал, но приходил и уходил. Но, может быть, потому его и можно было измерить? Проходя, он тянулся, и это протяжение, в отличие от настоящего, имело длину и подлежало измерению" (Исповедь, 11, XXVII).

---

[33] Цит. по: *Бл. Августин.* О граде Божием. Кн. 8–13. С. 255.

[34] "Исповедь" цит. по: *Бл. Августин.* Творения. Т. 1: Об истинной религии.

Избранный Августином для постижения сущности времени феномен очень характерен: ведь звучание голоса, его продолжительность – это не внешний объект и его перемещение: мы измеряем здесь то, что в пространственном мире не явлено, и хотя звук есть тоже явление эмпирическое, имеющее своего физического носителя – движение воздуха, воздействующее на орган слуха, но главная особенность его в том, что его длительность запечатлевается в нашей памяти – и только в ней. Слушая стихотворение, в котором чередуются долгие и краткие слоги, мы измеряем долгие слоги короткими и чувствуем, что долгий вдвое длиннее краткого. "Но когда долгий звучит после краткого, как удержать мне краткий, чтобы вымерить им долгий? Долгий ведь не зазвучит раньше, чем отзвучит краткий, да и сам он может быть измерен только после того, как отзвучит. Однако отзвучав, он исчезает. Что же тогда я меряю? Где тот краткий, мое мерило? Где долгий, объект измерения? Оба, отзвучав, растаяли в воздухе, а меж тем я измеряю и... уверенно заявляю, что долгий слог вдвое длиннее короткого. И сделать это я могу лишь потому, что оба слога уже отзвучали. Я, следовательно, измеряю не их, а что-то, что прочно закрепилось в памяти моей" (там же).

Итак, память – вот та способность души, в которой происходит измерение времени, поскольку она удерживает в себе то, что в эмпирическом мире течет и исчезает, не позволяя ухватить и закрепить себя, а ведь измерение предполагает определенное закрепление измеряемого. Мы, стало быть, измеряем не само звучание в его эмпирической данности, а впечатление от него в нашей душе и, сравнивая между собой именно впечатления, таким образом устанавливаем соотношения временных интервалов. Как справедливо отмечает Г.Г. Майоров, анализируя августиновскую концепцию времени, "настоящее не имеет долготы, и любой эталонный отрезок времени складывается из прошлого и будущего, которых нет. Следовательно, не существует никакого эталона в настоящем, чтобы сравнить с ним проходящее время"[35].

"В тебе, душа моя, измеряю я время", – подводит Августин итог своим размышлениям (Исповедь, 1, XXVII). Если для Плотина, который рассматривал время как жизнь мировой души, мерой времени остается, как и у его предшественников, вращение неба, ибо небо, космос, есть тело мировой души, то Августин ищет меру времени и способ его измерения в индивидуальной душе. Даже если бы вообще не было космоса и космических движений, но оставалась душа, то и время выступило бы как протяжение, длительность душевной жизни.

Как же совершается, по Августину, измерение времени? Напряжение души осуществляет акт перевода будущего в прошлое и тем самым конституирует время. Условием существования времени, таким образом, является структура души, в которой соединяются в нечто непрерывное различные измерения времени. Только в душе, говорит Августин, "есть все три времени". Она и ждет, и внимает, и помнит: то, что

---

[35] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 295.

она ждет, проходит через то, что она внимает, и становится тем, что она помнит. Будущего еще нет, но в душе живет ожидание будущего. Прошлого уже нет, но в душе живут воспоминания о прошлом. Настоящее лишено длительности, но внимание – протяженно. У будущего нет длительности, ибо нет и самого будущего; длительность будущего – это длительность его ожидания. У прошлого нет длительности, ибо нет и самого прошлого; длительность прошлого – это длительность памяти о нем" (Исповедь, 11, XXVIII). Таким образом, в душе непрерывно совершаются три различных акта: ожидание (expectatio), внимание (attentio) и память (memoria); предмет ожидания сперва делается предметом внимания, а затем переходит в предмет памяти. Синтезирование прошлого и будущего осуществляет у Августина внимание, подобно тому как у Аристотеля связующим звеном между ними служит момент "теперь". Оба мыслителя тем самым подчеркивают онтологическое значение настоящего как "окна в вечность". При этом они согласны между собой в том, что настоящее не имеет протяжения (длительности), т.е. неделимо.

Августин отмечает, что и внимание, и ожидание, и память (воспоминание) суть **действия** души. Стало быть, то, что мы называем настоящим, прошедшим и будущим и что, как мы слышали от Августина, не имеет подлинной реальности, на самом деле существует в виде этих действий нашей души. Отличительной особенностью психологической концепции времени, созданной впервые именно Августином, является та роль, которую он отводит памяти. Если в оценке приоритетного значения настоящего времени мы нашли точки соприкосновения между Августином и Аристотелем, то его рассмотрение прошедшего как хранимого в сокровищнице человеческой памяти не имеет себе аналогов в классической греческой философии. Древние греки связывали время с жизнью космоса даже в том случае, когда, как Плотин, определяли его как жизнь души и не случайно поэтому склонны были к циклическому восприятию даже и человеческой истории. Связав время с индивидуальной человеческой душой и ее памятью, Августин положил начало новому пониманию жизни мира – его жизни как истории, имеющей свое начало, свои фазы протекания и свой конец. Не "космос", а "олам" становится здесь ключевой интуицией бытия мира и человека.

Что же такое, по Августину, память и как она соотносится с другими способностями души? "Велика сила памяти, Господи, ужасают неизъяснимые тайны ее глубин. И это – моя душа, я сам. Что же я такое, Боже? Какова природа моя? / ... Широки поля памяти моей, бесчисленны ее пещеры и гроты: вот образы тел, вот и подлинники, дарованные различными науками, вот какие-то зарубки, оставленные переживаниями души; душа их уже не ощущает, но память хранит, ибо в ней есть все, что было когда-то в душе. Я ношусь по ней, стремглав погружаюсь в ее глубины, но не нахожу ни краев, ни дна. Такова сила памяти..." (Исповедь, 10, XVII). Размышляя о природе памяти, Августин отличает ее от всего того, что связано с чувственным восприятием и исходит от органов чувств. "Память содержит бесчисленные законы и комбинации измерений и чисел; их не могло сообщить ей ни одно из телесных

чувств, ибо нет у них ни запаха, ни вкуса, они не светятся и не издают звуков, их нельзя пощупать" (там же). Образы памяти не связаны ни с каким телом, поэтому человек находит эти образы не через обращение вовне, а через погружение в себя.

Память – это удержание, сохранение когда-то виденных, слышанных или по-иному воспринятых образов, а потому она предполагает способность единения, сведéния многого в единство. Такая способность объединения свойственна тому, что само является единым, неделимым, а таков в человеке разум. В этом смысле память родственна мышлению. И в самом деле, вот что пишет в связи с этим Августин: "Сколько хранится в памяти уже известного, того, что всегда под рукой... Но если я перестану время от времени перебирать это, оно вновь канет в ее глубинах, рассеется по укромным тайникам. И тогда опять придется все это находить и извлекать как нечто новое, знакомиться с ним и сводить воедино. Отсюда и слово cogitare... Ум овладел этим глаголом, поскольку именно в уме происходит собирание, сведéние воедино, а это и называется обдумыванием" (там же, 10, XI). Сведение воедино – вот что такое мышление, и не случайно понятие есть не что иное, как единство многообразия. Память, таким образом, имеет свойства, общие с мышлением. Однако у нее есть и отличие от ума: память всегда связана с возможностью забывать, т.е. утрачивать – на время или навсегда – то, что в ней содержится. Значит, единство, осуществляемое памятью, менее устойчиво и крепко, чем единство понимания, осуществляемое умом. И тем не менее ум и память, не будучи тождественными, связаны между собой настолько нерасторжимо, что один не может существовать без другой. Воспоминание – одна из самых удивительных способностей человеческой души. Она предполагает возможность забывать, без которой не может существовать и сама память: ей свойственно освобождаться от того содержания, которое в данный момент неактуально, поскольку объем актуально присутствующего в сознании не беспределен. Но в памяти – и это самое непостижимое – хранится забытое! Значит, память помнит забытое, оно в ней, но не явлено для нее самой. Вот как описывает этот феномен Августин: «А когда сама память теряет что-то, как это бывает, когда мы забываем и силимся припомнить, то где ищем мы, как не в памяти же? И если она представляет нам что-либо другое, мы это отбрасываем, и так продолжается до тех пор, пока не найдем то, что ищем. И тогда мы радостно говорим себе: "Вот оно!" Мы не сказали бы так, не узнай в нем искомого, и не узнали бы его, если бы не помнили. Но, однако же, мы о нем забыли!» (там же, XIX). Что это, как не анализ работы той обширной сферы человеческой души, которая впоследствии получила название "бессознательное" и о которой наиболее впечатляюще свидетельствует парадоксальная природа нашей памяти? Однако же Августин – самый, быть может, великий из феноменологов, у которого, собственно, и учился родоначальник феноменологической школы XX в. Франц Брентано, – Августин тем не менее показывает, что сфера бессознательного не отделена от сознания непереходимым барьером, своего рода железным занавесом, что граница между сознанием и бессознательным проницаема, о чем свидетельству-

ет всем хорошо знакомый факт припоминания забытого. А поэтому нет надобности рационально конструировать некую реальность, называя ее бессознательным, якобы полностью недоступным для сознания, тем самым лишая человека единства собственного *Я* и, стало быть, нравственной ответственности за свои поступки. А именно такое конструирование имеет место в психоанализе Фрейда.

Психологическая трактовка времени, столь основательно разработанная Августином, представляет собой поворот, значение которого для европейской философии трудно переоценить. Именно стремление христианства постигнуть природу индивидуальной человеческой души, исходя из ее связи со сверхкосмическим, личным Богом, привело также к новой трактовке времени. Августин во многом предвосхищает субъективный подход к пониманию времени, характерный для эмпирическо-психологического направления в философии XVII–XVIII вв., а отчасти и для трансцендентализма Канта. Однако как новоевропейский психологизм, так и трансцендентальная философия отличаются от Августина весьма радикально, поскольку оставляют ту теологическую почву, на которой выросло учение о времени Августина. Отсюда и существенно иной онтологический горизонт, обусловивший особенности новоевропейского понимания времени.

ПЛОТИН И ТРАДИЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ПАТРИСТИКИ

(Опыт сравнительного анализа)

А.В. Ситников

Философия Плотина (205–270) – последнее и, пожалуй, одно из самых значительных достижений античного умозрения. Плотин по праву считается крупнейшим мыслителем, вобравшим в себя достижения почти всех древнегреческих философских школ. Становление и расцвет неоплатонизма проходили одновременно с формированием христианской патристики. Церковные учителя были хорошо знакомы с античной мудростью и это отчетливо запечатлено в их трудах. Христианское вероучение, ищущее рационально-догматического самоопределения, часто вынуждено было заимствовать культуру умозрения у неоплатоников. Один из исследователей проблемы соотношения неоплатонизма и патристической традиции – Э. Иванка – отмечает, что когда христианские мыслители обращаются к платонизму – это не только образец и источник вдохновения, но и опасность для ортодоксального вероучения. Хотя подходы к решению важнейших онтологических проблем и многие ключевые понятия платонизма получают в христианстве иной смысл и выполняют иные функции чем в античной мысли, все же при их некритическом использовании они вносят в патристическую литературу оттенки прежнего значения, что приводит к двусмысленности и неопределенности у некоторых христианских авторов[1]. Школа Плотина,

несомненно, оказала определенное влияние на формирование традиции древнецерковного богословия; многие достижения античной философии прочно вошли в состав христианского умозрения через рецепцию неоплатонического наследия. При этом влияние античного умонастроения отнюдь не подавляло и не касалось основополагающих интенций святоотеческой мысли, в которых она всегда сохраняла свое внутреннее единство и самодостаточность.

Насколько церковные писатели были знакомы с трактатами Плотина? Этого греческого философа, безусловно, знали. Это можно утверждать, хотя бы благодаря тому, что его вспоминает Евсевий Кессарийский (260–340) в *Приготовлении к Евангелию*[2]. Евсевий приводит выдержки из Эннеады (V, 1) и соотносит триаду Плотина с тремя Ипостасями христианства. Несомненно, св. Василий Великий (329–370) знал этот текст Евсевия и ему, скорее всего, был обязан знакомством с взглядами Плотина[3]. Философская эрудиция св. Василия достаточно велика – он использовал Аристотеля, часто у него встречается стоическая терминология, – но трудно определить, какими именно текстами античных авторов он располагал, и не известно, читал ли он сами трактаты Плотина. В главе 16 трактата "О Св. Духе" имеется отрывок, содержащий, по всей вероятности, полемику с Плотином. В нем Василий Кессарийский говорит о трех ипостасях и показывает, что он придерживается иного мнения, чем Плотин (XVI, 38, 20): "Пусть никто не подумает, – пишет он, – что я утверждаю, будто есть три начальственные ипостаси (ἀρχικὰς ὑποστάσεις) и что действование (ἐνέργειαν) Сына несовершенно"[4]. И далее в этом тексте он подчеркивает совершенство и законченность Сына и Св. Духа.

Василий Великий здесь прямо указывает на отличие своего учения от философии Плотина. Общеизвестно, что для платоников характерен "триадический" взгляд на мир, но эта, ведущая свое начало от Платона, традиция имела дело с "вертикальными" триадами[5]. В них второе начало имеет меньшее божественное достоинство, чем первое. Еще менее совершенно третье начало. Для неоплатоников каждое вновь произведенное бытие хуже в сравнении с тем бытием, от которого оно произошло, ибо "рождаемое должно быть менее совершенным, чем рождающее" (Энн. V, 1, 7, 38–39)[6]. Душа (третье начало) благодаря посредничеству ущербна и ее порождение – космос – еще менее совершенен, чем она сама. Василий Великий в своем трактате подчеркивает именно равное божественное достоинство Св. Духа с Отцом и Сыном: «Слыша слово "Дух", невозможно вообразить в мысли естества ограниченного, или подлежащего изменениям и переиначиваниям, или вообще подобного твари, но, простираясь мыслями к Высочайшему, необходимо должно представить себе сущность умную, бесконечную по силе, беспредельную по великости, неизмеримую временами или веками»[7]. Св. Дух "столь же далек от тварной природы (κτιστῆς φύσεως), сколь единичное не подобно составному и имеющему в себе множество" (XVIII, 45, 30–33)[8]. В "вертикальной" иерархической триаде неоплатоников нет речи об их равенстве, ибо "выше сущего стоит Первоединый", второе после него место занимают сущее и Ум, а "третье – Душа"

(Энн. V, 1, 10, 2–4). Каждое вновь произведенное бытие менее совершенно по сравнению с тем, от которого произошло, сохраняет связь с ним и подчиняется ему (V, 2, 2). Христианское учение утверждает равенство и единосущие ипостасей при их нераздельном единстве и неслиянности. Об этом пишет Василий Великий, когда, говоря о Троице, он еще раз неявно ссылается на Плотина. Св. Василий отказывается перечислить три ипостаси: "Не допустим, чтобы невежественное счисление довело нас до понятия многобожия... А те, которые допускают подчисление, говоря первое, второе и третье, да будут признаны в нескверное христианское богословие вводящими многобожие эллинского заблуждения" (XVIII, 47, 24–27)[9]. Василий Великий никогда не забывал, что он епископ, а не просто интеллектуал, и должен защищать основные истины христианства. Метафизика у него всегда подчиняется Откровению. Ипостаси он всегда понимает не как "что", а как "кто". В том же трактате "О Св. Духе" он утверждает невозможную для неоплатоников мысль, что воплощение Сына Божия есть высший знак славы и превосходства Христа, какой мы только можем получить. Высочайшее могущество Бога обнаруживается не столько в великолепном обустройстве мира, сколько в том, что "бесконечный Бог без вреда для себя испытал смерть, чтобы освободить нас от страдания своим страданием" (VIII, 18, 18–19)[10].

Другой каппадокиец – св. Григорий Богослов, обладавший неплохой философской эрудицией, – был, несомненно, знаком и с Плотином[11]. Хорошо известен отрывок из "Третьего слова о богословии", в котором содержится ссылка на Плотина. В ней Григорий Богослов подчеркивает различия между своим богословием и учением античного философа:

> Поэтому изначальная монада (μονάς ἀπ' ἀρχῆς), перемещаясь в диаду, остановилась на триаде (τριάδος)... Отец – рождающий и изводящий..., что же касается двух других, то Один – рожденное, а Другой – изведенное... И мы не посмеем называть это "излиянием благости", о котором один их греческих философов осмелился говорить как о некой чаше вина, содержимое которой переливается через край, когда он явно писал таким образом умствуя о первой причине и о второй... Поэтому, оставаясь в наших пределах, вводим Нерожденного, Рожденного *от Отца Исходящего*, как говорит в одном месте сам Бог-Слово[12].

В этом тексте Григорий Богослов говорит о своем отвержении плотиновской "вертикальной" триады и подчеркивает, что Дух исходит от Отца[13]. Если в философии Плотина третье начало (Душа) исходит из второго (Ум) и, таким образом, три ипостаси выстраиваются в последовательную нисходящую цепочку, в которой каждое последующее (низшее) звено менее совершенно, чем предыдущее (высшее), то в христианском богословии это решительно отвергается. «Но для чего, – пишет Фотий, – исходит Св. Дух от Сына? Ведь если исхождение от Отца совершенно (а оно совершенно, ибо Бог Совершенный от Бога Совершéнного), то какое еще "исхождение от Сына" и для чего?»[14].

Обращает на себя внимание несомненный факт: в IV в. оформляется и набирает силу неоплатоническая школа. Тексты неоплатоников

становятся известны святым отцам. И именно в это время христианское учение о Св. Троице обретает свою завершенность и четкую терминологическую ясность. Из него изгоняются как раз те черты (прежде всего субординационизм), которые были общими с платониками и которые были характерны для первых веков церковного богословия. Знакомство с Плотином помогло отцам осознать своеобразие христианского учения, подобрать наиболее точные и приемлемые термины для его выражения.

Учение о трех ипостасях у Плотина – это не учение о Божестве, а, скорее, объяснение того, как происходит космос. Оно имеет космологический смысл и говорит, почему от совершенного первоначала появился ущербный космос. В христианстве три ипостаси существуют безотносительно к бытию космоса, не призваны заполнить разрыв между высшим и низшим уровнем сущего. Поэтому для дальнейшего сравнительного анализа неоплатонизма и патристики нам нужно обратиться к проблеме мирообразования и непосредственно связанному с ней представлению о природе Первого начала в его отношении (свободном или необходимом) к творению космоса.

Библия начинается словами: "В начале сотворил (ἐποίησεν) Бог небо и землю". Космосу тем самым отказывается в самодостаточности, и утверждается его абсолютная зависимость от Божией воли. Творение не является необходимостью и понимается как свободное, ничем не обусловленное Божие деяние, а не как нечто "необходимо" присущее Богу. Мир "мог бы не существовать", а Бог "мог бы не творить". Допустимо ли говорить, что происхождение мира из первого начала – это необходимый процесс? В христианской мысли это решается вполне однозначно и определенно: Бог творит мир по свободной воле, сознательно. Библейский текст, повествующий о творении, подчеркивает именно эту произвольность: "и сказал Бог". Плотиновский ответ на этот вопрос нуждается в истолковании и уточнении.

Латинский термин emanatio используется обычно для перевода слова πρόοδος (букв. "выхождение", "шествие вперед"). Используется этот термин для описания перехода от высшей, более совершенной, ступени бытия к низшей, менее совершенной. Было бы большой ошибкой полагать, будто Плотин хочет сказать, что эманация – автоматический и необходимый процесс в том смысле, что он исключает свободу и спонтанность или же, подобно акту творения, совершается сознательно. Единое (τὸ ἕν) не действует осознанно, не желает, не планирует, не выбирает, не намеревается, не испытывает никакой заботы о том, что́ оно создает, ибо оно выше всего этого. Сознание, какое-либо обдумывание того, что предстоит совершить, возможность выбора между альтернативами – это, согласно Плотину, присуще лишь низшим уровням бытия. Даже совершенный человек всегда совершает правильный поступок непосредственно и спонтанно, без обдумывания, а тем более это присуще действиям божества. Плотин предпочитает сравнивать совершенную деятельность с чем-то спонтанным и непредусмотренным, необдумываемым, с происходящим в природе. Хотя подобные действия необходимы в том смысле, что их нельзя понять как случайные или как могущие

случиться каким-то иным образом, они также абсолютно спонтанны, в них нет места какой-либо обязательности, никто вне или изнутри не может принудить Единое. Единое не связано необходимостью; наоборот, оно устанавливает необходимость, его творение – это просто переливание его сверхизбыточествующей жизни, следствие его безграничного совершенства. Плотин всегда настаивает на том, что Ум (νοῦς) происходит от Единого без всякого изменения последнего. Единое рождает мир и не испытывает никаких хотений, чувств, желаний по отношению к появившемуся миру (V, 1, 6).

Согласно христианскому Св. Писанию, Бог творит мир "из ничего (ex nihilo): "...яко от несущих сотвори сия Бог (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός)» (2 Макк. 7, 28). Платоновское μή ὄν имеет несколько иное содержание. У Платона под μή ὄν или μή ὄντα разумеется бескачественная и безвидная материя, не получившая определенного бытия. Она не сотворена и существует вечно. В тексте Ветхого Завета употребляется выражение οὐκ ὄν, говорящее, что сотворение должно пониматься как такое действие, которое не предполагает вечного вещества, из которого бы тварь была устроена. Термин μή ὄν более неопределенный и допускает разные толкования, слово οὐκ ὄν можно понимать только в смысле абсолютного отрицания какого-либо первовещества. Как результат того, что мир был приведен в бытие "из ничего" свободным творческим "да будет" Бога, все тварное заключает в самой своей природе стойкую "уконическую" предрасположенность и существует исключительно по непрекращающемуся попечению о нем Творца. Самодостаточного бытия творение не имеет. Христианские авторы всегда делали акцент на том, что между абсолютным Божьим бытием и условным бытием мира существует глубочайший, принципиальный раскол. Тварная и нетварная природы – это два принципиально разных модуса бытия (Божественный и тварный), которые можно описать соответственно как "необходимый" и "не необходимый", или "абсолютный" и "обусловленный", или же "не могущий не быть" и "могущий не быть". Бог не нуждается в творении. Его бытие в Себе Самом совершенно полно, при этом нет никакой необходимости в существовании твари.

Одна из особенностей описания Плотином эманации – постоянное использование образов солнца и огня. Известно, что еще Платон сравнивал Благо с солнцем (508a–509a). Плотин, описывая происхождение второй ипостаси от Единого, постоянно пользуется аналогией солнца и света, огня и тепла. Подобно тому как от солнца исходит свет, а от огня – тепло, появляется вторая ипостась от Единого. В V, 1, 6, 28, мы читаем о сиянии, окружающем солнце, – это метафора Мира Идей, пребывающего вокруг своего источника – Единого. Такие сравнения подобают для необходимого процесса. Огонь никогда не появляется без тепла, и вряд ли огонь был бы огнем, если бы не производил тепло. В последней части короткого трактата "О субстанции и качестве" (II, 6, 3, 14) Плотин говорит, что в Мире Идей высокая температура имеет необходимую связь с огнем; в саму *идею* огня входит его связь с теплом, т.е. по своей идеальной природе, по существу тепло обяза-

тельно связано с огнем[15]. Между огнем и теплотой существует некоторая необходимая связь, которую мы должны иметь в виду в этой метафоре. Тепло исходит от огня, потому что такова природа огня. Все вещи, пишет Плотин, как бы подражают по мере сил Первому началу. Природа, реализуя в себе образ Единого, распространяет действия своих сил вне себя (V, 4, 1, 30): огонь согревает другие вещи, и снег или лед охлаждают, лекарство воздействует на больных. В этом испускании своей энергии вне себя вещи уподобляются Единому, реализуют, отражают в себе его образ. Единое, будучи совершеннейшим существом и образом для всего остального, не может, конечно, остаться в пределах самого себя, "как если бы зависть мешала ему допустить чему-либо другому участие в своем бытии" (Тимей 29 d). Таким образом, для описания эманации Плотин довольно часто использует слово "необходимый" (ἀναγκαίαν).

Какую бы сторону философии Плотина мы ни рассматривали, всегда нужно иметь в виду одну из аксиом неоплатонизма: в Едином не может быть никакой двойственности, никакого различия; ничего, кроме единства. Поэтому первому началу не принадлежит мышление, так как оно вносило бы в него многообразие. Если Единое не является сознательным началом – не имеет ни сознания и ни контроля над эманацией, – могла бы эманация идти другим способом? Почему Единое создает каждую вещь именно такой, какая она есть, а не иной? Все эти проблемы приводят нас к вопросу: свободно ли Единое совершать им совершаемое и быть тем, чем оно является. Во фрагменте V, 4, 2, 27, Плотин разводит два понятия: "энергия сущности" (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) и "энергия из сущности" (ἐκ τῆς οὐσίας). Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она сама есть эта сущность. Энергия, истекающая из сущности, отличается от первой. Например, в огне иное представляет собой та теплота, которая составляет его сущность, и иное – то, что распространяется от него во все стороны. Это различие присуще всему, включая и Единое. Действие, по которому Единое есть то, чем оно является, идентично и неразличимо от действия, по которому оно делает то, что́ делает. Для Единого действие из сущности неразрывно связано с действием сущности (5, 4), поэтому его можно назвать "необходимым". Например, солнце – причина света, и его нельзя помыслить отдельно от его лучей. Оно в некотором смысле трансцендентно, ибо отличается от лучей. Солнечные лучи – знак его присутствия: "...солнце всюду представлено со светом и не отрезано от него (οὐκ ἀποτέτμηται)" (I, 7, 1). Как свет – необходимость природы самого солнца, так и эманация неотъемлема от Блага: "... гораздо сообразнее с разумом допустить, что проистекающая от него [Единого] первая энергия, истекает из него таким же образом, как свет истекает от солнца..." (V, 3, 12, 39). Плотин настаивает на связи Единого с тем, что из него происходит, ибо ниже, в строке 45, снова встречается термин ἀποτέτμηται: "Первоединый не отделяется от того света, который из него исходит... Это исходящий от первого свет, хотя и не отделяется от него, но все же от него отличен (οὐδέ γάρ ἀποτέτμηται τό ἀπ" αὐτοῦ οὐδὲ αὖ ταὐτὸν αὐτῷ)".

Исхождение ипостасей у Плотина – это единообразный и непрерывный процесс. Происхождение Второго начала служит моделью, образом, по которому строится истечение Души от Ума и космоса от Души. Это картину непрерывного единообразного ряда нисхождений Плотин рисует в явной полемике с гностиками[16]. Космос сопричастен божественному, вечен (см. трактат II, 1), он рассматривается Плотином как истинное, прекрасное и, в известной степени, адекватное подобие умопостигаемого мира (II, 1, 8). Бытие космоса являет собой разумность, непрерывность, он никогда не был незрелым и незавершенным (17, 52). Рождение космоса – это очередная ступень в единообразной цепи истечений от Единого всей иерархии сущего. Ипостаси в неоплатонизме связаны вечным непрерывным динамическим процессом эманации, отдельными последовательными ступенями которого они являются[17].

Христианская мысль порой с большим трудом преодолевала стереотипы античного мышления, требовались новые термины и формулировки. В первые века церковные писатели иногда попадали под влияние эллинской философии. Показателен в этом отношении Ориген, сыгравший огромную роль в становлении церковного вероучения. Возможно, Ориген (185–253) посещал лекции Аммония Саккаса (ок. 175–242) – непосредственного учителя Плотина[18]. Для Оригена невозможно было размышлять о Боге, не представляя Его в то же самое время Творцом. Ориген считал, что если Бог сейчас Творец, то необходимо признать, что Он всегда был Творцом, ибо Он не может обрести качество, которым раньше не обладал. Ввиду совершенной неизменяемости Бога необходимо, чтобы творения Божии были созданы от начала, и чтобы не было времени, когда бы их не существовало. Для Оригена немыслимо предположить, чтобы Бог от бездеятельности перешел к деятельности. В итоге он утверждал необходимость Божественного самораскрытия, исхождение Слова от Отца происходит только ввиду творения и неотделимо от него. Творение совечно Богу (De princ. 1.2.10)[19]. В сочинениях Оригена еще не порвана логическая связь между рождением Сына и бытием мира, он сближал учение о Боге и о мире. Подобное смешение божественного и космического характерно для неоплатонической мысли; в ней мы видим ряд нисхождений, в котором рождение космоса так же необходимо, как и рождение Ума. Νοῦς Плотина – первое и единственное порождение Единого и вместе первый момент творения, ибо в нем уже дан идеальный мир. У Оригена творческие мысли Отца иногда представляются только содержащимися в Премудрости, а иногда они отождествляются с самой ее ипостасью и Сын Божий рассматривается как идеальный мир, поэтому бытие мира уже дано в самом акте рождения Сына[20].

Христианские авторы всегда старались дистанцироваться от этих воззрений, считая, что нельзя признавать Бога непроизвольной причиной мира, подобно тому как тело бывает причиной тени, а сияющее – сияния[21]. Два коренным образом отличающихся друг от друга вида бытия: с одной стороны, вечное, неизменное бытие Бога, с другой – внутренне непостоянный и "смертный", всегда подверженный переменам

и "тлению" космос – адекватно выражаются с помощью введенного у Афанасия Великого нового понимания терминов "сущность" и "энергия". Разделение между "сущностью" и "силами" было и у Филона, Климента Александрийского и у Плотина. Но начиная с Афанасия эти термины стали использоваться в христианстве совершенно особым образом.

Для Оригена существование Второй Ипостаси было необходимостью, необходимостью оказывалось и бытие космоса. Ориген рассуждал о различии между Отцом и Сыном подобно тому, как Плотин говорит в некоторых местах об отличиях между Единым и Умом[22]. Также и для представителя Александрийской школы Афанасия Великого в самом существе Отца дана необходимость бытия Сына, представление о Боге без Сына немыслимо, так как "Бог есть вечный источник премудрости. Если Источник вечен, то и Премудрости необходимо быть вечной. А эта Премудрость есть Слово"[23]. Афанасий Великий называет Сына не только Премудростью, но и Сиянием, Образом, Словом Отца. Во всяком месте Св. Писания, где говорилось о "Λόγος τοῦ θεοῦ", последователи Александрийской школы вслед за Оригеном видели указание на Вторую Ипостась. Но если для Оригена возможно было сказать, что Вторая Ипостась, Логос, есть действие воли Отца, то Афанасий Великий ввел запрет на использование термина "воля", "энергия" для описания отношений между Лицами Троицы. Рождение и исхождение есть действие не воли, но природы. У Оригена была двусмысленность из-за того, что он не проводил четкой грани между бытием и действием Бога, между рождением по природе и творением по воле. Именно ее проводит Афанасий Александрийский: бытие мира имеет своим началом Божественное воление, действие и, следовательно, не является необходимым. Только бытие Бога необходимо и не есть действие воли Творца, термин "воля" нельзя применять при описании отношений между Ипостасями[24]. Этим разведением достигается чрезвычайно важное онтологическое решение. Бог творит мир по воле, свободно, а Сам существует в силу своей сущности.

Для патристики различение сущности и воли имело первостепенное значение. Христианство так долго и тщательно занималось проблемой творения, преодолевая унаследованное от античности представление о необходимости существования тварного мира, ибо было ясно: пока не решена проблема творения, невозможно достигнуть ясности в представлениях о Боге. В христианстве отношение ипостасей внутри Троицы радикальным образом отлично от отношения Бога к тварному миру. Сотворение мира – "динамично" – это действие "сил", или "энергий". "Создания, – учит Афанасий Александрийский, – произошли по хотению и благоволению, и вся тварь получила бытие по воле; лишь Сын стоит вне получивших бытие по воле, ибо Он по естеству, а не по хотению и не именуется созданием воли"[25]. Поэтому бытие мира есть нечто "внешнее" по отношению к существу Бога и началом своим имеет лишь Божественное воление. Проявления творческой воли содержат некий элемент случайности. Творение – это такое проявление воли Бога, в ко-

тором Его акт проистекает не из Его бытия. Термин "воля" не применяется при описании предвечных отношений Ипостасей. Именно это различение "сущности" и "воли" утверждало разницу между "рождением" и "творением". У Оригена неопределенность возникала из-за того, что нельзя было уловить разницу между понятиями "бытие" и "действие", "рождение" и "творение". Учение св. Афанасия было принято большинством христианских богословов еще при его жизни. Впоследствии Кирилл Александрийский просто воспроизводил рассуждения своего предшественника, только вместо "воля" Кирилл употреблял термин "Божественная энергия". Учение это можно найти почти у всех греческих богословов. Василий Великий различал непознаваемую сущность и то, что ее сопровождает, но не является сущностью, – действия. Он употребляет для этих действий, проявлений термин ἐνέργεια. Энергии – многочисленные действия и проявления Творца – противопоставляются Его простой и невыразимой сущности. С наибольшей тщательностью эта проблема была в дальнейшем разработана в сочинениях Григория Паламы.

Необходимо подчеркнуть, что Плотин все время напоминает: адекватное описание природы Единого невозможно; используемый нами язык – метафорический, он не может полностью выразить природу Единого. Всегда будет бесконечное расстояние между Единым и теми вещами, которые мы привлекаем для его описания. Мы не должны ожидать его точного описания и определения. Тем не менее вопрос об эманации не может быть разрешен, пока не получим ответа на вопрос: почему Единое есть то, что оно есть?

Говорить, что Единое действует "согласно природе", недопустимо, ибо "природа" Единого и его действие как Единого полностью неразличимы, в Едином не может быть никакой двойственности: "Его сущность от вечности соприсуща энергии и как бы слита с нею и составляет с нею одно и то же" (VI, 8, 7, 50). Единое, конечно, не существует случайно (κατὰ τύχην, 7, 32) или "по случайности" (συνεβη, 8, 23). Плотин исключает всякую возможность применения термина τὸ συνέβη по отношению к Единому (1, 1–3; 14, 36, 16, 18). В отрывке 9,10–14 он указывает, что Единое в том смысле детерминировано (ὡρισμένον), что оно отлично от следующих за ним уровней бытия. "Начало всего должно быть превосходнейшим всего, что после него следует. Поэтому оно определенно (ὡρισμένον) в том смысле, что оно единственно (μοναχῶς), но вовсе не в том, что оно определяется необходимостью (οὐκ ἐξ ἀνάγκης), ибо и необходимости никакой не существовало прежде него, необходимость имеет место только в тех сущностях, которые после него, но и в них она вовсе не всесильна (οὐδέ γὰρ ἦν ἀνάγκη ἐν γὰρ τοῖς ἐπομένοις τῇ ἀρχῇ ἡ ἀνάγκη καὶ οὐδὲ αὕτη ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν). Первое начало единственно благодаря себе (τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παῤ αὐτοῦ); оно такое, а не иное не потому, что ему таким следовало быть (ὅπερ ἐχρῆν εἶναι), не потому, что так пришлось, случилось (οὕτω συνέβη), но потому, что так должно (ἔδει) быть". Первое начало не может, по мысли Плотина, быть иным, потому, что оно первое. Необходимость существования Единого отличается от других необхо-

димостей, можно даже сказать, что "необходимость" – это в данном случае не совсем верное слово. "Принуждение" (ἀνάγκη) – это тем более неподходящее слово, что оно подразумевает необходимость от чего-либо внешнего.

Развивая эту мысль, Плотин говорит, что Единое есть то, чем оно "хочет" быть (οὔσαν ὃ θέλει); оно то, что оно порождает к существованию, оставаясь при этом превыше его (9, 44). Особенность этой воли (желания) в том, что она достигает любую цель непосредственно. Для Единого нет никакого расстояния между желанием и его достижением. Фактически воля Единого и его сущность (οὐσία) тождественны, ибо никакое различие невозможно в Едином. Чем в большей степени обладает благом то или другое существо, тем более его сущность бывает свободна и сообразна с его волей. Пока это существо не обладает благом, оно хочет быть иным, чем есть. Но как только оно достигло блага, оно желает оставаться самим собой. Это же самое должно утверждать о Первом начале – оно всецело по своей воле есть то, что есть. С самим существом Единого слита воля быть таким, как оно есть; нельзя и представить, что оно не по своей воле есть то, что оно есть. Оставаясь всегда нераздельным единым, не допускающим какой-либо двойственности, "[Единое] всегда хочет быть только тем, что оно есть, ибо сама природа его как Блага состоит в том, что его хотение – это хотение самого себя. Нет ничего такого другого, что могло бы привлечь и направить на себя его хотение" (13, 40).

Плотин определенно проводит мысль, что "воля" и "бытие" Блага едины: "... мы должны называть сущность желанием" (σύνεστιν τῇ οἷον οὐσία ἡ θέλησις) (27). Если желающее тождественно с желаемым, то для Единого это означает, что в нем желание тождественно сущности (οὐσία) (15, 7). Тексты Плотина убеждают, что природа Единого должна пониматься как такая воля, которая одновременно является и волей и ее осуществлением. Эманация оказывается необходима потому, что Единое так "желает". Все проистекающее от Единого, так же как оно само, – результат его воли[26]. По причине единства ему присуща лишь одна воля, по которой оно "существует" и по которой "творит" универсум. Необходимость – это собственная воля Единого, его желание, и это относится не только к эманации – и само Единое существует именно таким, каким оно "желает" существовать. Сама природа Единого – результат его желания, ибо оно желает самого лучшего, т.е. Блага. Поскольку Единое не содержит в себе никакого двойства, то в нем полностью совпадают субъект желания, объект желания и само желание как интенция. В этом его природа. Мы говорим, что эманация происходит по необходимости в силу природы Единого, но сама эта природа Блага в определенном смысле является результатом его воли (желания). Поэтому Плотин говорит (V, 1, 6, 25), что Единое ни утверждало (προσνεύσαντος), ни волило (βουληθέντος), ни приводило каким-либо другим способом к существованию вторую ипостась. Единое никак не интересуется второй ипостасью, оно интересуется исключительно собой, но результат этого – появление второй ипостаси и дальнейшее развертывание всей иерархии бытия. Это порождение

универсума, конечно, свободно не более и не менее, чем свободно само Единое.

Христианская традиция, как мы видели, утверждает, что "необходим" в своем существе только Бог. Это необходимость не воления или желания, но необходимость естества или природы, которая, по словам Г. Флоровского, "выше и первоначальнее свободного избрания"[27]. Эта необходимость природы не распространяется ниже, из нее не следует обязательное бытие тварного космоса. Введенное в патристической традиции различение между сущностью и энергией позволяло выразить вечность и неизменность Бога-Троицы и присущую Ему свободу миротворящего действия. Три Ипостаси обладают одной общей энергией, одна единая сущность Творца есть причина одной энергии[28]. В творении мира Бог "выходит" из своей сущности; и не сущность, а воля (энергия) есть источник бытия существ. О различии между сущностью и энергией подробно будет говорить в XIV в. Григорий Палама. Тварный мир, с одной стороны, не становится бесконечным и совечным Богу потому, что таковыми являются создавшие его божественные энергии. С другой стороны, последние не обусловлены существованием тварного мира, его могло бы и не быть.

Какие следствия имеет учение о мирообразовании для антропологии, этики и представления о последнем совершенствовании человека? Антропология неоплатонизма и христианства – производная величина, предопределенная совокупностью исходных онтологических постулатов. Если в патристике все тварное заключает в самой своей природе стойкую "уконическую" предрасположенность как результат сотворения мира волей Божией "из ничего", то эта неустойчивость природы всего космоса распространяется и на человека, созданного "из не-сущего" и, следовательно, по своей природе смертного и "тленного". Плотин, напротив, трактует душу как частично пребывающую в умопостигаемой природе (IV, 8, 7–8). Душа имеет как бы две части: падшую (низшую) и непадшую (высшую). Непадшая часть созерцает умопостигаемый мир (IV, 7, 10). Прекрасное душа принимает, признает как свое, настраивается на один с ними лад. Натолкнувшись же на безобразное, она отворачивается от него, отказывается принять, чуждаясь и страдая от соприкосновения с ним. Это происходит потому, что душа принадлежит по своей природе к самому лучшему. Когда она видит сродное себе или след сродного, она радуется и опознает это как свое, вспоминает о себе (I, 6, 2). Для Плотина подлинный человек – это внутренний человек, наша душа, которая вечно существует вблизи Ума, постоянно им освящается. Эта душа не согрешает, не страдает и всегда остается свободной, ее истинной разумной деятельности не препятствуют ни тело, ни телесный мир, ибо в них высшая душа не снисходит. То, что снисходит в низший мир, – это только некое излучение высшей души, ее образ, или выражение на более низком уровне. Этот образ и вступает в контакт с телом и образует некое смешанное единство – человека[29]. Человек – это низшее существо, которое грешит, страдает, пребывает в неведении; ему присущи эмоции, страсти.

Из-за того, что душа, согласно неоплатоническому учению, причастна миру идей, она божественна, непреходяща, вечна и нерожденна. Все, что имеет начало, обязательно имеет конец. Если душа бессмертна, то она вечна, и из этого следует ее вечное предсуществование. Только то, у чего не было начала, способно бесконечно существовать. От этой весьма убедительной логики христианские мыслители не сразу смогли отказаться, примером чего служит учение Оригена. Ориген считал, что "начало" (ἀρχή), в котором Бог творил в первый день, – это Логос. Писание говорит про творение первого дня, когда создается "духовный человек". И это, по мнению Оригена, не начало во времени, но предвечное творение в Логосе[30]. Речь идет о первозданном вневременном существовании умов (νοῦς). Ниспадая из него, умы деградируют и впадают в исторический процесс, перестают быть тем, чем они были ("охладевают из божественного и лучшего состояния"), становятся душами (ψυχή). Мысль о соприродности человеческого ума божественному у Оригена выражена вполне определенно. Душа хоть и есть деградировавшая духовная субстанция, все же сохраняет некую родственность с Логосом. И это сходство души с божеством у Оригена представляется не как благодать, не как дар Бога, а как естественное природное свойство, которое открывается через очищение[31].

Христианская мысль IV–VI вв. развивалась во многом, преодолевая взгляды Оригена и даже в чем-то отталкиваясь от них. Утверждение божественной сущности души совершенно неприемлемо с точки зрения христианства[32]. Еще одна причина неприятия оригенизма патристикой в том, что для Оригена созданный по образу Божию человек не может быть телесным. "По образу Божию" был сотворен наш внутренний человек, невидимый, бесплотный, нетленный и бессмертный[33]. Эти платонические мотивы Оригена расходились с буквальным библейским повествованием, согласно которому Бог творит сначала тело человека, после вдыхается "в лице его дыхание жизни", и человек становится "душою живою". Душа и тело составляют в человеке единое живое существо. Бытие и жизнь присущи не природе души самой по себе, но целому человеку. Человек, личность, исчезает, если разрушается эта целостность. Основная предпосылка этого учения – включение тела как части в полноту человеческого бытия. Человек перестает быть человеком, если душа развоплощается. Отцы Церкви считали тело человека существенною частью его природы – не будь тела, он не был бы человеком. "Душа и дух могут быть частью человека, но никак не человеком, совершенный человек есть соединение, союз души с плотию", – пишет Ириней Лионский[34]. Макарий Египетский добавляет, что этот союз не будет расторгнут и в будущей жизни: "Обожение и есть прославление освященного тела и души... Не только души, но и тела будут просвещены"[35].

Платоническому представлению патристика противопоставляла концепцию человека, в котором душа неразрывно соединена с телом, и оно не воспринимается как нечто чуждое душе и низменное по природе[36]. Тело для платоников – узы души, им всегда скорее гнушались и стремились к развоплощению. Телесное Воскресение – "безумие для

эллинов", ибо оно противоречит основам неоплатонической антропологии: человек есть душа и в теле быть для него неестественно. Христианство, напротив, считает, что человек не есть душа, но двойное существо. Святоотеческая мысль, по наблюдению Флоровского, в какой-то степени примыкает к Аристотелю, для которого человек – это единое живое существо из двух составляющих: души и тела. В раздельности души и тела человека уже не будет[37]. Такая антропологическая модель органически согласуется с креационизмом. Утверждать тварность души – значит утверждать, что ее бытие не необходимо. Душа не есть независимое и самодостаточное существо, но тварь и обязана своим существованием Богу. Значит, по природе она не может быть бессмертной, ибо философская аргументация природного бессмертия души строится на необходимости ее бытия. В патристической традиции было принято, что души бессмертны не по природе, а только по Божией благодати[38]. Имея не необходимое начало, мир не имеет конца – основное положение христианского учения о творении. Оно распространяется и на антропологию.

Важнейшее положение антропологии Плотина – это вечная и неизменная укорененность человека в благе. Высшая часть души изначально находится в непосредственном контакте с божественным. Бог и человек, считает Плотин, встречаются в глубинах человеческой души. Мы знаем, что божественному началу, которое есть источник всего сущего, в том числе и добродетели, присуще благо. И если такова природа божественного, то такой же должна быть природа человека в ее части, наиболее близкой к божественному началу. Поскольку Бог и человек по существу едины, человек в его божественном измерении, т.е. в высшей части души, также является по природе благим. Человек изменяет своей природе, если поступает вопреки закону добра. Следование благу – это следование своему внутреннему повелению, признание сущностного единства вселенной[39]. Человек может стремиться вверх или вниз, к лучшему или к худшему. Однако, по мысли Плотина, пределы выбора остаются очень узкими, человек не может так пасть, чтобы каким-либо образом изменилась его природа. Для спасения, т.е. для познания божественного, душе достаточно освободиться от всякого чужеродного элемента и обрести свою подлинную сущность, стать собой. Тогда очищенная душа сможет созерцать в себе Единого, ибо она в своей подлинной сути является его эманацией. Индивидуализация души и ее стремление к материальному – это забвение и непризнание ее собственного существа. Когда душа становится в самом высоком смысле полностью собой, то она прекращает быть конкретным индивидуальным существом. Возвращение души к божеству связано с осознанием, что душа в глубине и есть божество.

Для сравнительного анализа неоплатонизма и патристики важно рассмотреть представление о ниспадении души из состояния первоначального совершенства. Плотин говорит, что падение души происходит недобровольно, но и не без ее участия. Позиция Плотина антиномична: с одной стороны, он говорит, что "причина постигшего их [душ] зла лежит в них же самих – в их дерзостно осуществившемся желании рожде-

ния", но, с другой стороны, указывает, что в души заложено "их изначальное стремление к инобытию и обособлению" (V, 1, 1). Нет противоречия между добровольностью и вместе с тем вынужденностью ниспадения, ибо "движение всего того, что направляется к худшему состоянию, недобровольно, но поскольку идет-то оно собственным ходом, то говорится, что все претерпевающее худшее подлежит суду за содеянные им дела"[40]. Пребывание души в теле – результат необходимого предустановленного "развертывания" из Единого всей иерархии сущего. Души нисходят не принудительно и не по собственной воле в смысле разумного выбора, а естественным движением, спонтанно: "Необходимость и судьба силою природы посылают каждую душу последовательно идти к тому, к чему она своим устройством уготована, к образу своего первоначального выбора и характера" (IV, 3, 13). Но, в то же время, отдельные души попадают в тела вполне свободно, в силу своего страстного желания к единичному самоопределению.

Патристической мысли в отличие от Плотина совершенно не свойственны какая-либо антиномичность или неопределенность в вопросе о ниспадении – оно совершается свободно, ибо свобода – неотъемлемый признак бытия человека. Факт конечности и смертности человека осмысляется как результат грехопадения. "Бог смерти не создавал, – гласит ветхозаветный текст (Прем. 1, 13), – смерть через человека" (1 Кор. 15, 21). Христианские авторы учат, что смерть и зло возникли, когда человек, будучи бытием тварным и несамобытным, стал утверждать свое независимое, самостоятельное бытие. Тем он обособился от источника жизни, что привело к изменению состояния первозданной *природы* человека. Для патристики именно душа, а не плоть служит источником, преемницей и носителем зла (греха). Не тело и не причастность материи греховны, а душа, которая и передает телу тление, заставляя его служить страстям. "Не плоть тленная, – пишет Августин, – сделала душу грешною, а грешница душа сделала плоть тленною"[41]. В христианстве причастность материи не есть зло и падение никак не связано с телом.

Напротив, согласно Плотину, падение – причастность материи, погружение в материальное. Искажает и умаляет истинную природу души и связь с материей. Когда временные отношения прекращаются, и материя теряет власть над человеком, существенное в нем (его божественный аспект), раскрывается и обретает свою настоящую значимость. Человек, считает Плотин, в состоянии восстановить свое подлинное неискаженное материей бытие, если его душа стремится к тому, что является ее естественным предназначением и конечной целью. Это тем более доступно для нее, что она сама – носительница предвечного благого начала, волею судеб заключенного в границы мира становления. Плотин подчеркивает, что причины несовершенства этого мира – материя и относительная низменность души, которая и ответственна за создание мира. Не причастным злу оказывается бытие тех сущностей, которые лишены материи, понимаемой как бесконечная неопределенность и лишенность всего реального. Причастность идеальному миру сглаживает и "исправляет" зло. Источник зла – материя: "...где [благо]

отсутствует целиком и полностью – а это ведь и есть материя – там и есть подлинное зло, не содержащее ни единой частицы блага"[42]. Вообразить идею зла невозможно, ибо идея (εἶδος) и бытие (ὄν) – одно и то же, а зло (τὸ κακόν) – небытие. Материя есть асболютный недостаток, абсолютное отрицание существования. Если что-либо движется к Благу, это происходит не благодаря, а вопреки причастности материи.

Патристика предлагает иные критерии доброго и злого. Что такое зло в христианском понимании? Очевидно, зло не есть второе начало бытия, существующее рядом с добром. С подобными манихейскими воззрениями христианские богословы постоянно вели борьбу и в этой полемике пользовались философскими категориями платонизма: зло есть недостаток, оно не какая-либо природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. Зло – это лишение бытия, отрицание и ущерб (στέρησις) блага. Такому решению вопроса следуют Климент Александрийский и Ориген, в IV в. оно становится господствующим. Мы встречаем его у Афанасия Александрийского, Василия Кесарийского, Григория Нисского. Этого объяснения оказалось достаточно для опровержения манихеев, но оно уводило несколько в сторону от самой проблемы и было бессильно перед всеми ощутимой и присутствующей в мире реальностью зла. Неверно ставить вопрос: что такое зло? – ибо такая постановка предполагает, что зло есть "нечто". При такой постановке вопроса за зло принимается некая сущность, некое "злое начало", которое объявляется несуществующим. Зла, конечно, не отыщешь среди сущностей, но оно не только "недостаточность". В христианской перспективе очень многие вопросы могут получить свое разрешение только при персоналистическом, личностном подходе. Зло есть не природа, но состояние природы. Точнее, оно есть определенное *состояние воли природы,* ложная воля. Зло существует за счет той природы, на которой паразитирует, оно есть болезнь и коренится в свободной воле твари[43]. Зло рождается только от существа, которое его творит, оно есть бунт против Бога – позиция личностная. Нет онтологического зла, оно только в действии тварного существа. В решении этого вопроса мы опять встречаем все то же различие природы и воли (действия), которое имело первостепенное значение в теологии и учении о творении.

Если Плотин метафизическое объяснение зла видел в материи и распространял осуждение материи на тело, то в этом пункте отчетливо обозначается различие антропологических моделей христианства и неоплатонизма. Для Плотина само соединение души с телом уже есть зло. Подлинное пробуждение, согласно его учению, есть, как мы видели, воскресение от тела, а не с телом. Патристическая письменность предлагает совсем иное значение телесности: телу, материи придается положительное и безусловное значение. Установка дается не на борьбу с телом и материей, но, напротив, за материю, за ее преображение, прославление. Основной догмат христианства о боговоплощении – ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (*Слово плоть бысть,* Ин. 1, 14). Логос даже именуется спасителем тела – αὐτὸς Σωτὴρ τοῦ σώματος (Еф. 5, 23). Присущая патристике личностная перспектива согласуется с телесным воскресением, которое необходимо для личностного бытия в вечности, ибо, в от-

личие от неоплатонизма, христиане не ожидают слияния с Абсолютом и растворения в нем. Если эллинская мысль в вечности созерцает и усматривает только общее, типичное, и ничего личного, то фундаментальная позиция патристики состоит в том, что причастие Первоначалу бытия не разрушает и не умаляет неповторимой личности каждого человека, но сообщает ей полноту. В этой финальной точке человеческая личность сохраняет свою идентичность, самотождество и самосознание; человек не остается *таким же,* но он остается *собою*. При этом сохраняется и целостность человеческой личности, целостность всего состава человека, включая и его телесность[44].

Если Плотин призывает учеников очищаться от материи, то христиане не только не видят в материи самой по себе зло, но даже уповают на телесное Воскресение. Материя сама по себе не есть злое начало, причастность к ней не есть падение. Напротив, дух может быть злым. В христианстве граница доброго и злого проходит не между духом и материей, но между благодатным духом, соединившимся с Духом Святым, и духом пустым от благодати, злым. Если Плотин противопоставляет духовное и не-духовное, материальное, то для церковных писателей характерно противопоставление духов злобы и Св. Духа. Телесность не понимается как противоположное духовному, ибо, по учению ап. Павла, существует и духовная, святая телесность, "тело духовное" – πνευματικόν (1Кор. 15, 44); "есть тела небесные и тела земные" (1Кор. 15, 40). Ап. Павел учит, что брань наша не против крови и плоти, но против духов злобы поднебесных (Еф. 6, 12). Иероним Стридонский, комментируя эти слова, замечает, что когда плоть восстает против духа, человек борется с ней, но за плотью надо видеть другие силы, действующие через нее. "Ибо есть духи похоти, есть духи гнева, вражды, ненависти и всякой страсти. Апостол, – пишет бл. Иероним, – хочет научить нас, что страсти в нас не от естества тела не из плоти и крови, а от духов злобы возбуждаются"[45].

Проводимое Плотином отождествление материи и зла (τὸ κακόν) создает систему координат, по которой можно судить о моральном совершенствовании и упадке[46]. Это может быть описано как приближение к одной конечной точке и удаление от другой. Грехом (ἁμαρτία), согласно Плотину, является то, что человек игнорирует душу и подчиняется материи – принципу разрушения и угасания бытия. Человек не всегда соглашается на грех добровольно и сознательно. Когда он совершает ошибку, то, согласно Плотину, его ум поглощен неподвластной ему страстью, он фактически не способен "правильно сознавать". Его ошибка есть грех, хотя он не признает, что совершил ошибку. Если бы он мог признать ее, то это бы показало, что ум его способен "правильно сознавать". Это и есть то, что понимает Плотин, когда говорит о недобровольном (ἀκούσιον) падении. Мы делаем неправильный выбор, обманываясь нашими обстоятельствами, страстями, думая, что это приведет к благу. Плотин говорит, что для нас невозможно с полным пониманием того, что есть истинное благо и зло, выбрать зло, поэтому, чтобы душа всегда безошибочно выбирала благо и тем самым следовала своей природе, необходимо очистить душу.

В христианстве зло – это совершаемый человеком грех. Грех, по определению св. Иоанна Богослова, "есть беззаконие" (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία) (1 Ин. 3, 4). Апостол говорит не об одном из признаков греха, но о его метафизической сути – беззаконии, т.е. отрицании закона, того порядка, который дан твари Богом. Грех – сознательный отказ выполнять волю Бога, отказ от того внутреннего строя всего Творения, которым оно живо, того устроения твари, которое даровано Премудростью и в котором смысл мира. Грех вносит разлад, распад в духовную жизнь, поэтому он нередко сравнивается с болезнью, заражающей тварь. Эта болезнь души создает препятствия на пути возвращения к Богу, не позволяет достичь высшего блага. Однако "физическое" понимание греха как болезни не заслоняет другое, более важное: грех – это падение, вина, преступление. Этот нравственный, личный аспект ставит человека перед лицом Бога. Любой грех – это грех против Бога. Несправедливость по отношению к человеку оборачивается покушением на благость Божию, ибо Бог отождествляет Свое дело с судьбой каждого человека, проявляет Свое участие в жизни каждого. Поскольку любой грех – это оскорбление Творца, то Он может освободить людей от греха, спасти, искупить "нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою" (Гал. 3, 13). Для христианина путь спасения – это вера и покаяние, чему посвящена почти вся святоотеческая литература.

Брат спрашивает авву Пимена: "Я сделал великий грех и хочу каяться три года". "Много", – говорит ему авва Пимен. "Или один год", – говорит брат. "И то много", – сказал опять старец. Бывшие у старца спросили, не довольно ли сорока дней. "И этого много, – сказал старец. – Если человек покается от всего сердца и более уже не будет грешить, то и в три дня примет его Бог"[47].

В неоплатонизме духовное восхождение – это очищение (κάθαρσις) души от всех следов материи и всего, что с ней находится в контакте. Плотин говорит, что душа "очищенная", истинно благая полностью предается Умопостигаемому. Достичь этого можно путем умозрения (хотя не отрицается определенная значимость этики). Душа для Плотина не является по существу ниспадшей, имеющей склонность к злу; душа есть благое бытие и нужно только освободиться от связи с материей и посредством умозрения всецело проявиться как божественное и совершенное бытие: очищенная душа видит Идеальный Мир. На душу воздействуют чувственные вещи, и она, воспринимая их отпечаток, запечатлевает его и поднимается в умопостигаемый мир. Это состояние было всегда присуще душе, даже когда она была помрачена материей, но тогда созерцание было затемнено инородным элементом, с которым душа была в контакте. Результатом очищения будет созерцание, а плодом созерцания – идентичность с Идеальным Миром[48].

Учение христианства о спасении, ставящее в центр веру, сокрушение о грехах и покояние, вероятно, вызвало бы у Плотина глубочайшее непонимание. Для этого у него были вполне веские основания. Плотиновское учение о возвращении (ἐπιστροφή) говорит, что всякое бытие по своей природе стремится вернуться к источнику, из которого оно произошло, стремится к воссоединению со своим источником. Это воз-

вращение имеет свои закономерности. Во вселенной господствует упорядоченная иерархия и, следовательно, существуют жестко установленные этапы возвращения. И обходить их не разрешается. Восхождение, или возвращение, к Единому подчинено объективным правилам и должно включать в себя свертывание того, что было развернуто[49]. Те, кто пытаются проскочить какой-то этап, проповедуют, по убеждению Плотина, ложную религию.

Можно отметить определенную близость и зависимость патристики от философии Плотина в аспекте форм мышления, однако в аспекте содержания эти две традиции движутся параллельно и скорее можно говорить об их несовместимости и самодостаточности в рамках единой онтологической и антропологической проблематики. Сам подход к философии у церковных писателей всегда иной, ибо исходной точкой служит Откровение", данное в Св. Писании, непосредственном духовном опыте и в церковной традиции.

[1] *Ivanka E.* Plato Christianus. La reception critique du platonisme chez les Peres de l'Eglise. P., 1990. P. 432–450.

[2] Eusèbe de Césarée. La Préparation Evangélique. Livre XI. (Sources chrétiennes, 292). P., 1982. P. 132–134.

[3] Параллели между гл. 9 трактата De Spiritu Sancto и текстом Эннеад отмечал еще А. Спасский. См.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 519–530. О влиянии Плотина на Василия Великого см.: *Rist J.M.* Platonism and its Christian Heritage. L., 1985. P. 191–192, 215.

[4] Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. (Sources chrétiennes, 17). P., 1968. P. 378.

[5] Р.В. Светлов обращает внимание на то, что вертикальные "триадические" схемы были широко распространены во II–III вв. Они характерны не только для платоников (Нумений, Плутарх, Альбин), но и для неопифагорейцев, а также для гностиков. См.: *Светлов Р.В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 171–192.

[6] Цит. по: Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schuyzer. Oxford, 1982–1990. Vol. 1–3. Если не делается оговорок, цитаты даны в нашем переводе. Учитываются переводы Г.В. Малеванского и А.Ф. Лосева.

[7] Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 324.

[8] Ibid. P. 408.

[9] Ibid. P. 414.

[10] Ibid. P. 308.

[11] У Григория Богослова, как и у других каппадокийцев, можно найти кроме отдельных идей неоплатонизма также и следы знакомства с учением стоиков, Аристотеля и даже киников. См. о нем: *Moreschini G.* Il Platonismo cristiano di Gregorio Nayianyeno. ASNSP III, 4, 1974.

[12] *Grégoire de Nazianze.* Discours 27–31 (Discours Theologiques). (Sources chrétiennes, 250). P., 1966. P. 180.

[13] Марк Ефесский цитирует этот текст Григория Богослова в труде, посвященном критике католического учения об исхождении Духа и от Сына (Filioque). Это, согласно православной традиции, ущемляет божественное достоинство Св. Духа, ставя его ниже Отца и Сына. См.: *Амвросий, архим.* Марк Ефесский и Флорентийская уния. Jordanville, 1963. С. 201, 252.

[14] *Фотий, патриарх Константинопольский.* Окружное послание / Пер. П. Кузенкова // Альфа и Омега. 1999. № 3(21). С. 91.

[15] Очевидно, что аргументы Плотина опираются на текст из "Федона". См.: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 63.

[16] Об этом см.: *Сидоров А.И.* Плотин и гностики // Вестн. древней истории. 1979. № 1. С. 63.

[17] Если быть точным, то стоит отметить, что в исхождении космоса от Души мы встречаем момент, отличный от присущего другим ипостасям. В V, 2, 1 Плотин говорит, что низшая "ипостась" природы произведена несколько иначе, чем остальные ипостаси, т.е. не как результат созерцания предшествующего, но в результате желания того, что является худшим. Обычное платоническое учение, что Ум в созерцании Единого производит Душу, здесь отсутствует. Согласно V, 2, 1, Душа в желании худшего производит природу. Но за исключением этого момента, мы видим у Плотина непрерывный единообразный ряд нисхождений.

[18] *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 216. Многие исследователи считают, что это был не известный учитель Церкви, а какой-то другой Ориген. Несомненно, однако, что Ориген соприкасался с той средой, в которой возник неоплатонизм, и в его трудах присутствуют сходные с учением неоплатоников идеи.

[19] Origène. Traité des Principes. P., 1978. T. I: Sources chrétiennes, 252. P. 132. Далее: Traité des Principes. T. I.

[20] Об этом см.: *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. С. 227–228. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице.

[21] См., например: *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев // Творения: В 3 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 9.

[22] Ср. Энн. V, 4, 2, De princ. 1, 2, 9, 267–288.

[23] Patrologiae cursus completus, series graeca / Ed. J.-P. Migne. 1857. T. XXVI. P. 52.

[24] Подробнее см.: *Флоровский Г., прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 97.

[25] Patrologiae cursus completus, seris graeca. T. XXVI. P. 457, 464.

[26] Подробный анализ этого вопроса см.: *Rist J.M.* Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1957. P. 82.

[27] *Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 141.

[28] Подробнее см.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 296.

[29] *Armstrong A.H.* Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 224.

[30] *Origène.* Homélies sur la Genèse. (Sources chrétiennes, 7). P., 1985. P. 24, 28. С этим учением о предсуществовании умов вполне согласуется также иногда встречающаяся у Оригена совершенно нехристианская мысль о переселении душ: "Иаков достойно возлюблен был Богом по заслугам предшествующей (praecedentis) жизни". См.: *Origène.* Traité des Principes. T. I. P. 368.

[31] См.: *Danielou J.* Origène. P., 1948. P. 115, 290.

[32] Учение Оригена о том, что "души человеческие предсуществовали и были прежде умами", было предано анафеме. См.: Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 3. С. 537.

[33] *Origène.* Traité des Principes. T. I. P. 57.

[34] Против ересей, V. Цит. по: *Сильвестр* (*Малеванский*), *еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1898. Т. 3. С. 183.

[35] Цит. по: *Киприан* (*Керн*), *архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 224.

[36] Отметим, что Григорий Нисский (его мнение здесь явно расходится с consensus patrum) в своих взглядах на тело как темницу души и источник несовершенств во многом следовал за Плотином. При написании трактата "О девстве" он, несомненно, пользовался Энн, I, 6, VI, 9 (об этом см.: *Aubineau M.* Introduction au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse // Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. (Sources chrétiennes 119). P., 1966. P. 116–118.

[37] "Душа и тело составляют живое существо. Душа неотделима от тела" (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 396).

[38] Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 155.

[39] Об основаниях этики Плотина см.: *Pistorius P.V.* Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study. Cambridge. P. 135–136.

[40] IV, 8, 5 / Пер. М.А. Солоповой. Цит по: *Плотин*. О нисхождении души в тела // Историко-философский ежегодник 95. М.: Мартис, 1996. С. 213.

[41] *Августин Аврелий*. О граде Божием. М.: Спасо-Пребраженский Валаамский монастырь, 1994. Т. 3. С. 6.

[42] 1, 8, 5 / Пер. Т.Ю. Бородай. Цит. по: *Плотин*. Соч. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 594.

[43] См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. М., 1991. С. 251.

[44] Определение IV Вселенского Собора утверждает, что даже при самом тесном соединении божественной и человеческой природ во Христе они существуют "неслиянно" и "неизменно". См.: *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. 4. С. 292.

[45] Цит. по: *Феофан, еп.* Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефесянам. М., 1998. С. 458.

[46] *Gerson L.P.* Plotinus. The Arguments of the Philosophers. L., 1998. P. 192.

[47] Древний патерик. М., 1914. С. 30.

[48] *Pistorius P.V.* Op. cit. P. 140.

[49] *Gerson L.P.* Op. cit. P. 203.

ПРОБЛЕМА СОЕДИНЕНИЯ ДУШИ С ТЕЛОМ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

А.М. Шишков

Если мы зададимся целью сформулировать, говоря школьным языком, "основной вопрос" антропологии, то вслед за почти автоматически приходящим в подобном случае на ум вопросом: что есть человек? – необходимо возникнет и другой – не столь очевидный, но в контексте как античной, так и средневековой мысли ничуть не менее важный: как человек возможен? Отвечая на первый из поставленных вопросов, воспользуемся словами Аврелия Августина, определявшего человека как единство души и тела: "Человек не есть только тело или только душа, но состоит из души и тела" (De civ. Dei XIII, 24). Данное положение, при всей своей очевидности, с неизбежностью порождает проблему как возможно соединение в единое целое не просто различных, но буквально во

всем противоположных друг другу начал – разумной, нетленной, простой души и самого по себе не обладающего разумом, смертного и сложного (т.е. слагаемого из всех четырех элементов) тела. Действительно, сам же Августин формулирует эту проблему со всей отчетливостью: "...тот способ, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами, в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек" (De civ. Dei XXI, 10).

Мы знаем, однако, что указанное соединение каким-то образом все-таки происходит, причем взаимоотношение в человеке духовного и телесного начал весьма сложно проиллюстрировать, используя известную аналогию с положением узника в темнице: ведь душа не просто соединяется с телом, но еще и движет им, а также получает при посредстве его органов чувств сведения об окружающем вещественном мире. "Когда спрашивается, откуда душа, – пишет Августин, – т.е. из какой своего рода материи Бог произвел дыхание, которое называется душою, не должно при этом представлять себе ничего телесного. Ибо как Бог превосходит всю тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит всю телесную тварь. Однако ж, она управляет телом..." (De Gen. ad lit. VII, 25). В связи со всем сказанным выше наш вопрос: как возможен человек? – может быть переформулирован в следующий: как возможно соединение души с телом?

Один из вариантов решения обозначенной проблемы может исходить из предположения, что душа и тело не являются противоположностями всецело и абсолютно, т.е. либо в душе существует нечто, родственное телесности, – "телесный дух", либо тело человека, не будучи однородным, распадается на составляющие, и природа одной из них родственна духовной природе, благодаря чему эта составляющая выступает как своеобразное "духовное тело". Так, профессор Парижского университета Филипп Канцлер (XIII в.) утверждал, что полной противоположностью телу служит лишь разумная душа, которая способна соединяться с телом при посредстве души вегетативной и души сенситивной, поскольку те одновременно обладают свойствами как первой, так и второго: сенситивная душа, например, проста и бестелесна, подобно душе разумной, и тленна, подобно телу. Сходная концепция обнаруживается в том же веке и у спиритуала Петра Иоанна Оливи (1248/49–1298), согласно которому разумная часть души – как высшая, активная и отделимая от тела – не может быть его непосредственной формой, но соединяется с телом лишь через вегетативную и сенситивную части, оформляющие тело напрямую.

Однако уже с позднеантичных времен гораздо более популярным следует признать случай с вынужденным умножением в человеке принадлежащих ему тел. В том, что человеческая душа обладает наряду с плотским еще и неким "лучевидным", или "эфирным", телом, почти лишенным материальности и потому близким по природе своей бестелесности, были уверены и Гален (ок. 130–ок. 200), и Плотин (ок. 204/205–269/270), да и вообще все неоплатоники (Порфирий, Ямвлих, Фотий, Дамаский, Синезий и др.). Прокл (ок. 410–485) ставит его в один ряд с пневматическим и вегетативным телами человека (Plat. theol. III

18, 24–19, 3). Наиболее же подробным образом учение об этом нетленном "лучезарном" теле, занимающем промежуточное положение между разумной душою и смертным материальным телом и служащем связующим звеном между ними, было сформулировано в трудах александрийских неоплатоников: Сириана, его ученика Гермия Александрийского и, в особенности, в "Комментарии к Пифагорейским Золотым стихам" ученика Плутарха Афинского – Гиерокла Александрийского (ок. 390–пер. пол. V в.). "Разумная сущность, – указывает Гиерокл, – создана творцом связанной с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся ее форма находит завершение в теле" (In Aur. Pyth. Carm. XXVI). Отталкиваясь от знаменитого образа из платоновского "Федра" (247b), Гиерокл называет это посредствующее тело "тонкой колесницей" (ὄχημα) разумной души (выступающей, таким образом, в роли ее "возничего") и указывает, что последняя связана с материальным телом в той мере, в какой она неотделима от своего необходимого носителя – тела лучезарного.

Но описанный выше вариант решения вопроса не мог быть признан всецело удовлетворительным вследствие значительного снижения в нем остроты проблематики: как уже было отмечено, соединение души с телом происходит здесь лишь при непременном условии ликвидации онтологической пропасти между их природами; душа и тело в данном случае фактически не противополагаются друг другу изначально. Попытка более добросовестного рассмотрения должна предполагать не устранение указанной пропасти, но заполнение ее "чем-то третьим" (tertium quid), что, не будучи ни душою, ни телом, обладало бы свойствами и того, и другого, связывая тем самым две противоположности. Но чем может быть это "нечто третье"?

Обратим внимание, что учение Филиппа Канцлера о промежуточной роли вегетативной и сенситивной душ излагается им в контексте доктрины о calor elementaris, являющейся развитием аристотелевского представления о πνεῦμα (spiritus), жизненном тепле, "чья природа подобна природе звезд" (De gen. anim. II, 3, 736b, 29 ff); а также на то, что посредствующее тело неоплатоников называется ими "лучезарным", или же прямо "световым". Это не случайно. Ведь из всего сотворенного только свет способен совмещать в своей природе несовместимые вне его начала телесности и духовности: на протяжении всей античности и всего средневековья так и не утихали споры о том, является ли он телесной субстанцией, или же он есть акцидентальная форма, лишенная собственной материи и потому подобная формам, не отягощенным материей вовсе (formae separatae), – участие в них с разных сторон и в разное время принимали Эмпедокл, Демокрит, Аристотель, Симпликий, Авиценна, Альгазен, Фома Аквинский и др. Причем результат этих споров (к которому среди прочих пришли Бонавентура и Бартоломей Английский) был аналогичен выводу из позднейшей дискуссии относительно совместимости корпускулярной и волновой теорий световой природы: свет одновременно принадлежит обоим мирам (вещественному и идеальному), а потому единственный способен играть роль tertium quid, звена, скрепляющего в человеке душу и тело.

В соответствии с этим у современника Гиерокла Августина (353–430) именно обладающий наитончайшей природой свет (с сопутствующим ему воздухом) служит тем медиумом, посредством которого душа соединяется с телом и управляет им; душа "управляет телом... чрез посредство света и воздуха, которые в свою очередь суть наилучшие тела в нашем мире и отличаются более преимуществом действия, чем страдательной массой, как влага и земля, т.е. – как чрез такие [тела], которые более подобны духу. Телесный свет служит для нее в некотором отношении вестником, но она, которой он служит вестником, не то, что́ он: она именно – душа, которой служит он вестником, а не он, вестник" (De Gen. ad lit. VII, 25). И далее: "...некоторые материальные частицы нашего телесного неба, т.е. [частицы] света и воздуха, которые, будучи к бестелесной природе ближе, чем влага и земля, раньше поэтому воспринимают внушения оживляющей тело души, так что под их ближайшим воздействием управляется вся масса нашего тела..." (De Gen. ad lit. VII, 26). Таким образом, душа, согласно Августину, пользуется светом как неким орудием для воздействия на грубые элементы тела в их нисходящем порядке по степени плотности: с помощью света она простирает свое действие на тепловое начало огня, затем через него на воздух, посредством воздуха на воду и, наконец, через воду на землю. При этом свет служит для души и орудием ощущения: "Так как самый тонкий и потому наиболее, чем другие, близкий к душе элемент в теле, т.е. свет, распространяется сперва один посредством глаз и в зрительных нервах светит для созерцания видимых предметов, а потом – в некотором смешении, во-первых, с чистым воздухом, во-вторых, с воздухом бурным и туманным, в-третьих, с более плотною влажностью, в-четвертых, с земною массою, то с чувством зрения, в котором свет действует по преимуществу, он образует пять чувств..." (De Gen. ad lit. XII, 32).

Позднее Авиценна (ок. 930–1037) рассматривает свет, отождествляемый им с жизненным теплом ("пневмой" Аристотеля), как некое complexatio, уравновешивающее в человеческом теле противоположности образующих его элементов и делающее тем самым возможным их сочетание с душою. Этим же светом определяется у него и способность к зрительному восприятию (spiritus visibilis). На роли света в процессе познания душою чувственного мира особый акцент делается представителями Шартрской школы. Так, например, Тьерри Шартрский (ум. ок. 1155) считает, что именно посредством "эфирного света" (lux aetherea) душа воспринимает те данные, что доставляют ей чувства, переходя к их абстрагированию и рациональной обработке. В своем комментарии на книгу Боэция "О Троице" он пишет: "В средней части головы, в ячейке рассудка (ratio), есть некий чрезвычайно тонкий дух, эфирный свет. Когда душа пользуется как инструментом этим духом, она... облегчается, делаясь настолько тонкой, что отличает одно состояние от другого (т.е. форму вне вещи от формы в вещи. – *А.Ш.*)" (Comm. in De Trin. II, 5, 92). Подобных воззрений придерживался и ученик Тьерри – Кларембальд из Арраса (In De Trin. I, 32).

Создавая собственную, но весьма сходную с августиновской, антропологическую концепцию, Бонавентура (1221–1274) также исходит из

того, что чувственно воспринимаемый свет "из всего телесного в наибольшей степени подобен свету вечному (т.е. чистой духовности. – *А.Ш.*) по своему качеству и активности" (II Sent., a 2 q. 2 f. 3, pag. 319 a); и более того: "Свет, собственно говоря, не есть тело, но телесная форма" (II Sent., 13, 2, 1), которая к тому же является "медиумом... между духовными и телесными формами" (II Sent. 14, 1, 3, 3). После такого истолкования световой природы не удивительно, почему, согласно Бонавентуре, не что иное, как "свет есть то, посредством чего тело соединяется с душой и душа правит телом" (II Sent., d. 15, a I, q. 3). При этом, упоминая о "тонком световом теле", циркулирующем по нервам человека и играющем роль своеобразного нервного импульса, Бонавентура заимствует это учение из книги Алкера из Клерво (XII в.) "О духе и душе" (De spiritu et anima), которую в то время считали произведением Августина. Опять же, как и у Августина, следующими после света ступенями, по которым нисходит воздействие души на тело, служат у Бонавентуры "жар", "дух" и "влага" (De reduct. art. ad theol., 22). А при описании системы чувственного восприятия он прямо ссылается на процитированные выше августиновские толкования книги Бытия, отмечая, что "если свет, или сияние, позволяет различать телесные вещи в их существенных особенностях и в некоей чистоте, то это чувство зрения; если он смешан с воздухом, то это чувство слуха; если же он смешан с испарениями, то это обоняние; с жидкостями – вкус; если же свет смешан с грубой землей – то осязание. То, что чувствительность обладает световой природой, видно по нервам, имеющим природу ясную и светопроводящую. В этих пяти чувствах свет различается в зависимости от большей или меньшей чистоты. А так как в мире существуют пять простых тел, а именно: четыре элемента и пятая сущность, то человеку для восприятия всех телесных форм дано пять соответствующих чувств; ведь никакое постижение невозможно, если орган восприятия и его объект не несут в себе ничего подобного и соответственного, благодаря чему чувство обладает строго определенной природой" (De reduct. art. ad theol., 3). Последнее особенно важно, поскольку – в отличие от Августина – Бонавентура делает реальную попытку подвести теоретическую основу под принцип познания "подобного подобным", когда определяет свет (в том числе и тот, что наличествует в человеке) как "общую форму всех тел" (forma communa omnibus corporibus). "Свет, – пишет он, – есть общая природа, обнаруживаемая во всех телах, как небесных, так и земных" (II Sent., 12, 2, 1, arg. 4).

Однако наиболее исчерпывающее объяснение возможности процесса ощущения при световом посредстве содержится в доктрине старшего современника Бонавентуры, основателя Оксфордской естественнонаучной школы Роберта Гроссетеста (1175–1253), для которого "свет из всех тел в наибольшей степени близок бестелесности" (De int., 116, 25). Это "духовное тело, или, лучше сказать, телесный дух" (De luce, 55, 2–3), препятствуя прямому контакту души и тела, но связуя их в единое целое и передавая повеления души телу, служит "инструментом" (instrumentum), посредством которого первая движет и всячески управляет вторым (Hex., fol. 147a, fol. 203b). Что же касается основ чувственного

восприятия, то Гроссетест разделяет мнение Августина и арабских оптиков о том, что зрение осуществляется благодаря истекающим из глаз световым лучам той же природы, что и свет солнца (lumen solare) (De oper. solis, 6). Но и все другие виды ощущения также возникают при посредстве света, смешивающегося с различными средами и действующего по этой причине на разные органы чувств (Hex., fol. 203b–c). Ведь, согласно Гроссетесту, не только "цвет есть свет, внедренный в прозрачное" (De colore, 78, 4), но и "субстанция звука есть свет, внедренный в тончайший воздух" (Comm. in Anal. Poster., fol. 33va.). И если для слуха контактной средой является сухой воздух, то для запаха ею будет воздух влажный, для вкуса – влажная земля, для осязания – сухая земля. Причем – и на это следует обратить особое внимание – Гроссетест, в отличие от своих предшественников, имеет совершенно конкретное понимание того, в чем выражается упомянутая "внедренность". Ведь свет для него – это не что иное, как форма телесности (forma corporeitatis), которой причастны все без исключения тела, какими бы видовыми формами (formae speciales) они сверх нее ни обладали: "...единый вид, который есть телесность (corporeitatem), или телесный свет", – говорит о ней Гроссетест (Comm. in VIII lib. Phys., I, 15). Исходя из этого, восприятие человеком звука становится возможным благодаря тому, что вибрация издающего его тела передается свету, т.е. присущей этому телу форме телесности, а через нее и воздуху, также причастному этой общей для всех форме; после чего она распространяется в нем сериями пульсаций по прямым линиям и затем – опять-таки через посредство света как первой телесной формы – воспринимается органами чувств и душою человека (Comm. in Anal. Poster., fol. 33va).

И, наконец, последнее, о чем необходимо сказать, рассматривая интересующий нас вопрос. Поскольку человек образует собою единство души и тела, служа тем самым посредником между чисто духовным и чисто телесным мирами, это придает ему особый статус в мировой иерархии. "Все творение реализовано в человеке, ибо он и мыслит разумом, и чувствует, и движется телом в пространстве", – утверждает Августин, уподобляя человеческое существо мировому целому (De div. qu., 67). Следовательно, законно предположить, что не только в человеке (микрокосме) связь таких несовместимых противоположностей, как душа и тело, невозможна и противоестественна без посредства света, обладающего одновременно обеими природами; но и в масштабе всего тварного мира (макрокосма) именно свет образует среднюю, пограничную область между царствами умопостигаемого и чувственно воспринимаемого.

И действительно, Прокл, размышлявший над тем, что же делает возможным соединение идей и материи, ссылаясь на известное описание Платоном световой колонны между небом и землей (Resp. X, 616b–617d), заключал, что между космической душой и телом космоса существует нечто, в чем они тождественны: и это нечто есть свет. Также и в более ранней интерпретации Порфирия (ок. 233–ок. 304) упомянутый световой столп служит носителем ("колесницей") космической души (Procl. in R.P. II 196, 22–197, 16). Плотин же, разделяя подлунный

и надлунный миры, утверждал, что существо последнего составляет тончайший огонь, предел земного огня, превратившийся в чистый свет. Об этом срединном, посредствующем между умопостигаемой и чувственной сферами бытия свете, распадающемся на различные светила, он пишет следующее: "И вот этот свет... есть тело, излучающее от себя одноименный с собой свет, который мы называем бестелесным. А этот свет доставляется тем светом, блистая из него как роскошное цветение, тот свет является в существенном смысле тоже просветленным телом" (De cael. II, 1).

Среди христианских мыслителей указанную проблематику затрагивали Каппадокийские отцы и прежде всего Василий Великий (ок. 330–379), согласно которому тварный мир временных и чувственно воспринимаемых вещей ограничен небесной твердью (или "первым небом"), за которой помещается область вневременного сотворенного, простирающаяся вплоть до границы нетварного божественного бытия – "второго неба". Область между первым и вторым небом, где обитают хотя и обладающие тончайшей телесностью, но лишь умопостигаемые существа: ангелы и праведные души, есть область света, одновременно принадлежащего и к телесному, и к духовному мирам. Сходную концепцию разрабатывал и младший брат Василия, Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394), а на Западе гораздо позднее аналогичные построения обнаруживаются в писаниях Тьерри Шартрского (De sep. dieb., n.6) и Бонавентуры, в космологии которого свет эмпирея располагается на границе чувственного и умопостигаемого миров (II Sent., 14, 1, 3, 3; 16, 2, 2).

УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ НИССКОГО О ВРЕМЕНИ

М.Л. Хорьков

Оригинальное учение Григория Нисского о времени вырастает из его анализа особенностей существования человека и других творений в материальном мире. Для этого он переосмысливает концепции античной физики, в первую очередь Платона, Аристотеля и стоиков. В ранних сочинениях Григория Нисского, в которых заметно сильное влияние неоплатонизма, прослеживается резкий контраст между умными и материальными природами. Между ними устанавливается огромная дистанция, и совершенная цель для человека состоит в попытке взойти от чувственного опыта к чистому интеллектуальному созерцанию умной природы. В смертном теле человеческая душа находится среди чуждого ей телесного окружения. Этот материальный барьер, разделяющий материальный и умный миры, не способно преодолеть ничто телесное. Представление о восхождении к умному миру как о единственном способе для человека достичь мира божественного последовательно разви-

то Григорием Нисским в "Гомилиях на блаженства"[1]. То, что Божественное может быть достигнуто человеком в процессе жизни или в ходе истории, Григорий отрицает. По его представлению, историческое время – это последовательная деградация человека, его отпадение от состояния изначального совершенства, преодолеть которое во времени невозможно, так как время необратимо. В сочинении "О девстве" Григорий Нисский замечает, что поскольку первородный грех – это начало беспрерывного и необратимого временного потока греха, в который вовлечена человеческая жизнь, то поэтому возвратом человека к своему изначальному состоянию будет не обращение времени вспять, но путь к добродетели в этой жизни, в этом времени, ибо добродетельная жизнь – единственное, что способно уничтожить последствия первородного греха в человеке и вернуть ему изначальный образ[2].

В поздних сочинениях Григорий Нисский рассматривает единство тела и разумной человеческой души более позитивно, как и отношения между умной и материальной природами вообще[3]. Изначально эти отношения были совершенными, но их исказил грех. Грех, таким образом, понимается уже не как деградация разумной природы человека, но как искажение изначального совершенного единства материального и духовного. Такая точка зрения открывает новые перспективы понимания истории: исторический процесс может быть и процессом "обожения", и время из инструмента падения превращается в средство освобождения[4]. Поворотной в интеллектуальном развитии Григория Нисского была его полемика с Евномием. Эккехард Мюленберг показал, как в первой книге "Против Евномия" Григорий Нисский приходит к новому пониманию божественной бесконечности[5]. Здесь же также впервые отчетливо развито и новое представление о времени[6].

Переходными от ранних к поздним сочинениям Григория Нисского являются "Гомилии на Экклесиаст"[7]. В них Григорий развивает ряд теоретических положений, которые в полемике с Евномием принимают острополемический характер. Точную дату создания "Гомилий на Экклесиаст" определить затруднительно, но, скорее всего, они относятся к периоду 378–381 гг. Ссылка в шестой гомилии на "засилье безверия" (ἀπιστία), возможно, указывает на период до II Вселенского Собора 381 г. в Константинополе. Таким образом, время создания "Гомилий на Экклесиаст" приблизительно совпадает с периодом написания первой книги "Против Евномия", относящейся к началу 380 г.[8] К этому времени первые две книги сочинения Евномия "Апология апологии" были уже опубликованы и широко известны[9]. Поэтому не случайно, что, комментируя "Экклесиаст", Григорий все время обращается к темам, актуальным для полемики с Евномием. Помимо ряда текстологических совпадений, некоторые идеи, высказанные в "Гомилиях на Экклесиаст", предстают в первой книги "Против Евномия" в более разработанном виде. Так, в шестой гомилии на "Экклесиаст" Григорий определяет время как общую меру всех вещей этого мира. В первой книге "Против Евномия" он добавляет к этому, что в отношении божественной природы понятие времени как меры не приложимо, потому что

божественное существует вне времени и время происходит из него. Еще в "Апологии на Шестоднев", написанной не ранее весны 387 г. и в "Диалоге о душе и воскресении", созданном летом 387 г., после смерти сестры Макрины[10], Григорий придерживался своих ранних представлений о времени.

Ключом к пониманию главной темы книги "Экклесиаст" служат слова Григория Нисского из "Введения" (гомилия 1) к его гомилиям на "Песнь Песней". Три библейские книги – "Притчи", "Экклесиаст" и "Песнь Песней", объединенные именем царя Соломона, – Григорий считает единым смысловым целым, порядок которого указывает на мировую иерархию и ступени восхождения от низшего к высшему. Кроме того, эти книги воплощают собой основные дисциплины философии, которые также организованы иерархически[11]. Григорий Нисский разделяет распространенное в ранней патристике отношение к Св. Писанию как к истинной философии, с позиции которого отдельные книги Ветхого и Нового Завета понимались как христианские аналоги соответствующих светских философских дисциплин. Христианское отличалось от нехристианского не через оппозицию богословия и философии, но в противопоставлении "нашей (истинной) философии" и "внешней философии" ("ложной мудрости"). Разделение на "философию" и "теологию" было чуждо патристической мысли. В качестве открытого и обоснованного новшества оно появилось и стало доминировать в католическом богословии только в XIII в., определив структуру европейского университетского образования и науки.

Считая христианство "истинной философией"[12], а "Притчи", "Экклесиаст" и "Песнь Песней" – воплощением основных разделов философии, Григорий Нисский, несомненно, имеет в виду стоическо-перипатетическое разделение философии на этику, физику и метафизику (логику), а также несомненно следует комментаторской позиции Оригена. "Притчи" Соломоновы суть этика христианской философии[13]. Они указывают путь воспитания совершенной добродетели посредством очищения души. Но цель христианской философии состоит в созерцании "истинно сущего" (ὄντως ὄν), т.е., Бога, и этика служит лишь первой ступенью на пути к этой цели. "Мистическим созерцанием" (μυστικῆς θεωρίας) Бога называет Григорий Нисский "Песнь Песней"[14]. С одной стороны, речь идет об особом состоянии души, с другой – о вполне традиционном обозначении метафизики как высшего уровня человеческого познания. Понятие "мистические созерцание" использовалось в платонической традиции для обозначения аристотелевской метафизики. Клемент Александрийский и Ориген называли данную сферу также ἐποπτεία (созерцание таинств, высшая степень мистического посвящения) – термин, встречающийся у языческих авторов, например Плутарха, для обозначения высшей степени посвящения в мистерии. Григорий Нисский поэтому совершенно естественно говорит о ἐποπτικῆ τῶν ὄντων φιλοσοφία[15]. Понимание "Песни Песней" как метафизики христианской философии, инициированное Оригеном в его комментарии на "Песнь Песней" и развитое Григорием Нисским, стало определяющим

для комментаторской традиции средневековья, создавшей огромное число толкований на эту книгу Св. Писания[16].

Книга "Экклесиаст" занимает положение между "Притчами" ("этикой") и "Песнью Песней" ("метафизикой"). Содержание этой книги Григорий Нисский определяет как знание о видимом и чувственно воспринимаемом мире, которое подводит душу к познанию мира невидимого и воспринимаемого умом[17]. Таким образом, "Экклесиаст" является не чем иным, как "физикой" христианской философии. Как ни парадоксален этот подход, Григорию Нисскому он представляется единственно правильным. Конечно, "физика" "Экклесиаста" – это не теоретическая наука в аристотелевском понимании; она не имеет ничего общего и с "правдоподобным мифом" (εἰκὸς μῦθος) платоновского "Тимея" (29 d). Для Григория Нисского это знание не только о мире феноменов, но и о смысле человеческой деятельности в этом мире, о том, как душе, не отвращаясь от этого мира, в то же время не быть зависимой от него. Таким образом, физика становится у Григория Нисского областью осмысленной личностной человеческой деятельности, а не только видом деперсонифицированного знания, каким была античная физика.

Для Григория важен и сам метод познания физического мира. Аристотелевская логика дискурсивного разума, которую как Аристотель, так и главный оппонент Григория Нисского – Евномий – рассматривали в качестве общей структуры человеческого познания, допустимой и для богопознания, служит, по Григорию, равно как и пифагорейско-платоновский математический метод, лишь средством познания сотворенного мира, и не более[18]. Божество постигается только интуитивно, хотя и допускается интеллектуальная интуиция. Не случайно поэтому, что "христианская физика" гомилий на "Экклесиаст" уделяет в первую очередь внимание критике дискурсивного разума: пространственно-временная ограниченность этого разума, напоминающая интенциональность феноменологов, является, по Григорию, главной особенностью знаний человека о тварном мире[19]. О том, что лежит за пределами этого разума и о чем нельзя ни помыслить, ни сказать, следует молчать[20].

Главная тема "Гомилий на Экклесиаст" заключена в словах "суета сует". Под суетой Григорий понимает отсутствие реального бытия; "суета сует" – риторическая гипербола, указывающая на мир, в котором живет человек. В идее, согласно которой этот мир не есть окончательная реальность, заметны платонические мотивы, принижающие чувственно воспринимаемый космос и жизнь в теле. Но нереальность материального мира возникает, про Григорию, не вследствие его материальности, но потому что человек неверно понимает смысл этой материальности и вследствие этого неправильно относится к этому миру. Цель "Гомилий на Экклесиаст" – показать, что "суета сует" заключена не в материальном мире, но в последствиях грехопадения человека, из-за которого он утрачивает смысл жизни в мире, превращая свою жизнь из творческой деятельности в "суету". Экклесиаст, согласно Григорию, – это воплощенный Христос, исследующий, отчего в этом мире

небытие стало преобладать над бытием, "суета" над сущностью. Причина зла, "суеты", нереального бытия кроется в свободном выборе, который присущ человеку как носителю свободной воли. По Григорию, зло – не только объект свободного выбора человека, но и его следствие[21].

Что свободная воля человека может сама по себе быть создателем и носителем зла, Григорий допускает уже в "Гомилиях на блаженства"[22]. В "Гомилиях на Экклесиаст" он развивает эту тему. Рассуждая о времени, он стремится в первую очередь понять, как "бытие" превращается в "небытие". "Суета сует" – это искажение истинной природы вещей, и ответственность за это искажение целиком лежит на воле и сознании человека. Но в свободной воле человека, в его разуме, который сотворил Бог, кроется и условие отказа от "суеты". Не пространство служит главным измерением всех сотворенных вещей, но время. Во времени материальное и нематериальное в человеке имеют единую структуру бытия. Поэтому время человеческой жизни – единственная сфера, где возможно преодолеть последствия грехопадения человека. Физически время необратимо, но если рассматривать время как общее измерение всего сотворенного – как физического, так и психологического мира, – т.е. наделяя его в том числе и морально-волевыми характеристиками, то жизнь во времени становится для человека единственным способом спасения.

"Всему свое время, и время всякой вещи под небом" – ταῖς πᾶσιν ὁ χρόνος καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι ὑπ' οὐρανόν (Эккл. 3:1). В этих словах Григорий стремится обнаружить основания теоретической и практической философии. Теоретическая философия связана с теорией времени-χρόνος, практическая – с концепцией времени-καιρός. Григорий начинает свой комментарий с разделения всех вещей на материальные и духовные; нематериальная природа недоступна чувственному восприятию, тогда как материальная природа лежит в пределах чувственного восприятия, предметом которого она и является: "В существующем одно вещественно и чувственно, а другое умопредставляемо и невещественно. В последнем бесплотное выше чувственного постижения, и сие лучше познаем тогда, когда совлечемся чувств. Чувство же, способное к постижению естества вещественного, не имеет свойства проникать тело небесное и простираться за пределы видимого".

Экклесиаст, считает Григорий, не случайно много говорит о "вещах под небом", т.е. о вещах материальных, чувственно воспринимаемых. Его цель состоит в том, чтобы дать человеку правильное понимание этих вещей, научить его правильному обращению с ними и отвратить от чрезмерного увлечения ими, что служит причиной уклонения ко злу. Сама по себе материальная жизнь не способствует созерцанию блага, и поэтому, полагает Григорий, Экклесиаст справедливо объединяет материальное и духовное, когда рассуждает о знании, помогающем человеку вести благую жизнь. И как при строительстве красивых зданий не обойтись без измерительных инструментов и отвеса, так и для того, чтобы вести благую жизнь, человеку необходимы особые

"измерительные инструменты" – "критерии блага" (τοῦ καλοῦ κριτήρια), которые бы давали ему правильное знание о том, что происходит в жизни. Этими критериями Григорий Нисский называет "соразмерность" (τὸ σύμμετρον) и "благовременность" (τὸ εὔκαιρον). Свой тезис о критериях блага Григорий подтверждает ссылкой на ставшее общим местом учение Аристотеля о добродетели как мере (середине): "Ибо кому неизвестно, что и добродетель есть мера (середина), измеряемая посредством сравниваемых (ἡ ἀρετὴ μέτρον ἐστὶ τῇ μεσότητι τῶν παραθεωρουμένων μετρούμενον)"[23]. Подобно тому как добродетель является правильным упражнением какой-либо из способностей, точно так же, согласно Григорию, время-καιρός и благовременность – это правильное упражнение должного качества в должный момент, не слишком поздно и не слишком рано. В качестве примеров благовременности он приводит уборку урожая, мореходное искусство, медицину. Благое и правильное – это не только должное действие, но и должное время. Рассматривать одно без другого – все равно что пытаться ходить на одной ноге. Даже представители "внешней" мудрости, говорит Григорий, признавали истинность этого положения: "Один утверждал, что мера – самое лучшее, другой узаконил ни в чем не допускать излишества"[24].

Время (χρόνος), по мнению Григория, служит мерой (μέτρον) всего сотворенного: "Под временем до́лжно разуметь меру, потому что всему, что приходит в бытие, сопротяженно время (νοητέον δὲ ἀντὶ τοῦ χρόνου τὸ μέτρον, διότι παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείνεται χρόνος)"[25]. "Время (χρόνος) понимается нами как мера, потому что каждой отдельно измеряемой вещи мерою служит время"[26]. У каждой вещи – своя мера, так как качества индивидуальностей целиком не повторяются. Но время служит им всем общей, родовой мерой (γενικὸν μέτρον), потому оно объемлет все сотворенное. Речь не идет о том, замечает Григорий Нисский, что время есть мера всех вещей, поскольку многие из измеряемых временем вещей между собой не сравнимы, но что оно служит для них общей мерой, благодаря которой все, что приходит в бытие, получает свою индивидуальную меру.

Определение времени как "меры" (μέτρον) у Григория Нисского терминологически близко определению времени у Аристотеля (влияние которого здесь, возможно, сказывается), согласно которому время есть "мера движения" (μέτρον κινήσεως)[27]. Но это лишь внешнее сходство. Понимание времени у Григория в корне отличается от представления о времени Аристотеля. Основой генезиса всех вещей, по Григорию, является движение от небытия к бытию[28]. Таким образом, если даже время – это время движения, то это не просто движение тел в физическом пространстве, но мера, охватывающая все тела, приходящие в бытие. Согласно Аристотелю, время и движение связаны между собой числом: движение в пространстве измеряется временем, за которое совершается это движение; время измеряется расстоянием, на которое за это время передвигается тело. Григорий Нисский считает иначе: время – это скорее качество пространства как такового, нежели выражае-

мое числом движение тел в этом пространстве. Пространство по большому счету, – это всего лишь метафора бытия в мире сотворенных вещей, и именно в этом смысле, полагает Григорий, использует пространственные метафоры Экклесиаст.

Григорий Нисский полагает, что μέτρον не есть абстракция, подобно числу Аристотеля. Он употребляет это понятие как указывающее на вполне определенное, ограниченное каким-то пределом пространство. Не случайно поэтому, говоря о том, что время – это общая мера всех приходящих в бытие вещей, Григорий Нисский употребляет понятие "сопротяженно" (συμπαρατείνεται)[29], являющееся характеристикой бытия этих вещей в пространстве. Он говорит о том, что время (χρόνος) "сопротяженно" каждой приходящей в бытие вещи, которую отличает от других определенный "период времени" (τὸ διάστημα τοῦ χρόνου), "сопротяженный" месту этой вещи в сотворенном мире. В гомилии на шестой Псалом, созданной, видимо, также не ранее 381 г., Григорий говорит о том, что все сотворенное ограничено временем, которое "сопротяженно" (συμπαρεκτεινόμενον) космосу[30]. В "Гомилиях на Экклесиаст" пространственная метафорика в описании времени становится уже для Григория Нисского совершенно естественной. С ее помощью он демонстрирует свою концепцию времени как качества определенного пространства.

Единство пространственно-временных категорий отражает важную особенность понимания Григорием Нисским природы реальности. Ключевым в его концепции является слово διάστημα ("промежуток"), "длительность", "продолжительность". Часто он использует его в пространственном значении. Но уже в ранних сочинениях это слово нередко встречается и в значении "промежуток времени"[31]. И пространственное, и временное значение слова διάστημα были вполне обычными. Полибий, например, использует оба: и для обозначения четырехлетнего срока между олимпиадами (9.1.1), и для определения пространства, отделяющего одно населенное место от другого (4.35.5). Временно́е значение слова получило у Мефодия Олимпийского новый, христианско-эсхатологический, смысл: тогда как время в этом мире разделено на "промежутки", из которых образуется прошедшее, настоящее и будущее, после всеобщего воскресения все времена будут присутствовать в одном, без каких-либо разделений (διαστήματα)[32]. Это временное значение близко к стоическому определению времени как "промежутка (διάστημα) движения космоса"[33]. Плотин (Энн. III.7.8.35) критиковал стоическое определение как несостоятельный перенос категории меры пространственного движения на время. Сам Плотин считал время образом вечности, создаваемым душой в ее движении к множественности (Энн. III.7.11).

Но пространственное и временное значение слова διάστημα никогда не смешивались: и тот факт, что Григорий Нисский их соединяет, указывает на новое, что он внес в понимание времени. Внешне такое соединение можно описать как синтез стоического и плотиновского понимания времени, с использованием аристотелевской терминологии "меры" и эсхатологической теологии времени Мефодия Олимпийского.

Видимо, данные влияния действительно имели место. Несомненно, решающим для Григория Нисского было влияние концепции Василия Великого об отличии "эона" ангелов от "вечности" Бога, согласно которой между Творцом и творением, как материальным, так и нематериальным, существует принципиальное различие: в отношении всякой твари, даже для ангелов, Бог непостижим и недосягаем; только Он и является по-настоящему вечным[34]. И хотя у Василия Великого отсутствовала разработанная теория времени (как правило, он говорит о времени метафорически лишь по контрасту с вечностью как о "длительности", присущей вещам материального мира в отличие от вечности), именно его последовательное разделение. Творца и твари позволило впоследствии Григорию Нисскому распространить время на весь сотворенный мир.

Синтез, созданный мышлением Григория Нисского, абсолютно оригинален. Согласно его воззрениям, время – не мера движения тел в пространстве, как полагали Аристотель и стоики, не образ вечности в мире множественности, как считал Плотин, не длительность или промежуток (διάστημα) между двумя событиями, как учили Мефодий, Василий Великий и как думал в ранний период своего творчества сам Григорий. Время – это качество ограниченного пространства, мера (μέτρον), которая содержит в себе все вещи. В восьмой гомилии на "Экклесиаст" Григорий даже говорит, что время – это и есть идея пространства (διαστηματικόν); она символизирует приходящее в мир ограниченного пространства творение[35]. Эти рассуждения Григория Нисского напоминают известный фрагмент из первой книги "Против Евномия"[36], где говорится о том, что Бог приуготовил эоны (категория времени) и место (τόπον) внутри них (категория пространства) как обитель вещей, приходящих в творение. Язык Григория близок платоновскому (Тимей. 52b): "Пространство есть обитель всему рождающемуся". Но он идет дальше Платона: время – это не просто обитель всего существующего в материальном мире, но всего того, что приходило, приходит и еще придет в этот мир, равно как и того, что уходило, уходит и еще уйдет из него. Творение, в отличие от неизмеряемого и неизменного Бога, – это не что иное, как мера времени (διάστημα)[37], которая, будучи качеством пространства, становится, таким образом, у Григория Нисского важнейшей онтологической категорией.

Превращая время, а не пространство, в сущностную характеристику становления, Григорий сглаживает платонический контракт между материальным и интеллигибельным мирами: для сотворенных, хотя и бестелесных, существ (ангелы, души и т.п.) время устанавливает такие же пределы, что и для вещей телесных. Один только Бог неизмерим и беспределен. Проблема границы между материальным и интеллигибельным мирами волновала Григория и в сочинениях, созданных до "Гомилий на Экклесиаст", оставаясь неразрешенной. Так, в трактате "Об устроении человека" он рассматривает вопрос, как возможно, чтобы телесная природа происходила от божественной и бестелесной[38], Божественная природа проста, нематериальна, лишена каких-либо качеств, характеризующих тело, тогда как материальную природу харак-

теризуют разнообразные измерения и качества (форма, объем, размер, длина, ширина, твердость и мягкость, цвет, вес и т.п.). Божественная природа непрерывна, материальная – прерывна (ἐν διαστηματικῇ παρατάσει). Поэтому как возможно, чтобы прерывная природа возникала из непрерывной (ἐκ τοῦ ἀδιαστάτου τὴν διαστηματικὴν φύσιν)? Эту проблему Григорий Нисский поднимает и в диалоге "О душе и воскресении", замечая, что понять создание Богом человеческого ума и души просто, так как они бестелесны, бессмертны и непрерывны. Постичь же сотворение материального мира гораздо сложнее[39].

Исходя из понимания времени как общей меры всего сотворенного, Григорий трактует и человеческое мышление: человек способен в равной степени постигать как телесное, так и бестелесное, потому что и то, и другое имеет общей мерой время и, таким образом, является прерывным, дискретным. Поэтому и человеческое мышление дискретно. Недискретна только нетварная природа (Бог), и поэтому она для человека непознаваема.

Новое понимание времени вносит изменения и в этическое учение Григория. Уклонение ко злу или к добру является, по его мнению, результатом деятельности человеческого ума. Добродетель – это в первую очередь качество сознания, подчиняющего добру волю человека. Следуя этому платоническому учению, в ранний период творчества Григорий Нисский и в выводах следовал схеме Платона: нематериальность души делает достижение совершенной добродетели для человека в телесной жизни невозможной, если он полностью не отвратится от тела. Однако тело – такое же творение Божие и, в отличие от платонического представления, вовсе не является источником, или пособником, зла. Но когда Григорий распространил понятие времени как общей меры сотворенного и на человеческий ум, совершенная добродетельная жизнь человека в теле стала для него не просто естественной, но превратилась в главное средство спасения.

Таким образом, Григорий Нисский приходит к новому пониманию сотворенной реальности как измеряемой, ограниченной, внутренне различаемой. Время – мера всего сотворенного, потому что все сотворенное измеримо. Каждая сотворенная вещь отлична от других и отделена от других, существующих вместе с ней и одновременно помимо нее в пространстве. Понимая время как главное качество измеряемого пространства, Григорий Нисский приходит к обоснованию различия как отличительного признака всего сотворенного: каждая сотворенная вещь отличается от другой сотворенной вещи и даже от самой себя, находящейся в постоянном становлении и погруженной в течение времени. Внутренняя дифференциация сотворенного мира служит одним из главных его отличий от Творца, так как внутри Бога нет различий. В первой книге – "Против Евномия" – Григорий Нисский использует этот аргумент против всех попыток установить какую-либо дистанцию, пространственную или временную, какое-либо различие между Богом Отцом и Богом Сыном[40].

Понимая по-новому сотворенную реальность, Григорий Нисский приходит к новому пониманию роли человека в ней. Διάστημα – это бо-

лее не физический пространственный барьер, отделяющий все материальное, в том числе и человека, от мира умных сущностей (ангелов и т.п.), но вместилище всего сотворенного, как нематериального, так и материального. Это вместилище понимается и как хронологическое пространство становления и развития всего сотворенного от начала до конца, и как онтологическое пространство, отличающее сотворенное становление от несотворенного, но творящего бытия. Из границы между материальным и нематериальным миром διάστημα превращается в рубеж между Творцом и творением. Все сотворенное сотворено благим во времени, и именно во времени, т.е. в течение своей жизни, человек может постичь творение как благое, а через него и Творца. Это целиком зависит от склонности человека, и таким образом различие между миром ума и миром чувственного бытия становится скорее моральным, нежели онтологическим. Человек, склоняющийся к добру, живет в согласии со всем творением, так как он понимает его назначение. В таком человеке нет противоречий между разумной душой и телом. Телесное и душевное уравновешены в нем, и эта середина, следуя Аристотелю, служит основой его добродетели. Человек, склоняющийся ко злу, заинтересован в сохранении только своего существования в теле как исключительного, и поэтому его неминуемо раздирают внутренние противоречия: разум его свидетельствует об одной природе реальности, а чувства требуют другой.

За этими размышлениями Григория Нисского стоит новое понимание не только жизни отдельного человека, но и природы социальной реальности в целом. Если сотворенная реальность обладает какой-либо объективностью, то эта объективность ведома одному Творцу, так как только он находится вне этой реальности; Он создал ее и один не подчиняется условиям существования в ней. Стремясь познать реальность, в которой существует, человек в этом стремлении следует не чему иному, как самой реальности, так как и умная, и чувственная природы в сотворенном мире подчиняются единым законам. Познавая реальность и пользуясь ею в соответствии со своим познанием, человек не столько узнает и меняет законы реальности, сколько создает условия для своего нового познания и причины для своих новых действий. Деятельность человека, с одной стороны, меняет не столько реальность, сколько его самого в его отношении к этой реальности. С другой стороны, реальность самого человека – это то, что он создает своими устремлениями и действиями. Последнюю мысль Григорий Нисский подробно развивает в гомилиях на "Песнь Песней".

Таким образом, если в ранний период творчества платонизм Григория Нисского значительно повлиял на его христианство, то в зрелый период уже христианство оказало решающее воздействие на его платонизм.

[1] Patrologiae cursus completus / Accurante J.P. Migne. Series graeca. T. 44. Col. 1209 A. Далее: PG.

[2] Gregorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger et alii. Leiden, T. VIII/1. P. 299, 13; 302, 19. Далее: GNO.

[3] PG.45.25 C–D. Впервые Григорий Нисский приходит к этой точке зрения в сочинении "Об устроении человека" (PG.44.145C; 161D), но полное развитие она получает лишь в поздних его сочинениях. Этот аспект развития богословия Григория Нисского подробно рассматривал в ряде своих сочинений Эужению Корсини: Plérôme humaine et plérôme cosmique chez Grégorie de Nysse // Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse / Ed. M. Harl. Leiden, 1971. P. 111–126; L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De hominis opificio // Epektasis: Mélanges patristiques offects au Cardinal J. Daniélou / Ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 455–462; La polemica contra Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa // Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa / Ed. Ugo Bianchi. Milano, 1981. P. 197–213. Корсини полагает, что первая книга "Против Евномия" была написана Григорием Нисским ранее сочинения "Об устроении человека", что противоречит общепринятой хронологии.

[4] In Cant. GNO. VI. 384, 21–386, 17.

[5] *Mühlenberg E.* Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa (FKDG. 16). Göttingen, 1966.

[6] *Zemp P.* Grundlagen heilsgeschichtliche Denkens bei Gregor von Nyssa (MTS.S.38). München, 1970; *Balás D.* Eternity and Time in Gregory of Nyssa'a Contra Eunomium // Gregor von Nyssa und die Philosophie / Ed. H. Dörrie. M. Altenburger, A. Schramm. Leiden, 1976. P. 128–153.

[7] *Mosshammer A.A.* Time For All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes // Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews. 1990. 5–10 Sept.). B.; N.Y.: Walter de Gruyter, 1993. P. 249–276. Далее: Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes.

[8] *May G.* Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa // Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse, ed. Marguertie Harl. Leiden, 1971. P. 51–67.

[9] О хронологии сочинений Евномия см.: *Vaggione R.P.* Eunomius. The Extant Works. Oxford, 1987.

[10] О дате кончины Макрины см. предисловие Пьера Мараваля к его изданию ее "Жизни" (Vie de Sainte Macrine (SC. 178). P., 1971), где он склоняется к дате 19 июля 390 г.; впоследствии П. Мараваль, основываясь на более тщательном исследовании жизни Григория Нисского в период с 378 по 381 г., уточняет: Макрина скончалась не позднее 19 июля 378 г.

[11] GNO.VI.17–18.

[12] GNO.VIII/1.48.13.

[13] GNO.VI.22.7.

[14] GNO.VI.15.12.

[15] In Inscr. Ps.: GNO.V.76.1; *Stritzky M.-B.V.* Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa. Münster, 1973. S. 67 ff.

[16] Подробную библиографию см.: Glossa Ordinaria in Canticum Canticorum / Ed. Mary Dove. Turnholt: Brepols, 1997. P. 61–70.

[17] GNO.V.284.22–285.2.

[18] GNO.VI.339.16 ff.

[19] *Kobusch Th.* Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie // Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. P. 299–317.
[20] GNO.409.8–416.7.
[21] *Alden A.* Mosshammer. Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa // Vigiliae Christianae. 1990. N 44. P. 136–167.
[22] PG.44.1256 B.
[23] Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика. II.6, 1106 a 26 след.
[24] GNO.V.375.12–13. Ср.: Изречения семи мудрецов: Клеобул. 1, Солон. 1 // Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 92; Pind.frg.204 Bowra.
[25] GNO.V.374.19–20.
[26] GNO.V.376.23–377.1.
[27] *Аристотель*. Физика. 220b 25. См. также: *Callahar J.F.* Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge, 1948. P. 50–82. Впервые привлек внимание к проблеме терминологической близости Аристотеля и Григория Нисского в вопросе о времени Пауль Цемп: *Zemp P.* Die Grundlagen heilsgeschichtliche Denkens bei Gregor von Nyssa. S. 91.
[28] De Hom. Opif. // PG.44.183 C. Часто эту мысль Григорий Нисский повторяет в "Большом Катехизисе". PG.45.28D, 40A, 57D, 100D.
[29] GNO.V.374.20, 377.3.
[30] GNO.V.188.20–189.4.
[31] In Hexaemeron // PG.44.77B; De Anima // PG.46.101B.
[32] Methodius. De Resurrectione. II.25 (380–382 Bonwetsch).
[33] Chrysippus apud Simplicium // SVF.II.509; Zeno Stoicus Fragmenta.I.93.
[34] *Otis B.* Gregory of Nyssa and the Cappadocian Cenception of Time // Studia Patristica. 14 (1976). P. 327–357.
[35] GNO.V.440.3.
[36] GNO.I.136.8–12.
[37] GNO.V.412.14.
[38] PG.44.209D.
[39] PG.46.124B–C.
[40] GNO.I.134–137.

ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ И ЕГО ПРОГРАММА ОБРАЗОВАНИЯ
(предисловие к переводу)

В.П. Гайденко

Гуго Сен-Викторский, или Гуго из Лотарингии, – один из тех схоластов и учителей, с именами которых была связана в XII в. слава Парижа как центра образования. Школа при церкви св. Виктора, в которой он был схоластиком приблизительно с 1124 до 1141 г., была учреждена Гильомом из Шампо, основавшим в 1108 г. общину регулярных каноников, для которых и предназначалась школа; впрочем она была открыта также и для тех, кто не входил в общину. Расцвет школы приходится имен-

но на время преподавания Гуго. Влияние его на деятельность школы было весьма велико, так что слова Р. Барона "Сен-Викторская школа – это в действительности школа Гуго Сен-Викторского" – не преувеличение[1]. Гуго разработал программу образования, которой следовали в школе, и отчетливо сформулировал те принципы, которые впоследствии связывались с Сен-Викторской школой.

В первые годы своего преподавания Гуго составил "Наставление к обучению" (Didascalicon) как практическое руководство для учащихся: что они должны читать, в каком порядке и как. Эта программа дает представление и о методах обучения в Сен-Викторской школе, и об изучаемых там текстах.

Трактат делится на две части: первые три книги – о круге чтения для изучающих свободные искусства, другие три – о библейских текстах для изучающих Св. Писание. В этом разделении не следует усматривать то разграничение между философией и теологией, которое в дальнейшем станет характерным для схоластики. Для Гуго Сен-Викторского все знание объемлется философией, идея единства знания определяет весь строй его мышления. Влияние "Наставления" обусловлено не столько предложенными в нем практическими рекомендациями, сколько тем, что Гуго удалось развернуть принцип единства знания в систематическое воззрение на природу и цели образования.

Философия есть средство и для восстановления человеком целостности своей природы, утраченной в грехопадении, и для устранения повреждения, нанесенного грехом[2]. Поэтому люди нуждаются в двоякого рода мудрости; *понимании* (intelligentia) и *знании* (scientia). Понимание в свою очередь делится на две области – постижения того, что необходимо для исцеления разума, т.е. *теоретические искусства*, руководящие разумом в его поисках истины, и для исцеления воли, т.е. *практические искусства*, которые руководят волей в осуществлении добродетельных поступков. Знание охватывает *механические искусства*, уяснение принципов всякой человеческой деятельности, обеспечивающей жизненные потребности людей. "Не только те познания, – пишет Гуго, – которые касаются природы вещей или воспитания нравов, но также и рациональные основания (rationes) всех человеческих действий и познаний правильно будет отнести к философии. Согласно этому допущению мы можем дать следующее определение философии: философия – это дисциплина, во всей полноте исследующая рациональные основания всех вещей, человеческих и божественных" (гл. 4). К этим трем Гуго добавляет *логические искусства*, рассматривающие способы суждения и умозаключения, без чего невозможно знание других искусств. Изучение философии следует начинать с логики, "потому что в ней изучается природа слов и понятий, без чего никакой трактат по философии не может получить рационального объяснения" (гл. 11).

Предложенное Гуго Сен-Викторским в его "Наставлении" деление философии на четыре основные области и на 21 дисциплину может быть схематически представлено следующим образом[3]:



Важно подчеркнуть, что деление это представляет собой схему именно *единства* знания, систематизацию всего, без чего человеческое знание не будет полным и не может служить восполнению человеческой природы. Разумная душа, будучи простой сущностью, не может разделяться на количественные части; тем не менее она способна вместить совокупность всего, ибо не будь она составлена из всего, она не могла бы все постигать. "Наш ум, наделенный сходством со всеми вещами, является всем, однако составленность из всего есть в нем не так, что он содержит все интегрально (как сумму частей. – *В.Г.*), а виртуально и потенциально (как их силу и способность. – *В.Г.*)" (гл. 1). Подобие всему душа имеет в себе как некую врожденную способность (nativa potentia) и собственную силу (propria virtus); следовательно, ее подобие чему угодно не имеет внешнего источника, т.е. она не копирует внешние ей вещи, но она собственной силой и способностью воспроизводит в себе все, постигая rationes вещей. Подобие имеется в душе как вычеканенное изображение на печати. Именно эта метафора указывает, что подобие разумной души всему – это особое подобие. Во-первых, изображение на печати не похоже на то, что отпечатается в оттиске; во-

вторых, оттиск – а именно он является подобием чего-то из внешнего мира, само же изображение на печати лишь потенциальное подобие – проявляется лишь неким действием отпечатывания, воспроизведения в оттисках; т.е. в печати подобие чему-то есть только потенциально и виртуально.

В уме изначально имеются, потенциально и виртуально, формы вещей – это rationes ума. Их нет нужды извлекать из вещей внешнего мира; действуя – постигая, ум в себе самом усмотрит их в совершенной чистоте. В вещах они также запечатлены, но усматриваются не столь ясно. Поэтому когда ум подражает природе, это знание как бы второго сорта – механические искусства. Ум должен быть обучением приведен к осознанию того, что не следует искать вне себя то, что мы можем найти в себе.

Философию, как "любовь и стремление к мудрости", Гуго, следуя Боэцию, отождествляет с любовью к Богу. Именно такая любовь к мудрости, которая есть не что иное, как "просвещение разумной души этой чистой мудростью, как бы прикосновение к ней и призыв, чтобы в чистом духе явилось устремление к божественной мудрости и привязанность к ней" (см. гл. 2), способна быть двигателем на пути всеобъемлющего познания, которое совпадает с самопознанием.

Задействование всех потенций разумной души осуществляется посредством обучения. Философия приводит ум к усмотрению всех rationes, через которые он во всей полноте познает в себе совокупность всего. Потому только полное овладение всеми разделами знания способно выполнить задачу исцеления человеческой души.

Программу такого именно обучения пытается Гуго описать в своих "Наставлениях". Естественно, что при таком взгляде на роль обучения никакое частичное изучение наук не приводит к цели. Образовательная программа Гуго, включающая и постижение предметов божественных, и упражнение в добродетели, и науку о телесных вещах, и искусство правильного рассуждения, не допускает расчленения на обособленные дисциплины, когда либо часть дисциплин можно безболезненно изъять из программы, либо сосредоточить внимание только на некоторых из них. Так понятая задача образования имеет целью не просто передачу знаний, а формирование образа жизни, и реализация такой программы обучения-воспитания предъявляет огромные требования не только к эрудиции, но и к нравственному облику учителя. Примечательно, что программа Гуго ненадолго пережила своего создателя.

Характер предложенной Гуго программы не совпадал с наметившимся уже при его жизни направлением развития образования. Во-первых, иное определение получали понятия философии и теологии. У Гуго теология как знание об умопостигаемом или бестелесном сущем, есть высший из трех разделов теоретического знания. Теология, таким образом, есть умозрение, направленное на познание Бога, божественной природы; ее включение в философию обусловлено стремлением Гуго подчеркнуть целостный характер познавательной деятельности, когда теологическое созерцание есть высший пункт, куда приводит че-

ловека стремление к мудрости, а потому выяснение приоритета философии или теологии не имеет основания. Однако постепенно в школах границы теологии раширялись, охватывая библейскую экзегезу, доктриальные, моральные и практические проблемы наравне с предметами спекулятивными[4]. В теологию, с одной стороны, включалось все больше вопросов, которые традиционно рассматривались в философии; с другой стороны, теология стала отличаться от философии совими целями, источниками и методом. Существенное пересечение предметных областей теологии и философии (фактически подчинение философии теологии) при различии способов рассмотрения побуждает в дальнейшем отказаться от предложенного Гуго решения проблемы о соотношении теологии и философии.

Во-вторых, существовала тенденция противопоставлять в рамках философии теоретические и практические науки (философию в собственном смысле) как высшие формы знания низшим формам: логическим искусствам, занимающим лишь служебное положение и являющимся добавлением, а не составной частью философии, и механическим искусствам. Это было не просто принижением достоинства этих дисциплин, но и грозило исключением их из школьных программ. Что касается механических искусств, то попытки их преподавания не прижились даже среди учеников Гуго в Сен-Викторской школе. Но на важности изучения логики Гуго решительно настаивает. Стремясь сохранить их значение в целостной системе образования, он протестует против слишком узкого определения философии.

Предлагаемый вниманию читателей перевод первой главы трактата Гуго Сен-Викторского "Наставление к обучению" посвящен общему обоснованию программы Гуго, его принципов систематизации знания.

Перевод выполнен по изданию: *Hugo de Sancto Victore*. Didascalicon. De studio legendi / Ed. Ch.H. Buttimer. Washington, 1939. P. 1–22.

[1] *Baron R.* L'Influence de Hugues de Saint-Victor // Recherches de théologie ancienne et médiévale 22 (1955): 55.

[2] В одной из своих работ – "Epitome Dindimi in philosophiam" – Гуго связывет деление философии с необходимостью противодействовать трем порокам, которые имеет человеческая природа вследствие грехопадения: незнание добра, желание зла и немощь, свойственная смертному. (*Hugo de Sancto Victore*. Opera Propaedeutica / Ed. R. Baron. Notre Dame, 1966. P. 193–194. Buttimer. P. 130–132.)

[3] Данная диаграмма приведена в кн.: *Ferruolo S.C.* The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics. 1100–1215. Stanford (California), 1985. P. 34.

[4] См., например: *Evans G.R.* Old Art and New Theology: The Beginning of Theology as an Academic Discipline. Oxford, 1980. P. 27–37.

ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ

НАСТАВЛЕНИЕ К ОБУЧЕНИЮ. ОБ ИСКУССТВЕ ЧТЕНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Много есть таких, кто по природе настолько лишен сообразительности, что и легко доступное понимает лишь с трудом. И такие люди, как мне кажется, бывают двоякого рода. Одни, хотя и сознают, что не блещут способностями, однако, прилагая большие старания, пыхтя от натуги, продвигаются к знанию, и если они приобретают что-то в непрестанных занятиях – это скорее заслуга постоянного усилия их воли, нежели деятельности [ума]. Другие же, ощущая, что никак не могут постичь высшего, пренебрегают и малым, и им, закосневшим в бездействии и небрежении, свет великой истины оказывается еще более недоступен из-за того, что они уклоняются от изучения и той малой, которую могли бы постичь. Об этом говорит псалмопевец: "Не хочет он вразумиться, чтобы делать добро" (Пс. 35, 4). Ведь одно дело – не знать, и совсем другое – не хотеть знать. Ибо незнание – от немощи, но отвращаться от знания – от превратной воли. И есть люди, которых природа богато одарила и дала им легкий доступ к истине. У них и способности могут быть неравны, но даже если способности и равные, то не одинаковы во всех стойкость и воля, чтобы упражнением и обучением совершенствовать природный ум и сообразительность. Ведь многие, будучи увлечены заботами века сего и попечением о многом сверх необходимого, или предавшись порокам и телесным наслаждениям, зарывают в землю талант, полученный от Бога, а потому не приобретают ни плода мудрости, ни прибыли, [какую приносят] добрые дела. Иных, напротив, бедность семьи и отсутствие средств лишает возможности учиться. Мы думаем, однако, что эта причина не вполне извинительна; ведь мы видим, что многие, трудясь в голоде, жажде и крайних лишениях, стяжают плод знания. И все-таки одно дело – если ты не можешь, или, вернее, не можешь с легкостью, учиться, и другое дело – если ты можешь, но не хочешь знать. Ведь как много похвальнее приобрести мудрость при недостатке способностей, одним только упорным желанием, так, конечно, много постыднее наделенному способностями и живущему в изобилии закоснеть в бездеятельности.

Для тех, кто обучается науке, две вещи наиболее важны: чтение и размышление. Из них чтение занимает первое место в обучении; это и разобрано в данной книге, дающей наставления к чтению. Три правила более всего необходимы при чтении: во-первых, всякому следует знать, что́ надлежит читать; во-вторых, в каком порядке, т.е. что прежде, что потом; в-третьих, каким образом надлежит читать. Об этих трех правилах по отдельности идет речь в этой книге. Она обучает чтению и светских книг, и Священного Писания. Поэтому она делится на две части, каждая из которых имеет три раздела. В первой части она настав-

ляет читающего сочинения по свободным искусствам, во второй – читающего Писание. Наставляет же она, показывая прежде всего, что́ следует читать, затем – в каком порядке и каким образом. А чтобы научить, что́ следует читать или что́ главным образом следует читать, в первой части первый раздел рассматривает сначала происхождение всех искусств, затем дает их описание и членение, т.е. в каком отношении они находятся друг к другу, предлагая подразделение философии от ее вершины до последних частей. Затем перечисляет авторов по искусствам, а после того – что́ из них надлежит читать. Потом показывает, в каком порядке и каким образом надобно все это читать; и, наконец, предписывает читающим жизненные правила. На этом первая часть заканчивается. Вторая часть определяет, какие писания следует называть божественными, затем – число и порядок божественных книг, их авторов, а также дается толкование имен. После того речь идет о некоторых, самых необходимых характеристиках Божественных Писаний. Далее она указывает, как должен читать Св. Писание тот, кто ищет в нем средство для улучшения нравов и образа жизни. Напоследок она дает указания тому, кто читает Св. Писание из любви к знанию; и на этом заканчивается вторая часть.

КНИГА I

ГЛАВА 1. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИСКУССТВ

Среди того, что достойно наших стремлений, прежде всего следует домогаться мудрости, в которой состоит форма совершенного блага. Мудрость просвещает человека, чтобы он познавал самого себя и чему он был подобен, когда не мыслил себя первым творением. Ибо бессмертный дух (animus), просвещенный мудростью, видит свое начало и настолько сознает свое безобразие, чтобы вне себя искать Того, Кому достаточно того, что́ есть Он сам, чтобы быть. Говорят, на треножнике Аполлона была надпись: gnoti seauton, т.е. "познай самого себя", потому что человек, если бы он помнил о своем происхождении, несомненно, сознавал бы, что все подверженное изменению – ничто.

Признанное философами положение утверждает, что душа составлена из всех частей природы. И Тимей у Платона, чтобы устроить вселенную (universitas), из делимого и неделимого и смешанной субстанции, а также из тождественного и иного из них обоих смешанной природы образовал энтелехию. Она постигает и начала, и их следствия, ибо посредством ума (intelligentia) постигает невидимые причины вещей, а видимые формы всего действительного воспринимает посредством чувственных претерпеваний и, разделив, собирает движение в два круга. Ведь она либо посредством чувства выходит к чувственно воспринимаемому, либо посредством ума восходит к невидимому. И снова возвращается к себе, собрав (притянув) подобия вещей; вот что, из всех субстанций и природ, эта разумная душа (mens), способная вместить совокупность всего, привела во взаимосвязь, чтобы явить собой прообраз подобия. Ведь мнение пифагорейцев гласило, что подобное познается

подобным, так что разумная душа, если бы не была составлена из всего, никоим образом не могла бы все постичь. Об этом именно чье-то изречение:

Землю землей постигаем, эфир – огнями,
Влагу – влагой, нашим дыханием – воздух.

Однако мы не должны полагать, что мужи, во всякой природе весьма сведущие, имели такое представление о простой сущности, будто она разделяется на множество частей; чтобы яснее продемонстрировать ее удивительную способность, они говорили, что она состоит из всех природ, однако не как составная, а как рациональное основание (ratio) составленности. Ибо не следует полагать, что это подобие всех вещей привходит в душу от чего-либо иного или извне, но правильнее считать, что она сама схватывает его в себе и из себя, с помощью некой врожденной способности и собственной силой. Ведь, как говорит Варрон в сочинении "О природах" (*Periphision*), "не всякое различие привходит к вещам извне так, чтобы тому, что изменяется, было необходимо либо утратить нечто, что оно имело, либо принять извне что-нибудь иное, отличное от него, чего оно не имело". Как мы видим, если ты будешь производить что-то посредством извне привходящей формы, оно примет сходство с каким-то образом. Когда же ремесленник вычеканит на металле изображение, оно само затем не извне, но своей собственной силой и естественной способностью будет воспроизводить уже иное изображение. Так, говорят, наш ум, наделенный сходством со всеми вещами, является всем, однако составленность из всего есть в нем не так, что он содержит все интегрально [как сумму частей], а виртуально и потенциально [как их силу и способность], и в этом состоит достоинство нашей природы, которое все от природы в равной степени имеют, но не все в равной степени о нем знают. Ведь наш дух, обессиленный телесными страстями и чувственными формами похищенный у себя самого, забыл, что́ он такое, и памятуя лишь о том, что он е́сть, считает, что он есть только то, чем кажется. Мы вновь восстанавливаем себя посредством обучения, чтобы знать свою природу и чтобы научиться не искать вовне то, что можно найти в себе самих. Высшая отрада в жизни – стремление к мудрости; счастлив – кто обретет ее, кто обладает ею – блажен.

ГЛАВА 2. ЧТО́ СТРЕМЛЕНИЕ К МУДРОСТИ – ЭТО ФИЛОСОФИЯ

Пифагор первым назвал стремление к мудрости философией и предпочел называть философами тех, кого до того называли sophos, т.е. мудрецами. Прекрасно называет он искателей истины не мудрецами, но имеющими любовь к мудрости, ибо, несомненно, для того истина скрывается, чтобы ум (разумная душа – mens) всегда горел любовью к ней, вновь и вновь взыскуя ее, восходил к ней, однако с большим трудом мог бы постичь истину, как она есть. Философию он учредил как науку о тех вещах, которые истинно суть и субстанция которых неизменна.

"Философия – это любовь, и стремление, и некоего рода привязанность к мудрости, не той мудрости, местопребывание которой в железных инструментах и ремесленном умении и знании, а к той, которая есть самодостаточный животворный дух (mens) и единственная рациональная первооснова (primaeva ratio) вещей. Но любовь к мудрости есть просвещение разумной души этой чистой мудростью, как бы прикосновение к ней и призыв, чтобы в чистом духе явилось устремление к божественной мудрости и привязанность к ней. Эта мудрость всему роду душ сообщает достоинство своей божественности и возвращает их к силе и чистоте их собственной природы. Отсюда происходит истина умосозерцаний и размышлений и святая и чистая непорочность действий"[1].

"С философией связано наивысочайшее благо для человеческой души; и подобно тому, как ткач, собираясь выткать узорчатую полосу, натягивает вначале одну основную нить, так же точно и ткань философских рассуждений нужно начинать с основы – с человеческой души"[2].

ГЛАВА 3. О ТРОЯКОЙ СИЛЕ ДУШИ И О ТОМ, ЧТО ТОЛЬКО ЧЕЛОВЕК НАДЕЛЕН РАЗУМОМ[3]

Во всех вообще живых телах проявляется троякая душевная сила. Одна наделяет тело жизнью, чтобы оно, родившись, росло и, питаясь, поддерживало свое существование. Вторая доставляет телу способность различать ощущения. На третьей зиждется сила ума (mens) и рассудка (ratio). Назначение первой из них – заботиться о рождении, питании и росте тела, так как этому не может помочь ни ощущение (sensus), ни разум. Этой силой наделены травы, деревья и всякое иное создание, цепляющееся за землю корнями.

Вторая же – сложная и составная, ибо вбирает в себя первую и делает ее своей частью; помимо этого, она способна составлять различные и многообразные суждения (indicium) обо всем, что только доступно ей. Так вот, всякое животное, будучи наделено способностью к ощущению, в то же время и рождается, и питается, и растет. Ощущения же бывают различные и числом достигают пяти. Следовательно, то, что лишь растет, ощущения может и не иметь; но то, что способно к ощущению, также и растет, чем доказывается, что первая сила души, а именно способность рождаться и питаться, является подчиненной (subiecta).

Однако животные, способные к ощущению, воспринимают не только те формы (formae rerum), которые непосредственно воздействуют на них, исходя от присутствующего рядом чувственного тела: после того как ощущаемое тело удалилось, они сохраняют в ощущении образы (imagines) ранее воспринятых форм. Это значит, что и животные имеют память, сохраняя ее, в зависимости от долголетия каждого, более или

---

[1] Boeth. in Porph. dial. 1 (C.S.E.L. Vol. 48. P. 7).

[2] Boeth. in Porph. comm. 1 (C.S.E.L. Vol. 48. P. 135); рус. пер.: *Боэций*. "Утешение философией" и другие трактаты. М., 1990. С. 5.

[3] Вся глава представляет собой выдержку из Boeth in Porph. comm. 1 (C.S.E.L. Vol. 48. P. 135–138); ср. рус. пер.: *Боэций*. Указ. соч. С. 5–7.

менее долго. Правда, эти образы (imaginationes) в памяти животных настолько спутаны и неясны, что их невозможно ни сочетать, ни связать друг с другом. Поэтому помнить-то они могут, но не все одинаково; а если забудут что-нибудь, то не в силах собрать и восстановить это в памяти. Неспособны они также предугадать будущее.

Третья сила души включает в себя и первые две – роста и ощущения, пользуясь ими как послушными слугами; она целиком основана на разуме (ratio) и занята либо нахождением твердых выводов относительно вещей присутствующих, либо постижением отсутствующих, либо исследованием неизвестных.

Третьей силой наделен только человеческий род; она способна не только воспринимать совершенные и упорядоченные чувственные образы; все образы, накопленные воображением (imaginatio), она разъясняет с помощью действий разума (intelligentia). Ее божественная природа не удовлетворяется тем знанием, которое можно получить путем чувственного восприятия: в воображении она может составить себе понятие о том, чего не воспринимает в данный момент, и о том, что вообще недоступно чувствам, и дать этим образам имена; она дает названия также тому, что постигает рассуждением разума, тем самым делая это понятным. Также свойственно ее природе исследовать предметы, доселе ей неведомые, посредством уже известных; причем относительно каждого она стремится узнать, есть ли он, затем – что́ он есть, кроме того – каков он, и, наконец, почему и зачем он существует.

Такая тройственная сила души досталась, как уже сказано, в удел лишь человеческому роду. Разумная сила человеческой души весьма подвижна, ибо душа постоянно изощряет свой разум в четырех занятиях. Либо задается она вопросом, существует ли некая вещь, либо, если убедится в ее существовании, размышляет (dubitat), что́ она такое. А когда разум обладает уже знанием того и другого, тогда он исследует, какова вещь, и разыскивает все ее привходящие признаки (accidentia); узнав и их, стремится он выяснить, почему она такова. Поскольку, таким образом, деятельность человеческой души протекает всегда либо в восприятии присутствующего, либо в осмыслении отсутствующего, либо в разыскании и исследовании неизвестного, постольку разумная душа стремится употребить все свои усилия на две вещи: во-первых, на то, чтобы путем достоверного исследования достичь знания природы вещей; во-вторых, она всегда стремится прежде сделать достоянием знания все то, что впоследствии проверит обычай и утвердит нравственный закон.

ГЛАВА 4. КАКИЕ ПРЕДМЕТЫ ОТНОСЯТСЯ К ФИЛОСОФИИ

Как я вижу, однако, мы сейчас самим порядком речи завлечены в безвыходный лабиринт, где затруднения порождает не запутанная неясная речь, но темнота предмета. Мы ведь начали говорить о стремлении (studio) к мудрости и подтвердили, что оно свойственно только людям благодаря их некоей природной привилегии; поэтому мы, кажется, надле-

жащим образом определили мудрость как руководительницу всех человеческих поступков. Ибо, если природа неразумных животных, которая не руководствуется никаким суждением разума, производит свои движения только в согласии с чувственными побуждениями и, устремляясь к чему-либо или избегая чего-то, пользуется не различениями ума, но побуждается слепым влечением плоти, то подобает, чтобы действия разумной души не устремляла слепая страсть, но чтобы им всегда предшествовала правительница-мудрость. Если это верно, то не только те познания (studia), которые касаются природы вещей или воспитания нравов, но также и рациональные основания (rationes) всех человеческих действий и познаний правильно будет отнести к философии. Согласно этому допущению мы можем дать следующее определение философии: *философия – это дисциплина, во всей полноте исследующая рациональные основания всех вещей, человеческих и божественных*. Это не отменяет сказанного выше, что философия – это любовь и стремление к мудрости, не той, которая, относясь к деятельности посредством орудий, является прикладной, как архитектура, земледелие и тому подобное, но к той *мудрости, которая одна только есть рациональная первооснова вещей*. Ведь одно и то же действие может относиться к философии согласно своему рациональному основанию, но быть исключено из нее по своему осуществлению: например рациональное основание земледелия – предмет философа, осуществление же – дело земледельца. Кроме того, произведения ремесленников, хотя и не [создаются] природой, однако подражают природе и благодаря смысловому содержанию (ratione) воспроизводят форму своего образца – той природы, которой они подражают. Теперь ты видишь, почему мы приходим к заключению, что философия простирается на все человеческие дела, так что необходимо, чтобы философия делилась на части по числу родов вещей, к которым, как установлено, она относится.

ГЛАВА 5. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТЕОРИКИ, ПРАКТИКИ И МЕХАНИКИ

Цель и замысел всех человеческих дел или стремлений, которые управляются мудростью, надлежит исследовать для того, чтобы либо восстановить целостность нашей природы, либо смягчить неизбежные недостатки, которым подвержена наша жизнь. Скажу яснее. Человек двойствен, в нем добро и зло, природа и порок. Добро – ведь оно природа – должно быть восстановлено упражнением, ибо оно повреждено, умалено. Зло – ибо оно порок – должно быть устранено, так как зло – это повреждение, а не природа. Если же оно не может быть уничтожено полностью, то применением лекарства должно быть по крайней мере смягчено. Безусловно, это надлежит сделать, чтобы восстановилась природа и был уничтожен порок. Целостность человеческой природы совершенствуется двумя вещами: знанием (scientia) и добродетелью, ибо только они одни являют в нас сходство с высшими и божественными субстанциями. Ведь человек, хотя он и не простая природа, но двусоставная субстанция, в соответствии с одной своей частью, – а это лучшая

часть и, если яснее выразить надлежащее, та, которая есть сама по себе, – бессмертен. Но в соответствии с другой частью, тленной, знакомой только тем, кто не способен сохранить веру без посредства чувств, человек подвержен изменению и смерти, ибо всякий неизбежно умирает, поскольку утрачивает то, что есть (id quod est); это – худшая часть вещей, имеющих начало и конец.

ГЛАВА 6. О ТРЕХ СПОСОБАХ БЫТИЯ ВЕЩЕЙ

Среди вещей есть не имеющие ни начала, ни конца, и они называются вечными; есть другие, имеющие начало, но не замыкающиеся никаким концом, они называются постоянно длящимися; и есть те, что имеют начало и конец, и они являются временными.

К первому разряду мы отнесем то, в чем "быть" и "то, что есть", не различаются, т.е. то, для чего не разнятся причина и действие (effectus), что не получает своего существования от чего-либо иного, но существует само собою; таков единственный Родитель и Создатель природы. А то, для чего "быть", – это одно, а "то, что есть" – другое, т.е. то, что возникает благодаря чему-то иному, что в силу предшествующей причины переходит в актуальное состояние, чтобы начать существовать, – это природа, которая охватывает весь мир. Она делится надвое. Есть нечто, что в силу своих первичных причин актуализируется, чтобы начать существовать, не будучи чем-то движимо, но единственно только решением божественной воли; сюда относится неизменное в отношении всех границ и неподверженное перемене. Таковы сущности (субстанции – substantiae) вещей, которые греки называют усиями, и все тела надлунного мира, которые, именно потому, что не изменяются, названы божественными. Третья часть вещей – это те, что имеют начало и конец, и сами собою не приходят к существованию, но являются произведениями природы; они возникают на земле под лунной сферой, и их движет созидающий огонь, некой силой нисходящий в чувственно воспринимаемые вещи, которые должны быть сотворены.

Итак, о первых [из этих двух] сказано: *ничто в мире не умирает, никакая сущность не гибнет*. Ведь преходящи не сущности (essentiae) вещей, но формы. А когда говорят, что формы преходящи, это следует понимать не так, будто полагают, что некая существующая вещь исчезает всецело и утрачивает бытие, но скорее, что она меняется, или, пожалуй, так: то, что было соединенным, обособляется одно от другого, а что было разобщенным, соединяется; что было здесь, переходит туда, а что происходит теперь, существует и потом – во всех этих случаях бытие вещей никоим образом не претерпевает никакого ущерба. О других же сказано: *все рожденное гибнет и возросшее ветшает*; ведь все произведения природы как имеют начало, так и не чужды и конца.

О первых сказано:

Из ничего... нельзя зародиться ничему, и в ничто ничему обратиться[4],

---

[4] *Персий*. Сатиры. III, 83–84. Пер. Ф. Петровского.

потому что всякая природа имеет и первичную причину, и постоянное пребывание (subsistentia). А о других сказано:

и возвратится в ничто, что было прежде ничем,

ибо всякое произведение природы как во времени (temporaliter) в силу скрытой причины переходит в актуальное состояние, так, когда во времени же это актуальное состояние разрушается, оно возвращается к тому же, откуда возникло.

ГЛАВА 7. О НАДЛУННОМ И ПОДЛУННОМ МИРЕ

Поэтому математики делили мир на две части, а именно, на ту часть, которая выше лунного круга, и на ту, которая ниже его. И надлунный мир, поскольку там все [пребывает как] установлено изначальным законом, они называли природой, а подлунный – произведением природы, т.е. высшего [мира], ибо в нем роды всего одушевленного, оживляемые проникновением животворного духа, принимают вливаемое в них высшими [родами] посредством невидимых токов питание, не только чтобы, рождаясь, расти, но также чтобы, питаясь, существовать. Тот высший мир они называли временем, ввиду движения звезд, которые в нем находятся, а лежащий ниже мир – временным, поскольку он движется в соответствии с высшими движениями. Равным образом, тот надлунный мир, где вечная безмятежность света и покоя, они наименовали элизием (раем, обителью блаженных), а этот, из-за непостоянства и беспорядка переменчивых идей, – адом.

Мы продолжим свое рассмотрение еще немного, чтобы показать, каким образом человек принимает участие в изменчивом той своей частью, благодаря которой он подчинен необходимости, а той, которая бессмертна, сроден божественному; тем самым можно будет обосновать сказанное выше, а именно, что устремление всех человеческих деяний ведет либо к той цели, чтобы восстановилось в нас подобие божественному образу, либо к связанности заботами этой жизни, которая, чем легче может быть повреждена неблагоприятными обстоятельствами, тем более нуждается в поддержании и сохранении.

ГЛАВА 8. В ЧЕМ ЧЕЛОВЕК ПОДОБЕН БОГУ

В действительности есть два [рода деятельности], которые восстанавливают в человеке божественное подобие, – это созерцание (speculatio) истины и упражнение в добродетели. Ибо человек тем подобен Богу, что он мудр и справедлив, но человеческая мудрость и справедливость превратны, а Бог неизменно мудр и справедлив. Деятельность же человека, которая на потребу нуждам этой жизни, бывает трояко рода. Во-первых, та, которая доставляет пропитание природе; во-вторых, та, которой предотвращаются тяготы, могущие приключиться извне; в-третьих, та, которая доставляет лекарство от уже приключившихся бед. Итак, когда мы устремляемся к восстановлению нашей природы – это божественное деяние; когда же печемся о нуждах того, что в нас не-

мощно, – это деяние человеческое. Следовательно, всякое деяние – либо божественного свойства, либо человеческое. Правильно будет первое, поскольку оно касается высшего, назвать умопостижением (intelligentia), а последнее, поскольку оно касается низшего и как бы нуждается в известном обсуждении, назвать наукой (scientia). Коль скоро мудрость, как сказано выше, сообщает меру всем действиям, производимым разумом (ratione), последовательно будет сказать, что мудрость включает в себя обе эти части: и умопостижение, и науку. И опять-таки умопостижение, поскольку оно занимается и исследованием истины, и наблюдением над нравами, мы разделим на две части: теорику [или умопостижение теоретическое], т.е. касающееся умосозерцания (theoretica, id est speculativa), и практику [или умопостижение практическое], т.е. касающееся деятельности (practica, id est activa), которое называется также этическим (ethica), т.е. моральным. Знание же (наука), которое касается человеческих тел, подобающим образом называется механикой [или знанием механическим], т.е. подражающим.

ГЛАВА 9. О ТРОЯКОГО РОДА ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

Итак, существуют троякого рода произведения: творение Бога, произведение природы и произведение мастера, подражающего природе. Дело Бога – творить то, чего не было. Почему и сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1, 1). Дело природы – приводить в актуальное состояние (ad actum) то, что существует непроявленно. Почему и сказано: "Произвела земля зелень, траву и т.д." (Быт. 1, 12). Дело мастера – соединять разрозненное и разделять соединенное. Почему и сказано: "...и сделали себе опоясания" (Быт. 3, 7). Не могла ведь ни земля сотворить небо, ни человек произвести траву, человек, который и на один локоть не может прибавить себе росту (см. Лук. 12, 25). Среди этих трех родов дела человеческие, которые не природа, но подражают природе, подобающим образом именуются механическими, т.е. подражающими, поддельными; например, и отмычка, поддельный ключ, называется механическим. Рассматривать по отдельности, каким образом произведения мастера подражают природе, было бы долго и обременительно. Однако можно продемонстрировать это на нескольких примерах. Тот, кто отлил статую, имел в виду человека. Тот, кто построил дом, имел в виду гору. Ибо, как говорит пророк: "Ты послал источники в долины: между горами текут воды" (Псал. 103, 10). И горные уступы не сдерживают вод, [охраняя их]. Так и дому следует возносить ввысь свой шпиль, чтобы можно было в безопасности встречать обрушивающиеся бури. Тот, кто первым придумал использование одежды, понял, что всякая тварь (все рожденное) имеет какие-то свои приспособления, чтобы охранять свою природу от всего вредного. Кора опоясывает дерево, пернатых покрывает оперение, рыбу – чешуя, шерсть одевает овцу, волосы покрывают домашних и диких животных, панцирь защищает черепаху, бивни слона позволяют ему не бояться нападений. Не без причины происходит так, что все живое по своей природе получает свое оружие при рождении, и только человек рождается нагим и беззащит-

ным. Ведь о тех, кто не может сам о себе позаботиться, должна была позаботиться природа; человек же [из своей беспомощности] извлек ту пользу, что стал весьма сведущим; то, что всем прочим дано по природе, он изобрел для себя своим собственным разумением. Ведь сейчас человеческий разум предстает в гораздо большем блеске и славе, изобретая это, чем если бы он все имел. Недаром гласит пословица:

Изобретательница-нужда произвела все искусства.

Действительно, разумом изобретено все то, что ты видишь ныне превосходнейшего в человеческих делах. С его помощью явились бесчисленные виды росписи, зодчества, ваяния и отливки статуй, чтобы мы, восхищаясь природой, восхищались вместе с тем и самим художником.

ГЛАВА 10. ЧТО ТАКОЕ ПРИРОДА

Раз уж мы столько раз упоминали природу, то думается, не следует совсем обойти молчанием значение этого слова, хотя, по словам Туллия, "природу определить трудно" (Cic. Inv. I, 24, 34). Мы можем выразить отнюдь не все, что хотим, но уж о том, что можем, не следует умалчивать. Древние много чего нашли сказать о природе, однако же не столько, чтобы казалось, что больше ничего не остается. Насколько я могу заключить из их слов, они обычно употребляли этот термин (vocabulum) в основном в трех значениях, причем каждому соответствовало свое определение.

В первом случае посредством этого имени хотели обозначить тот первообраз (archetypum exemplar) всех вещей, который есть в Божественном уме, суждением которого (cuius ratione) все образовано, и говорили, что природа для каждой вещи есть ее первичная (primordialis) причина, от которой она имеет не только бытие (esse), но и бытие тем-то (talis esse). Этому значению соответствует такое определение: *природа есть то, что доставляет каждой вещи ее бытие*. Во втором случае говорили, что природа – это особенное бытие, свое для каждой вещи. Этому значению соответствует такое определение: *природой называется собственное видовое отличие, сообщающее каждой вещи форму*. Это значение имеется в виду, когда мы обычно говорим, что природа состоит в том, чтобы всему тяжелому опускаться на землю, легкому – стремиться ввысь, огню – жечь, воде – увлажнять. Третье значение таково: *природа – это созидающий огонь, некой силой сообщающийся чувственно воспринимаемым вещам, которые должны быть созданы*. Ведь натурфилософы говорят, что все произошло из тепла и влаги. Поэтому Вергилий называет Океан отцом (Virg. Georg. 4, 382), а Валерий Соран в одном стихе так говорит о Юпитере, имея в виду небесный огонь:

Всемогущий Юпитер, вещей и царей создатель,
Один и тот же он – и прародитель богов, и проматерь[5].

---

[5] *Бл. Августин.* О граде Божием, VII, 9; в рус. пер.:

Юпитер всемогущий, царей, вещей и богов
Прародитель и мать богов, бог единый и весь.

Бл. Августин. Творения. Киев, 1906. Ч. 3. С. 355.

ГЛАВА 11. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛОГИКИ

После того как мы уяснили себе происхождение теоретического знания (theoricae), практического знания (practicae) и механических искусств (mechanicae), остается исследовать также происхождение логики, которую я ввожу последней, ибо изобретена она была напоследок. Все другие были установлены прежде, однако необходимо было изобрести также и логику, потому что никто не может подобающим образом рассуждать о вещах, если не знает норм (rationem) правильной и истинной речи. Как говорит Боэций, когда древние впервые стали исследовать природу вещей и качества нравов, они неизбежно часто ошибались, так как не умели различать слова и понятия (vocum et intellectuum); в числе многих заблудившихся оказался и Эпикур, который решил, что мир состоит из атомов, и мерой достойного провозгласил телесное удовольствие.

Случилось же такое с Эпикуром и со многими другими, очевидно, оттого, что по неопытности в рассуждениях они принимали за действительно существующее все то, к чему приводили их доводы рассудка. Тут-то и кроется великая ошибка: ибо с рассуждением (ratiocinationes) дело обстоит совсем не так, как с вычислением. При правильном вычислении какое бы ни получилось число, оно непременно будет точно соответствовать тому, что есть в действительности: например, если по вычислении у нас получилась сотня, то предметов, относительно которых мы произвели счет, будет ровно сто. А в рассуждении на такое соответствие полагаться нельзя: далеко не все из того, что может быть установлено на словах, имеет место в действительной природе. Поэтому всякий, кто возьмется за исследование природы вещей, не усвоив прежде науки рассуждения, не минует ошибок. Ибо, не изучив заранее, какое умозаключение (ratiocinatio) поведет по тропе правды, а какое – правдоподобия, не узнав, какие из них несомненны, а какие – ненадежны, невозможно добраться в рассуждении до неискаженной и действительной истины.

Из-за этого-то и впадали так часто в заблуждения древние; рассуждая, они приходили к выводам ложным и взаимно противоречивым, казалось невозможным, чтобы оба противоречащих друг другу вывода, к которым приводило умозаключение, были одновременно справедливы, – но какому из них верить, было неясно. Вот тогда и было решено рассмотреть прежде всего саму по себе природу рассуждения, чтобы можно было судить о достоверности его результатов.

Так, возникла наука логики, которая упорядочивает способы рассуждения (disputandi) и умозаключения (ratiocinationes), а также пути различения (internoscendi), с тем чтобы можно было узнавать, какое рассуждение будет в данном случае ложно, а какое верно; а также какое всегда будет ложно, а какое – никогда[6].

Она по времени последняя, но по порядку первая. Приступающим

---

[6] Boeth. in Porph. comm. 1 (C.S.E.L. Vol. 48. P. 138–139); рус. пер.: *Боэций*. Указ. соч. С. 7–8.

к изучению философии прежде всего следует читать ее (логику), потому что в ней изучается природа слов и понятий, без чего никакой трактат по философии не может получить разумного (рационального) объяснения.

Название "логика" происходит от греческого "logos", и имя это имеет два значения. Logos означает речь (sermo) или умозаключение (ratio), а потому логику можно назвать наукой о [правильной] речи или умозаключении (sermocinalis sive rationalis scientia). Логика умозаключения (logica rationalis), именуемая также логикой рассуждения (dissertiva), включает диалектику и риторику. Логика [как наука о правильной] речи – это род, к которому относятся грамматика, диалектика и риторика; он включает как вид логику рассуждения. Именно логику [как науку о правильной] речи мы причисляем четвертой к теоретическому (теорике), практическому (практике) и механическому знанию (механике). Не следует думать, что логика потому называется наукой о [правильной] речи, что прежде ее изобретения не было никаких речений, как если бы люди до того не беседовали между собой. Были прежде и общие для всех слова и выражения, было и письмо, но принципы (ratio) речи и письма не были еще упорядочены в систему. До этого не были даны предписания относительно правильного высказывания и умозаключения. Ведь все знания были в употреблении прежде, чем стать искусствами. Но затем люди, рассудившие, что можно [отдельные способы] практического их применения обратить в искусство, ограничив определенными правилами и предписаниями то, что ранее было неопределенным и произвольным, начали, как было сказано, обычное использование [знаний], происходящее отчасти от случая, отчасти от природы, сводить в искусство [т.е. в систему], исправляя то, что употреблялось неправильно, восполняя недостающее, отсекая излишнее и подчиняя отдельные случаи определенным правилам и предписаниям.

Вот такого рода было происхождение всех искусств (artium). Рассматривая их по отдельности, убедимся, что это верно: когда еще не было грамматики, люди писали и говорили; прежде, чем появилась диалектика, различали истинное от ложного в рассуждении; до появления риторики – разъясняли [законы] гражданского права; до появления арифметики – умели исчислять; когда еще не было искусства музыки – пели; прежде, чем появилась геометрия, измеряли поля; когда еще не было астрономии, умели по движению звезд различать деления времени. Затем появились искусства [системы знаний], хотя и получившие начало от обычая, однако превосходящие обычай. Уместно было бы теперь рассказать об изобретателях искусств: кто они, когда они жили и где, каким образом благодаря их трудам появились [научные] дисциплины. Однако прежде я хочу ввести некое подразделение философии, позволяющее представить взаимоотношение различных дисциплин.

Далее, еще раз повторив краткое определение философии, мы покажем, как эти дисциплины входят в состав философии и какие другие дисциплины они в свою очередь содержат.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ ВОПРОСА 14-го ИЗ "ДИСКУССИОННЫХ ВОПРОСОВ О ДУШЕ" ФОМЫ АКВИНСКОГО

К.В. Бандуровский

Проблема бессмертия души в настоящее время – не сколько предмет научного исследования, сколько вопрос веры (или неверия), однако на протяжении более двух тысячелетий представление о бессмертии души оставалось основополагающим постулатом антропологии и этики, во многом определяло теорию познания и эстетические концепции, имело явные онтологические аспекты. Поэтому со времен Платона философы пытались исследовать эту проблему рациональными методами. Таким образом, понимание, как именно решается вопрос о статусе человеческой души в русле того или иного философского мировоззрения, позволяет нам глубже постичь его (этого мировоззрения) специфику в целом и, возможно, глубже раскрыть заложенный в нем эвристический потенциал.

Проблеме неразрушимости души[1] Фома отводит место во всех своих крупных сочинениях в «Комментарии к "Сентенциям"» (II, 19, q. 1, a. 1), в "Сумме теологии" (I, q. 74, a. 6), в "Сумме против язычников" (II, 76; также для этой проблемы важна 55-я глава – о неразрушимости интеллектуальных субстанций – и в целом главы 56–81, посвященные интеллекту, душе и их единству с телом), в "Компендиуме теологии" (Compendium theologiae, q. 83), в "Вопросах на разные темы" (Questiones quodlibetales, q. 10, a. 6). Существует в корпусе сочинений Фомы и особое произведение (относящееся к спорным), посвященное бессмертию души, – трактат "De immortalitate anime"[2]. Одно из самых обширных и подробных обсуждений этого вопроса содержится в 14-й главе "Дискуссионного вопроса о душе" (написано в 1269 г.), перевод которой и предлагается вниманию читателя.

В текстах Фомы можно обнаружить разнообразные аргументы в пользу бессмертия души[3], и многие из них вполне традиционны, однако в "Вопросе о душе" предлагается оригинальное решение, базирующееся на творческом развитии аристотелевской концепции души. Высказывания самого Аристотеля по поводу бессмертия интеллекта (= души разумного существа) спровоцировали различные интерпретации[4]. Александр Афродисийский, а вслед за ним ряд арабских комментаторов и парижские аверроисты[5] склонялись к тому, что речь у Аристотеля явным образом идет о бессмертии лишь сверхиндивидуальной части интеллекта. У самого Аристотеля, невозможно найти развернутого обсуждения вопроса о бессмертии, поэтому основанием для такой интерпретации послужило то обстоятельство, что в ряде мест "О душе" Аристотель говорит, что интеллект вечен и нерушим: интеллект "отделен, как вечное от преходящего"[6], интеллект есть некая неразрушимая субстанция[7]; однако явным образом у него речь идет об уме деятельном, который "только существуя отдельно... есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно... ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без

деятельного ума ничего не может мыслить"[8]. Этика Аристотеля также не опирается на постулат о бессмертии души. В целом его этическое учение ориентировано на достижение добродетели в этой жизни; в своем отношении к смерти он говорит в 9-й главе III книги "Никомаховой этики": "самое страшное – это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо" (1115a 26).

Поэтому не удивительно, что во времена средневековья популярностью пользовались аргументы Платона[9] и концепция неоплатоников (в первую очередь Плотина)[10]. Так, авторитетный составитель компендиума раннехристианской антропологии Немезий Емесский (к которому, заметим, нередко обращается Фома) следует в решении этого вопроса платонической и неоплатонической традиции и критикует аристотелевское учение о душе, полагая, что из нее следует утверждение о смертности души[11].

Однако основной ход рассуждений о платонической традиции заключается в доказательстве бессмертия души путем ее противопоставления телу. Для Фомы же как важно бессмертие не отделенной души, а человеческой личности в целом; важно, чтобы концепция неразрушимости души могла обосновать христианский постулат о воскрешении человека во плоти. Для этих целей аргументация, выработанная платониками, негодна, и Фома обращается к скрытому потенциалу аристотелевского учения о душе как о форме (энтелехии) тела, которая позволяет обосновать возможность воскрешения[12]. Логика томистского доказательства следует ходу рассуждений Аристотеля о потенциальном уме, которому необходимо, "поскольку он познает все, быть не смешанным"[13] из различных элементов, как полагал Эмпедокл, напротив, он не должен обладать каким-либо определенным телесным качеством и не быть связанным в своей деятельности с телом. Эта независимость в деятельности от тела свидетельствует о неразрушимости интеллекта. Далее Фома обосновывает, используя также аристотелевскую концепцию, единство потенциального и актуального интеллектов и единство интеллектуальной, чувственной и вегетативной потенции души как формы человеческого тела, что позволяет ему вынести суждение о бессмертии индивидуальной души человека; однако коль скоро душа является формой тела, то ее отделенное существование несовершенно и требует воссоединения с телом[14].

Вопрос 14-й начинается с изложения аргументов (всего 21), отрицающих бессмертие души (в "Вопросе о бессмертии души" таких аргументов 22). Эти аргументы суть реплики участников диспутов, записью которых и стали "Дискуссионные вопросы", в ходе которых на обсуждение выставлялся спорный вопрос и сначала учащиеся приводили доводы "за" и "против", которые записывались одним из бакалавров, подчас их по ходу дела парировавшего (пятый аргумент, очевидно, начинается с реплики принимающего аргументы бакалавра относительно четвертого аргумента; то же и в аргументе десятом). Затем мастер давал свое разрешение вопроса и ответы на аргументы "за" и "против" – что и нашло отражение в форме построения и 14-го дискуссионного вопроса.

Перевод выполнен по изданию: *Thomas Aquinas.* Quaestiones de anima. Toronto, 1968.

[1] Incorruptibilitas animae – Фома предпочитает именно это выражение, хотя иногда и употребляет словосочетание "бессмертие души" (immortalitas animae), ведь о бессмертии души более уместно говорить, когда речь идет о человеке.

[2] *Kennedy L.A.* A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul // ANDLMA 45. 1978. P. 205–223. (Окончание генетива 1-го склонения – допустимый в средневековой латыни вариант.)

[3] Так В. Слева классифицировал 25 аргументов (см.: *Sleva V.E.* The separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington. 1940. P. 62–63).

[4] Например, Сигер Брабантский (ок. 1235 – ок. 1285) в сочинении «Вопросы к третьей [книге] "О душе"» (ок. 1268; Questiones in tertium de anima). В De anima intellectiva – ответе на критику Фомы – Сигер несколько изменил свою позицию.

[5] Например, Пьетро Помпонацци (1462–1525), в трактате "О бессмертии души" (1516) полагавший, что душа смертна как таковая (simpliciter) и бессмертна в некотором отношении (secundum quid), – согласно Помпонацци, на основании аристотелевского учения бессмертие души в абсолютном смысле недоказуемо, можно лишь сделать вывод, что "душа не чисто вечная и не чисто временная" (*Petrus Pomponatius.* De immortalitate animae Bologna, 1954. P. 38).

[6] *Аристотель.* О душе. 413b, 26–27. Рус. пер. цит. по: *Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1.

[7] Там же. 408b 17–18.

[8] Там же. 330a 22–23. С. 436.

[9] Аргументы Платона в пользу бессмертия души приводятся в "Федоне" (70c–71d. 72e–76e; 78b–83d; 96a–106e), в "Федре" (245c–e), в "Государстве" (608d–611a) и в "Тимее" (41b).

[10] См.: *Плотин.* О бессмертии души // Сочинения. СПб., 1995. С. 619–645. (Пер. М.А. Солоповой).

[11] См.: *Немезий, епископ Емесский.* О природе человека. Почаев, 1905. С. 52–57.

[12] Впрочем Фома обращался и к неоплатонической аргументации, но только как к элементу в целостной концепции, особенно в "Сентенциях", где в качестве одного из главных аргументов о неразрушимости интеллекта используется постулат 15 (14) из "Книги о причинах": "Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением" (см.: Книга о причинах // Историко-философский ежегодник'90. М., 1991. С. 198, = постулату 83 из "Первооснов теологии" Прокла (см.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 490). См. также комментарий Фомы (In librum de causis, lec. 7).

[13] *Аристотель.* О душе. 429a. 19. С. 433–434.

[14] Во многих трудах. На русском языке см.: *Фома Аквинский.* О единстве интеллекта, против аверроистов. Кн. 2 // Истина и благо. Классический и неклассический регулятивы / Под ред. А.П. Огурцова; пер. Ю.В. Подороги. М., 1999; *Фома Аквинский.* Суммы теологии // Логос. 1991. № 2. С. 136–138. (Пер. М.А. Гарнцева) – "Есть ли в человеке другая форма помимо мыслительной души".

ФОМА АКВИНСКИЙ

ДИСКУССИОННЫЕ ВОПРОСЫ О ДУШЕ
ВОПРОС ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

Четырнадцатый вопрос о бессмертии человеческой души.
И кажется, что она разрушима.

1. Ведь сказано в Екклезиасте (3, 19) "...одна гибель человека и скотов и равна у них участь". Но когда скот умирает, умирает и его душа. Следовательно, когда человек умрет, то душа его разрушится.

2. Кроме того, разрушимое и неразрушимое различаются по роду, как говорится в десятой книге "Метафизики"[1]. Но человеческая душа и душа скота не различаются по роду; поэтому и человек не отличается по роду от скота. Следовательно, человеческая душа и душа скота не отличаются в отношении разрушимости и неразрушимости. Но душа животных разрушима. Следовательно, человеческая душа не есть неразрушимая.

3. Кроме того, Дамаскин говорит, что ангел получает бессмертие по благодати, а не по природе. Но ангел не ниже души. Следовательно, душа не бессмертна по природе.

4. Кроме того, Философ доказывает в восьмой книге "Физики", что перводвижущее обладает бесконечной способностью, поскольку движет в течение бесконечного времени[2]. Таким образом, если бы душа обладала способностью длиться бесконечное время, то следовало бы, что ее способность бесконечна; но бесконечная способность не существует в конечной сущности. Поэтому, если душа неразрушима, следует, что сущность души бесконечна. Но это невозможно, поскольку только божественная сущность бесконечна. Следовательно, человеческая душа разрушима.

5. Однако сказано, что душа неразрушима не по собственной ее сущности, но благодаря божественной способности. Но против этого: то, что не надлежит чему-либо по его собственной сущности, то не принадлежит ему сущностно. Но когда "разрушимое" и "неразрушимое" сказывается о чем-либо, то осуществляется сущностная предикация, как говорит Философ в десятой книге "Метафизики". Следовательно, если душа неразрушима, то надлежит, чтобы она была неразрушимой по своей сущности.

6. Кроме того, все, что есть, – либо разрушимо, либо неразрушимо. Таким образом, если душа по своей природе не неразрушима, следует, что она по своей природе разрушима.

7. Кроме того, все неразрушимое имеет способность быть всегда. Таким образом, если бы человеческая душа была бы неразрушима, то следовало бы, что она имела способность быть всегда. Следовательно, она не имела бы бытия после не-бытия; что противоречит вере.

8. Кроме того, Августин говорит, что как Бог есть жизнь души, так и душа есть жизнь тела. Но смерть есть лишение жизни. Следовательно, в результате смерти происходит лишение и отнятие души.

9. Кроме того, форма имеет бытие только в том, что *есть*. Таким образом, если душа есть форма тела, то она может быть только в теле. Следовательно, она уничтожается, когда уничтожается тело.

10. Но сказано, что это истинно о душе, согласно тому, что она есть форма, а не согласно ее сущности. Но против этого: душа не есть форма тела акцидентально, иначе последовало бы, что поскольку душа формирует человека согласно тому, что она есть форма тела, человек был бы сущим акцидентально. То же, что надлежит чему-либо не акцидентально, подобает ему согласно его сущности. Следовательно, душа есть форма согласно ее сущности. Следовательно, если она разрушима согласно тому, что она – форма, то и согласно своей сущности она будет разрушимой.

11. Кроме того, две [вещи], сходящиеся в одно бытие, так соотносятся, что если разрушается одна, то разрушается и другая. Но душа и тело сходятся в одно бытие, а именно в бытие человека. Следовательно, когда разрушается тело, то разрушается и душа.

12. Кроме того, душа чувственна и душа разумная суть одно согласно субстанции в человеке. Но душа чувственная разрушима. Следовательно, и разумна.

13. Кроме того, форма должна быть пропорциональной материи. Но человеческая душа в теле – как форма в материи. Таким образом, если тело разрушимо, то и душа будет разрушима.

14. Кроме того, если душа может отделяться от тела, то надлежит, чтобы было некое ее действие без [участия] тела, поскольку никакая субстанция не тщетна. Но никакое действие не может принадлежать душе без тела, и даже познание, о котором это очевидно более всего, – поскольку нет познания без фантазмов [= чувственных образов], как говорит Философ[4], фантазмов же нет без тела. Следовательно, душа не может отделяться от тела, но разрушается, когда разрушается тело.

15. Кроме того, если бы человеческая душа была неразрушима, то это было бы лишь постольку, поскольку она познающая. Но кажется, что познание не подходит ей, поскольку то, что является высшим в низших природах, подражает некоторым образом действию высшей природы, но не достигает его. Так и обезьяна подражает некоторым образом действию человека, но, однако, не достигает его. И, сходно, кажется, что если человек есть высшее в порядке материальных вещей, то он подражает некоторым образом действию отделенных интеллектуальных субстанций, каковое есть познание, но не достигает его. Таким образом, нет никакой необходимости полагать, что душа человека бессмертна.

16. Кроме того, действие, присущее виду, принадлежит либо всем, либо большему числу из тех, кто относится к виду. Но наименьшее число из людей достигают познания. Следовательно, познание не есть собственное действие человеческой души; и, таким образом, не надлежит, чтобы человеческая душа была неразрушимой на основании интеллектуальности.

17. Кроме того, Философ говорит в первой книге "Физики", что все конечное исчерпывается, если постоянно отделять некоторое ко-

личество[5]. Но природное благо души – конечное благо, следовательно, когда из-за некоторого прегрешения уменьшается природное благо человеческой души, то кажется, что оно наконец полностью уничтожится; и, таким образом, человеческая душа когда-либо разрушится.

18. Кроме того, при бессилии тела душа лишается сил, как ясно из ее действий. Следовательно, и при разрушении тела душа разрушается.

19. Кроме того, все, что происходит из ничего, может возвратиться в ничто. Но человеческая душа сотворена из ничего. Следовательно, она может обратиться в ничто. И, таким образом, следует, что душа разрушима.

20. Кроме того, когда сохраняется причина, сохраняется и следствие. Но душа есть причина жизни тела. Следовательно, если душа сохраняется всегда, то кажется, что тело живет всегда; что, очевидно, ложно.

21. Кроме того, все, что субсистирует само по себе есть "это нечто", размещенное в роде или виде. Но человеческая душа, как кажется, не есть "это нечто" и не размещается в виде или роде как индивидуум или вид, поскольку она есть форма (т.е. только часть индивида, составленного из души и тела. – *Пер.*); бытие же в роде или виде приличествует составному, а не материи и не форме (разве что в несобственном смысле). Следовательно, человеческая душа не есть субсистирующее само по себе; и таким образом, когда разрушается тело, она не может сохраняться.

Но против:

1. То, что говорится в книге Премудрости, 2, [23]: Бог сотворил человека неуничтожимым и сотворил его по своему образу и подобию, из чего можно принять, что человек неуничтожим, то есть неразрушим, согласно тому что он есть по образу Бога. По образу же Бога он благодаря душе, как говорит Августин в книге "О Троице". Следовательно, человеческая душа неразрушима.

2. Кроме того, все, что разрушается, обладает противоположностями или состоит из противоположностей. Но человеческая душа всецело без противоположностей, поскольку даже те [вещи], которые противоположны в себе, в душе не противоположны, ведь смыслы противоположных [вещей] в душе не противоположны. Следовательно, душа неразрушима.

3. Кроме того, небесные тела называются неразрушимыми, поскольку не имеют возникающей и уничтожающейся материи. Но человеческая душа всецело нематериальна; что ясно из того, что она воспринимает виды вещей нематериальным образом. Следовательно, душа неразрушима.

4. Кроме того, Философ говорит, что интеллект, будучи вечным, отделяется от того, что разрушимо[6]; интеллект же есть часть души, как говорит он же. Следовательно, человеческая душа неразрушима.

Отвечаю. Следует сказать: необходимо, чтобы человеческая душа была всецело неразрушимой. Для очевидности этого нужно принять во внимание, что следующее чему-либо сущностным образом (per se) не может отделяться от него, как, например, от человека не может отделяться то, что он – живое существо, или от числа то, что оно четное или

нечетное. Но ясно, что сущностное бытие следует форме: ведь каждая вещь имеет бытие согласно собственной форме, поэтому бытие никоим образом не может отделяться от формы. Таким образом, составное из материи и формы разрушается из-за того, что отнимается форма, которой следует бытие. Сама же по себе форма не может разрушаться, но разрушается акцидентально, когда разрушается составное, поскольку составному недостает бытия, которое происходит из-за формы (разве что если существует такая форма, которой присуще бытие не иначе как на основании составного).

Следовательно, если есть некая форма, которая обладает бытием, то необходимо, чтобы эта форма была неразрушима. Ведь не отделяется бытие от того, что обладает бытием, иначе как из-за того что от него отделяется форма; поэтому если то, что обладает бытием, само есть форма, то невозможно, чтобы от него отделялось бытие. Ясно, что начало, на основании которого человек познает, есть форма, имеющее бытие в себе, а не только из-за того, что нечто [составное] существует. Познание же, как доказывает Философ в третьей книге "О душе", не есть действие, исполняемое телесным органом, – ведь невозможно обнаружить некий телесный орган, который был бы воспримимчив ко всем чувственно воспринимаемым природам; прежде всего потому, что воспринимающему надлежит быть лишенным воспринимаемой природы, как, например, зрачок лишен цвета[7]. Всякий же телесный орган обладает некоторой чувственно воспринимаемой природой. Интеллект же, посредством которого мы познаем, постигает все чувственно воспринимаемые природы; поэтому невозможно, чтобы его действие, которое есть познание, исполнялось каким-либо телесным органом. Из этого становится ясно, что интеллект сам по себе обладает действием, в котором тело не принимает участия. Ведь нечто действует согласно тому, что оно есть: то же, что само по себе обладает бытием, и действует само по себе. То же, что не обладает бытием само по себе, не обладает само по себе и действием; ведь не тепло само по себе греет, а теплое. Итак, ясно, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, обладает бытием, возвышающимся над телом и не зависящим от тела.

Ведь ясно, что такого рода интеллектуальное начало не есть нечто, составленное из материи и формы, поскольку виды принимаются в него всецело нематериально, что проясняется из того, что интеллект имеет дело с универсалиями, которые рассматриваются отвлеченно от материи и материальных условий. Следовательно, остается заключить, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, есть форма, обладающая бытием; поэтому – необходимым образом – оно неразрушимо; и это то, что говорит Философ – что интеллект есть нечто божественное и вечное.

Но в предыдущих вопросах показано, что интеллектуальное начало, посредством которого человек познает, не есть некая отдельная субстанция, а нечто, присущее человеку в качестве формы, которая есть душа или часть души, поэтому остается заключить из сказанного, что душа человека неразрушима.

Все же те, кто полагал, что человеческая душа разрушается, принимали некоторые предпосылки. Некоторые, полагающие, что душа есть тело, считали, что она не есть форма, а нечто составленное из материи и формы. Другие же, полагающие, что интеллект не отличается от чувства, считали, как следствие, что он обладает действием только благодаря телесным органам, и таким образом, не обладает бытием, возвышающимся над телом; поэтому он не есть форма, обладающая бытием. Иные же полагали, что интеллект, посредством которого человек познает, есть отделенная субстанция. Все это ложно, как показано выше [в других вопросах]. Поэтому остается заключить, что человеческая душа неразрушима.

Знак, указывающий на это, можно найти в двух [свидетельствах]. Во-первых, из части интеллекта: поскольку то, что разрушимо само по себе, неразрушимо, когда воспринимается интеллектом. Ведь интеллект схватывает вещи универсально, а согласно этому способу [схватывания] не происходит их разрушения. Во-вторых, из природного желания, которое не может быть тщетным ни в чем. Ведь мы видим, что людям присуще желание быть вечно. И это вполне разумно: поскольку, раз само бытие по себе желаемо, надлежит, чтобы познающему, который схватывает бытие просто, а не здесь и теперь, желалось бытие как таковое и соответствующее всякому времени. Поэтому кажется, что это желание не тщетно, а человек, согласно интеллектуальной душе, неразрушим[8].

1. Итак, относительно первого следует сказать, что Соломон[9] говорит в книге Премудрости как бы провоцируя[10], то от лица мудрого, то от лица глупого; указанное же слово говорится от лица глупого. Или же можно сказать, что говорится "одна гибель у людей и скота" относительно разрушения составного, поскольку и то и другое происходит посредством отделения души от тела; но надлежит, чтобы после отделения сохранялась душа человеческая, а не душа скотов.

2. Относительно второго следует сказать, что если человеческая душа и душа скотов устанавливались бы в роде сущностным образом, то последовало бы, что они были бы в различных родах, согласно природному рассмотрению родов. Ведь в таком случае разрушимому и неразрушимому необходимо различаться по роду, хотя в некотором смысле они могут сходиться в общее, поэтому и могут быть в одном роде, согласно логическому рассмотрению. Но тогда душа находится в роде не как вид, но как часть вида. И то и другое же составное разрушимо: как то, частью чего является человеческая душа, так и то, частью чего является душа скотов; и поэтому ничто не запрещает быть им в одном роде.

3. Относительно третьего следует сказать, как говорит Августин: истинное бессмертие есть истинная неизменность. Неизменность же, относящуюся к выбору, то есть не могущую измениться из благого ко злому, и душа, и ангелы имеют по благодати.

4. Относительно четвертого следует сказать, что бытие сопоставляется с формой как то, что следует ей сущностным образом, а не как действие со способностью деятеля, например движение со способностью движущего. Следовательно, если нечто могло бы двигаться в течение

бесконечного времени, это показывало бы бесконечность способности движущего; однако то, что нечто могло бы быть бесконечное время, не показывает бесконечность формы, благодаря которой оно существует. Как и то, что двоичность есть всегда, не указывает на ее бесконечность. Скорее же то, что нечто существует в течение бесконечного времени, показывает бесконечную силу того, кто является причиной ее бытия.

5. Относительно пятого следует сказать, что разрушимое и неразрушимое – сущностные предикаты, поскольку они следуют сущности как началу формальному или материальному, а не как действующему началу. Но действующее начало вечности каких-либо вещей – вне их.

6. Из этого ясно решение шестого.

7. Относительно седьмого следует сказать, что душа имеет способность существовать всегда, но она не всегда обладала этой способностью. И поэтому надлежит не то, чтобы она всегда была, а чтобы никогда не прекращалась в будущем.

8. Относительно восьмого следует сказать, что душа называется формой тела, поскольку она есть причина жизни, так как форма есть начало существования: жить же для живущего – значит существовать, как говорит Философ во второй книге "О душе"[11].

9. Относительно девятого следует сказать, что душа есть такая форма, которая имеет бытие, не зависящее от того, чья она форма, – на что указывает ее деятельность, как сказано.

10. Относительно десятого следует сказать, что хотя душа есть форма по своей сущности, однако нечто может и ей соответствовать насколько она есть такая-то форма, то есть форма субсистирующая, но не соответствует ей, насколько она есть форма. Так, познание подходит человеку не потому, что он есть живое существо, хотя человек является живым существом, согласно его сущности.

11. Относительно одиннадцатого следует сказать, что хотя душа и тело сходятся в одно человеческое бытие, однако это бытие дается телу от души так, что человеческая душа сообщает телу его бытие, в котором оно субсистирует, что показано в предыдущих вопросах; и поэтому, если отделить тело, все же останется душа.

12. Относительно двенадцатого следует сказать, что чувственная душа у животных разрушима; но у человека, поскольку она есть в одной и той же субстанции с разумной душой, – неразрушима.

13. Относительно тринадцатого следует сказать, что человеческое тело есть материя, пропорциональная человеческой душе в отношении ее действий; но разрушение и другие недостатки привходят от необходимости материи, как указано выше. Или же можно сказать, что разрушение привходит в тело из-за прегрешения, а не от первоначального установления природы.

14. Относительно четырнадцатого следует сказать: то, что Философ говорит – не существует познания без фантазмов, – понимается относительно состояния настоящей жизни, в которой человек познает посредством души; способ же познания у отделенной души будет другим.

15. Относительно пятнадцатого следует сказать, что хотя человеческая душа не достигает того способа познания, которым познают выс-

шие субстанции, однако доходит некоторым образом до познания, которого достаточно для показания ее неразрушимости.

16. Относительно шестнадцатого следует сказать, что хотя немногие доходят до совершенства познания, однако к некоторому познанию приходят все. Ведь ясно, что первые основания доказательств суть общие понятия души, которые принимаются интеллектом.

17. Относительно семнадцатого следует сказать, что грех полностью устраняет благодать, но ничего не отнимает от сущности вещи. Однако отнимает нечто от наклонности или способности к благодати – в той мере, в какой грех привносит нечто от противоположной расположенности, ведь говорится: "отнимать не что от природного блага", то есть от способности к благодати. Однако ничто не уничтожает все природное благо, поскольку всегда остается возможным по отношению к противоположенным расположениям, хотя все более и более отделенная от действительности.

18. Относительно восемнадцатого следует сказать, что душа, даже чувственная, не ослабевает, когда ослабевает тело; что ясно из того, что Философ говорит в первой книге "О душе": если старик получил бы глаз юноши и он бы видел так же, как и юноша[12]. Из этого ясно, что слабость действия происходит из-за слабости не души, а органа.

19. Относительно девятнадцатого следует сказать: то, что из ничего, может вернуться в ничто, если не сохраняется рукой Управляющего. Но не из-за этого нечто называется разрушимым, а из того, что имеет в себе некое начало разрушения. И в этом смысле "разрушимое" и "неразрушимое" – сущностные предикаты.

20. Относительно двадцатого следует сказать, что хотя душа, которая есть причина жизни, неразрушима, однако тело, которое принимает жизнь от души, является субъектом изменений. И поэтому оно отклоняется от расположенности, благодаря которой оно способно к восприятию жизни. И таким образом происходит разрушение человека.

21. Относительно двадцать первого следует сказать, что душа, хотя она могла бы быть сама по себе, однако не имеет сама по себе вида, поскольку есть часть вида.

[1] *Аристотель*. Метафизика. 1058b 26 // Собр. соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 271.
[2] *Аристотель*. Физика. 266a 12 // Там же. М., 1981. Т. 3. С. 258–259.
[3] *Аристотель*. Метафизика. 1958b 32–1059a 10. С. 271.
[4] *Аристотель*. О душе. 431a 16 // Там же. Т. 1. С. 438.
[5] *Аристотель*. Физика. 187b 26. С. 69.
[6] *Аристотель*. О душе. 413b 25. С. 398.
[7] Там же. 429a 24. С. 433–434.
[8] В "Сумме против язычников" этот довод встраивается в другую линию аргументации: "Невозможно, чтобы естественное желание оставалось бы тщетным. Но человек естественным образом желает оставаться в вечности. Это ясно из того, что существование есть то, что желаемо всеми вещами. Более того, человек постигает существование интеллектуально, не просто существование "здесь и теперь", как можно сказать о постижении существования животными, но существование как таковое. Следовательно, человек достигает вечного существования в своей душе, которой он постигает существование

как таковое и без временного ограничения" (s. c. G. II, 79). Этот аргумент восходит к тезису Аристотеля: "Природа никогда не действует понапрасну". О небе. 271a 33. Сертийянж так интерпретирует этот аргумент: «Положение "сущее, которое обладает таким желанием, погибнет" по меньшей мере самопротиворечиво; ведь оно утверждает, с одной стороны, что это сущее принадлежит некоему миру, в котором смерть не имеет никакого смысла, но, с другой стороны, прибавляется: тем не менее оно подлежит закону другого мира, а именно мира временного становления; таким образом этот мир имеет это сущее в своей власти, и оно не есть сущее, обладающее чистым познанием и вневременным желанием, что мы утверждали ранее». *Sertillanges A.D.* Der Heilige Thomas von Aquin. Köln; Olsten, 1954. S. 474.

Многие комментаторы Библии полагают, что Екклизиаст – сочинение Соломона, поскольку автор этой книги называет себя сыном Давида (1, 1).

quasi concionator – букв. как бы "возмутитель", "возбудитель".

Аристотель. О душе. 415b 13. С. 402.

Аристотель. О душе. 408b 21. С. 386.

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МЕН ДЕ БИРАНА

А.А. Кротов

Мен де Биран (1766–1824) – основатель и крупнейший представитель особого направления в европейской философии – французского спиритуализма XIX в. Воззрения Мен де Бирана на протяжении его жизни претерпели весьма существенную эволюцию. Сторонник деизма и просветительского сенсуализма в начале своей философской деятельности, он впоследствии переходит к спиритуализму и религиозному мистицизму.

Характерно, что один из наиболее значительных критиков просветительской философии, каковым предстает Биран в глазах многочисленных почитателей и исследователей, впервые заявил о себе в печати как последователь Кондильяка (сочинением "Влияние привычки на способность мыслить"). Расхождение со взглядами просветителей, наметившееся уже в ранних набросках, в которых Биран решительно отвергает политические идеи энциклопедистов, окончательно оформляется только в начале XIX в. (когда, основываясь на "фактах сознания", он пришел к выводу, что материализм – это "грубая иллюзия", а ощущения не единственный и отнюдь не главный источник философского знания). Указанное расхождение получает дальнейшее развитие во второй половине 1810-х годов, когда спиритуалистическая доктрина Мен де Бирана, индифферентная к вопросам христианского вероучения, трансформируется в религиозную антропологию. Философская позиция позднего Мен де Бирана изложена в его сочинениях: "Новые опыты антропологии", "Защита философии", "Новые размышления об отношениях между физической и моральной природой человека", "Заметка о двух Откровениях", "Фрагменты, относящиеся к основаниям морали и религии".

Весьма важно указать на следующее обстоятельство: если в начале своего творческого пути французский мыслитель отождествлял философию с сенсуалистической гносеологией в духе Кондильяка, то в кон-

це жизни он трактовал ее как науку о человеке. Для позднего Бирана человеческая природа становится главным предметом философии: "Именно этим продуманным исследованиям человека и моральной природы нужно приписать начало философии; я скажу больше, именно здесь, чтобы оправдать свое название, она должна была остановиться, не двигаясь далее и не покидая свой предмет"[1]. При этом он неоднократно заявлял о необходимости исключить из состава истинной философии учение о сущности внешнего мира. Исследованием природных явлений, по Бирану, должно заниматься естествознание, но не философия. Он критикует создателей "космогонических систем", которые, по его мнению, опирались на причудливую игру воображения и разрабатывали туманные, странные и противоречивые учения (речь идет об Анаксимене, Демокрите, Лукреции и др.). Философия, по мнению французского мыслителя, не должна строиться как всеобъемлющая система знаний, принимать форму некой "всеобщей энциклопедии"[2]; ее задача – охватить психологические, моральные и религиозные истины о человеке. Философия – это религиозная антропология.

Согласно Бирану, антропология, которая должна быть строгой наукой, таковой все еще не стала. Прежде всего потому, что философы, размышлявшие о человеческой природе, не учитывали всех фактов, наличных в нашем опыте. Биран считал невозможным дать убедительное описание сущности человека, отправляясь от истолкования какого-либо одного метафизического принципа: "Напрасно, действительно, каждая метафизическая система претендует вывести из единственного принципа подлинную науку о существе смешанном, составном, живом, ощущающем, мыслящем и свободном"[3]. Недостаточной, по его мнению, является и констатация двойственности человеческой природы. Человек, по мысли автора "Новых опытов антропологии", соединяет в себе три природы, или "жизни", несводимые друг к другу. Это "жизнь" животная, человеческая (или сознательная) и духовная (мистическая). Соответственно названным природам научная антропология, согласно Бирану, подразделяется на три части.

Низшая природа в человеке – животная, или органическая. Человек, рассматриваемый в этом аспекте, – ощущающее животное, подчиненное слепым наклонностям и способное выполнять целый комплекс автоматических движений. Животная жизнь – это сфера аффектов и бессознательных влечений, она управляется ощущениями удовольствия и боли. К физической (животной) природе человека принадлежат все его пассивные способности, связанные с чувствительностью. Согласно Бирану, человек, в жизни которого физическая природа преобладает над двумя другими, – раб своего тела, подчиненный бесчисленным страстям. Изучением физической природы человека занимается физиология, входящая, таким образом, в состав антропологии в качестве ее первой части.

Предмет второй части антропологии – сознательная природа человека, или, по терминологии Бирана, человеческая в собственном смысле слова, конституируемая волей и мышлением. Активные интеллектуально-волевые способности могут быть названы собственно чело-

веческими, так как именно они отличают людей от других живых существ. К анализу этих способностей физиологические методы изучения человека, по Бирану, совершенно непригодны. Прежде всего потому, что мышление, согласно Бирану, не может считаться свойством физической природы человека: "Смерть не создает жизни, и материальная организация, актуальное, быть может необходимое условие для некоторых форм человеческой мысли, никогда не произведет мысль. Таким образом, установлены границы, которые физиология не смогла бы пересечь, не впадая в ошибки, иллюзии всякого рода"[4]. Качественная разнородность телесной организации и интеллектуальной природы человека, по мнению французского философа, служит достаточным свидетельством их несводимости друг к другу. Кроме того, Биран настаивает на том, что физиологические исследования, направленные на изучение феноменов органического тела, явно говорят о несостоятельности материалистического решения психофизической проблемы. Объяснение "феноменов мысли" при помощи физиологических гипотез, на его взгляд, только искажает и затемняет данные опыта.

Изучением сознательной природы человека, согласно Бирану, занимается психология, являющаяся отдельной ветвью антропологии. В центре внимания бирановской психологии – человеческая воля. Именно с волевым усилием французский философ связывает чувство собственной индивидуальности, которое, по его мнению, лежит в основе самосознания. Свободная волевая активность – это та внутренняя причинность, которая конституирует личностное существование. Действие волевого усилия – несомненный факт сознания, заключающий в себе чувство непосредственной очевидности: волевое усилие – это первый "прямой луч", освещающий внутреннюю жизнь субъекта. Мышление французский философ не противопоставляет воле, а рассматривает его как тесно связанное, сущностно единое с ней.

Третью часть антропологии Биран считал самой важной. Духовная природа человека, на его взгляд, практически не исследовалась философами, зато ее наивысшее понимание было достигнуто христианством: "Одно христианство объясняет эту тайну; оно одно раскрывает человеку третью жизнь, высшую по отношению к жизни чувственной и к жизни разума или человеческой воли. Никакая другая система философии не поднималась до этого"[5].

Посредством духовной (мистической) жизни человек способен достичь единения с Богом, а также постигнуть высшие моральные и религиозные истины. Эта высшая сторона человеческой природы, по Бирану, осталась совершенно неизвестной "философам XVIII века" (речь идет о французских просветителях). Как обоснованно подчеркивает Т. Длугач, представителями французского Просвещения "человек понимался как природное существо, все свойства и потребности которого телесны и определены природой"[6]. Подобную трактовку человека Биран считает поверхностной и несостоятельной. По его мнению, хотя человек и связан с природой через свои физические качества, все же его лучшая часть подражает сверхприродному Вечному Благу. Эта лучшая часть человека делает возможным его духовное самосовершенствова-

ние; что же касается философии XVIII столетия, то она, по Бирану, столь же мало способствует подобной цели, как и "варварское невежество" диких народов.

Зерно духовной жизни, по мнению автора "Новых опытов антропологии", заложено Богом при творении в каждую из человеческих душ. Однако не все люди развивают эту высшую сторону своей природы, у многих преобладает животная "жизнь" (чувственный человек) или интеллектуально-волевая (сознательный человек). Называя "внешним" человека, чьи потребности и поступки ограничены рамками животной и волевой природы, Биран противопоставляет ему "внутреннего человека", способного достичь вершин мистической (духовной) жизни: "Позади этого внешнего человека, который ощущает, воображает, рассуждает, размышляет, выводит следствия из начальных опытов, действует вовне, чтобы удовлетворить свои страсти или свои естественные потребности... имеется, говорю я, позади этого внешнего человека... внутренний человек"[7]. В данном случае французский философ опирался на солидную традицию: различение "внутреннего" и "внешнего" человека встречается в посланиях апостола Павла (2 Кор, 4, 16), у Августина, Паскаля. По мнению Бирана, реальное существование мистической жизни (и соответственно внутреннего человека) – один из основополагающих фактов, с которыми имеет дело научная антропология.

Для бирановской антропологии в целом характерно сведéние изучения религиозной жизни к анализу психологических состояний верующих; догмы и священная история при этом отходят на второй план. Такой подход к изучению религии многие специалисты считают новаторским, предвосхищающим аналогичные исследования У. Джеймса ("Многообразие религиозного опыта") и А. Бергсона ("Два источника морали и религии")[8].

Согласно Бирану, важнейшая характеристика религиозной жизни и внутреннего человека – любовь. "Истинная любовь" состоит "в полном самопожертвовании ради любимого объекта"[9], причем главный объект любви – Бог. Любовь французский мыслитель отождествляет с особым внутренним религиозным чувством, в корне отличным от внешних чувств. Не сводится любовь и к проявлениям человеческого разума. Разум и любовь являются двумя основными модусами человеческой души. Любовь связана с верой, а вере во многих вопросах, по его мнению, нужно отдать предпочтение перед разумом. Религиозное чувство представляет высшее, интуитивное познание, благодаря которому возможно ощутить присутствие Бога и постигнуть то, чему никогда не научат "все рассуждения людей". В данном контексте вполне справедливой выглядит оценка позднего бинаризма Эмилем Брейе, одним из крупнейших французских историков философии: "Мысль Мен де Бирана, чтобы достичь всеобщего, обращается не к рационализму, но к мистицизму"[10]. Разум весьма ограничен и в решении многих важнейших проблем, чтобы не впасть в ошибки, должен опираться на религиозное чувство. Само же религиозное чувство связано с сердцем человека (здесь несомненно влияние Паскаля)[11].

Любовь, по Бирану, раскрывается в нескольких неразрывно связанных друг с другом аспектах. Мистическая любовь – это 1) путь к единению и с Богом; 2) особое средство познания; 3) один из факторов, определяющих возникновение морали; 4) одно из оснований религии.

Человек, по мнению автора "Новых опытов антропологии", – посредник между Богом и природой. С природой он связан через внешние чувства, с Богом – через чувство внутреннее (мистическая любовь). В известном смысле, человек может "отождествиться" и с Богом, и с природой: слияние с Богом происходит в состоянии мистического экстаза (и это вершина духовной жизни), "отождествление" с природой происходит на уровне животной жизни, когда человек полностью попадает во власть слепых телесных влечений. Таким образом, он теряет свою индивидуальность в двух случаях: когда душа сливается с Богом, "обожествляется", и когда она растворяется в животных влечениях, "оскотинивается". Среднее состояние между этими двумя точками характеризуется волевой активностью и развитым чувством личной индивидуальности (это состояние, соответствующее второй, сознательной, природе человека).

Сознательная природа, или "вторая жизнь", дана людям для того, чтобы они могли возвыситься к третьей, духовной, жизни. Осуществить такое восхождение очень непросто, и доступно оно немногим. Для достижения единения с Богом требуется соблюдение многочисленных условий.

Прежде всего необходима особая духовная практика по подготовке мистической жизни. Внутреннее религиозное чувство как бы пробуждается под воздействием целой серии духовных усилий. Начальный этап этого пути – победа над страстями, которые порождаются телесной природой. Для достижения такой победы следует культивировать моральную добродетель. Господство страстей, связанных с органической жизнью, бросает человека во власть тысячи иллюзий, продлевает "детство души", питая ее химерами и ложными образами счастья, исключает всякое развитие высших способностей. Соблюдение нравственных законов позволяет обуздать импульсы телесной природы, стремящиеся полностью поглотить все силы духовной жизни. Другая, не менее важная, задача на пути внутреннего совершенствования – освобождение от влияния социальных страстей, вызываемых столкновениями сословных интересов; достигается оно в том случае, когда люди в своих поступках руководствуются не личными или сословными интересами, а исключительно гражданским долгом, имеющим в виду общее благо. Важным звеном духовной практики служит также "философская жизнь", состоящая в интенсивной интеллектуальной деятельности, систематическом размышлении о собственной природе, добродетельном поведении и о Боге. Философские рассуждения помогают человеку возвыситься над мирской суетой; его душа сосредоточивается на себе самой и переходит затем к размышлениям о бесконечном идеале, подлинной цели всех предпринимаемых ею усилий. Возвышение души к Богу, согласно Бирану, должно сопровождаться осознанием собственной слабости, несовершенства, ограниченности. Чем ближе душа к Богу, тем сильнее она пре-

зирает все телесное, земное, все то, что составляет основу светского успеха. Презрение это, однако, не должно питаться непомерной гордыней и себялюбием, оно требует глубочайшего христианского смирения. Наконец, еще одно важное условие для подготовки мистической жизни – молитва. Посредством молитвы человек вступает в общение с высшим Духом, бесконечным неисчерпаемым благом, подготавливая тем самым возможное "обожествление" души.

По мнению Бирана, человек не может достичь высшего состояния только своими силами, совершенно независимо от всяких условий. Конечно, во власти души – стремиться к богоуподоблению, осуществляя последовательную серию духовных усилий для достижения этой цели. Но одних человеческих сил недостаточно для пробуждения мистической жизни. Человеку, не устает повторять французский философ, нужна точка опоры извне, содействие со стороны верховного Существа. Без божественной благодати подлинно духовная жизнь невозможна. Все, что душа в действительности способна сделать сама, – так это путем активного осуществления определенной практики подготовиться к внутреннему восприятию высшего Духа. Рождение мистической жизни зависит, таким образом, с одной стороны, от человека (длительная духовная практика), с другой стороны, от Бога (озарение души неземным светом, возможное только благодаря божественному провидению, мудро вмешивающемуся во все, даже то, что кажется людям случайным или полностью находящимся в их власти).

Вершина мистической жизни (состояние единения с Богом) вполне доступна научному изучению, поскольку, как полагает Биран, все необходимые для этого сведения содержатся в многочисленных произведениях христианских святых. Французский философ дает подробную характеристику названному состоянию: соединяясь с Богом, душа наполняется невыразимым спокойствием, страсти утихают, всякая интеллектуально-волевая деятельность прекращается, человеческая индивидуальность растворяется в Источнике всех вещей. Душа приобщается прекрасному, совершенному, благому, находящемуся неизмеримо выше всякой человеческой красоты, мудрости, морального совершенства. Это подлинное состояние счастья, сопровождающееся отдыхом души, спокойствием чувств, прекращением всех усилий. Душу наполняет мистическая любовь, позволяющая почувствовать присутствие Божества. Именно любовь возвышает человека до того крайнего предела мистической жизни, которого он в состоянии достичь. В такие минуты душа не подвержена никаким воздействиям человеческого тела, чувство любви заглушает и вытесняет рассудочную деятельность; в глубине человека воцаряется мир, объяснимый лишь присутствием Высшего Начала.

Французский философ настаивал на том, что единение души с Богом не следует понимать в онтологическом смысле – как полное слияние двух духовных субстанций. Единение души с Высшим Началом посредством любви представляет собой своеобразное психологическое состояние, характеризуемое взаимодействием Бога и человека, но не их субстанциальным тождеством. Существенно также, что указанные состояния весьма редки и всегда непродолжительны.

Особое внимание Бирана привлекала проблема научного обоснования наличия реального контакта между Богом и человеком. Могут ли все видения мистиков быть истолкованы как иллюзии, порожденные болезненным воображением? По мнению Бирана, научная антропология должна дать негативный ответ на этот вопрос. Конечно, человеческая фантазия способна рождать самые причудливые образы, которые некоторыми людьми могут ощущаться как ниспосланные им свыше. Зачастую появление этих образов определяется органическими "влечениями" или нарушениями в действии каких-либо телесных функций. О чисто человеческом происхождении этих образов, по Бирану, свидетельствует тот факт, что они всегда предстают под формой пространства и времени, говорят об ощущаемых вещах и в целом не содержат чего-либо качественно отличного от данных чувственных восприятий, скомбинированных самыми разнообразными и нелепыми способами. Но наряду с этим родом психических явлений антрополог встречает и другие – которые с полным правом могут именоваться пророческими видениями. Такие видения, как правило, явно превосходят понимание "естественного разума", они не могут быть объяснены простым перекомбинированием уже имевшегося у человека опыта. Тем самым, по Бирану, оказывается доказанной коммуникация души со сверхчувственным миром.

Описанное соединение "внутреннего человека" с Богом (неизбежно временное в условиях земной жизни) выступает, по мнению Бирана, прообразом будущего более прочного соединения и указывает на счастливую судьбу некоторых блаженных душ, ожидающую их в загробном мире.

В бирановской антропологии мистическая любовь играет роль особого средства познания. Религиозное чувство, наполняющее душу "внутреннего человека", воспринимает свет высших истин, познает их. "Интуиция истины, сопровождаемая любовью, является божественным удовольствием. Чистая любовь отождествляется, таким образом, с определенным родом интуитивного познания, когда видят истину не прибегая к поискам, когда знают все, не изучая ничего, или скорее когда презирают всякое человеческое познание, находясь выше него. Именно на этом последнем уровне восхождения любовь и познание отождествляются"[12]. Чувству любви открывается высший мир незримых вещей, неизменных религиозных истин, нашедших отражение в христианстве. Мистическая любовь, следовательно, выступает как наиболее ценный вид познания; причем это – интуитивное познание, возможное для людей лишь благодаря непосредственной помощи "Отца светов".

Служа важнейшим инструментом познания, мистическая любовь оказывается в связи с этим одним из основных элементов, лежащих в основании как морали, так и религии. Мораль и религия – особые духовные образования, коренящиеся в сущностных свойствах человеческой природы. Возникновение морали, согласно Бирану, предполагает соединение нескольких составляющих. Во-первых, мораль опирается на "естественную симпатию", или разновидность животного инстинкта, который связывает всех представителей рода человеческого. Далее,

мораль опирается на особое чувство, основанное на независимой от телесных качеств свободной активности души (некоторые философы, поясняет Биран, именуют его моральным чувством). Человек вступает в общение с себе подобными как сознательное (разумное) существо. В итоге у людей развиваются моральные качества, такие как великодушие, щедрость, жалость, гуманность. Все эти качества противоположны физическим потребностям (напрямую связанным с эгоистическими устремлениями людей) и потому не могут быть сведены к животной природе человека. Наконец, в основе морали лежит также осознание абсолютной истины. Отождествляя абсолютную истину с Богом, французский философ полагал, что целый ряд фундаментальных моральных истин наиболее полно раскрывается человеку именно на вершине мистической жизни. В краткие моменты созерцания вечной и необходимой причины люди приобщаются к миру неизменных нравственных ценностей. О реальном существовании таких ценностей, согласно Бирану, говорит уже само понятие морального долга, которое предполагает его обязательное выполнение независимо от обстоятельств времени и места. Стремление к соблюдению постигнутых нравственных законов рождает добродетель и ведет человека к блаженству.

Религия, по мнению французского мыслителя, также с необходимостью опирается на мистическое чувство любви. В основе религии, как и морали, лежит несколько составляющих. Истинная религия базируется прежде всего на божественном Откровении. Другой важный элемент, без которого религия невозможна, – моральное чувство, соединяющее в себе доверие, уважение и любовь к людям. "Тот, кто не полюбил людей, не станет любить Бога"[13]. Моральное чувство, первоначально возникающее в семье, постепенно поднимает сознание человека до высшего объекта любви. Еще один важнейший элемент религии – мистическая любовь. Ее Биран именует "подлинным религиозным чувством". Именно мистическая любовь подсказывает человеку идею единого Бога. Но к монотеизму люди приходят не сразу. Исторически, согласно Бирану, монотеизму предшествовал политеизм, соответствующий детскому возрасту человечества. Политеизм связан с "культом страха", он базируется на чистом эгоизме, желании умилостивить и "добрых", и "злых" богов с целью получения личных выгод. Однако в глубине политеизма все же скрыто зерно более высокого начала: это религиозное чувство, мистическая любовь, живущая в душах некоторых людей. В ходе исторического развития политеистический "культ страха" постепенно уступает ведущую роль в духовной жизни общества монотеистическому "культу сердца". Единственной истинной монотеистической религией Биран считал христианство. Именно позиция христианина, по Бирану, позволяет охватить в рамках единого целого все факты, имеющие отношение к учению о человеке.

Несмотря на неоднократные заявления Бирана о своей приверженности христианству, проблема соответствия бирановской антропологии христианскому вероучению вызвала серьезные разногласия между исследователями. Так, например, если А. Лавалет-Монбран считает позднюю философию Бирана католической по своей сути[14], а Жан Бофре

усматривает близость биранизма и деизма[15], то А. Древе полагает, что Христос в произведениях позднего Бирана выступает в роли морального образца, но не Спасителя, и в связи с этим задает явно риторический вопрос: "Достаточно ли для того, чтобы быть христианином, брать Христа за образец и стремиться жить по его слову?"[16]. Наименее убедительна точка зрения, связывающая биранизм с деизмом. Ибо, по мнению Бирана, божественное провидение управляет всеми событиями в мире, а Бог – это живая и свободная личность, но отнюдь не безличный разум[17]. Автор "Новых опытов антропологии" объявляет атеистами всех, кто не признает личного Бога. Отмеченные особенности религиозного мировоззрения Мен де Бирана настойчиво подчеркивают те интерпретаторы его наследия, которые отстаивают тезис о полном соответствии "новой антропологии" французского мыслителя официальной доктрине католической церкви.

Однако столь категоричный вывод все же вряд ли может быть безоговорочно принят. Прежде всего потому, что Бирана совершенно не интересовали проблемы грехопадения и искупления. Это и не удивительно, ведь научная антропология, по мнению французского философа, должна строиться исключительно на данных человеческого опыта, оставляя в стороне догматы различных конфессий (которые теологи призывают принять на веру без сколько-нибудь убедительных доказательств). Таким образом, некоторые стороны христианства просто выпали из поля зрения бирановской антропологии, поскольку главный акцент в ней делался на психологический опыт, а не на зафиксированное в Св. Писании Откровение (заниматься которым французский философ предоставлял теологам).

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что для мировоззрения позднего Мен де Бирана характерны: отказ от попытки построения всеобъемлющей философской системы, стремление сделать человека главным объектом метафизических исследований, выведение онтологической проблематики за пределы "научной" философии, убежденность в ограниченности познавательных возможностей человеческого разума (и вместе с тем признание иного средства познания высших истин), наконец, своеобразный подход к изучению религии, базирующийся на рассмотрении данных психологического опыта. Все это, несомненно, свидетельствует: Мен де Биран – провозвестник ряда философских направлений, возникших и получивших широкое распространение на Западе уже в XX столетии.

[1] Maine de Biran M.F.P. Oeuvres / Publ. par P. Tisserand. P., 1939. T. XII. P. 56.
[2] Ibid. P. 124.
[3] Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. P., 1949. T. XIV. P. 221.
[4] Ibid. P. 241.
[5] Ibid. P. 373.
[6] *Длугач Т.Б.* Философия французского Просвещения XVIII века // История философии: Запад–Россия–Восток. М., 1996. Кн. 2. С. 244.
[7] Maine de Biran M.F.P. Journal intime. P., 1931. T. II. P. 193.
[8] Например: *Gouhier H.* Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de Maine de Biran / /Revue internationale de philosophie. 1966. N 75.

9 Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. T. XIV. P. 396.
10 *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., 1989. T. III. P. 559.
11 О роли сердца в философии Паскаля см.: *Стрельцова Г.Я.* Паскаль и европейская культура. М., 1994.
12 Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. T. XIV. P. 399.
13 Ibid. T. XII. P. 27.
14 La Valette Monbrun A. Essai de biographie historique et psychologigue: Maine de Biran. P., 1914. P. 478–483.
15 *Beaufret J.* Notes sur la philosophie en France au XIX siècle. De Maine de Biran à Bergson. P., 1984. P. 15.
16 *Drevet A.* Maine de Biran. P., 1968. P. 75.
17 Maine de Biran M.F.P. Journal intime. T. II. P. 311.

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА

Т.И. Ойзерман

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ. ГЕГЕЛЬ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ. ПРОТИВОРЕЧИЯ ИСХОДНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ГЕГЕЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ О ГОСУДАРСТВЕ

"Наука логики", основополагающее произведение Гегеля, многообразие и глубина содержания которого требуют неослабного внимания и осмысления и в немалой мере заслоняют выдающееся значение других его сочинений, непосредственно не связанных с проблематикой диалектической логики. Это прежде всего "Философия права" и "Философия истории", в которых Гегель, философ, предпочитающий (во всяком случае так представляется на первый взгляд) спекулятивную метафизическую тематику (об этом, кстати, он заявляет в одном из своих писем), выступает как политический мыслитель, создатель собственной политической философии. В связи с этим уместно напомнить, что первой, подготовленной Гегелем к печати работой (оставшейся в то время неопубликованной вследствие ее резко выраженного оппозиционного характера) была относящаяся к 1798 г. статья "О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции, касающихся управления магистратов", а последней, написанной незадолго до смерти философа, – статья, посвященная в высшей степени актуальному в то время политическому вопросу – "Английский билль о реформе 1831 г.". Не следует ли отсюда вывод, что политические вопросы никогда не выпадали из круга интересов Гегеля?

Здесь можно сослаться и на слова самого Гегеля. В письме Ракову от 30 марта 1831 г. он утверждает: "Уже довольно длительное время именно политика стала тем, что объединяет в себе почти все прочие ин-

тересы"[1]. Я полагаю, что Гегель здесь имеет в виду и собственные интеллектуальные интересы.

Исследователи философии Гегеля обычно цитируют его афоризм: сова Минервы вылетает только в сумерки. Смысл этого образного выражения таков – философия выступает на историческую авансцену лишь тогда, когда существующий общественный строй клонится к упадку или даже сходит с арены истории. Тем самым напрашивается вывод: философия не участвует в исторической борьбе, она лишь подводит итоги совершающемуся (или уже совершившемуся) историческому процессу. К.Л. Михелет, один из ближайших учеников Гегеля, вспоминает, как однажды он спросил у учителя, можно ли ограничиться сравнением философии с совою Минервы, на что тот ответил, что философия также подобна крику петуха, возвещающего зарю, т.е. становление нового общественного строя[2]. Но в таком случае, философия, предвосхищая новое, способствует его становлению и утверждению. Это замечание Гегеля свидетельствует либо о противоречивости его социально-политических воззрений, либо о том, что он с присущей ему осторожностью в высказываниях о многом умалчивает. Впрочем социальный смысл философии Гегеля не был секретом для тех его современников, которые вникали в его учение, осмысливали его, несмотря на то что он по-видимому вполне сознательно затемнял, затушевывал свои социально-политические воззрения, используя сугубо спекулятивные, зачастую не вполне понятные обороты, а также всевозможные оговорки и рассуждения по принципу: с одной стороны так, но с другой, – совершено иначе. Разумеется, лучше и глубже всех улавливали политические интенции социальной философии Гегеля те его ученики, которые после смерти философа назывались лево- или младогегельянцами. Первый из них – Э. Ганс, ставший профессором философии в Берлинском университете еще при жизни Гегеля, своими радикальными выводами, почерпнутыми из гегелевской философии права, вызвал недовольство прусского короля (этот монарх лично высказал его Гегелю).

"Философия права" вышла в свет в 1820 г., хотя на титульном листе значился 1821 г. В 1833 г., через два года после смерти своего учителя, Э. Ганс опубликовал новое издание этого сочинения, которое заметно отличалось от опубликованного самим Гегелем, поскольку в нем были использованы обстоятельные записи лекций философа, сделанные его слушателями, а также некоторые собственные его высказывания, почерпнутые из личного архива Гегеля. В предисловии к новому изданию гегелевского труда Э. Ганс писал: "Выдающаяся ценность этой фи-

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 521.

[2] Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. B., 1971. S. 331. Гегель по-видимому уподобляет крику петуха французское Просвещение, идейно подготовлявшее революцию. В этом смысле и Маркс, выражая свое убеждение в близости немецкой революции, писал в конце 1843 г.: "...день немецкого воскресения из мертвых будет возвещен криком галльского петуха" (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 429). Это же имеет в виду и современный исследователь гегелевской философии права Г. Кленнер, автор статьи "Preussische Eule oder gallische Hahn? Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform" ("Staat und Recht". B., 1981).

лософии права состоит в окончательном упразднении различия между государственным правом и политикой, различия, которое проводила абстракция XVII–XVIII веков"[3].

В 70-х годах XX в. К.-Г. Ильтинг издал четыре объемистых тома, посвященных гегелевской философии права и включающих тексты лекций Гегеля, обстоятельно записанные К.Г. Гомайером, Г.Г. Гото и Г.Ю. Грисгеймом. В новом русском издании "Философии права", вышедшем под редакцией Д.А. Керимова и В.С. Нерсесянца в 1990 г. в качестве приложения помещены отрывки из этих записей, которые помогают более глубоко понять основной гегелевский текст. Особенно важно издание записей Гомайера 1818–1819 гг., т.е. сделанных до известных Карлсбадских постановлений, непосредственно направленных на реставрацию феодальных порядков, ниспровергнутых Великой французской революцией. Эти постановления безусловно наложили свою печать, если не на основное содержание, то по меньшей мере на фразеологию изданной Гегелем "Философии права".

В предисловии к первому тому своего издания Ильтинг справедливо подчеркивает, что опубликованная Гегелем "Философия права" представляет собой лишь *одну,* хотя и весьма важную форму изложения его учения. Это произведение "появилось в чрезвычайной ситуации ("Ausnahmesituation) и поэтому не должно быть понимаемо как единственное и действительно аутентичное изложение политической философии Гегеля"[4]. Гораздо более правильное представление об этой философии дают его лекции, основные положения которых Гегель обычно диктовал своим слушателям. В связи с этим Ильтинг указывает на "противоречия между опубликованным Гегелем текстом и его лекциями в зимнем семестре 1822/23 гг."[5]. Еще более очевидным становится это противоречие при чтении лекций, записанных Гомайером в 1818– 1819 гг. Из этих записей следует, что "Гегель не оставляет сомнения в том, что историческая действительность 1818 года не свидетельствует об осуществлении свободы в европейских странах"[6].

Таким образом, всякий желающий действительно разобраться в философии права Гегеля, не должен ограничиваться знакомством с опубликованным философом трудом, но обязан проанализировать содержание лекций Гегеля, записанных его слушателями. Кроме того, необходимо учесть изданную Э. Гансом "Философию права", ряд формулировок которой существенно отличается от текста этого сочинения, опубликованного Гегелем в 1820 г. Поэтому я не могу не согласиться с известным французским исследователем философии Гегеля Ж. д'Онтом, который как бы подытоживая изложенные выше соображения, утверждает: "Вот почему мы полагаем, что имеются три гегелевские фи-

[3] *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundriss / Nach der Ausgabe von Eduard Hans herausgegeben mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner. B., 1981. S. 4.
[4] *Hegel G.W.R.* Rechtsphilosophie / Ed. K.G. Jlting. Bd. 1. S. 9.
[5] Ibid. S. 29.
[6] Ibid. S. 36.

лософии права"[7]. К этому выводу я могу присовокупить еще одно, весьма существенное, на мой взгляд, соображение: в "Лекциях по истории философии", а также в "Лекциях по эстетике" Гегель от случая к случаю высказывает довольно радикальным образом ряд положений своей философии права. Кстати, и те и другие лекции были изданы лишь после смерти Гегеля его учениками и последователями.

В нашей отечественной философской литературе рассмотрение философии права Гегеля всегда (и до сих пор) ограничивается характеристикой, как правило, односторонней, опубликованного философом труда. Так, в третьем томе "Истории философии" (под редакцией Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского и др. – М., 1943), вскоре после публикации осужденном специальным решением ЦК КПСС якобы за апологию философии Гегеля, утверждается, что в его "Философии права" – "единственной работе, написанной Гегелем в течение тринадцати лет его деятельности в Берлине, отчетливо обнаруживаются реакционные элементы его учения"[8]. Главным таким элементом авторы этого труда считают обожествление государства, оправдание наследственной монархии и положительное отношение к тогдашним прусским социальным порядкам.

Естественно возникает вопрос: есть ли основания для такой оценки гегелевской философии права? Да, они несомненно имеются, но следует при этом иметь в виду, что существуют достаточные и недостаточные основания. Поэтому вопрос надо сформулировать так: есть ли достаточные основания для оценки философии права (в целом) как реакционной стороны философии Гегеля? Я полагаю (и постараюсь это доказать), что достаточных оснований для такой оценки не существует. Мне вообще представляется поверхностным то понимание гегелевской философии, которое сводится к утверждению, что в ней наличествует, с одной стороны, прогрессивная, а с другой, – реакционная часть или сторона. Впрочем следует признать, что отдельные положения философии права Гегеля действительно противоречат прогрессивным воззрениям его предшественников и современников. К. Хюбнер, указывая, что Гегель рассматривает отношения между национальными государствами преимущественно как враждебные, справедливо замечает: Гегель не постигает, что "совместная жизнь наций как условие их самосознания возможна, и притом наиболее способствующим их процветанию образом, лишь на основе их взаимного бытия друг для друга"[9].

---

[7] *d'Hodnt J.* Hegel et son temps (Berlin, 1818–1830). P., 1968. P. 9.

[8] История философии. М., 1943. Т. III. С. 275. Такой же, даже более ошибочной оценкой философии Гегеля страдает, по моему мнению, следующее утверждение И.И. Кравченко, высказываемое как само собой разумеющаяся истина, т.е. без всякой аргументации: Гегель является "создателем не только апологетического мифа современного ему абсолютизма, но и предтечей современного нам учения о тоталитарном государстве со всей его хорошо известной апологетической мифологией" (*Кравченко И.И.* Политическая мифология: вечность и современность // Вопр. философии. 1999. № 1. С. 11). Позволю себе высказать предположение: И.И. Кравченко почерпнул свой вывод не из трудов Гегеля, а из книги К. Поппера "Открытое общество и его враги" (подробнее о ней см. ниже).

[9] *Hübner K.* Das Nationale. Wien, 1991. S. 145.

Гегелевская философия права подвергалась крайне резкой (я бы сказал даже – разнузданной) критике в работе К. Поппера "Открытое общество и его враги". Неоднократно ссылаясь на Шопенгауэра, который в своих оценках философии Гегеля выражал свою личную ненависть к своему знаменитому соотечественнику, Поппер третирует Гегеля как скудоумного философа, шарлатана, и буквально, как платного агента прусского абсолютизма. Осуждая Гегеля как "апологета прусского абсолютизма", теоретика расизма, Поппер также утверждает: "Почти все наиболее важные идеи современного тоталитаризма непосредственно восходят к Гегелю..."[10].

Поппер был, как известно, антифашистом. Поэтому удивительно, что он не заметил поразительного сходства своей характеристики Гегеля с той заведомо фальшивой и сугубо тенденциозной интерпретацией его философии, которую мы находим у идеологов германского фашизма. Последние, правда, не называли Гегеля ни шарлатаном, ни бездарным философом; они, как и Поппер, старались доказать, что Гегель предвосхищает и оправдывает тоталитарный режим.

Страстное выступление Поппера против гегелевского учения о государстве – свидетельство не просто личной позиции этого философа. Проблемы, которые составляют предмет "Философии права", а также их гегелевская трактовка не утеряли своей актуальности и в наше время. Понятно поэтому заявление П. Апостеля, бельгийского исследователя философии Гегеля: "И сегодня еще можно мыслить или в духе Гегеля или против него, как это делает Поппер, но игнорировать Гегеля нельзя"[11]. Почему же нельзя игнорировать Гегеля? Да просто потому, что его "Философия права" – независимо от некоторых выводов Гегеля, выводов безусловно неприемлемых, – остается сокровищницей таких идей, которые современные представители философии права и политической философии вообще не имеют права предавать забвению.

Критики философии права Гегеля прежде всего указывают что он *обожествляет* государство, абсолютизирует его и тем самым фактически ставит вне всякой критики. Это обвинение имеет очевидные основания и все же следует разобраться, ответив на вопросы: какой характер носит это обожествление? действительно ли оно исключает критику исторически существовавших (и существующих) типов государств и форм государственного устройства?

"Государство, – пишет Гегель, – это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю". Этот тезис неоднократно повторяется с различными логическими акцентами в тексте, "Философии права". Вот, например, еще одно высказывание такого же рода: "Государство есть божественная воля как наличный, *развертывающийся* в действительный образ и *организацию мира* дух"[12].

---

[10] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 44, 76.

[11] *Apostel P.* Entäusserung, Vergegenständlichung, Objektivierung et Entfremdung chez Hegel et Marx // Hegel: l'Esprit objectif, l'unité de l'histoire. Lille, 1968. P. 23.

[12] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 284, 296.

Справедливости ради надо отметить, что такие же, обожествляющие государство высказывания мы находим, так сказать, на каждом шагу и в гегелевской "Философии истории", которая в значительной мере является философией государства. Но значит ли это, что Гегель ставит государство в исключительное положение, противопоставляет его всему другому, существующему в мире? Такой вывод, как кажется на первый взгляд, напрашивается сам собой. Но это вовсе не так, поскольку Гегель обожествляет не только государство, но и природу, а также и самого человека. В "Философии природы" мы читаем: "Бог есть то, в чем дух и природа пребывают в единстве". И несколькими страницами ниже: "Бог открывается нам двояким образом: как природа и как дух. Оба эти лика суть его храмы, которые он наполняет и в которых он присутствует. Бог как абстракция не есть истинный Бог, истинным Богом он является как живой процесс полагания своего другого – мира"[13]. А в "Философии истории" Гегель утверждает, что "человеческая и божественная природа в себе и для себя тождественны"[14].

Таким образом, выходит, что Гегель лишь по видимости выделяет государство как нечто радикально отличное от всякой иной реальности. В действительности, согласно его учению, божественное вездесуще. Отсюда понятно отношение Гегеля к пантеизму: "Всякая *философия* пантеистична, ибо она доказывает, что разумное понятие находится внутри мира"[15]. Правда, Гегель неоднократно подвергает критике пантеизм и это понятно, поскольку существуют разные виды пантеистической философии, в том числе и материалистический пантеизм. Гегелевский пантеизм есть не что иное, как панлогизм и понятие Бога, которым он столь часто злоупотребляет в "Философии права" (и не только в ней), лишь экзотерическое обозначение "абсолютной идеи" – отправного понятия гегелевского абсолютного идеализма, собственно потому и называемого абсолютным, что эта идея, именуемая также мировым разумом, пребывает во всем существующем как его абсолютная сущность. "Бог есть всеобщая идея", – утверждает Гегель в той же "Философии права"[16]. Следовательно, то обстоятельство, что в этом произведении "абсолютная идея" (или, точнее, "объективный дух" как бытие "абсолютной идеи" в государстве) сплошь и рядом именуется Богом, оказывается всего лишь фразеологией, к которой Гегель прибегает как идеалист, а также вследствие внешних политических обстоятельств, связанных с реакционной политикой Священного союза, членом которого, наряду с Австрией и Россией, была также Пруссия.

Тот факт, что Гегель в "Философии права" именует "абсолютную идею" Богом, – это всего лишь не столь уж существенное выражение его концепции государства. Этот вывод можно подтвердить, указав, что опубликованная Гегелем в 1817 г., т.е. за год до его переезда в Берлин,

---

[13] *Гегель Г.В.Ф.* Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 17, 24.

[14] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // Соч. М., 1935. Т. VIII. С. 355.

[15] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. вторая // Соч. М.; Л., 1932. Т. X. С. 333.

[16] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 307.

однотомная "Энциклопедия философских наук в основных чертах"[17] (к сожалению, еще не переведенная на русский язык) содержит раздел, посвященный "объективному духу", где Гегель характеризует государство нисколько не прибегая к понятию Бога. Добавим, что К.-Г. Ильтинг опубликовал этот раздел в первом томе осуществленного им издания, показав тем самым, насколько внешней, экзотерической является "теологическая" фразеология, которая так бросается в глаза при чтении "Философии права", вышедшей в свет всего через три года после "Энциклопедии".

Критики гегелевской философии права указывают (о чем уже шла речь выше), что обожествление государства делает будто бы неправомерной его критику. Но такое утверждение нисколько не подтверждается содержанием произведений Гегеля, где нередко говорится о *плохих* и даже *диких* государствах. Я остановлюсь на этом подробнее в ходе дальнейшего изложения, пока же приведу лишь один, достаточно красноречивый пример гегелевской критики предреволюционного государственного устройства Франции: "Какое же это было государство! Бесконтрольное господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа"[18]. Отсюда ясно, что Гегелю совершенно чуждо благоговейное или хотя бы почтительное отношение к реальным, исторически существовавшим государствам. Все же возвышенные и, пожалуй, действительно благоговейные слова Гегеля относятся не к государству как такому, а к его идее (фактически, к идеалу), которая, согласно учению Гегеля, лишь постепенно, в течение многовекового развития цивилизации реализует свое содержание. В связи с этим я хочу особо подчеркнуть, что Гегель вопреки своей критике кантовской концепции идеала, вовсе не отрицает его реальности и осуществимости. В записях гегелевских лекций, сделанных Грисхеймом, содержится такое многозначительное утверждение: "Под идеалом часто понимают мечту, но идея есть единственно действительное, а идея в качестве действительной есть идеал"[19].

Идеалистическая философия государства, разработанная Гегелем, предполагает, что формы, развитие государства определяются его духовной субстанцией – "объективным духом". Однако на деле основные черты того или иного типа государства Гегель сплошь и рядом объясняет вовсе не его духовной сущностью, а причинами, по существу, материальными. Так, характеризуя античные государства, Гегель утверждает, что "такой республиканский государственный строй, как афинский или аристократический строй, смешанный с демократией, может иметь место лишь при известной величине государства"[20]. Выходит, что тер-

---

[17] *Hegel G.W.F.* Enziklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse // Sämtliche Werke. Stuttgart, 1927. Bd. 6. S. 281–301.

[18] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. третья // Соч. М., 1935. Т. XI. С. 389.

[19] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. Приложение. С. 434.

[20] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1976. Т. 1. С. 424.

ритория и количество населения определяют такие формы государственного устройства, которые Гегель считает логически и исторически необходимыми, основными ступенями самоосуществления "объективного духа". Эта родственная "географическому материализму" точка зрения явно противоречит идеалистическому пониманию сущности государства.

В другом месте "Науки логики" Гегель касается *развития* государства, снова ссылаясь на условия, не имеющие отношения к тому, что он именует идеей, духом государства и что по его учению, определяет и сущность государства и его развитие: "Государства при прочих разных условиях приобретают разный качественный характер из-за различия в их величине. Законы и государственное устройство превращаются в нечто иное, когда увеличивается размер государства и возрастает число граждан"[21].

Гегель был цельным, последовательным мыслителем и это противоречащее основной идеалистической посылке его учения о государстве обращение к эмпирическим реалиям как к факторам в значительной мере определяющим типы государства и их развитие не следует толковать упрощенно, т.е. как неспособность последовательно проводить принципы своего учения. Суть дела гораздо глубже: государство, или "объективный дух", не есть, по учению Гегеля, высшая ступень развития и самосознания мирового духа, или мирового разума. Гегель разграничивает три ступени его развития: субъективный дух (человек), объективный дух (государство) и абсолютный дух – высшая ступень развития "абсолютной идеи", причем развития не путем экстериоризации (Entäusserung) и отчуждения, а путем постижения духа духом (искусство, религия, философия). "Абсолютный дух в своем сознании есть *знание себя*. Если бы он знал другое, он перестал бы быть абсолютным духом", – пишет Гегель[22]. Объективный дух не есть знание себя, поскольку он сознает себя в своем инобытии (семья, гражданское общество, государство). Государство, по Гегелю, есть завершение реализации "объективного духа". И тут же Гегель подчеркивает: "Однако дух должен перешагнуть и эту ступень"[23]. Таким образом, государство как объективный дух пребывает в том, что само по себе не является только духом. С точки зрения абсолютного духа формы государственного устройства именно поэтому определяются в известной мере его (этого духа) собственным отчужденным бытием, поэтому к причинам, вызвавшим их (эти формы) к жизни, вполне могут быть отнесены и те материальные (географические и демографические) обстоятельства, о которых пишет Гегель.

Гегель не говорит о превосходстве абсолютного духа над объективным духом в "Философии права"; этот вопрос становится предметом специального рассмотрения в "Философии духа", прослеживающей основные ступени развития абсолютного духа, однако эта ограниченность

---

[21] Там же. С. 467.
[22] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 367.
[23] *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Соч. М., 1956. Т. III. С. 48.

"объективного духа" обнаруживается всякий раз, когда Гегелю приходится характеризовать исторически существовавшие (или существующие) формы государства, которые явно не соответствуют идее государства, т.е. оказываются, пользуясь гегелевским выражением, ее отчужденными формами.

Само собой разумеется, что ограниченность государства как объективного, но еще не абсолютного духа не осталась незамеченной исследователями философии Гегеля. Например, П. Апостель подчеркивает: "Для идеалистической теории или абсолютного спиритуализма всякая экстериоризация (Entäusserung) или опредмечивание (Vergegenständlichung) есть и должны быть в конечном счете отчуждением (Entfremdung) Абсолютного духа в его конечных определениях. Преодоление этого отчуждения в онтологическом плане – бесконечный и абсолютный дух есть отрицание отрицания, которое будет, следовательно, *возвращением* Духа к самому себе[24].

Этот же отчужденный характер "объективного духа" как государства подчеркивает и Ж. д'Онт: "То, что Гегель называет *объективным духом* является конкретным осуществлением духа в определенных формах социальной и культурной жизни. Эта социальная и культурная жизнь оказывается, следовательно, лишенной какого бы то ни было генезиса и всей подлинной структуры, так как любая из ее форм, или обличий (figures), становится непосредственным выражением более или менее отчужденного принципа, характеризующего каждый этап исторической эволюции"[25]. Здесь, таким образом, подчеркивается, что у Гегеля вследствие его основной идеалистической установки нет действительного исследования ни происхождения, ни структуры основных форм социальной и культурной жизни, из которых складывается каждое реальное государство.

Впрочем Гегель и сам признает, что философию права, поскольку ее предмет – объективно существующая идея государства, не должна интересовать его эмпирическая история. Государство – это "идея в себе и для себя – вечное и необходимое бытие духа. Что же касается истории происхождения государства, его прав и определений, возникло ли оно из патриархальных отношений, из страха или доверия, из корпорации и т.д., как постигалось сознанием и утверждалось в нем то, на чем основаны такие права, как божественное или позитивное право, договор, обычай и т.д., но этот вопрос к самой идее государства не имеет никакого отношения..."[26]. Следовательно, философия права, признавая, что каждое отдельное государство возникло в свое время, имеет свою историю, отличную от истории других государств, вместе с тем исходит

---

[24] *Apostel P.* Op. cit. P. 25.

[25] *D'Ont J.* Génese et structure de l'Esprit Objectif // Hegel: l'Espirit Objectif, unité de l'histoire. Lille, 1969. P. 99.

[26] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 280. Это идеалистическое противопоставление идеи государства как его субстанциальной сущности реальным, несовершенным государственным образованием систематически обосновывалось уже И.Г. Фихте, который писал: "мы развиваем понятие права как должного безотносительно к тому как оно эмпирически существует" (*Fichte J.G.* Rechtslehre. Leipzig, 1920. S. 141).

из того, что сущность, или идея, государства не имеет начала во времени; она как субстанциальная идея, аналогичная архетипам онтологии Платона, первична, изначальна, вечна. Такой вывод совершенно неизбежен для абсолютного идеализма, интерпретирующего государство как формообразование субстанциального первоначала. Но одно дело рассуждать о вечности, изначальности *идеи* государства, а другое – соотносить реально существующие государства с этой, полагаемой вневременной и абсолютной сущностью государства.

Согласно учению Гегеля, конечными сферами государства являются семья и гражданское общество. Конечность, или ограниченность, этих сфер означает, по Гегелю, их вторичность: их существование предполагает наличие государства. Выходит, таким образом, что семья возникает из лона государства. То же, правда, на этот раз не безосновательно относится к гражданскому обществу, которое действительно возникает на определенной ступени общественного развития. Но в таком случае предполагается, что в какую-то историческую эпоху государство существовало при отсутствии своих конечных, реальных, эмпирически фиксируемых сфер, т.е. не существовало как социальный факт. Этот вывод тем более неизбежен, что Гегель не рассматривает общество (не гражданское, а общество вообще) как реальную сферу государства, мы бы сказали, как его действительную основу. Поэтому и получается, что семья и гражданское общество лишь по видимости предшествует государству, а в "действительности, – как утверждает Гегель, – *государство* есть вообще *первое*, внутри которого семья развивается в гражданское общество"[27].

Однако факты, как известно, упрямая вещь, и Гегель не относится к тем идеалистам, которые их просто игнорируют. А факты свидетельствуют о том, что государство существовало не всегда. Если в "Философии права" Гегель почти не упоминает о возникновении государства, то в "Философии истории" он уже не может обойти молчанием этот вопрос. "Народы, – говорит он, – могут долго прожить без государства, прежде чем им удастся достигнуть этого своего назначения, и при этом они даже могут достигнуть значительного развития в известных направлениях"[28]. И далее, Гегель вплотную подходит к пониманию действительного генезиса государства: "Настоящее государство и настоящее правительство возникают лишь тогда, когда уже существуют различия сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она привыкла"[29]. Таким

---

[27] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 278.

[28] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 57.

[29] Там же. С. 82. Что касается гражданского общества, без которого, согласно гегелевскому учению об *идее* государства, невозможно государственное устройство, то Гегель, сообразуясь с фактами, признает: "Гражданское общество создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их права" (*Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 228). Таким образом, Гегель не может не признать, что и до возникновения гражданского общества существовали те или иные формы общества, причем в определенную эпоху они существовали без государства.

образом, отправные положения Гегеля об идее государства и о реально существовавших в истории государствах не согласуются друг с другом. Эта рассогласованность, конечно же, есть следствие того, что основоположения идеализма и исторические реалии неизбежно противоречат друг другу. И это противоречие становится все более очевидным, чем глубже мы погружаемся в анализ гегелевского учения о государстве и праве, что я надеюсь сумею показать в ходе дальнейшего изложения.

В заключение этого, несколько затянувшегося, параграфа, остановимся еще на одном существенном противоречии, присущем отправным положениям философии права Гегеля, противоречии, которое непосредственно обнаруживается лишь при сравнении различных текстов этого учения. Основная идея опубликованной Гегелем "Философии права", как, впрочем, и всей философии этого выдающегося мыслителя, выражена в краткой афористической форме: "Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно"[30]. Гегель поясняет, что отнюдь не все существующее – действительно, а значит и разумно. Например, некоторые государственные постановления или налоги могут существовать не будучи разумными и, следовательно, действительными. Тем не менее гегелевское разграничение – действительного как необходимого и просто существующего как лишенного внутренней необходимости – не исключает апологетической тенденции, которая имплицитно заключена в этом афоризме. Ведь, из его содержания следует, что государство, каким бы не было его устройство, не может рассматриваться просто как существующее; оно должно быть признано действительным и значит разумным. Между тем Гегель достаточно откровенно выражавший свое отрицательное отношение к феодализму, прямо заявлял, что в некоторые исторические периоды "государство было лишь светским правлением, служившим орудием насилия, произвола и страстей"..."[31].

Выше я цитировал гегелевскую, преисполненную негодования характеристику предреволюционного французского государства. Разумеется, оно с точки зрения приведенного выше основополагающего тезиса не было ни действительным, ни разумным. Но в таком случае неизбежно возникают вопросы: все ли разумное действительно? все ли действительное разумно?

Важно отметить, что эти вопросы возникали и у Гегеля, понуждая его вносить коррективы в свой основополагающий тезис. Например, в лекциях, записанных Гомайером в зимнем семестре 1818/1819 гг., Гегель совершенно по-иному формулирует свой основополагающий тезис: "Что разумно станет действительным, и что действительно станет разумным"[32]. Или другое свидетельство. Генрих Гейне, слушавший лекции Гегеля в Берлине, в своих воспоминаниях рассказывает: "Когда я однажды выразил недовольство изречением "Все, что есть, является

---

[30] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 53.

[31] Там же. С. 301.

[32] *Hegel G.W.F.* Die Philosophie des Rechtes (Die Vorlesungen von 1818/1918 in einer Nachschrift). Herausgegeben von Dieter Henrich, Frankfurt a.M., 1983. S. 51.

разумным", он (Гегель. – *Т.О.*) улыбнулся и заметил: "Это могло бы также означать, все, что разумно, должно быть"[33].

Нельзя не признать, что исправления, вносившиеся Гегелем в его основополагающий тезис – все разумное действительно, и все действительное разумно – свидетельствуют, что философ осознавал необходимость критического отношения к тем общественным порядкам, которые, увы, были не просто существующими, но и действительными в гегелевском смысле этого слова. Однако нельзя также не признать, что подлинный дух философии Гегеля выражает формулировка, содержащаяся в опубликованной им "Философии права". Эта формулировка, допуская критику, даже отрицание некоторых социальных явлений, вместе с тем провозглашала необходимость примирения с основой, сутью существующих социальных порядков, в особенности же с тенденциями их развития, которые трактовались как обнадеживающе прогрессивные. Понятно, поэтому, почему Гегель утверждал: "Разумное понимание есть примирение с действительностью"[34]. Это положение прямо вытекает из рассмотренного выше афористически выраженного основоположения. Оно понималось многими современниками Гегеля как конформистское, апологетическое отношение к существующему общественному строю, т.е. к полуфеодальной Пруссии. Гегель не возражал против такой интерпретации, однако его собственное, вовсе не конформистское понимание "примирения с действительностью" лишь с трудом можно обнаружить между строк "Философии права"; в более или менее откровенной форме оно обнаруживается в письмах Гегеля к его другу Нитгаммеру. Так, в письме от 12 июля 1816 г. Гегель провозглашает: "Я считаю, что мировой дух скомандовал времени вперед. Этой команде противятся, но целое движение неодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути"[35].

Гегель был убежден в неодолимости прогресса, он возлагал все свои надежды на этот поступательный процесс, хотя и неторопливый, но преодолевающий и сметающий на своем пути утратившие свою историческую необходимость феодальные порядки. Примирение с действительностью, в котором Гегель видит назначение философии, есть примирение с социальным прогрессом, точнее, упование на него. Однако эта основная для всей философии Гегеля мировоззренческая позиция выражена – частью сознательно, частью бессознательно – в двусмысленной, противоречивой форме, причем эти двусмысленность и противоречивость не просто личностная характеристика Гегеля как

---

[33] *Heine H.* Sämtliche Werke / Ed. Elster. Leipzig, 1890. Bd. 6. S. 535.

[34] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 55.

[35] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 357. Правильно утверждает Ж. д'Онт: "Гегелевское примирение не подразумевает приспособления философского мышления к требованиям существующей политической власти. Гегель стремится примирить человека с его историей, взятой в ее тотальности, и значение этого замысла выявляется все более ясно, если мы вспомним доктрины и положения, против которых он вел борьбу" (*D'Hondt J.* Hegel. Philosophie de l'histoire vivante. P., 1966. P. 87).

философа (хотя в какой-то мере и это), это выражение, пользуясь гегелевской терминологией, "духа эпохи", эпохи перехода от феодализма к капитализму, исторического процесса, мучительного и противоречивого, что порождало его критику, как справа, так и слева. И в философии Гегеля мы находим критику утверждающегося капиталистического строя и слева, и справа. В этом глубочайший источник противоречивости как исходных положений философии права, так и их дальнейшего, систематического развития.

2. СВОБОДА И ПРАВО. ПРАВО И ГОСУДАРСТВО. ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Итак, философия права, как ее понимает Гегель, имеет своим предметом *идею* права и ее осуществление в ходе всемирной истории. Право как идея, объективный дух не может не отличаться от исторически существующих правовых установлений; оно в большей или в меньшей мере противоречит им. То же, конечно, относится и к идее государства, которую не нужно смешивать с реально существовавшими государствами, хотя она в той или иной мере наличествует в них. Это значит, что идею права необходимо принципиально отличать от того, что именуется *позитивным правом*, т.е. наличными в обществе правовыми установлениями, законами, нормативными актами. В "Философии права" крайне скупо, как бы мимоходом, Гегель высказывает свое критическое отношение к различным видам позитивного права, указывая, например, что существующие законы могут быть отличны от того, что есть право в себе, т.е. в своей сущности. Более определенно Гегель критикует позитивное право в "Философской пропедевтике", где он осуждает рабовладение, которое в его время было не просто далеким прошлым, но и реально существующим правовым порядком в США, несмотря на четко выраженный демократический характер конституции этой страны. Законы, допускающие рабовладение, являются, как говорит Гегель, "лишь позитивными законами и правами, и притом такими, которые противоречат разуму и абсолютному праву"[36], т.е. идее права как его субстанциальной сущности.

В отличие от "Философии права" лекции, записанные слушателями Гегеля, содержат более общую и явно критическую характеристику позитивного права. Так, в записях Готто мы читаем: "Право называется позитивным, поскольку оно есть, а не потому, что оно разумно"[37].

Критическое отношение к позитивному праву, как и к различным историческим формам государства органически присуще философии права Гегеля, которую, несмотря на абсолютизацию *идеи* государства и права, характеризует исторический подход к этим реалиям. И, конечно, весьма ошибается К. Поппер, утверждающий, что "важнейшим результатом" гегелевской философии права "является *этический* и *юридиче-*

---

[36] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. Приложение. С. 386.

[37] Hegel. Verlesungen über Rechstphilosophie / Ed. K.-H. Jlting. Stuttgart, 1974. Bd. 3. S. 105.

ский позитивизм – доктрина, согласно которой все, что есть, есть благо..."[38]. Юридический позитивизм проповедывался современниками (и опонентами) Гегеля Г. Гуго и Ф.К. Савиньи, представителями реакционной "исторической школы" права. Никому из современников Гегеля (в том числе и его критиков) не приходило в голову отождествлять или хотя бы сближать его философию права с идеями этих правоведов.

Итак, противопоставление идеи права (и государства) существовавшим на протяжении истории правовым порядком и государственным устройствам – одна из основных черт философии права Гегеля, придающая ей в определенной мере критический (и притом не только по отношению к историческому прошлому) характер. Однако, с точки зрения Гегеля, это противопоставление не должно быть абсолютным, так как никакие правовые порядки, никакое государство не существуют независимо от идеи права и государства, т.е. все они не просто причастны к ней, но являются ее, пусть и неадекватным, выражением. Поэтому Гегель подчеркивает: "Представлять себе различие между естественным и философским правом и позитивным правом таким образом, будто они противоположны и противоречат друг другу, было бы совершенно неверным..."[39]. Это положение может быть, конечно, истолковано как отказ от критики позитивного права вообще. Однако Гегель в данном случае имеет в виду необходимость исторического подхода к праву, т.е. рассмотрение его развития, так как всякое право, раз оно признано таковым, манифестирует, по учению Гегеля, исторически совершающееся самоосуществление идеи права, которая далеко не сразу обретает соответствующую ее подлинному содержанию внешнюю форму существования.

То же относится и к реально существующему государству. Провозглашая государство воплощением мирового разума, сущность которого – бесконечная свобода, Гегель тем не менее различает хорошее и плохое, дурное, государство, которое все же, поскольку оно есть государство, является воплощением (правда, преходящим) идеи государства.

---

[38] *Поппер К.* Указ. соч. Т. 2. С. 52. Судя по приведенной цитате, Поппер вообще не отличает гегелевскую философию права от юриспруденции, задача которой и состоит в изучении наличествующих законов и иных нормативных актов. Как справедливо отмечает Дж. Остин: "Наука юриспруденции изучает позитивные законы сами по себе, не касаясь их достоинств и недостатков" (*Austin J.* The Province of Jurisprudence. L., 1954. P. 365). Между тем не только философия права Гегеля, но и любое иное философское учение о праве необходимо отличается от юриспруденции.

[39] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 62. Поскольку право, согласно Гегелю, представляет собой, каков бы ни был его конкретный характер, определенный этап самоосуществления идеи права, Гегель вынужден прибегать к утверждениям, которые противоречат не только его же собственной философии истории, но и явно не согласуется с его пониманием исторического развития права и государства. "То обстоятельство, – пишет он, – что насилие и тирания могут быть элементом позитивного права, являются для него чем-то случайным и не затрагивает его природы" (там же). Между тем и в "Философии права" и в "Философии истории" неоднократно подчеркивается, что не только в государствах древнего Востока, но и в феодальных государствах господствует тирания, т.е. произвол коронованного правителя. Есть в "Философии права" и такое утверждение: "Дурное государство – такое, которое лишь существует..." (там же. С. 305). Выходит, что дурное государство лишено действительности. Но в таком случае оно не имеет отношения к *идее* государства.

Поясняя свою мысль, Гегель прибегает к сравнениям. Дурной человек, как бы ни был он плох, все же остается человеком. То же можно и должно сказать о *всяком* государстве, не ради его оправдания, а для констатации сущности государства вообще. Государство, подчеркивает Гегель, не есть произведение искусства, которому присуще совершенство (искусство, напомним, относится к более высокой стадии саморазвития "абсолютного духа"); ведь государство "находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения")[40]. Но не следует ли отсюда, что дурное государство, которое, как и всякое государство, по самой природе своей является *мирским* (Гегель решительно осуждает теократию как несовместимую с идеей права и государства), не есть нечто случайное, не есть, так сказать, извращенная форма государства? Гегель не углубляется в обсуждение этого, весьма важного и с точки зрения его философии вопроса. Он ограничивается утверждением, которое не вполне согласуется с приведенным выше: "Дурное государство, впрочем, является лишь мирским и конечным, но разумное государство бесконечно внутри себя"[41]. Получается, что государство, реальными сферами которого являются семья и гражданское общество, не есть по природе своей мирское бытие "объективного духа"; значит, не всякое государство разумно. Но раз это так, значит Гегель вступает в противоречие со своим основным определением понятия государства.

Отправным пунктом гегелевской философии права является понятие субстанциальной идеи, указали мы в начале статьи. Это правильно, но все же недостаточно, поскольку и право и государство имеют прямое отношение к человеку, понимание природы, сущности которого также есть отправное положение философии права Гегеля.

"Человек – свободное существо. Это составляет основное определение его природы"[42]. Этот тезис, сформулированный в "Философской пропедевтике", получает систематическое развитие в "Философии права". Здесь разъясняется, что человек свободен не как природное существо, которым управляют природные импульсы, а как существо духовное, субъективный дух. Это означает, во-первых, что свобода человека не тождественна произволу и, во-вторых, что человек есть общественное существо, и, следовательно, его свобода существует лишь в рамках наличествующих в обществе законов. При этом Гегель настаивает, что эти законы не являются чем-то чуждым человеческой воле. Они противостоят лишь произволу индивидов, обусловливая тем самым их действительную свободу, которая предполагает снятие, т.е. позитивное отрицание произвола. С этой точки зрения и законы, и свобода должны быть поняты как единство индивидуальной и всеобщей воли. Последняя, как это справедливо утверждал уже Руссо, не есть воля всех, но в ней находят свое законное выражение общие всем индивидам потребности и стремления. Поэтому Гегель утверждает: "Лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой се-

---

[40] *Гегель Г В Ф* Философия права. С. 285.
[41] Там же С. 306.
[42] *Гегель Г В Ф* Работы разных лет. Т. 2. С. 31

бе и оказывается у самой себя и свободной"[43]. Ясно, что речь в данном случае идет о правовом государстве, а не о государстве вообще, скажем, не о дурном государстве, например, о деспотии, которая "означает вообще состояние беззакония"[44]. Но несмотря на фактическое разграничение правового и неправового государства, Гегель не делает его (это разграничение) предметом анализа, так как для него государство и право неотделимы друг от друга.

Эти положения о свободе как сущности человека, поскольку он есть общественное существо, член государственного целого, образуют основу гегелевского понимания права, которое, следовательно, не сводится к сверхчеловеческой, божественной идее, но понимается также как создаваемые людьми законы. Это значит, что право "состоит в том, что наличное бытие вообще есть *наличное бытие свободной воли*. Тем самым право есть вообще свобода как идея"[45], т.е. как реализованная в рамках существующих в обществе законов человеческая сущность.

Гегель не ограничивается этим абстрактным определением права; человек, утверждает он, свободен при условии, что он обладает собственностью, и тогда индивидуум выступает как личность. Следовательно, собственность – наличное бытие человеческой свободы. "Чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна прежде всего дать себе наличное бытие, и первым чувственным материалом этого наличного бытия суть вещи, другими словами, внешние предметы. Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как собственность"[46].

Положение Гегеля о собственности как наличном бытии свободы личности особенно суровой критике подвергалось в марксистской литературе. Гегель осуждался как мыслитель, увековечивающий частную собственность и тем самым антагонистические общественные отношения. При этом совершенно игнорировался тот факт, что Гегель говорит об *имуществе*, справедливо указывая на то, что *неимущие* не обладают конкретной свободой. Еще радикальнее выражено это весьма важное, гуманистическое положение в "Лекциях по истории философии": "Свобода существует лишь постольку, поскольку личность имеет право обладать собственностью"[47]. Выходит, что свобода не может быть просто сведена к сущности духа.

Гегелевский анализ функционирования и развития гражданского общества в "Философии права" полностью подтверждают этот вывод. Философ указывает на все более углубляющуюся противоположность

---

[43] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С. 38.

[44] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 318.

[45] Там же. С. 89. Обосновывая право частной собственности, Гегель подчеркивает, что "общественный союз в конце концов не имеет такого права на собственность, как отдельное лицо" (там же. С. 105). Интересно в связи с этим и другое положение Гегеля, явно направленное против утопического коммунизма: "Утверждение, будто справедливость требует, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо справедливость требует лишь того, чтобы каждый человек имел собственность" (там же. С. 108). Требование, чтобы каждый человек обладал собственностью (имуществом) носит, на мой взгляд, антикапиталистический характер.

[46] Там же. С. 94.

[47] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. X. С. 219.

между имущими и неимущими, на то, что умножение богатства и обнищание значительной массы населения обусловливают друг друга, так что "при *чрезмерном богатстве* гражданское общество *недостаточно богато*, т.е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать возникновению преизбытка бедности..."[48]. В еще более жесткой форме Гегель констатирует противоречия, раскалывающие гражданское общество: "Гражданское общество представляет собой зрелище как излишества, так и нищеты и общего обоим физического и нравственного упадка"[49]. Этот, по существу, пессимистический вывод – свидетельство крайней обеспокоенности Гегеля ходом экономического развития общества. Задача, которую ставит в связи с этим Гегель, оставалась в ту эпоху сугубо утопической, но философ не осознает этого. Он провозглашает: "Важный вопрос, как устранить бедность, волнует и мучит преимущественно современное общество"[50]. Ясно, что речь идет о капиталистическом обществе, антагонистические противоречия которого выявляются уже и в Германии, которая только вступает на этот путь, путь экономического прогресса, негативные последствия которого Гегель стремится предотвратить. Поэтому он настаивает на том, что гражданское общество должно защищать своего члена и каждый гражданин "имеет право требовать от общества средства к существованию"[51].

Противоречия гражданского общества и вытекающие из них угрозы его существованию еще более обстоятельно анализируются в записях гегелевских лекций, сделанных Гомайером. В них говорится о перепроизводстве товаров, с неизбежностью ведущему к массовой безработице, о назревающем в среде рабочих возмущении существующими порядками. Комментируя эти положения, Д. Хенрих, издатель рукописи Гомайера, отмечает: "Бедность имеет в гражданском обществе право на восстание против существующего порядка, который препятствует всякому осуществлению воли свободных людей... В сочинении Гегеля нет другого места, где бы он понимал революцию не только как исторический факт и необходимость, но как право на нее, которое он выводит, выявляет также из систематического анализа современных ему институций"[52]. Чтобы внести необходимую ясность в этот вопрос, надо учитывать, что в немецком языке, в отличие от французского, гражданское общество и буржуазное общество именуются одинаково: bürgerliche Gesellschaft. Поэтому не приходится удивляться, что гегелевский критический анализ гражданского общества, зачастую перерастает в критику буржуазного общества, которая, однако, ведется с антифеодальных позиций.

Далее, Гегель переходит к характеристике государства – важнейшей теме "Философии права", а также "Философии истории". Хотя гра-

---

[48] *Гегель Г В Ф* Философия права. С. 272.
[49] Там же. С. 230.
[50] Там же. С. 269.
[51] Там же. С. 271.
[52] *Hegel G W.F* Philosophie des Rechts. Verlesungen von 1818/1820 in einer Nachschrift / Herausgegeben von D. Henrich. Frankfurt a.M., 1984. S. 20.

жданское общество наряду с семьей являются, как уже указывалось выше, конечными сферами государства, последнее представляет собой в определенном, весьма существенном, отношении его противоположность. Если гражданское общество – сфера частных интересов индивидов и вследствие этого оказывается "ареной борьбы частных индивидуальных интересов, борьбы всех против всех"[53], то "государство, – провозглашает Гегель, – есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как *очевидная*, самой себе ясная субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает"[54].

Здесь необходимо остановиться на весьма важном для гегелевской философии права разграничении (пожалуй, даже противопоставлении) морали (Moralität) и нравственности (Sittlichkeit). Мораль – субъективное сознание, сознание индивидуума, ориентированное на добро, которое при этом понимается также субъективно. Нравственностью же Гегель называет независимое от индивидуумов, по существу, общественное сознание или, вернее, дух. Во французских исследованиях философии Гегеля нравственность именуется "объективной моралью"[55], что едва ли соответствует смыслу гегелевского разграничения, согласно которому нравственность качественно отличается от морали. Гегель подчеркивает, что нравственность стоит "выше субъективного мнения и желания; это *в себе, и для себя сущие законы и учреждения*". Именно поэтому "в нравственной субстанциальности исчезли своеволие и собственная совесть единичного". И далее: нравственная субстанция "есть действительный дух семьи и народа"[56]. Из этих положений вытекает, что нравственность, по Гегелю, есть упорядоченное совместное существование людей, которое предполагает признание определенных обычаев (нравов), правил поведения, законов и соблюдения этих исторически сложившихся установлений. В этом смысле нравственность есть, по Гегелю, единство общества, сохраняющееся несмотря на внутренние присущие ему противоположности, противоречия, т.е. общество как сохраняющее свое существование целое. Следовательно, называя государство нравственной субстанцией, Гегель характеризует тем самым *соци-*

---

[53] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 330. Правда, наряду с этой характеристикой, гражданское общество Гегель называет "всеобщей семьей" и при этом подчеркивает: "Гражданское общество представляет собой могучую силу, которая завладевает человеком, требует от него, чтобы он на него работал, был всем только посредством него и делал все только посредством него" (там же. С. 268).

[54] Там же. С. 279.

[55] См., например: *Serreau R.* Hégél et l'hégélianisme. P., 1962. P. 75.

[56] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 200, 206, 207. Определение государства как нравственного организма позволяет Гегелю ограничить, если не вовсе исключить *принуждение*, считавшееся многими теоретиками атрибутивной определенностью государственной власти. "Представление часто мнит, что государство держится на силе, но на самом деле основой этого является только чувство необходимости порядка, которым обладают все" (там же. С. 293). Эта характеристика государства, несмотря на свою очевидную односторонность, заключает в себе момент истины, так как государство, какова бы ни была его историческая форма, принципиально не сводимо к одному лишь принуждению, насилию. Даже рабовладельческое государство не может быть правильно понято и объяснено, если сводить его сущность к одному лишь насилию.

альный характер этой субстанции, которая "есть разумная, объективно себя сознающая и для себя сущая свобода"[57]. И чуть ниже Гегель подчеркивает отнюдь не сверхчеловеческий характер этой свободы: "Государство есть духовная идея, проявляющаяся в форме человеческой воли и ее свободы"[58].

Всемирная история, которая с точки зрения Гегеля – это прежде всего история государства, есть развитие понятия свободы, которое именно в силу своей субстанциальности, независимости от самосознания индивидуума далеко не сразу осознается человеком как его собственная, субъективная сущность. Поэтому при определении свободы должно "исходить не из единичности, не из единичного самосознания, а лишь из его сущности, ибо эта сущность независима от того, знает человек об этом или нет, реализуется в качестве самостоятельной силы, в которой отдельные индивиды не более чем моменты..."[59]. Это положение имеет в системе Гегеля ключевое значение. Исходя из него, Гегель рассматривает государства древнего Востока и античные рабовладельческие государства как исторические этапы развития объективной (субстанциальной) свободы, признавая вместе с тем, что во-первых реально свободен лишь один индивид (правитель), а во-вторых – лишь некоторые, т.е. те, кто не является рабом. И в тех и в других, объясняет Гегель, идея государства, т.е. свобода еще скрыта, еще не обрела имманентно присущей субъективной формы бытия, которая выражается как сознание индивидуумом собственной сущности.

Все эти соображения нисколько не устраняют того очевидного факта, что гегелевское определение государства как осуществления субстанциальной свободы фактически невозможно применить как к государствам древности, так и к феодальным государствам. Гегель и сам это признает, правда не в "Философии права", а в "Философии религии", а также в "Философии истории". Так, касаясь государственного устройства древней Греции, он утверждает, что это "еще не есть в себе разумная тотальность и поэтому даже не заслуживает названия государства"[60] Характеризуя же первые исторически возникшие государства, Гегель называет их *дикими*[61].

Гегелевский анализ феодализма также ставит под вопрос существование государства как целого, сущность которого составляет свобода. Феодализм, подчеркивает Гегель, есть *многовластие*, несовместимое с природой государства. Феодальная монархия суверенна лишь во вне, по отношению к другим феодальным монархиям, но "внутри не только монарх, но и государство не было суверенно", поскольку "особенные функции и власти государства гражданского общества находились в ведении независимых корпораций и общин, и целое представляло собой скорее агрегат, чем организм..."[62]. Лишь в новое время "начинается об-

---

[57] *Гегель Г В Ф* Философия истории С 45
[58] Там же
[59] *Гегель Г В Ф* Философия права С 284
[60] *Гегель Г В Ф* Философия религии М , 1977 Т 2 С 179
[61] *Гегель Г В Ф* Философия истории С 45
[62] *Гегель Г В Ф* Философия права С 317

разование государств, между тем как феодализм не признает никаких государств"[63]. Основой и предпосылкой этого исторического процесса "являются *отдельные нации* которые с самого начала образуют единство и имеют абсолютную тенденцию образовать государство"[64]. Феодальное многовластие упраздняется благодаря усилившейся монархии, которая хотя и возникает из феодализма и на первых порах сохраняет во многом его черты, постепенно преобразуется таким образом, что "власть государя уже не может быть лишь произвольною. Он нуждается в изъявлении согласия со стороны сословий и корпораций, и если государь хочет получить его, его желания непременно должны быть справедливыми и благоразумными"[65].

Таким образом, свое понимание государства как субстанциального организма свободы Гегель фактически относит не к историческому прошлому, а к новому времени и больше всего к современной ему эпохе, эпохе утверждения буржуазного общества, упраздняющего сословные привилегии и ограничивающего посредством конституции монархии в тех странах, где они сохранились.

Свое понимание государства нового времени, в котором, по Гегелю, действительно происходит осуществление субстанциальной свободы, свободы, которая уже не остается лишь скрытой сущностью государства, а непосредственно реализуется в гражданских правах, конституции и т.д., Гегель поясняет критической ссылкой на платоновский идеал государства и государства древнего Востока. "В платоновском государстве субъективная свобода еще не действует, поскольку власти еще указывают индивидам их занятия. Во многих восточных государствах распределение занятий определяется рождением. Между тем субъективная свобода, которую следует принимать во внимание, требует предоставления индивидам свободного выбора занятий"[66]. Это значит, что субъективная свобода, т.е. гражданские права и свободы, рассматривается Гегелем как высшая ступень объективной, субстанциальной свободы, что вполне согласуется с развитым еще в "Феноменологии духа" понятием субстанции-субъекта. Объективная свобода, хотя и именуется Гегелем первичной, субстанциальной и даже божественной, все же оказывается абстрактной свободой, поскольку она пребывает независимо от того, существуют ли гражданские права и свободы личности, являются ли установленные законы равно обязательными для всех членов общества. Субъективная же свобода определяется Гегелем как конкретная свобода, а конкретное, согласно его учению, есть не только

---

[63] *Гегель Г В Ф* Философия истории С 375

[64] Там же

[65] *Гегель Г В Ф* Философия истории С 375, 374

[66] *Гегель Г В Ф* Философия права С 289 Еще более резко правовое государство противопоставляется его предшествующим историческим формам в "Лекциях по истории философии" (Кн вторая), "Противоположностью платоновского принципа является принцип сознательной воли отдельного лица, который в позднейшую эпоху был поставлен во главе угла в особенности Руссо, – принцип, гласящий, что необходим произвол отдельного лица, именно как отдельного лица, что необходимо давать каждому отдельному лицу высказаться до конца" (*Гегель Г В Ф* Соч Т X С 222)

наиболее развитое, но и единственно истинное. Эта трансформация объективной свободы в субъективную характеризуется так: "Государство есть действительность конкретной свободы; *конкретная же* свобода состоит в том, что личная единичность и ее особенные интересы получают свое полное развитие"[67]. Надо ли доказывать, что такое определение не относится к понятию государства вообще, хотя оно и формулируется в столь общей, как будто бы относящейся ко всем государствам форме? Можно, конечно, назвать это определение *нормативным* в том смысле, что оно утверждает, каким *должно быть* каждое государство. Но Гегель имеет в виду не должное, а сущее и его определение в спекулятивной, понятной лишь искушенным в философии, форме говорит о буржуазно-демократическом государстве, не затрагивая его конкретных особенностей, которые частью не поняты Гегелем, а частью представляются ему неприемлемыми.

Понятие государства как конкретной свободы Гегель развивает, анализируя смысл и значение конституции. Здесь нужно подчеркнуть, что термин "конституция", как правило, не употребляется Гегелем в опубликованных им трудах. И дело не только в том, что этот термин в немецком языке – слово иностранное. Суть дела в другом. В тогдашних немецких государствах слово "конституция" если и не находилось формально под запретом, неизменно вызывало резко выраженную отрицательную реакцию власть предержащих. И Гегель, так же как и другие прогрессивные немецкие мыслители, пользуется словом "Verfassung", которое, с одной стороны, обозначает государственное устройство (или состояние) вообще, а с другой, – основной закон, т.е. конституцию. Это по меньшей мере двойное значение слова "Verfassung" позволяет Гегелю, подобно тому как это делали Кант и Фихте, определять конституцию как подлинную сущность государства, его аутентичную форму существования или, выражаясь по-гегелевски, как "внутреннее государство". С этой точки зрения конституция есть не что иное, как "организация государства в процессе его органической жизни в *соотношении с самим собой*"[68]. Следовательно, государство, в котором отсутствует конституция, не соответствует идее государства, остается всего лишь абстрактным понятием и поэтому лишено онтологического статуса, т.е. подлинной объективности. "Лишь благодаря конституции отвлеченное понятие государства претворяется в жизнь"[69], т.е. становится действительным государством.

Может создаться обманчивое представление, будто Гегель просто отождествляет конституцию и государственное устройство вообще, снимая тем самым вопрос о необходимости *введения* конституции, установления конституционного общественного строя, конституционного ограничения королевской власти и тем самым упразднения абсолютизма. Но это никак не соответствует действительному содержанию гегелевского учения о государстве. Высказывания такого рода играют в

---

[67] *Гегель Г В Ф* Философия права С 226
[68] Там же С 308
[69] *Гегель Г В Ф* Философия истории С 42

учении Гегеля, так сказать, вспомогательную роль; они служат для обоснования безусловной необходимости введения конституции как единственно адекватной формы *правового государства*. Поэтому Гегель заявляет: "Под конституцией следует понимать определение прав, т.е. *свободу* вообще, а также *организацию их осуществления*"[70]. Само собой разумеется, что такое понимание конституции не имеет ничего общего с характеристикой государственного устройства вообще. Оно применимо лишь к буржуазному государству, уровень демократического развития которого представляется Гегелю лишь в самой общей форме.

Основной чертой конституционного строя Гегель считает разделение законодательной, исполнительной и судебной властей. Это показывает, что Гегель весьма далек от сведения конституции к государственному устройству вообще. При этом он подчеркивает, что независимость трех ветвей власти должна быть не абсолютной, а относительной, дабы сохранялось единство государственного целого. В этом смысле надо понимать такое утверждение: "Представление о так называемой независимости властей друг от друга заключает в себе ту основную ошибку, что независимые власти тем не менее должны ограничивать друг друга. Но посредством же этой независимости уничтожается единство государства, которое надлежит требовать прежде всего"[71]. Это положение наряду с правильной, подтвержденной историческим опытом мыслью заключает в себе и определенное опасение: не слишком ли ограничит разделение властей конституционного монарха. Такие же опасения высказывал и выдающийся представитель европейского либерализма Ш. Монтескье, который писал: "Если исполнительная власть не будет иметь право останавливать действия законодательного собрания, то последнее станет деспотическим, так как имея возможность предоставлять себе любую власть, какую оно только пожелает, оно уничтожает все прочие власти". Что же касается законодательной власти, то она, по убеждению Монтескье, "не должна иметь права останавливать действия исполнительной власти"[72]. Последняя же "должна принимать участие своим правом отмены решений, без чего она скоро лишилась бы своих прерогатив"[73].

Можно сказать, что Гегель вполне разделяет эти воззрения Монтескье, который также опасался как бы безусловно необходимое разделение властей не стало их конфронтацией, опасной для целостности государства. Учитывая тот факт, что во времена Монтескье и Гегеля разделение властей даже в самых развитых странах находилось на ранних этапах своего становления, эти опасения нельзя не признать оправданными и отнюдь не противоречащими идеологии либерализма XVIII–XIX вв.

В "Философии права" вопрос о конституции обсуждается в основ-

---

[70] *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа. С. 320.
[71] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 339.
[72] *Монтескье Ш.* О духе законов // Избр. произведения. М., 1955. С. 296.
[73] Там же. С. 297.

ном в связи с обоснованием необходимости конституционной монархии. Мы не находим здесь прямой критики существующих в Пруссии и в других немецких государствах общественных порядков, непосредственно обусловленных отсутствием конституционного ограничения королевской власти. Однако в письмах к друзьям Гегель высказывается на этот счет со всей откровенностью. Сошлюсь, в частности, на письмо Гегеля к Нитхаммеру (ноябрь 1807 г.), где мы читаем: "Есть великий, глубокий смысл в том, чтобы создать конституцию, тем более великий и глубокий, чем в большей степени в современной Германии правят и действуют без всякой конституции, и это считают не только возможным, но и даже более предпочтительным". В том же письме Гегель замечает, что видит содержание конституции в том, что она обеспечивает "свободу народа, его участие в выборах..."[74].

Если рассматривать "Философию права" Гегеля не только как теоретическое исследование, но и как обоснование определенной практически-политической задачи, то такой задачей является установление конституционной монархии. При этом уже применяется не двусмысленное слово "Verfassung"; Гегель прямо говорит: konstitutionelle Monarchie. Он, конечно, идеализирует конституционную монархию, трактуя ее как завершение процесса самоосуществления идеи государства, т.е. осуществление конечной социально-политической цели. Эта особенность гегелевской концепции государства обычно рассматривается в марксистской литературе как консервативная и даже реакционная. При этом, однако, выпускается из виду, что сам факт провозглашения объективной необходимости конституционной монархии представлял собой по существу революционный вызов господствовавшему в Пруссии (и в других немецких государствах) феодальному самодержавию. И возможно для того чтобы в какой-то мере смягчить этот вызов Гегель изображает конституционную монархию как венец общественного развития.

Может быть справедливость сказанного станет более очевидной, если я сошлюсь на речь прусского короля Фридриха-Вильгельма IV, произнесенную в 1847 г., т.е. через 16 лет после смерти Гегеля. Выступая перед Объединенным ландтагом, король провозглашал, что никакая конституция не может заменить королевского, отеческого попечения о подданных. "Я и мой дом, – патетически восклицал король, – мы хотим Богу служить!". И, осуждая выдвигавшееся накануне революции 1848 г. требование введения конституции, король утверждал, что нет такой силы на земле, которая могла бы вынудить его заменить "естественные", основанные на "внутренней правде" отношения между монархом и народом "условными конституционными отношениями"[75]. То обстоятельство, что "Философия права" вышла в свет в годы царствования предшественника этого короля, его отца Фридриха-Вильгельма III, не чинившего препятствий либеральным начинаниям своих министров Гарденберга и Штейна, несколько изменяет историческую картину, на фоне которой появился гегелевский труд, но было бы ошибкой закрывать

---

[74] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 285, 284.

[75] *Friedrich-Wilhelm IV.* Thron-Rede zur Eröfnung des Vereinigten Landtags. B., 1847. S. 8.

глаза на то, что в общем и целом самодержавие в Пруссии и в 1820 г. оставалось таким же, каким оно являло себя миру накануне революции.

Необходимость конституционной, т.е. буржуазной монархии Гегель обосновывал исторически, доказывая, то государственное устройство не остается неизменным; оно подлежит изменению по мере развития "народного духа", не желающего мириться с устаревшими социальными порядками. Когда дух народа осознает, что существующая правовая основа стала оковами для его жизни, тогда "наступает одно из двух: народ разбивает посредством внутреннего насильственного взрыва это право, которое еще требует, чтобы его признавали, либо же он изменяет спокойнее и медленнее тот закон, который считается еще законом, но уже больше не представляет собою подлинной составной части нравов, а является теперь тем, что дух уже преодолел собою"[76]. Уместно подчеркнуть, что это положение высказано Гегелем не в "Философии права", а в "Лекциях по истории философии", изданных лишь после смерти философа. В этих лекциях Гегель высказывался свободнее, откровеннее, чем в своих опубликованных трудах.

Здесь же, в лекциях Гегель далее справедливо отмечает, что революционное переустройство общества становится неизбежным там и тогда, где господствующие социальные силы упорно стремятся сохранить устаревшие государственные формы, сопротивляются необходимым социальным преобразованиям, не осознают необходимости прогресса. По-иному совершается социальный прогресс, когда господствующие политические силы постигают его правомерность. "Государственные перевороты совершаются без насильственных революций, когда это понимание становится всеобщим достижением: учреждения спадают, как зрелый плод... Но что для этого наступило время, это должно знать правительство. Если же оно, оставаясь в неведении относительно того, что есть истина, привязывается к временным учреждениям, если берет под свое покровительство имеющее силу закона несущественное против существенного... то оно благодаря этому низвергается напирающим духом"[77]. Гегель, глубоко осознавший громадное значение Великой французской революции и сохранивший восторженное отношение к этому всемирно-историческому, по его убеждению, событию до конца своих дней, был тем не менее убежден в том, что последующее общественное развитие может при определенных условиях, о которых сказано выше, совершаться эволюционным путем. Конституции, утверждает Гегель, должны подвергаться изменению по мере возникновения новых общественных потребностей, но этот процесс может и должен происходить постепенно, путем совершенствования этого основного закона.

Переход к конституционной монархии, как полагает Гегель, возможен эволюционным путем, так как сознание его необходимости все более становится всеобщим. Имеются, конечно, и упорные ревнители феодального прошлого, отстаивающие абсолютизм ссылками на божественную волю, которая якобы является его основанием. Этим адептам

---

[76] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. вторая. С. 206.
[77] Там же. С. 207.

феодальной реакции Гегель возражает не без сарказма: "Если мы хотим постигнуть идею монарха, то нельзя довольствоваться утверждением, что Бог поставил государей на царство, ибо Бог сделал все, в том числе и наихудшее"[78].

Гегель, конечно, заблуждался, полагая, что основной характеристикой перехода от феодализма к новому обществу, которому он не находит названия, является образование конституционной монархии. В ней он видит "дело нового мира, в котором субстанциальная идея обрела бесконечную форму"[79]. Однако это заблуждение весьма показательно: экономически новый общественный строй развивается стихийно, не нуждаясь во вмешательстве государственной власти. Совсем по-иному обстоит дело с государственным устройством. Одни политические силы стремятся сохранить его неизменным. Эти силы возглавляет и поддерживает абсолютная монархия, которой, однако, противостоят новые общественные силы, вызванные к жизни социально-экономическим прогрессом. Как осуществить движение вперед, которое, по выражению Гегеля, скомандовал абсолютный дух? Гегель полагает и, несомненно, не без оснований, что эта команда мирового духа может быть выполнена наиболее надежным образом путем законодательного ограничения королевской власти, т.е. благодаря переходу к конституционной монархии, которая, сохраняя за монархом все внешние атрибуты верховной власти, законодательно ограничивает его и самым существенным образом преобразует государственное устройство.

Гегелевскому монархизму некоторые исследователи противопоставляют философию права Канта, согласно которой постулатом чистого практического разума является республика. При этом справедливо подчеркивается, что республику Кант считал не просто недостижимым идеалом, но вполне решаемой исторической задачей. Однако исследователи, противопоставляющие республиканизм Канта гегелевскому обоснованию необходимости конституционной монархии, почему-то выпускают из виду, что республикой Кант называл "государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной"[80]. Кант противопоставлял республику не монархии, а деспотии, доказывая, что разделение властей (республиканизм, по его терми-

---

[78] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 326. В "Лекциях по истории философии" Гегель, соглашаясь с Гоббсом, считавшим, что правовое государство предполагает подчинение воли индивидуумов всеобщей воле, критикует английского философа как защитника абсолютизма": "Так как эта всеобщая воля помещается Гоббсом в руках одного монарха, то из совершенно правильного взгляда все же вытекает необходимость состояния абсолютной власти, полного деспотизма. Но правовое состояние есть нечто совершенно другое, чем требование, чтобы произвол одного человека служил безусловным законом для всех других, ибо всеобщая воля не есть деспотизм, она разумна, так как она находит свое последовательное выражение в устанавливаемых законах" (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. третья. С. 334). Конституционная монархия предполагает господство закона, а не воли монарха, а это правовое состояние достигается разделением законодательной, исполнительной и судебной властей, – таково убеждение Гегеля.

[79] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 311.

[80] *Кант И.* К вечному миру // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 269.

нологии), вполне осуществимо и в монархии, разумеется, конституционной. Поэтому нет никаких оснований противопоставлять в данном вопросе Канта Гегелю, так как и Гегель рассматривает разделение властей как важнейший признак конституционной монархии или, иначе, как реальное законодательное ограничение королевской власти. Именно это важнейшее обстоятельство делает власть монарха в основном формальной в силу ее обусловленности государственным устройством.

В "Философии права" Гегель осторожно, но вполне определенно замечает, что "окончательное решение", которое в конституционной монархии сохраняется за королем, не имеет ничего общего с произволом: "Этим мы не хотим сказать, что монарху дозволено действовать произвольно; напротив, он связан конкретным содержанием совещаний, и если конституция действенна, то ему остается лишь поставить свое имя"[81]. Еще более четкие (и я бы сказал, жесткие) формулировки мы находим в других работах Гегеля, опубликованных после его смерти. Так, в "Философии истории" он недвусмысленно заявляет: "...при незыблемых законах и при определенной организации государства то, что предоставляется единоличному решению монарха, представляется маловажным по отношению к субстанциальному"[82]. Эта несколько абстрактная формулировка вполне конкретизируется в "Лекциях по эстетике", также опубликованных лишь после смерти их автора. Здесь мы читаем в разделе "Прекрасное в искусстве, или Идеал": "Важнейшие дела правители монархий нашего времени выпустили из своих рук. Они уже самолично не отправляют правосудия; финансы, гражданский порядок и гражданская безопасность больше уже не составляют их собственного специального занятия; война и мир определяются общими условиями внешней политики, которой они не руководят самолично и которая и не подчинена их ведению. А если им принадлежит во всех этих государственных делах последнее верховное решение, то все же собственное содержание этих решений в целом мало зависит от их индивидуальной воли, и оно уже установлено само по себе до того, как оно восходит на их решение. Таким образом, вершина государства, собственная воля монарха, носит по отношению к всеобщему и публичному лишь чисто формальный характер"[83].

Это описание конституционной монархии относится, разумеется, не к Германии, где ее еще нет, а к таким странам как Англия, в которой существование жестко ограниченной законодательством монархии, лишенной реальной власти, остается главным образом данью традиции, служит символом национального единства. Англию можно, конечно, называть монархическим государством, но такое название есть не более чем название, слово, так как уже во время Гегеля Англия была буржуазно-демократической республикой. Мне представляется, что понимание Гегелем конституционной монархии во многом совпадает с *современными* представлениями о государственном устройстве в таких, со-

---

[81] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 322–323.
[82] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // Соч. Т. VIII. С. 421.
[83] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Кн. первая // Соч. М.; Л., 1938. Т. XII. С. 197–198.

хранивших институт королевской власти, демократических государствах, как Испания, Нидерланды, Дания, Швеция, Норвегия.

Гегель, описывая конституционную монархию, в которой власть короля приобретает формальный, фактический несущественный характер, разумеется, нисколько не сожалеет об этой трансформации (точнее: деградации) королевской власти. Но в чем же тогда состоит реальное содержание гегелевского монархизма? Не является ли оно, как это имеет место в современной Великобритании, данью традиции? На мой взгляд, Гегель все же сохраняет не только внешнее почтение к монархии; он видит в ней некое, пожалуй, лишь символическое, выражение суверенитета государства. И вместе с тем Гегель стремится в какой-то мере преодолеть исторически сложившееся противопоставление монархии и демократии. Вот прямое свидетельство этого: "Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиться все существенные стороны духовной тотальности. Исходя из этой точки зрения едва ли можно задавать праздный вопрос: какая форма правления лучше – монархия или демократия. Можно лишь сказать, что односторонни все те формы государственного устройства, которые не способны содержать в себе принцип свободной субъективности и не способны соответствовать развитому разуму"[84].

Стоит подчеркнуть, что это положение, признающее демократическое государственное устройство столь же соответствующим свободной субъективности и развитому разуму, как и конституционная монархия, высказано Гегелем в "Философии права", в произведении, опубликованном в период особой активности крайне реакционного Священного союза. Это положение Гегеля, так же как и вся гегелевская концепция конституционной монархии, со всей очевидностью свидетельствует о наличии буржуазно-демократических интенций в философии права Гегеля. Вопрос только в том, насколько последователен здесь Гегель. В заключительной части статьи я отвечу на этот вопрос.

Важным аспектом гегелевской концепции государства является анализ отношения между государственной властью, с одной стороны, и религией и церковью, – с другой. Этот анализ необходим, учитывая исходные идеалистические (и, по-существу, теологические) положения системы Гегеля. Но не только это обстоятельство побуждает Гегеля обстоятельно анализировать данный вопрос в его двухтомной "Философии религии". Гораздо большее значение имеет тот факт, что новое, буржуазное общество вырастает в недрах старого, феодального строя, господствующей идеологией которого является теологическое мировоззрение. Это мировоззрение было преобразовано, по существу, на буржуазный лад Реформацией, в лоно которой, как доказательно показал М. Вебер, сформировался "дух капитализма". Таким образом, утверждающееся капиталистическое общество не отвергает идеологии феодализма, а придает ей новую, соответствующую буржуазному общественному бытию форму. Суть этого преобразования состоит в том,

[84] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 314–315.

что сохраняющееся благоговейное отношение к религии сочетается с антиклерикализмом, веротерпимостью, признанием свободы совести и богоугодностью капиталистического предпринимательства.

Гегель превозносит религию как учение, содержание которого – абсолютная истина, правда, не в форме понятия, а в форме чувства, представления, веры, а поскольку государство, государственное устройство, *политическая судьба народов зависят от религии*, "последняя составляет базис, субстанцию действительного духа и основу политики"[85]. Каков характер религии народа, таковы его нравственность и государственное устройство. Народ, имеющий плохое понятие о Боге, имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы. "Сокровеннейшее в человеке, его совесть, только в религии получает свое абсолютное обоснование и надежность. Поэтому *государство* должно опираться на *религию*, ибо только в ней надежность образа мыслей людей и их готовность выполнять свой долг перед государством становятся абсолютными"[86].

Гегель не останавливается даже перед следующим утверждением: "До тех пор, пока истинная религия не появится и не получит господства в государствах, до тех пор и истинный принцип государства не найдет себе осуществления в действительности"[87]. Такой истинной религией признается, разумеется, христианство, которое именуется *абсолютной* религией.

Высочайшая оценка религии – лишь одна сторона философии религии Гегеля. Другой, пожалуй, более существенной, стороной является критическое рассмотрение религии. Так, Гегель утверждает, что религия, противопоставляя себя светской жизни, вызывает тем самым социальные катаклизмы. Конкретный пример этого он видит в истории Франции, которой "управляли посредством религиозных убеждений, согласно которым государство было вообще бесправно и которые были враждебны действительности, праву и нравственности. В результате того, что религиозная совесть противоречила принципам государственного устройства, возникла последняя революция"[88]. Конечно, этот вывод о причинах Великой французской революции нельзя считать удовлетворительным. Но если вспомнить, что католическое духовенство было одним из господствующих сословий в дореволюционной Франции,

---

[85] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 181.

[86] Там же. Т. 1. С. 283.

[87] *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа. С. 341. Однако в "Философии религии" Гегель делает существенное уточнение: "Обо всех религиях можно сказать, что они суть религии и соответствуют понятию религии; однако вместе с тем они, будучи еще ограниченными, но соответствуют понятию" (*Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 411). Это положение, поскольку речь идет о всех религиях, относится и к христианству. Но Гегель тем не менее считает христианство, особенно протестантизм, лютеранство, подлинной истинной религией. Он резко критикует католицизм, утверждая, что "при католической религии" невозможно никакое разумное, государственное устройство..." (*Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С. 415). Снова и снова, вопреки основному тезису о субстанциональной разумной сущности государства, Гегель признает существование *неразумных* государств, имея в виду прежде всего феодализм, а также предшествующие ему эпохи.

[88] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 408.

а католическая церковь – крупнейшим собственником сельскохозяйственных угодий, а также учесть ярко выраженную антиклерикальную направленность этой революции, то следует признать, что вывод Гегеля содержит определенную долю истины.

Вопрос об отношении религии к государственному устройству рассматривается Гегелем и в более обобщенной форме. Основа светской жизни, сферой которой является государство, и сфера религии и церкви существенно различны. Светская жизнь требует от человека самодеятельности, труда, предприимчивости, в то время как религия не одобряет этой необходимой устремленности человека к посюстороннему. "Вся сфера действительности, все действия, связанные с предпринимательством, промышленностью и т.п., тем самым отвергаются; человеку не должно ставить перед собой подобные цели. Однако в данном случае необходимость оказывается более разумным стимулом, чем подобные религиозные воззрения"[89].

Итак, религия и мирская жизнь руководствуются разными принципами. То, что высоко почитается в мирской жизни как добропорядочность, в религии несовместимо со святостью. Религия не считает свободу сущностью и конечной целью человека; она требует лишь послушания и отказа от собственных, независимых от нее действий и убеждений, следовательно, отречения от собственной человеческой самости. "Религия требует отказа от воли; принцип же светского государства видит в ней основу; поэтому если утверждаются религиозные принципы, то правительства не могут не обратиться к насильственным методам, с помощью которых они либо оттесняют противостоящую им религию, либо рассматривают ее сторонников как партию"[90].

Гегель не скрывает своего скептического отношения к религиозному утверждению, согласно которому существующие в обществе законы имеют своим источником божественное установление. Такое утверждение он называет абстрактным (что означает, по Гегелю, неистинное), так как "это положение может означать, что следует повиноваться законам, *какими бы они ни были*"[91]. В этом утверждении антиклерикальная черта философии Гегеля сочетается с отрицанием некритического отношения к устанавливаемым в государстве законам. Читая эти высказывания Гегеля, нельзя не вспомнить о фейербаховской критике религии, которая, как это не удивительно на первый взгляд, в значительной мере почерпнула свое содержание именно из гегелевской философии религии.

Противостояние религии и церкви, с одной стороны, и государства, – с другой, особенно характерно для стран католического вероисповедания, подчеркивает Гегель. В протестантских странах оно, в основном, преодолевается, хотя и в абстрактной форме. Этот вывод Гегеля содержит немалую долю истины, так как именно протестантизм освятил трудолюбие, как и другие формы деловой активности человека, как

---

[89] Там же С 403–404
[90] Там же С 405
[91] Там же С 401

угодные Богу деяния. В этом собственно и заключается присущий протестантизму "дух капитализма", ставший предметом специального исследования М. Вебера. С этой точки зрения лютеранство Гегеля представляет собой не только конфессиональную, но также и идеологическую, буржуазную позицию.

Гегель решительно разграничивает религию и церковь. Он указывает, например, что в восточных деспотиях наличествует "единство церкви и государства – но тем самым там нет государства"[92]. Это положение плохо согласуется с характеристикой государства древнего Востока, которую мы находим в гегелевской "Философии истории", но я вовсе не ставил перед собой задачи приводить в единство противоречащие друг другу положения Гегеля. В данном случае существенно то, что Гегель отвергает не только теократию, но и претензию церкви на главенствующую роль в государстве. Он убежден, что государство "должно выступать против церкви, претендующей на неограниченный авторитет"[93]. Государство, настаивает Гегель, должно возвышаться "над *особенными* церквами".

Церковь, указывает Гегель, учит примирению со всяким наличным бытием, обещая вознаграждение в потустороннем мире, и, решительно выступая против этой конформистской позиции, протестует: "Можно было бы считать издевательством, если бы на все наше возмущение против тирании ответили, что угнетенный обретает утешение в религии"[94].

Заключая рассмотрение этого вопроса, уместно сослаться на слова Гегеля в его письме к Нитхаммеру от 12 июля 1816 г.: "Наши университет и школы – вот наша церковь. А не священники и богослужения, как в католической церкви"[95].

Таким образом, идеалистическое понимание религии, несмотря на возвышенное, благоговейное к ней отношение, не мешает Гегелю критически оценивать ее роль в истории и в современном ему обществе. Что же касается отношения Гегеля к церкви, то оно носит явно выраженный антиклерикальный характер, что убедительно свидетельствует об антифеодальной направленности его философии. Гегель и здесь, как и в других разделах своей философии выступает как буржуазный мыслитель, что в условиях полуфеодальной Германии (даже в Пруссии, которая в это время была наиболее развитым немецким государством) было несомненным, правда, завуалированным вызовом существующим общественным порядкам.

---

[92] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 304.

[93] Там же.

[94] Там же. С. 295.

[95] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 361. Отмечу, что в более ранних своих произведениях, относящихся к периоду его работы в Иенском университете, Гегель еще более резко выражает свой антиклерикализм: "Государство, которое подчинено церкви, либо отдано на произвол фанатизма и погублено, либо в нем вводится поповский режим..." (*Гегель Г.В.Ф.* Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 383).

ПОДЫТОЖИВАЮЩИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Известный афоризм Гегеля гласит: разум столь же мощен, сколь и хитер. Это философ относит прежде всего к мировому разуму, но человеческий разум и божественный разум, согласно его учению, в принципе едины. Поэтому гегелевский афоризм можно вполне применить к его собственной философии, к уяснению ее противоречивого характера, а в особенности к его философии права, поскольку она есть политическая философия, выражающая в той или иной форме отношение выдающегося мыслителя к существующему общественному строю. Следовательно, чтобы правильно понять и оценить философию права Гегеля, в особенности ее важнейший раздел – учение о государстве, необходимо, во-первых, постоянно разграничивать ее содержание и ее изложение (фразеологию в первую очередь), и, во-вторых, в самом ее содержании необходимо отличать экзотерическую часть от более сокровенной, нередко сознательно затушевываемой, эзотерической части, выражающей подлинные убеждения философа.

Уже в конце жизни Гегеля выявились расхождения между консервативными и либерально-демократическими последователями философа. В. Фёрстер указывает в связи с этим, с одной стороны, на С.Г. Гёшеля, истолковывавшего учение Гегеля в консервативном политическом духе, а с другой стороны, на Э. Ганса, А. Руге, молодого Л. Фейербаха, которые выявляли в гегелевской философии ее прогрессивные, либерально-демократические идеи[96]. После смерти Гегеля это расхождение обозначилось более резко вследствие образования противоположных друг другу направлений гегельянства – старогегельянцев, откровенных, ортодоксальных консерваторов, и младогегельянцев, стремившихся выводить из гегелевского учения революционные и даже атеистические идеи. К этому направлению примкнули в начале своей общественно-политической деятельности К. Маркс и Ф. Энгельс.

Я указываю на это принципиальное расхождение в понимании философии Гегеля его сторонниками, поскольку оно связано с содержанием и формой изложения, с экзотерической и эзотерической сторонами его учения, хотя это расхождение нельзя, конечно, сводить к одним лишь различиям в его интерпретации.

Итак, в чем же заключается присущее гегелевскому учению о государстве противоречие между его эзотерическим и экзотерическим содержанием? Рассмотрим прежде всего с этой точки зрения гегелевское понятие государства. Оно обычно характеризуется как *этатистское*, т.е. абсолютизирующее государство. Из предшествующего изложения вполне очевидно, что такая характеристика достаточно обоснована. Дополним уже сказанное, обратившись к гегелевскому определению государства как самоцели. Гегель утверждает, что государство является реализацией "абсолютно конечной цели, что оно существует для самого

---

[96] *Förster W.* Die Kulmination der klassischen deutschen Philosophie bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel // Klassische deutsche Philosophie in Berlin / Herausgegeben von W. Förster. B., 1988. S. 212.

себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность существуют исключительно благодаря государству"[97]. Подобных высказываний у Гегеля немало, что несомненно говорит об основополагающем характере этого утверждения. Получается, что не государство существует для человека, а человек для государства. Однако тот же Гегель немного далее утверждает: "Государство есть нечто абстрактное, его общая реальность выражается лишь в гражданах..."[98]. И буквально через несколько страниц Гегель вновь возвращается к этому важному положению, конкретизируя его содержание: "Государство, его законы, его учреждения суть права составляющих его индивидов"[99]. Приведенные положения несомненно противоречат друг другу, особенно, если учесть, что абстрактное с точки зрения Гегеля не обладает истинностью.

В "Философии права" Гегель обстоятельно рассуждает о том, что каждое государственное устройство представляет собой "*только* продукт манифестации собственного духа данного народа и ступени развития сознания его духа" (курсив мой. – *Т.О.*)[100]. В другом месте этой работы мы читаем: "Каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит"[101]. Но если это так (а эти высказывания Гегеля далеко не случайны), то нельзя уже утверждать, что государство есть самоцель, что оно "существует для самого себя".

Таким образом, Гегель связывает государство уже не с независимым от человека и человечества самоосуществлением божественной идеи, а с *интересами* людей, граждан государства. В таком случае государство оказывается – плохим, если оно противостоит интересам людей и, напротив, – хорошим, если интересы граждан получают свое адекватное выражение в общей воле, образующей принцип государства. Государство, подчеркивает Гегель, "оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью, если один (т.е. частный интерес. – *Т.О.*) находит свое удовлетворение в другом, – и этот принцип сам по себе в высшей степени важен"[102].

В первом разделе статьи речь шла о том, что государство, согласно Гегелю, есть "объективный дух", т.е. оно еще не представляет собой высшей ступени самоосуществления "абсолютной идеи" не есть еще "абсолютный дух". Это в высшей степени существенное для всей гегелевской философии положение я хочу дополнить новыми, почерпнуты-

---

[97] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С. 38.

[98] Там же. С. 42.

[99] Там же. С. 50.

[100] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 409.

[101] Там же. С. 315.

[102] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С. 24. Это гегелевское положение достаточно близко утверждению Маркса: "Закон должен основываться на обществе, он должен быть выражением его общих, вытекающих из данного материального способа производства интересов и потребностей, в противоположность произволу отдельного индивидуума" (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 6. С. 259–260). Правда, и Маркс и Энгельс обычно отступали от этого правильного воззрения, сводя законы, устанавливаемые в обществе, *непосредственно* к воле *одного* класса.

ми из учения Гегеля аргументами. Главный из них – утверждение, что государство все еще находится в сфере *конечного*. Гегель пишет: поскольку идея "выступает во-вне, в предметность, государство являет себя как конечное, как область мирского..."[103]. Конечное с точки зрения гегелевской философии есть не просто ограниченное; конечное "не обладает истинным бытием, а представляет собой только некоторый момент *перехода* и *выхождения за пределы самого себя*". И далее, развивая свою мысль о неистинности, или неподлинной реальности, конечного, Гегель разъясняет: "Конечное есть некоторая несоответствующая своему понятию реальность"[104]. Но такая реальность едва ли может быть названа действительностью.

Конечно, эти высказывания Гегеля противоречат другим его высказываниям о сущности государства, которые выставляются на первый план и многократно повторяются в разных его сочинениях. Но суть дела заключается в том, что эти несовместимые с абсолютизацией государства высказывания вытекают из *всей* его философии, начиная с "Науки логики" и кончая учением об искусстве, религии, философии, которые и характеризуются Гегелем как подлинное самоосуществление " абсолютной идеи".

Приведенные выше положения Гегеля могут быть истолкованы как выражение непоследовательности философа, который в одном месте утверждает нечто, весьма существенное для его учения, а в другом – по существу отрицает свое утверждение. Но эта непоследовательность по-своему последовательна; в ней проявляются не только противоречия в воззрениях Гегеля, но и противоречивость в самой сущности государства, которая не вполне адекватно выражена в рассуждениях философа об идее государства и зачастую несовместимых с нею деспотических государствах, являющихся тем не менее экстериоризацией этой идеи.

Таким образом, этатизм Гегеля – это во многом не что иное, как экзотерическая форма изложения его учения. И когда Гегель патетически возглашает – "нет ничего святее и выше, чем государственный образ мыслей"[105], то эту тираду надо рассматривать не изолированно от его разграничения хороших и плохих государств, а в контексте его критики последних. Тогда станет понятным и действительный смысл этой тирады и реальное, прогрессивное содержание гегелевского возвеличения государства (хорошего государства!), самым прямым образом направленного против феодального многовластья, которое – особенно в Германии, раздробленной на множество малых и мелких государств, – служит обоснованием необходимости единого национального государства. Идея единой и неделимой Германии стала в период буржуазной революции 1848 г. важнейшим идеологическим призывом немецких демократов.

Остановимся теперь на менее общих, но также весьма существен-

---

[103] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 305.
[104] *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа. С. 49, 50.
[105] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С. 415.

ных вопросах, в трактовке которых отчетливо выявляется амбивалентность гегелевской концепции государства. Гегель выступает против сословных привилегий, обосновывая равные права всех граждан, которые, в частности, могут занимать, соответственно своему образованию, опыту, способностям, любые государственные должности. Он различает сословия (земледельческое, промышленное, военное, а также "всеобщее" – государственные служащие) как социальные группы, занятые различного рода деятельностью. Тем не менее Гегель выделяет дворянство, именуя его сословием природной нравственности, и оправдывает систему майората как основу его (дворянства) имущественной самостоятельности. Он заявляет: "Тот, кто обладает независимым имуществом, не ограничен внешними обстоятельствами и может, таким образом, беспрепятственно действовать на пользу государства", однако тут же оговаривается: "Там, где нет политических учреждений, основание майоратов и благоприятствование им представляет собой не что иное, как оковы, налагаемые на свободу частного права..."[106]. Под политическими здесь имеются в виду такие учреждения, которые обеспечивают свободу частного права, т.е. свободу собственности в системе товарно-денежных отношений. Это положение может быть правильно понято в свете другого высказывания Гегеля в той же "Философии права": "Что же касается *свободы собственности*, то она, можно сказать, лишь со вчерашнего дня получила кое-где признание в качестве принципа"[107]. Речь, конечно идет о буржуазной, т.е. частной собственности, которая в отличие от собственности феодальной может быть названа собственностью в подлинном смысле этого слова, т.е. частная собственность находится в полном владении субъекта и поэтому-то именуется неприкосновенной и даже священной.

Таким образом, Гегель оправдывает майорат, правда, не без оговорок. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что здесь речь идет *только* о Германии. Характеризуя положение дел в Англии, Гегель занимает совершенно иную позицию: "В отношении частного права, свободы собственности, англичане невероятно отстали: достаточно упомянуть о майоратах, при наличии которых младшие сыновья покупают или достают себе места на военной службе или в духовном звании"[108]. Каково же на самом деле отношение Гегеля к майорату? Несомненно, двойственное, но явно склоняющееся к отрицанию этого феодального института. Можно, пожалуй, согласиться с Э. Вейлем, который полагает, что гегелевское условное признание майората представляется чужеродным элементом в его учении о государстве[109].

Рассмотрим теперь в высшей степени важный для понимания либерализма, его возникновения и развития, вопрос о *веротерпимости,* не потерявшей своей актуальности и в наши дни. Д. Локк, один из родоначальников либерализма, посвятил обоснованию веротерпимости специ-

---

[106] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 346.
[107] Там же. С. 118.
[108] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С. 420.
[109] *Weil E.* Hegel et l'Etat. P., 1950. P. 13.

альную работу, опубликованную анонимно в 1685 г. Гегель в "Лекциях по истории философии", в главе, посвященной философии Локка, ничего не говорит об этой работе, а о воззрениях Локка на проблему веротерпимости лишь вскользь замечает, что они не представляют философского интереса. Следует вообще подчеркнуть, что в гегелевском лексиконе нет термина "веротерпимость" (Toleranz, Duldsamkeit, Religionsduldung). В "Философии права", в "Философии истории" мы не найдем параграфа или хотя бы отдельной страницы, посвященной веротерпимости. Я прихожу к выводу, что Гегель вполне сознательно не выделял, не подчеркивал свое отношение к этой проблеме. Правда, в "Лекциях по истории философии" Гегель отмечает, что заслугой прусского короля Фридриха II было введение веротерпимости, удовлетворившее общую потребность[110]. Но во времена Гегеля на троне восседал Фридрих-Вильгельм III, активный участник Священного союза, который отнюдь не поддерживал либеральную идею веротерпимости. Очевидно поэтому Гегель, несомненный приверженец веротерпимости, говорит о ней лишь походя, обсуждая, как правило, совсем другие вопросы. В тех же "Лекциях по истории философии" характеризуя французское Просвещение XVIII в., Гегель замечает: "Мы называем религией твердую веру, убеждение в существовании Бога; верит ли, кроме того, человек в христианское учение, от этого мы более или менее отвлекаемся"[111].

В "Философской пропедевтике", своем сравнительно раннем произведении, относящемся к 1808–1810 гг. (эта работа не была издана при жизни автора, что по-видимому не случайно), Гегель, характеризуя свободу воли, тут же присовокупляет: "*Свобода вероисповедания* состоит в том, что религиозные представления, религиозные обряды не навязываются мне, иными словами, в ней существуют только такие определения, которые я признаю своими, превращаю в свои"[112]. В других, опубликованных при жизни Гегеля трудах, мы не находим этого, достаточно определенного выражения: свобода вероисповедания.

В "Философии религии", которая также была издана после смерти философа (на основании его рукописей и лекций, записанных его учениками) в разделе, посвященном отношению религии к государству, кратко, но вполне определенно утверждается: в соответствии с государственным устройством "не следует придавать значения тому, какую религию исповедует индивидуум"[113].

Обратимся теперь к "Философии права", произведению, опубликованному самим Гегелем. Здесь о свободе совести говорится в связи с обсуждением вопроса об отношении между религией и государством. Государству надлежит поддерживать религию, поскольку "она истинна" и

---

[110] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. третья. С. 391.

[111] Там же. С. 388. Несколько выше Гегель вполне в духе либерализма касается атеизма. Не следует, пишет он, "легко обращаться с понятием атеизма, ибо это нечто весьма обычное, когда человек расходится в своем представлении о Боге с теми, которые имеют о нем другие представления, они ему бросают упрек в недостатке религиозности, а то даже в атеизме" (там же. С. 387).

[112] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 25.

[113] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 408.

"не направлена отрицательно и полемически против государства". Если это условие налицо, то государство "должно требовать от всех своих подданных, чтобы они входили в церковную общину, впрочем в любую, так как содержанием, поскольку оно относится к внутренней стороне представления, государство заниматься не может"[114]. Конечно, такого рода требования ограничивают свободу совести, которая равно предполагает и право на неверие, атеизм. Однако это ограничение все же носит формальный характер, поскольку входит данный гражданин в ту или иную церковную общину или нет неизвестно, так как на этот счет не ведется официальной регистрации.

Разъясняя свое понимание свободы вероисповедания, Гегель в достаточно категорической форме заявляет, что то или иное религиозное учение "относится к области совести, к области права субъективной свободы, – к сфере внутренней жизни, которая в качестве таковой не подчинена государству"[115]. Таким образом, Гегель недвусмысленно, без всяких колебаний признает основополагающий либеральный принцип свободы совести, но он не выступает подобно французским просветителям XVIII в. в качестве глашатая свободы вероисповедания, страстного борца за ее утверждение. Едва ли это стоит поставить Гегелю в вину: в Германии и других западноевропейских странах начала XIX в. битва за свободу совести уже в основном завершилась и перед либерально-демократическим движением вставали новые задачи – борьба за последовательное осуществление гражданских прав и свобод, за установление всеобщего равного избирательного права и т.д.

Как относился Гегель к этим новым задачам, к либерализму вообще? Гегеля, как уже отмечалось в начале статьи, обвиняли в том, что он, став профессором Берлинского университета, превратился в апологета прусской государственности. В этом обвинении стоит разобраться конкретно. Во времена Гегеля Пруссия была крупнейшим немецким государством, в ее состав уже входила Рейнская провинция, непосредственно пережившая освободительное влияние Великой французской революции, благодаря которой здесь утверждались существовавшие во Франции правовые нормы. В Пруссии, в отличие от других германских государств, уже происходил переход от мануфактурного капитализма к промышленному: быстро возрастало количество паровых машин, началось железнодорожное строительство. Крупнейшим промышленным центром не только Пруссии, но и всей Германии был Берлин, насчитывавший свыше 70 тыс. наемных рабочих при населении, составлявшем около 400 тыс. человек[116]. Можно согласиться с И. Фетчером, который, сравнивая Пруссию с другими европейскими государствами, указывает: "...не следует забывать, что 1) тогдашняя Франция не была уже наполеоновской Францией, но представляла собой реставрацию Бурбонов; 2) и Англия до 1832 г. безусловно не была демократическим государством и

---

[114] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 298.

[115] Там же. С. 300.

[116] См.: *Sartorius Waltershausen A. v.* Deutsche Wirtschaftsgeschichte 1815–1914. Jena, 1923, S. 100, 86.

что 3) Пруссия благодаря реформам Штейна-Гарденберга действительно могла быть названа в ряде отношений весьма современным и прогрессивным государством"[117].

Гегель действительно возлагал надежды на Пруссию, видя в ней государство, способное объединить раздробленную Германию, насчитывающую свыше сорока небольших, частью даже карликовых, государств, в единое национальное государство. Известно, что эти надежды Гегеля оправдались через 40 лет после его смерти.

Гегель не был апологетом прусского абсолютизма хотя бы уже потому, что он обосновывал необходимость конституционной монархии, законодательно ограничивающей права королевской власти. Это требование, хотя и выраженное в достаточно мягкой форме, носило не только либеральный, но и демократический характер. Э. Вейль справедливо отмечает, что Гегель указывал на отсутствие в Пруссии народного представительства, публичности дебатов в сословных собраниях, настаивал на необходимости введения суда присяжных[118]. Все это, конечно, несовместимо с апологией прусского абсолютизма.

В 1820 г. Гегель, посылая "Философию права" канцлеру Пруссии К. Гарденбергу, почтительнейше писал, что его научные устремления направлены "наиболее же непосредственно на доказательство полного взаимосогласия философии со всем тем, что отчасти обрело, отчасти же столь счастливо обретет в дальнейшем при просвещенном правлении Его величества короля и под мудрым руководством Вашего сиятельства Прусское государство"[119]. Как видно из этого письма, Гегель не только выражает удовлетворение достигнутым, но и указывает на необходимость *продолжения* либеральных реформ, предпринятых Штейном и Гарденбергом.

Попробуем подытожить характеристику отношения Гегеля к либерализму. Высказывания философа дают как будто бы вполне определенный ответ на этот вопрос: Гегель – теоретик антифеодального либерального движения. Однако как же тогда понимать его прямые критические выпады в адрес либерализма. Их нет в "Философии права", но они наличествуют в "Философии истории", где Гегель в связи с характери-

---

[117] *Fetscher J.* Hegel-Grösse und Grenzen. B., 1973. S. 69.

[118] *Weil E.* Hegel et l'Etat. P. 13.

[119] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 386. Отношение Гегеля к прусскому государству стоит сравнить с позицией его современника, известного либерала В. Гумбольдта, который в 1819 г. обратился к министру Штейну с докладной запиской "Об учреждении земельных сословных конституций в прусских государствах". В этом обращении к власть предержащим указывалось, что конституция призвана обеспечить: "1) индивидуальную, личную безопасность, гарантированную законом; 2) защиту собственности; 3) свободу совести; 4) свободу печати.

Можно считать, что за немногими редкими и, возможно, вполне объяснимыми исключениями, первые три права в прусском государстве фактически существуют. Однако они не зафиксированы, а эта, т.е. формальная сторона столь же необходима, как и содержание...". (О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995. С. 192.) Показательно, что Гумбольдт ничего не говорит о разделении властей – важнейшем принципе конституции, имеющем особо важное значение в монархическом государстве. Отсюда напрашивается вывод, что Гегель идет гораздо дальше Гумбольдта.

стикой Великой французской революции замечает: "Не довольствуясь тем, что признаются разумные права, свободу личностей и собственности, что существуют организация государства и в ней деловые сферы гражданской жизни, что рассудительные люди пользуются влиянием в народе и что в нем господствует доверие, *либерализм* противопоставляет всему этому принцип атомов, единичных воль: все должно совершаться при посредстве их явно обнаруживаемой власти и с их явно выраженного согласия. Отстаивая этот формальный принцип свобод, эту абстракцию, они не допускают никакой прочной организации"[120]. Эта не вполне понятная в силу своего умозрительного характера аргументация расшифровывается просто: Гегель сомневается в том, что всеобщее прямое избирательное право (даже ограниченное имущественным цензом) способствует укреплению правовых основ государства. Это сомнение отчетливо выражено в последней работе Гегеля – "Английский билль о реформе". На первый взгляд кажется, что Гегель вполне одобряет этот законопроект, который "направлен прежде всего на то, чтобы сделать участие различных классов и слоев общества в избрании парламентских депутатов более справедливым и равномерным"[121]. Однако Гегель, не отрицая правомерности и необходимости демократических реформ, полагает, ссылаясь в известной мере на факты, что всеобщее *прямое* избирательное право влечет за собой коррупцию, расшатывающую государственное здание: "...такое состояние, когда избрание государственных деятелей в значительной мере определяется частными интересами и грязными соображениями денежной выгоды, следует рассматривать как стадию, несомненно, предвещающую утрату политической свободы, уничтожение конституции и самого государства"[122].

Во времена Гегеля еще не было того исторического опыта, из которого следует, что хотя демократическое государственное устройство несовершенно, не свободно от определенных пороков, ничего лучшего человечество не смогло создать и едва ли сможет создать в будущем. Не один только Гегель, но и другие мыслители и политические деятели оспаривали необходимость *всеобщего* избирательного права. Даже самые решительные демократы высказывались против предоставления избирательного права женщинам. Такого права не дает ни американская, ни европейские демократические конституции XIX в. Лишь после второй мировой войны женщины получили избирательные права в таких демократических государствах как Франция и Италия.

---

[120] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С7 418.

[121] *Гегель Г.В.Ф.* Политические произведения. М., 1978. С. 373.

[122] Там же. С. 375. Впрочем в "Философии истории" наряду с критикой парламентаризма высказывается и несколько иное к нему отношение. Так, например, Гегель замечает: "Здесь в (Англии. – *Т.О.*) происходит именно то, что во все времена считалось признаком испорченности республиканского народа: для того, чтобы быть избранным в парламент, прибегают к подкупу... Но это совершенно непоследовательное и извращенное состояние имеет все-таки то преимущество, что оно делает возможным правительство, т.е. образованное в парламенте большинство, состоящее из государственных мужей, которые с молодых лет посвятили себя государственным делам, занимались ими и жили в их атмосфере" (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. VIII. С. 420–421). В данном случае Гегель по существу одобряет парламентаризм, несмотря на всю свою критику этой системы.

Хотя либерализм как идейно-политическое движение возник уже в XVII столетии, термин "либерализм" утверждается в политическом лексиконе лишь в начале XIX в., причем на первых порах ему зачастую придается совершенно различное содержание. Если известный английский публицист Э. Бёрк (Burke), воинствующий противник Великой французской революции, называл либералами ее сторонников, в особенности же якобинцев, то немецкий реакционер И. Гёррес (Görres) именовал либеральными решения Венского конгресса, положившие начало периоду Реставрации в Западной Европе. Феодальные противники буржуазного развития Германии сплошь и рядом выступали под флагом защиты "свободы" и "личности", объявляя себя при этом либеральными. Другой реакционный немецкий мыслитель, современник Гегеля Ф. Баадер (Baader) обвинял "новейший либерализм" в антилиберализме. Он считал основным содержанием современной ему эпохи борьбу между "христианским и антихристианским либерализмом". Немецкий романтик Ф. Шлегель называл либералами свободомыслящих, которым присуща, по его словам, "глубоко коренящаяся ненависть ко всему позитивному и церковному"[123].

Тот факт, что приверженцы принципиально противоположных воззрений охотно эксплуатировали неологизм "либерализм" был, по-видимому, хорошо известен Гегелю и мог, конечно, сказаться на его отношении к этому, казавшемуся явно двусмысленным термину. Однако в отличие от названных выше современников Гегель правильно понимал важнейшее содержание либерализма своего времени, т.е. того исторического периода, когда буржуазно-демократические преобразования в западноевропейских странах (и особенно в Германии) лишь начинались и были, конечно, еще далеки от своего завершения. Таким важнейшим содержанием либерализма того времени являлось утверждение конституционного строя и тем самым гражданских прав и свобод. Спор между монархистами и республиканцами утрачивал свое былое значение, если монархисты признавали законной лишь конституционную монархию. Это значит, что к оценке либерализма начала XIX в. необходимо подходить не с современными требованиями, а имея в виду исторические условия того времени. Сошлюсь на патриарха либерализма Ш. Монтескье, который считал необходимым ограничить равенство граждан перед законом и, в частности, настаивал: "Необходимо, чтобы знать судилась не обыкновенными судами нации, а той частью законодательного собрания, которая составлена из знати"[124]. Это написано в середине XVIII в., Гегель – философ первой половины XIX в. уже не придерживается таких воззрений, но и его либерализм, как видно из предшествующего изложения, носил ограниченный характер.

Французский публицист Б. Констан (Constant) достаточно четко выразил основное убеждение либерализма этой эпохи. В работе "Об узурпации", т.е. об "единоличном обладании властью" (именно так понимается термин "узурпация"), он противопоставляет самодержавию кон-

---

[123] См.: *Losurdo D.* Hegel und das deutsche Erbe. Köln, 1989. S. 99–102.
[124] *Монтескье Ш.* Указ. соч. С. 297.

ституционную монархию: "Монархия, существующая в большинстве европейских стран, представляет собой общественный институт, измененный временем, смягченный силой привычек. Она окружена опосредствующими звеньями, которые одновременно ее поддерживают и ограничивают... Монарх – в некотором роде абстрактное существо"[125].

Итак, если подходить к оценке либерального движения *исторически*, то Гегеля, несмотря на его критические замечания в адрес либерализма, конечно же, следует считать представителем и теоретиком европейского либерализма. Для него ограничение королевской власти посредством конституции означает повсеместное утверждение законности, перед которой все равны и поэтому свободны. «Политическая свобода народа, – говорит Гегель в "Философской пропедевтике", – заключается в том, чтобы создать собственное государство и решать, что признать как общенациональную волю либо всем народом, либо через тех, кто принадлежит к народу и кого народ благодаря тому, что всякий другой гражданин имеет равные с ним права, может считать своим»[126]. Следовательно, либерализм вовсе не чужд демократическим убеждениям; противопоставление либерализма и демократизма правомерно лишь в определенных исторических условиях, например при наличии революционной ситуации.

Здесь возникает вопрос, без рассмотрения которого либерализм Гегеля все еще вызывает сомнения. Дело в том, что Гегель отрицательно относился к английской системе права, ориентированного на традиции, прецеденты, обычаи и так называемые неписанные законы, т.е. обычное право. Такая система права, формально не порывавшая с законодательными актами, принятыми и существовавшими в прошлом, представлялась Гегелю по существу феодальной, особенно вследствие недостаточной, по его мнению, централизации власти. "Это положительное право по своей величайшей непоследовательности оказывается в то же время величайшим бесправием и нигде нельзя найти так мало действительно свободных учреждений, как именно в Англии"[127]. Едва ли необходимо доказывать, что здесь Гегель ошибался.

Осуждение английской системы права, которая в некоторых отношениях действительно была не свободна от феодального прошлого, лишь одна и, пожалуй, не самая главная особенность отношения Гегеля к Англии, где именно в этот период, при жизни философа завершилась промышленная революция. Ее результатом стало не только утвержде-

---

[125] *Констан Б.* Об узурпации // О свободе: Антология западноевропейской либеральной мысли. С. 200.

[126] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 2. С. 25–26.

[127] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. С. 420. Столь же ошибочное представление об Англии сложилось у Энгельса во время его пребывания в Манчестере в 1842 г. В статье, опубликованной в "Рейнской газете" Энгельс патетически заявляет: "Есть ли еще хоть одна страна в мире, где феодализм в такой же мере сохраняет свою несокрушимую силу и где он остается нетронутым не только фактически, но и в общественном мнении?". В связи с этим Энгельс полагал, что английское государство "отстало на несколько столетий от континента", что оно "по уши увязло в средневековье" (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 499). Гегель, несомненно, был гораздо сдержаннее в своей критике английского права.

ние промышленного капитализма, но и массовое разорение мелких производителей, обнищание трудящихся масс, пауперизм на фоне быстрого возрастания богатства новых крупных собственников. Именно это обстоятельство, по моему убеждению, и стало главной причиной столь критического отношения Гегеля к этой стране.

Гегель был убежденным противником феодальной системы производства. Он ссылается в "Философии права" на А. Смита и Д. Рикардо, солидаризируясь с их буржуазными экономическими воззрениями. Однако его ужасают социальные последствия промышленной революции, в особенности в такой богатой стране как Англия. "Нет страны, где бы столько производилось, как в Англии, страны, которая располагала бы таким рынком, и тем не менее ни в одной стране бедность и количество черни не достигли такой ужасающей степени, как в Англии"[128]. В особенности поражает Гегеля ее столица: "В *Лондоне*, этом богатейшем городе, нужда, нищета, бедность столь ужасны, что мы даже не можем себе это представить"[129].

Гегель указывает, что фабричное производство радикально изменило положение работника, утерявшего самостоятельность, которая была у ремесленника. Разделение труда делает его работу односторонней, малоквалифицированной, отупляет его, полностью подчиняет себе. Вследствие этой зависимости работник уже не способен найти другого способа обеспечить свое существование, если он, что зачастую случается, окажется безработным. "Бедняк легче оказывается вне правосудия, – подчеркивает Гегель, – без затрат нельзя добиться своих прав, без денег невозможно вести процесс"[130], т.е. он оказывается существом совершенно бесправным. И Гегель (пусть не покажется это парадоксальным) обрушивается на... капиталистов: "... трутни общества, они (капиталисты. – *Т.О.*) непродуктивны, не создают средства для других, они располагают этими средствами, но не создают их"[131].

Может создаться впечатление, что Гегель – противник капитализма. Но это, конечно, не так. Он, как и другие буржуазные мыслители, был преисполнен веры в то, что ближайшим последствием упразднения сословных привилегий, феодальных повинностей и поборов, установления гражданских прав и свобод станет улучшение жизненных условий народа, рост его благосостояния. Таковы были буржуазно-демократические иллюзии, свойственные всем без исключения идеологам нового строя, который представлялся им обществом процветания. Но действительность беспощадно обманула радужные ожидания, обманула тем более убедительно потому, что массовое обнищание происходило в наиболее развитой, богатой, в известном смысле действительно процветающей, стране, в Англии, положение которой как бы предвосхищало недалекое будущее других европейских стран, так же вступивших на путь капиталистического развития. И Гегель, который доказывал *святость*

---

[128] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. Приложение. С. 456.
[129] Там же. С. 437.
[130] Там же. С. 455.
[131] Там же. С. 438–439.

права, совершенно неожиданно выступает против тех правовых установлений, которые ставят под вопрос, а то и просто сводят на нет *право на жизнь* рядового, трудящегося члена гражданского общества, которое теперь уже трактуется как общество капиталистическое. "Жизнь как совокупность целей имеет право пойти наперекор абстрактному праву, – заявляет Гегель. – Если, например, жизнь может быть поддержана посредством кражи куска хлеба, то этим, правда, поражается собственность другого человека, но было бы неправомерно рассматривать этот поступок как обычное воровство"[132]. И поясняя свой эпатирующий вывод, Гегель утверждает: "Только нужда непосредственно настоящего может оправдать неправовой поступок, ибо в несовершении его заключалось бы совершение неправа, причем наивысшего, а именно полное отрицание наличного бытия свободы"[133]. Эти примечательные высказывания Гегеля высвечивают новую сторону его мировоззрения, в котором право на жизнь и право нужды противопоставляются существующему в буржуазном обществе правовому порядку.

Д. Лукач, прослеживая развитие мировоззрения Гегеля, начиная от первых, ранних его работ, предшествующих "Феноменологии духа", и вплоть до формирования основных положений его философской системы, следующим образом оценивает отношение Гегеля к складывающемуся на его глазах капиталистическому строю: "Новый период в развитии взглядов Гегеля обнаруживается прежде всего в том, что он начинает видеть в буржуазном обществе основополагающий и неустранимый факт, в сущности и закономерности которого он должен теоретически и практически разобраться"[134]. Именно в "Философии права" и "Философии истории" Гегель осмысливает, обосновывает необходимость не только упразднения феодальных отношений, но и перехода к новому, капиталистическому строю, несмотря на присущие ему антагонистические противоречия, которые Гегель подвергает гуманистической критике.

Главным фактором развития социально-философских воззрений Гегеля стало, по моему убеждению, освободительное влияние Великой французской революции. Исследователи этих воззрений обычно ссылаются на восторженную гегелевскую оценку этой революции как великолепного восхода солнца и праздника всех мыслящих существ. Это, конечно, в высшей степени важное высказывание Гегеля, значение которого для характеристики его мировоззрения невозможно переоценить. Но я хочу обратить внимание читателя на гегелевскую оценку французского Просвещения, в особенности французского материализма и атеизма. Вот одно совершенно неожиданное для *идеалиста* высказывание в "Лекциях по истории философии": "Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предрассудки и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями... он

---

[132] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 171.

[133] Там же.

[134] *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 137–138.

(материализм. – *Т.О.*) обратился против состояния мира в области правопорядка, против государственного устройства, судопроизводства, способа правления и политического авторитета..."[135]. Идеалист Гегель солидаризируется с материализмом и атеизмом, поскольку они ведут борьбу против феодального строя. Разногласия в собственно философских вопросах (а Гегель был суровым критиком материализма) выносятся, так сказать, за скобки, поскольку речь идет об общей борьбе за радикальное переустройство общества.

В другом месте тех же "Лекций..." Гегель подчеркивает: французские просветители "объявили войну всякому потустороннему авторитету государства, церкви и, в особенности, всякой абстрактной мысли, не имеющей наличного в нас смысла"[136]. И ниже: конкретное, получившее название разума "благороднейшие из этих мыслителей защищали с величайшим воодушевлением и жаром: мысль, свободу убеждений, совести во мне они возвели в знамя народов"[137]. Едва ли можно сомневаться, что так писать о социальных воззрениях французских просветителей может лишь человек, их разделяющий. Парадоксально, но факт! Факт, несмотря на то что *философские* воззрения французских просветителей (не только материалистов, но и идеалистов) Гегель отвергает самым решительным образом.

И в заключение: я вполне согласен с Ж. д'Онтом, который утверждает в своей книге "Потаенный Гегель": "Но если мы теперь обретаем способность снять покрывало, которое Гегель набрасывает на некоторые источники своего учения, то мы тем самым лучше увидим, что его мощные и многочисленные корни вырастают из французской революции. Вот что он стремился скрыть"[138].

Теперь становится понятнее, почему Гегель не опубликовал ни "Философской пропедевтики", ни "Философии истории", ни "Лекций по истории философии", ни "Лекций по эстетике", хотя все эти труды были вполне подготовлены для издания. Гегелю было что скрывать в условиях полуфеодального прусского государства. Однако эти скрытые для печати мысли и зачастую основополагающие положения, которые я приводил в статье, сплошь и рядом высказывались Гегелем в его лекциях и, конечно, в письмах к друзьям. Таким образом, амбивалентность учения Гегеля о государстве, противоречия этого учения, которые иной раз выступают как малопонятная, несовместимая с мощью гегелевского интеллекта несуразица, объясняются не только (и не столько) несостоятельностью идеалистических посылок, сколько социальными условиями, политическим гнетом, который вынуждал Гегеля иной раз высказываться вопреки основному духу его учения. Осмысление этих обстоятельств, как и всего гегелевского учения о государстве, позволяет полностью опровергнуть распространенное, но необоснованное представление о том, что Гегель в своем учении о государстве якобы высту-

---

[135] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. третья. С. 385.
[136] Там же. С. 395.
[137] Там же.
[138] *D'Hondt J.* Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. P., 1968. P. 144.

пает в качестве апологета прусского абсолютизма. Я вполне согласен с В.С. Нерсесянцем, который пишет: "По сути дела Гегель и в конце своего творческого пути остается верен антифеодальным и антидеспотическим настроениям своей юности, верен навеянным французской революцией идеям свободы и прав человека"[139].

АВТОНОМИЯ – СОЦИАЛЬНАЯ ГЕТОРОНОМИЯ – ТЕОНОМИЯ. ТЕОРИЯ НРАВСТВЕННОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ У ФИХТЕ

*Эдит Дюзинг**

Современные социологические концепции склоняются к тому, чтобы определять идентичность Я (Ich-Identitäl) или "картину самого себя" (Selbstbild), выстраиваемую той или иной личностью, как "стратегию" изощренной самопретензии, с помощью которой должны быть получены "вознаграждения" и предотвращены "фрустрации"[1]. Если допускают такую исключительно гедонистическую определенность, то в поле зрения вряд ли появится моральная субъективность. Суть дела понимается так, будто "личностная система" формируется благодаря приспособлению к различным "ролевым структурам"[2]. Самость (das Selbst), которая в просветительских и идеалистических теориях предстает в качестве нравственно автономной, здесь [в контексте обсуждаемых социологических концепций] в этическом отношении сводится к лишь чувственным социальным потребностям, а в онтологическом аспекте – всего лишь к функциональной величине в рамках одной из измеримых и исчислимых общественных матриц.

В этой статье последовательно этическое обоснование понятия идентичности Я – убедительное обоснование, которое в виде наброска

---

[139] *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М., 1998. С. 33.

* Профессор Эдит Дюзинг – известный в ФРГ специалист по истории философии и педагогике. В 1969–1977 гг. училась в Кёльнском университете философии, математике и педагогике. В 1977 г. в этом университете защитила кандидатскую диссертацию "Конституции личностной идентичности у Дильтея, Ницше и Гегеля", а в 1984 г. – докторскую диссертацию на тему "Интерсубъективность и самосознание. Бихевиористское, феноменологическое и идеалистическое теоретические обоснования у Мида, Шутца, Фихте и Гегеля" (опубликована в виде книги в 1986 г.). Автор многочисленных публикаций по проблемам теории субъективности, теории личности, по проблемам этики и педагогики. С 1984 г. по настоящее время – профессор в Кёльне, Дортмунде, Марбурге, Маннхайме, Дуйсбурге. В 1989–1994 гг. избиралась членом Президиума Международного фихтевского общества.

Текст данной статьи, опубликованной в Fichte-Studion (1995. Bd. 8. S. 59–85), любезно предоставлен автором для перевода в "Историко-философском ежегоднике". Перевод Н.В. Мотрошиловой.

осуществил Фихте, – будет использовано для того, чтобы внести поправки в систему этих широко распространенных социологических предпосылок, на основе которых строится понятие Я (Ichbegriff). Выдающийся теоретик субъективности, Фихте одновременно удивительным образом пришел к оригинальному открытию [поля] философских проблем, касающихся существования других личностей (fremdpersonale Existenz). С помощью данного у Фихте тонкого категориального определения отношения индивидуального и социального бытия можно проложить путь в джунглях тех гипотез относительно формирования идентичности Я, которые имеются сегодня в гуманитарных науках.

В начале статьи в тезисной форме будет очерчен фундаментальный социологический предрассудок в отношении понятия Я; затем – во второй части – будут представлены ранние (1794–1799), а в третьей части статьи – поздние (1800–1809) основополагающие определения Фихте, относящиеся к этической, интерсубъективной и, наконец, к теономной конституции индивидуального Я.

В четвертой части предполагается обсудить такие проблемные измерения, как автономия, гетерономия, теономия и, наконец, проанализировать попытку Фихте в позднейший период (1810–1813) привести все это к единству, удивительным образом охватывающему проблемное поле его напряженных раздумий.

I

Если вслед за Аристотелем и его последователями не класть в основу материю как principium individuationis (принцип индивидуации), то в нововременном понимании индивидуальности (а его можно опознать и у Фихте) позволительно обнаружить и различить два других существенных измерения значений (Bedentungsdimensionen): 1) онтолого-метафизическое измерение, в соответствии с которым индивидуальность вслед за Лейбницем понимается как уникальный синтез бесконечно многих предикатов, которые – как таковые – являются всеобщими и которые полностью актуализируются только в рассудке Бога; 2) этико-практическое измерение, согласно которому индивидуальность, соответственно единичность, означает осознание спонтанности, свободы и ответственности для каждого собственного деяния и для необозримого ряда всех собственных деяний; иными словами, индивидуальность есть индивидуальное (отдельное) бытие, [взятое] в продуцировании своих действий. С учетом этого традиционного контекста представляется досадным упрощением выводить идентичность Я из специфики переплетения тех социальных ролей, носителем которых Я и выступает. Тогда Я становится какой-то исчезающей инстанцией, как если бы оно было не более чем пунктом единства или интеграционным центром для выпавшей ему схемы социального поведения. Поскольку действия приобретают значение не проявлений личности, а событий в системе социальных взаимозависимостей, постольку, помимо индивидуальности, исчезает также и измерение "Яйности" (Ichheit), а именно внутреннее отношение носителя действия к самому себе.

Согласно социально-бихевиористской гипотезе, некая самость (ein Selbst) в специфике и деятельностной способности формируется по существу пассивно, следуя собственной динамике структуры социального взаимодействия. Поэтому реализация предданных ролевых предложений якобы и составляет "субстанцию" бытия личности и идентичности Я; ибо ведь вообще не предполагается такая сфера в спектре поведения, которая была бы принципиально независима от ролей. Получается, что в фазах социализации ею не только должны быть изначально определяемы различные наблюдаемые способы поведения человека, но – равным образом – и сокровеннейшее из его внутреннего Я, его скрытое доверие к самому себе, должно предстать в качестве зашифрованного отголоска социальных процессов, разыгрывающихся на "театре" сознания, а не в качестве изначального собственного мышления. И согласно данной гипотезе, тот факт, что я могу сказать самому себе: это Я, не есть спонтанный и автономный результат деятельности моего сознания, не самостоятельный процесс, в котором Я все яснее обретает самого Я (Sich-selbst-Durchsichtig-werden), но есть лишь социальный процесс обучения. Ибо согласно социально-бихевиористским предпосылкам, как их обосновал Дж. Мид и развил далее, в числе других, Ю. Хабермас, восприятие другого человека всегда генетически предпослано самовосприятию – и таким именно образом, что осознание личностью самого себя есть не что иное, как подражание тому осознанию этой личности, которым располагают, которое объективируют ее партнеры по взаимодействию и которое она только усваивает. И тогда в поведении – по отношению – к себе-самой (im Sich-zu-sich-Verhalten) личность представляет лишь интернализацию поведения других людей по отношению к себе. Отношение к себе, следовательно, производно от превращения самости (Selbst) в объект для других людей. Индивидуальной идентичности Я здесь, следовательно, не присуща никакая изначальная реальность, так как не предполагается никакого первоначального и аутентичного отношения личности к самой себе и к своим собственным переживаниям и деяниям. Позволительно подытожить обсуждаемую модель в одном тезисе: образ самой себя, имеющийся у личности, т.е. результат интеллектуального движения к самоидентификации, должен необходимым и исчерпывающим образом находить основание в процессе идентифицирования [этой личности] другими людьми.

Напротив, Фихте, хотя он подчеркнуто обращает внимание на межличностные компоненты в конституции самости, далек от – столь излюбленной сегодня – их абсолютизации. Для Фихте идентичность Я не может быть гетерономной, выступая в качестве простого продукта интерсубъективных отношений; но и общество также не может быть простым агрегатом атомистически обособленных индивидов, которые в своей автаркии, только исходя из самих себя, возносятся на высоту их предназначения. Ни социальное бытие, ни индивидуальное для-себя-бытие он не берет в качестве готовых сущностей, а напротив, раскрывает их сложный взаимосвязанный генезис. И в средней, а также и поздней фазе мышления Фихте *теономия* на уровне обоснования

оборачивается, что будет показано в дальнейшем, бесконечной индивидуальной *и* социальной конституцией отдельной нравственной самости[3].

II

У раннего Фихте (1794–1799) генезис индивидуальности понимается как открытие специфически нравственной задачи, исходя из которой формируется конкретное бытие самости (Selbstsein). У позднего Фихте (1800–1813) доминирует характеристика, согласно которой истинная непреходящая индивидуальность покоится на депотенцировании божественного бытия как Одного-Единственного (des Einen) и его самопроявлении через многообразие индивидуального мира[4]. В особенности требует раскрытия то обстоятельство, что раннее определение principium individuationis через нравственное самоосознанное действие, изначально приводимое в движение [нравственным] требованием-вызовом (Aufforderung), на более поздней стадии развития Фихте отнюдь не оставлено в стороне, но сохранено [правда] в зашифрованном виде.

Ранний Фихте коррелирует выигрыш для конкретной идентичности Я с восходящей "линией" понимания-самого-себя (Sich-selbst-Verstehen), в котором эмпирическое Я последовательно поднимает себя над своей "временно́й экзистенцией" (Zeitexistenz) и возвышается до "моральной экзистенции" (SW IY. S. 141 ff.)[4*], которая под идеей нравственного долженствования понимает себя как нечто свободное. Для Фихте процесс обретения своей самости совпадает с [процессом] формирования того человека, который принимает решения об определении самого себя к добру как необусловленному долгу. Конституция самости осуществляется, поднимаясь по ступеням этического сознания, которые простираются от еще-неясного-знания (Noch-nicht-deutlich-Kennen) к знанию и признанию нравственного закона[5].

В прогрессирующем самопонимании личность нравственного закона как закона воспитания становится внутренне близкой ее собственной самости. Самостановление объединено в целостность с историей сознания свободы, заключенной в Я. Нравственный закон гарантирует и регулирует употребление свободы и – на основе этого – постоянное согласие Я с самим собой; в противовес этому беззаконие означает широкий диапазон злой воли – от произвола, ненадежности до хаоса и деструктивности. Как для Канта, так и для Фихте следование моральному закону включает в себя и предотвращение [произвола] воли, нарушающей правила и впадающей в противоречия, и обеспечение разумно-последовательной воли, в чем Я обретает полное единство с самим собой.

Поскольку высший принцип "Наукоучения", абсолютное Я, есть изначальная форма чистой, абсолютной идентичности, постольку Фихте в состоянии связать следование моральному закону с проблемой "Первообраз-следование моральному закону", а также с проблемой противостояния эмпирического и чистого идеального Я. При этом принципиально-теоретическому содержанию данных проблем здесь придается этико-практическое значение. Суждение о том, что у ранне-

го Фихте в мысли о Я, устремляющейся от конечного к идеальному, будто бы заключена идея о Homoiosis Theon, выглядит сомнительным[6], ибо Фихте сначала отстаивал радикальное учение об автономии, которое позднее, выстраивая типологию своих взглядов на мир 1806 г., расположил посередине между высшими и низшими позициями. В чистом Я, имеющем характер образца, эмпирическому Я предначертано его высшее предназначение: стремление к "абсолютному единству, постоянной идентичности, полному согласию с самим собой. Эта абсолютная идентичность есть форма чистого Я" (GA 1/3. S. 30)[6*]. Этическое качество особенных (besonderer) определений Я проявляется в том, что они мыслятся как вечно длящиеся и как всегда идентичные, в каком бы временно́м горизонте они ни утверждались. Нацеленный на проблему образования максим, категорический императив звучит у Фихте следующим образом: "Поступай так, чтобы ты смог мыслить максиму твоей воли как вечный для тебя закон" (Ibid.). С точки зрения теории субъективности критерий доброты воли состоит в ее отвечающей закону согласованности с самой собой, т.е. отношение человека к своей воле регулируется правилами идентичности истинного отношения к самому себе. При всяком конкретном деянии он должен также обладать возможностью признать вечно значимый для него закон, который сохраняет свое значение как раз для него как свободного существа и вследствие этого составляет его индивидуальную идентичность.

Обрисованное здесь образование идентичности Я отнюдь не остается, согласно Фихте, солипсистской концепцией. В работе "De officiis eruditorum" (1794–1795 гг.) из первоначального побуждения человека к идентичности Фихте выводит, в качестве момента, необходимо заключенного в этом побуждении, тяготение к общественному началу (Gesellschaftlichkeit), показывая, каким образом изначальное стремление Я к единству с самим собой должно испытать некое видоизменение формы и находить проявление в поиске свободного взаимодействия с "так же настроенными" другими людьми. В мысли о возможном "совершенствовании" – благодаря встрече с существующим alter ego, и именно благодаря "свободно используемому воздействию на нас других людей" (Ibid. S. 40) – уже заключена идея требования-вызова. Идеи *требования-вызова* (Aufforderung) и *признания* (Anerkennung) в "Естественном праве" выступают как практически необходимые действования, благодаря которым удается [сформировать] интерсубъективное отношение и одновременно побудить становящееся Я к осознанию самости и свободы. В своей теории требования-вызова и признания Фихте согласовывает вопрос о конституции интерперсональности с вопросом о конституции индивидуального сознания. Существенные результаты его далеко заходящей аргументации[7] заключаются в следующем. Я в процессе становления находит другого человека, [причем] столь же изначально, в качестве личностной действительности – и находит в тот самый момент, когда человек обретает сознание самого себя; адекватный по смыслу ответ на такой вызов и добротное для него основание – это признание, причем с ожиданием взаимного признания. Как бы ни акцентировалась идея абсолютной спонтанности эмпирического Я (SW IV. S. 181), рав-

ным образом конститутивное значение приобретает и действительно существующее alter ego, так что оно также оказывается ответственным за становление самости и нахождение конкретным Я своей идентичности. В отличие от чисто спонтанного самоначала чистого Я конкретно существующее Я должно "с необходимостью сопровождаться другим сознанием, сознанием Ты" (Ibid. IS. 476), что с педагогической точки зрения может быть понято как непрерывающаяся встреча.

Коснемся попутно решающего момента – языкового выражения "полагание (Setzen) индивидуальности" (Ibid IV. S. 219), в котором как раз и пребывают исключенными пассивная положенность, а равным образом раз и навсегда данное само-полагание индивидуальности. Выражение "полагание индивидуальности" с осторожностью маркирует переходную стадию, на которой формирующееся или становящееся Я пока не является господином своей самоконституции и только благодаря "толчку" со стороны требования-вызова впервые должно "находить себя свободным", "свободно данным" (Ibid.). Но когда до меня доходит этот вызов к свободному самоопределению, тогда в действительности и может воспоследовать "полагание меня как индивидуума" (Ibid. III. S. 52), т.е. формирование "самости" (Selbstheit) личности и активной самоконструкции[8]. В этом индивидуальном полагании своей самости содержится также требование – вызов к другому, чтобы индивид был признан в своей свободе.

В "Системе учения о нравственности" (1798), отвечая на вопрос: "Кем я, собственно, являюсь?", Фихте разъясняет: "... первое состояние, а одновременно и корень моей индивидуальности определяется не благодаря свободе, но благодаря моей связи с другим разумным существом; но то, чем я – с момента становления моего самосознания и моей свободы – становлюсь по самой сути, целиком и полностью зависит только от меня" (Ibid. IV, 222 ff.); это касается и случая, когда я допускаю "возвышение" над внешними обстоятельствами и влиянием, которое они на меня оказывают. "Воспитание" и "воздействие общества", согласно Фихте, сами по себе не предназначены реализовывать внутреннюю субстанцию самости; они – всего лишь шансы и вызовы, предназначенные создать условия для употребления свободы. Та определенность – кто я есть и как я есть, – прогресс, который имеет место в биографии человека, проистекает из "полноты самодеятельности" и осуществляется благодаря "собственному реальному самоопределению"[9], наступающему после того, как я воспринимаю требование-вызов. В противном случае я постоянно пренебрегаю действительной волей как "реальным самоопределением меня самого благодаря мне самому" (Ibid. S. 222) и теряю себя самого как активное свободное существо. В любом случае я определяю далее "свою индивидуальность благодаря каждому действию". По своему целеназначению мое бытие в каждый момент моей экзистенции "формируется благодаря свободе" (Ibid.).

Так раннему Фихте удается добраться до идентичности Я, в большинстве случаев переводя стрелки часов на *автономное* самоопределение: личностная "идентичность действующего" [человека] покоится на "характеристических признаках" его действия (GA 1/3. S. 357), т.е. из

проявлений свободы, неизменно характеризующих ту или иную личность, определяется ее специфическая индивидуальность, соответственно определяется ее индивидуальный характер[10]. И только в начальном пункте, или начальной фазе, в которой впервые начинается развитие Я (Ich-Entwicklung), я обязан этому не своей собственной инициативе, но надежной межличностной поддержке. А значит, определение того, чем по своей сути является человек, следует не только изначальному и указующему образцу абсолютного Я, которое просто полагает самого себя, но (для начала и с точки зрения первоначальных возможностей истории своего формирования) в столь же значительной мере следует связи-отсылке к конечному Ты.

В своей теории отношения Я и общества Фихте обосновывает – применительно к начальному состоянию, в котором "корень индивидуальности" является общественно опосредованным (причем делая это через понятие требование-вызов), – такую межличностную структуру, которая позволяет адресату принять активное участие в процессе самоконституции. И адресат – не пассивный объект, воспринимающий межличностное влияние, но с самого первого момента, [когда обнаруживаются проблески] понимания, [субъект], призванный к собственной инициативе.

Поэтому, как заявляет Фихте, "главная цель" *воспитания* состоит в попытке развить "внутреннюю силу" воспитуемого – и притом способом не воздействия, а взаимодействия. Это, однако, не значит, что воспитуемого следует сделать орудием чьего-то "употребления" и "бездушным инструментом" для кого-то другого, в ранней юности "осушая" источник его самодеятельности; ведь тогда он и позднее будет ожидать извне первого "побуждения", мотивации (Ibid. 1/4. S. 260)[11]. В фихтевской генетической теории конкретного Я свобода Я, находящегося в процессе становления определенности, полностью совместима с исходящим извне влиянием, а именно со становлением требований-вызовов со стороны alter ego. Ведь такие вызовы даже необходимы, чтобы индивидуальная свободная самость вообще смогла начать свое формирование. Тем самым Фихте указывает на объединимость и внутреннюю взаимосоотносительность между находящейся в процессе становления внутренней свободой и осмысленной, "послушной", согласованностью с каким-либо воспринятым извне нравственным притязанием.

В случае взгляда на себя и осознания себя в качестве продукта природы или общества, напротив, абстрагируются от свободы как истинного бытия самости и абсолютизируют эмпирический характер человека, искажая его интеллигибельный характер. Когда и поскольку человек возвышается до того, чтобы осознать в себе природное побуждение и чтобы его трансцендировать, "он выступает в качестве Я (становится Я)» (wird er Ich)! (SW IV. S. 130). Иными словами, он становится существом, которое, обладая сознанием, есть существо свободное и самостоятельное. Удавшееся или неудавшееся становление самости (Selbstwerden) Фихте различает смотря по тому, концентрируются ли разрушительные, центробежные, или собирательные, центростремительные, направления движения. Когда зацикливаются на простом удовлетворе-

нии жизненных или природных побуждений, т.е. когда сосредоточиваются на гедонистической точке зрения, то на первый план выдвигается "удовольствие" (Lust), которое отрывает меня от меня самого, отчуждает меня от самого себя, в котором я забываю самого себя, поскольку Я есть личностная самость, т.е. поскольку я свободен (Ibid. S. 146).

Напротив, нравственное "побуждение к идентичности" (Identitätstrieb) влечет меня не "во-вне себя самого", но возвращает назад к самому себе и сообщает ту "удовлетворенность", которую доставляет только моральное употребление свободы (Ibid). Для конкретного Я имеет большое значение поиск – при бодрствующей совести – согласованности с "идеей определенного Я", ибо от этого фундаментально зависит *гармония* или дисгармония Я с самим собой. Специфический критерий чистой совести – осознание (индивидом) того, что (у него) нет ни возможности, ни желания что-либо менять в своем способе поведения. Исследуемая индивидуальная идентичность Я ни в коей мере не есть, согласно Фихте, простая психологическая гармония эмпирического Я с самим собой, но постоянно новое самоиспытание в свете идеала нравственного совершенства.

Следуя кантовской идее первенства практического разума перед теоретическим, Фихте в качестве "субстанциального собственного Я" (Ibid. S. 220) определяет не интеллигенцию[12], а свободную волю. Соответствующий тезис Фихте в его раннем правовом учении, согласно которому конкретное Я может обрести самого себя только в медиуме воли как "самом внутреннем" корне Я (Ibid. III. S. 21), – этот тезис затем находит уточнение в другом утверждении, согласно которому Я могу обрести себя только в еще более узкой сфере нравственной воли: только "в медиуме нравственного закона я усматриваю себя" (GA 1/4. S. 219), и именно в качестве свободной интеллигибельной самости. Поставленная перед лицом требования-вызова личность по этой причине находит себя аффицированной со стороны "задачи, которую надо мыслить абсолютно", задачи свободного самоопределения личности исходя из самой себя, правилом которой может быть только нравственный закон (Ibid. IV/2. S. 247 ff.). Иными словами, личность конституируется как нравственная самость, способная действовать и принимать решения. Точным следствием, выведенным Фихте из его концепции равноизначальности обретения [личностью] самой себя и нравственного взгляда, является то, что – в горизонте реализующегося требования – Фихте из неизменной нравственной задачи этого требования выводит особую определенность, присущую индивидуальности: нравственная "задача", в которой индивидуум обретает свою самость, "для каждого индивидуума – своя, иная; этим и определяется то, кем, собственно, и является этот индивидуум"[13]. Эта задача как бы усложняется вместе с каждым новым вызовом, и в суждении совести индивидуальная ситуация отчетливо соотносится с нравственной определенностью, так что "нравственное учение имеет и индивидуальную значимость" (Ibid.). И вот что примечательно. "Что же такое моя индивидуальность?" – спрашивает Фихте. И отвечает: "Мое данное чувством (versinnlichtes) долженствование. Требование – вызов к свободной деятельности как ФАКТ чувственного

мира"[14]. Кристальная формула индивидуальности, приобретающая решающее значение в самобытии индивидуального Я, основывается, таким образом, на специфически нравственной определенности волевой ориентации индивида.

Я нахожу "мое бытие" в его неизменной специфике, когда конкретно применяю нравственный закон. То обстоятельство, что я конституирую себя в качестве изначального субъекта собственной свободной воли и как характеристически определенную индивидуальность, равноизначально проистекает из активной интерпоризации (Innewerden) должного и усвоения личностного притязания. Субстанциальное содержание идентичности Я произрастает из первоначального схватывания и реализации того, что вверено моему ответственному призванию. Конкретное Я "является" перед самим собой в им самим подсказанной задаче, и оно становится реальным во внутривременном смысле, когда начинает соотноситься с самим собой[15].

С 1800 г. для Фихте Бог становится в конечном счете тем, кто "вручает человеку призвание (Auftraggeber)" и кто является законодателем нравственной свободы – и тут этика становится не *авто-*, а *теономной*. О том, что возможность уловить (Vernehmen-Können) эту божественную волю одновременно может и даже должна предваряться человеческим *Ты* и испытывать его влияние, речь пойдет в III части, где примером послужит поздняя миниатюра Фихте, посвященная проблеме формирования совести.

III

Поздний Фихте – в духе Лейбница – понимает как неповторимое effulguratio Dei не чувственную, а духовную, оригинальную индивидуальность. Но при этом на место лейбницевского понимания бесконечно многих предикатов как экспликации совокупного понятия монады Фихте ставит бесчисленные деяния в некоей последовательности действия, а именно деяния, которые не в силу нравственной автономии, но благодаря свободному послушанию следуют божественному мировому плану. В рамках изменившейся этики заимствуется раннее этико-практическое обоснование индивидуального бытия, и оно соединяется с поздним онтолого-метафизическим обоснованием. У позднего Фихте первоосновой является уже не автономное проектирование самого себя в спонтанном продуцировании желаемых связей действия, но (совершаемый через понимание) возврат Я к своему образному схватыванию бытия абсолюта[16].

В "Назначении человека" (1800 г.) духовный взгляд, который решающим образом придает Я реальность, последовательно отнесен к Богу как бытийной основе интеллигибельного мира. Конкретное Я таким образом соотнесено с божественной волей, от непрямого отношения к ней [этой воле] равным образом зависят познавательные возможности истинного и деятельные возможности доброго. И, следовательно, индивидуальная самость получает свою собственную существенность и ясную определенность благодаря причастности к направленности воли

совершенной божественной сущности – а без отнесенности к ней самость утратила бы сущностный характер и даже развеялась бы, как мимолетная мечта. То в личности, что остается «длящимся, непреходящим, покоится на "свободном послушании" Богу» (SW II. S. 299). Подтверждая божественную волю и понимая ее в достоверном прозрении, эта вечная воля очевидно предстает перед Я как план высшей "мудрости" и как "добро" (Ibid. S. 313). В понимании вечной воли конечное Я впервые понимает самое себя: в Боге, в "непостижимом" – так гласит парадокс – "я становлюсь полностью понятным для самого себя и мне становится полностью понятным мир; все загадки моего бытия становятся решенными" (Ibid. S. 304). Здесь Фихте коррелирует истинное обретение самого себя с этико-религиозным обретением Бога.

В переломный период развития мысли Фихте в 1800 г. требование-вызов, или толчок, к истории формирования идентичности Я приобретает иные, неожиданно новые акценты. Диалогическое, межчеловеческое значение заключается в скобки и явно заменяется значением метафизическим. Становиться затребованным (Aufgefordertwerden) для формирующегося Я теперь означает особый способ, с помощью которого оно, отправляясь от вечной воли, обретает умение понять, в чем именно должно заключаться "требование-вызов" к выполнению особого долга (SW II. S. 307). Отсюда видно, как на место "Ты", совместного с другими людьми (mitmenschlichen), прямо и непосредственно ставится "высший абсолютный разум", который раньше присутствовал только в качестве горизонта[17]. План этого божественного разума всего понятнее той личности, которая признает все свое временное наличное бытие только в качестве "школы для вечности", поэтому принимает то, что возложено именно на нее, в качестве составной части "вечного плана", ведущего ее к моральному формированию (Bildung) (Ibid.).

Но и другие конкретные личности, которые в силу их действий, выдвигающих требования-вызовы и добивающихся признания, образуют "пограничные пункты моей индивидуальности", больше не имеют ключевого значения. Напротив, следуя голосу нашей совести, мы выходим из сферы бесконечного и тем самым становимся характеристически определенными "особыми существами", т.е. этот голос, как Божий зов, "очерчивает границы нашей личности" (Ibid. S. 299 ff.)[18]. Как и в предустановленной гармонии у Лейбница, именно Божья воля проектирует каждую монаду и сплавляет воедино все отдельные воли и индивидуальные жизни в их течении. Составной частью нравственного определения человека для Фихте отныне становится то, что каждый человек в другом индивиде уважает не одну только свободную самость, но также и светящееся в ней конкретное существующее, особое отображение бесконечных свободы и добра. Это метафизически возвышенное уважение к Другому М. Бубер и Э. Левинас впоследствии сделали ядром своей этики[19].

В "наставлениях к божественной жизни" (1806 г.) духовная индивидуальность начинается на третьей ступени образования (Bildung) – на третьей из пяти ступеней, через которые проходит формирование взглядов на мир[20]. А с этой ступени для духовной индивидуальности от-

крываются более высокие ступени – нравственная, религиозная и философская. Индивидуальный характер является именно духовно-индивидуальным, поскольку он несет в себе "специфическую причастность" к интеллигибильному миру, или божественному бытию, и тем самым развивает из себя и этически реализует "вечно значимое"[21].

Степень отчетливости этически ясного сознания, через которую – для раннего Фихте – проходит в-себе-свободное Я, преодолевая инерцию естественного побуждения и двигаясь к сознанию Себя и свободы, теперь, у позднего Фихте, специфицируется в идеальную типику возможных ступеней постижения самости и мира. Эта типика также набросана в виде следующих друг за другом ступеней этико-религиозной ясности, где Я, прозреваемое самостью, прозревает и то, что есть, существует, и то, что оно всеобъемлющим образом схватывает в любви и чем оно хочет быть. Восхождение к истинному самобытию есть одновременно процесс преодоления конечной самости, и протекает он при отказе от автономной самоустремленности, равно как и от чувственной эгоистической воли гедонистического самоосуществления. Как раз отрицание себя в высшем акте свободы есть то, что пролагает дорогу вечной воле и на этом пути составляет Одно с этой волей. "Я бывшее" (Das "gewesene Ich") (SW. V. S. 518) в фазе его самоутверждения, Я, которое дает простор божественной воле, – это такое Я, которое четко достигает автономии и затем способно к свободной и уверенной самоотдаче. Высшая фихтевская этика отдачи себя во власть Бога спроектирована как самоукрощение (Sichverströmen) уважения к себе, достигшее высоты автономии, и вовсе не стилизовано под наивное, слепое, ребяческое послушание по отношению к идеалу.

На обеих высших ступенях Бог, или абсолютное бытие понимается как "основа объяснения нашей самости" – причем равно и в отношении нашего наличного бытия (Dasein), чтобы мы не остались погруженными в "нет-бытие" (Nichtsein), и в отношении своеобразного так-бытия (Soseins)[22].

Ранняя фихтевская концепция истории самосознания как генетического развертывания внутренней связи всех способов деятельности Я преобразуется в "наставление" (Anweisung) к ступенчатому самоосмыслению Я, в котором необусловленное как последняя основа собственных возможностей бытия самости (Selbstseinkönnen) пребывает в углубленном схватывании самого себя. Тогда "высшей предпосылкой" самопонимания Я становится тезис: "личностная свободная жизнь" существенным образом зиждется "в собственном отношении к Богу" (SW VI. S. 384 ff.). В тени Единого, присущего истинно божественному бытию, существует являющееся бытие в монадической множественности, поскольку именно "одна вечная идея, в которой особенный индивидуум, в коем она пробивается к жизни, выказывает себя в совершенно новой, прежде никогда не существовавшей форме", и конкретнее, в виде "идеальной индивидуальности", или "оригинальности" (GA 1/8. S. 246). Основой индивидуации для индивидуального духовного бытия отдельной личности является ее специфический бытийный образ Бога, которому творческая фантазия [личности] придает богатейшее многообразие.

Следовательно, конкретное Я, следуя прообразу чистого Я, больше уже не полагает себя, насколько это возможно, прямо или автономно, и не осознает себя как самоконструирующее, а находит себя как положенное Богом, и определение Я теперь состоит в следующем: открыть бытие в качестве полагания, осуществляемого Богом, признать его и реализовать практически. Это включает признание того, что Бог отражается и находит свое проявление также и в других личностях. Краткая формула Фихте, согласно которой Бог "признан" и должен быть[23] признан "в" своем образе, содержит богатую нюансами идею взаимоотсылки признанности Бога и признанности человека как отображения Бога в качестве абсолютной ценности. Но можно задаться вопросом: где же остается межличностная компонента для начал развития Я (Ich-Entwicklung) – поглощается ли она божественным Абсолютом в качестве бытийной основы Я? Такое поглощение ни в коей мере не случайно: концепция Фихте остается в высшей степени дифференцированной, с одной стороны, в метафизическом; а с другой стороны, и в межличностном измерении, что будет показано в дальнейшем.

В "Речах к немецкой нации" (1809 г.) Фихте – многократно проводя параллели с концепцией ступеней образования (Bildung), изложенной в "Наставлении", – излагает идею нового воспитания, призванного формировать нравственный образ мысли, [идею], на основе которой отвергнуто гедонистическое "самовоспитание общественного человека". То зло, преодолению которого и придается первостепенное значение и которое для Фихте есть корень всяческой "испорченности", – это принцип "влечения к себе" или "чувственной любви к самому себе", в характеристиках которых распознается отзвук лютеранского homo incurvatus in se ipsum* и руссоистского amour propre (любовь к себе) – притом с увязыванием проблематики первородного греха и проблем общественной коррумпированности. Новое воспитание должно проникать вплоть до самого "корня жизненных побуждений" и, следовательно, должно быть формированием (Bildung) воли и характера. Заимствуя и развивая далее ключевые термины из "Наставления", Фихте говорит об указующем формировании "любви" и "устремлении" в Я, находящемся в процессе становления, – таком формировании, которое должно быть направлено на истинно высокое содержание, а именно должно пробудить "внутреннее благорасположение" (inniges Wohlgefallen). И благодаря этому отпадет, как "увядшая листва"[24], извращенная любовь, "влечение к самому себе". Примыкая к своей ранней теории требования-вызова, Фихте здесь часто говорит о "пробуждении", "возбуждении" и "развивании" самодеятельности и истинной любви в Я, находящемся в процессе становления. Воспитание Фихте как раз и определяет как "возбуждение планомерно прогрессирующей духовной деятельности", дабы "ребенок впервые превратился в Я". Это – воспитание чувственной способности и "возвышающегося над всем" духовного созерцания, благодаря кото-

* Букв. человек "скрюченный" (или болезненно погруженный) в самого себя. В данном контексте – человек, патологически погруженный в самого себя. – *Примеч. пер.*

рым оказывается представленной [картина] нравственного мирового порядка как прообраза для общественной организации жизни[25].

Пусть и встроенная в новые этико-метафизические связи, в "Речах" 1809 г. у Фихте все же сохраняется его ранняя концепция, развитая в "Истории самосознания", – как (набросанная в форме идеальных типов) теория о пробуждении в Я совокупных способностей, число которых увеличивается с пробуждением в нем [Я] совести как sensus intimus (внутреннее чувство). То теоретическое измерение, которое касается способностей [человека], при этом вписано в этико-теоретический генезис Я и подчинено ему. Для того чтобы проложить путь истинной любви, формируется нечто вроде осмысленных связей разнонаправленных ощущений, происходит развитие "познающего субъекта" и "встраивание" "духовного глаза" в пробуждающееся к сознательной жизни Я (SW. VII. S. 408 ff.). И [все это] образует первые ступени в становлении истинно свободного нравственного Я, спонтанное благорасположение которого к добру должно подняться до "творческой" действенности, причастной к абсолютной свободе и творческой силе божественного духа (ср.: Ibid. S. 284 ff.).

Цель всеобъемлющего "плана образования" (Bildung в "Речах к немецкой нации") (Ibid. S. 358) у Фихте состоит в том, чтобы поселиться, как дома (Heimischwerden), в единственно истинном мире, что Фихте поясняет, прибегая к многочисленным ссылкам на учения Платона и Лютера о двух мирах. Речь идет о признании "высшего порядка" мира, в котором "не исчезнет ничего из происходящего в Боге" (Ibid. S. 378). Согласно "Наставлению", в качестве "минимальной цели высшего формирования" (Bildung) можно назвать "высшую нравственность", над которой возвышается религиозная ступень как бытие, захваченное "жизнью исходя из Бога" (Ibid. S. 372), и философская ступень как мышление "с рефлексией, приходящей к своему концу" (Ibid. S. 377). И эти ступени в процессе снятия самих себя, претерпевая изменения и утрачивая свою силу (depotenzierend), понимают Бога, или абсолютную любовь, как "творца жизни и времени" (Ibid. V. S. 540 ff.).

Как раз и определяя решающий момент в теономной этике, Фихте здесь говорит (соответственно "высшей этике" "Наставлений" и переходу к религиозной ступени), что "истинно налично бытийствующая" (wahrhaftdaseinende) духовная жизнь конституируется равно благодаря "закону, коренящемуся в самом Боге", и тому, что душа, следуя этому закону, в силах "прикоснуться" к Богу. А благодаря всему этому открывается через откровение ее божественная жизнь. Так душа обращается к "истинной религии", в которой, как и в истинной нравственной жизни, природное побуждение низвергается с пьедестала[26].

Типика мировоззрений из "Наставления к блаженной жизни" – это своего рода результат, благодаря которому в чаще (по видимости допросвещенческих) теорем "Речей к немецкой нации" вообще прокладывается путь[27]. Она позволяет осветить проблему якобы имеющихся концептуальных срывов, которые усматриваются в том, что, с одной стороны, Фихте перенимает мыслительные мотивы из своей самой ранней философии, и именно идею индивидуальной свободы и автономии,

а с другой стороны, пропагандирует несоединимое с этим учение об отказе от свободы или даже жертвовании ею.

Не намереваясь просто говорить о слабости некоторых сомнительных, весьма превратно понимаемых высказываний Фихте (подобных тем, где совершенно уничтожается свобода воли – Ibid. VII, 281 ff.), но имея в виду прояснить его интеции, подчеркну следующее. В "Речах к немецкой нации" Фихте принимает ступенчатую модель "Наставления", которая в 1809 г. приобретает оттенок протрептического* (protreptischen) процесса образования (Bildungsganges). Последний стремится прорваться сквозь бытие (Verfangensein), путаница которого объясняется фатальной превратностью слепо господствующего самоустремления (Selbstsucht), и хочет проложить путь через просветительский идеал автономии к идеалу логики любви – в духе Евангелия от Иоанна. Да будет позволено здесь сделать критическое замечание: "Речи к немецкой нации", руководимые методом нравственного воспитания, продемонстрировавшего свою силу благодаря Песталоцци, сделали этот с энтузиазмом выдвигаемый план чем-то, собственно говоря, невозможным – и потому именно, что ступени пути, проходимые душой в направлении "блаженной жизни", были тут впрямую спроецированы на политико-педагогическую плоскость.

Перед лицом этого странного педагогического прикладного плана снова, как представляется, приобретает значение тот факт, что самым тщательным образом продуманный образовательно-философский раздел (bildungsphilosophiesche Partie) концентрируется на создании оптимальных условий для конституции *автономии* (Десятая речь!). В силу такого акцента действительно смягчается возможная потенциальная идеологичность высказываний, которые звучат по-иному и которые плохо защищены от неверных толкований. В целом же для "Речей к немецкой нации" специфично то, что необходимо специально восстанавливать философско-понятийную глубину и остроту за пеленой часто риторического и популистского рассуждения. Что касается систематической последовательности ступеней миропонимания, то из особого акцентирования автономии как цели образования вытекает следующее: этика нравственной автономии характеризует по меньшей мере необходимую и неминуемую переходную стадию, если не вообще достойную сохранения составную часть, высшей этики и религии любви. Другое указание на то, что автономия у Фихте предстает как позитивно необходимая составная часть истинной этики, заключается в следующем: понятию уважения (Achtung), которое в "Наставлении" толкуется не слишком доброжелательно (ср.: Ibid. V. S. 503 f.) – а это ведь ключевое понятие кантовской этики автономии, – теперь придается новое и решающее достоинство. "Тяготение к уважению" (Trieb nach Achtung – Ibid. VII. S. 414) выставляется как источник морального. Появляясь в горизонте иной, высшей, этики, нравственная автономия, взятая в ее обосновывающих функциях, снова требует от Фихте преодоления, но это

*От греч. "протрептих" – риторский жанр, который призван обратить внимание слушателей на те или иные проблемы, чаще всего философские. – *Примеч. пер.*

должно осуществляться исходя из нее самой, в силу автономной свободы, а не на основе гетерономной принуды. Если где-нибудь возникает необходимость снять некое Я, даже "уничтожить" его, то речь идет о таком Я, которое в нравственной автономии сначала "полагает" себя в качестве свободного и наконец трансцендирует себя, исходя из собственного понимания и благодаря собственной свободе. Для позднего Фихте решающий и основополагающий нравственный акт – это уже не самозаконодательство Я, и состоит он не в выдвижении, испытании максим и следовании максимам с их нравственным закономерным характером, но в самоотрицании и самоотдаче целостного (не просто чувственного) Я на основе любви – в духе учения о кенозисе (очищении), соразмерно которому деяния Иисуса выступают в качестве прообраза такой этики любящего самоотчуждения.

В "Речах к немецкой нации" Фихте подхватывает ту мысль, которую в "Наставлении" он развивает, вторя Августину, а именно тезис, согласно которому долженствующая быть пробужденной истинная любовь сообразована с непреходящей сущностью, в то время как чувственная любовь, погруженная в "преходящее вожделение" и отягощенная преходящим, должна оставаться лишенной покоя, не обретая связи с вечным. Улавливание смысла вечного и смысла "идеальных миров" метафизики должно формироваться благодаря "свободной духовной деятельности" Я, которое находится в процессе становления, так что ему "в конечном счете должен открыться мир его любви". История формирования находящегося в процессе становления самосознания связана с генезисом сознания вечности таким образом, что внутри этого сознания духовная личность должна научиться "схватывать и уважать себя в качестве вечности". Ordo amoris, порядок любви, составляет внутреннюю сущность самости и накладывает отпечаток на образ (Gestalt) возникающей индивидуальной идентичности Я. Согласно всеобъемлющему фихтевскому плану образования (Bildung), "целостный человек" должен с точки зрения своих способностей стать "завершенным", а с этической точки зрения – "совершенно ясным" самому себе и должен жить в "единстве с самим собой"[28]. Прежний критерий нравственной максимы – закономерное согласие Я с самим собой – Фихте здесь соединяет с более поздним критерием всесторонней ясности поворота к этико-религиозной истине как знаку Божьего образа. Раннюю *этику* Фихте с его поздней *онтологией* роднит мысль о том, что неизменно добрая воля включает причастность к неизменному бытию, причем с необходимостью понимаемую в качестве индивидуальной причастности.

В Десятой лекции – кульминационном пункте "Речей", где индивидуальная автономия представлена как цель воспитания, Фихте снова возрождает свою раннюю основополагающую теорию признания, усиливает ее в этическом отношении и включает в контекст своего (развитого между тем) учения о Я как образе. Внимательное наблюдение за изначальными основаниями нравственной самости в связи с этим побуждает к обогащающемуся процессу образования, телос которого – неоплатонистская идея об ориентации человека на подражание Богу.

Если в своем раннем "Естественном праве" Фихте в самой общей форме говорил, что – соответственно изложенной там теории требований-вызовов – родители постоянно ставят ребенка перед вызовом, пока в нем "постепенно не обнаружат себя разум и свобода" (Ibid. S. III, 358), то в 1809 г. он трактует эту тематику, притом с особой пластичностью и настойчивостью, как проблему формирования совести. При рассмотрении реального генезиса отдельной нравственной самости Фихте располагает свою мысль вокруг подвижного центра, коим и является формирование совести, которая при возвышении к целевой перспективе целостной концепции может стать связующим моментом для божественного требования-вызова. Соразмерно этой цели благорасположение к добру, обязанное погружаться к самим корням всех побуждений, возвышается до любви к прообразу всей нравственной жизни[29].

Начальное основание для необходимо развивающегося благорасположения к добру у Фихте заключено в феномене семейной нравственности (Familiensittlichkeit)[30]. При этом Фихте дополняет теорию признания, прежде набросанную специально для сферы права, также и нравственной сферой ее значимости. Когда мысль проходит сквозь сферы формирования совести и автономии, разъясняет Фихте, то ликвидируются те "пробелы", которые оставались в целокупном ходе мыслей, и его концепция этического воспитания вообще впервые "становится выполнимой" (Ibid. S. 419). Подобно тому как в 1798 г. в его "Учении о нравственности" нравственный взгляд генетически возводится к кантовскому *факту* чистого практического разума, так и здесь, в десятой из "Речей", он генетически ближайшим образом связывает феномен уважения с нравственным законом[31], в котором он равным образом открывает предшествующую ступень, а потом и переход от природы к свободе[32]. Развивая далее кантовское определение, согласно которому задаток для [формирования] личности, или восприимчивость к уважению, "для морального Закона выступает в качестве самодостаточного побуждения спонтанного волеизъявления (Willkür)" – причем в такой восприимчивости заключена идея человечества (AA VI, 27f), – [развивая эти идеи] Фихте определяет сущность человека через его неуничтожимое устремление стать достойным уважения через "порыв к уважению". Этот побудительный мотив, взятый также и на его элементарнейших начальных ступенях, согласно Фихте, образует чистейший неискажаемый потенциал нравственности, из которой позднее рождается свободная нравственная воля.

Этот принимаемый Фихте порыв к уважению (Trieb nach Achtung) кроме очевидных этических перспектив приносит с собой и перспективы, связанные с теорией субъективности и социальной философией. Такой порыв рождается вместе с рождением человеческого бытия и является непреодолимым устремлением, которое состоит в том, чтобы: 1) оказывать другому уважение; 2) самому пользоваться уважением; 3) быть в состоянии уважать самого себя; 4) выстраивать формы "взаимного уважения" в их наиболее зрелом виде (Ibid. S. 416).

В качестве последней из названных форм уважения Фихте характеризует этическое совершенствование, взятое из его более раннего учения о правовом признании. Сверх того Фихте дает изображение генетической

связи названных аспектов уважения друг с другом. Порыв к уважению обнаруживается у ребенка "прежде всего как побуждение снискать уважение того, кто сам внушает ему наивысшее уважение" (Ibid. S. 414).

Иными словами, первый из названных аспектов всего порядка обоснования – "безусловное уважение" ребенка "к взрослому человечеству вне себя" (Ibid. S. 416) – обнаруживает свою реальность и действенность во втором аспекте, в стремлении снискать уважение у адресатов его собственного самого высокого ценностного подхода. Возражая против материалистического учения о нравственности, например учения Гельвеция, который не допускает, чтобы в сфере человеческих побуждений что-либо кроме внешних нужд индивида приобрело какое-либо значение, – Фихте выдвигает следующий аргумент: исполненная уважения любовь ребенка ни в коей мере не может быть объяснена из замутненного источника эгоизма, так как эта любовь способна без обиняков "сильнее и решительнее" концентрироваться на (часто отсутствующем) родительском участии, пусть последнее едва ли оказывает непосредственно "благоприятное воздействие" на телесного человека. И как раз от мало и редко присутствующего в его жизни человека "ребенок хочет получить одобрение, и – в чем обнаруживается третий из названных аспектов, поиск самоуважения, – лишь поскольку этот [человек] доволен им, постольку и ребенок сам доволен собой" (Ibid. S. 414 f.).

Восхождение Я, находящегося в процессе становления, в сферу самоуважения, благодаря чему преодолеваются требования природных побуждений, Фихте в "Речах к немецкой нации" помещает в контекст специфически этического отношения признания, причем "возвышение" здесь приобретает дополнительный нюанс "становления через восхождение" (Emporgehobenwerdens), и именно в силу нравственной признанности. При этом *уважение* в каждый из его субъективных и интерсубъективных моментов значения помещает человека в атмосферу нравственного интереса[33], принципиальным содержанием которого является нравственный закон. Любовь же ребенка к "отцу" не есть соответственно любовь к тому, кто "ухаживает" за ним, помогая удовлетворить его чувственные потребности; здесь центральным является тот момент, что отца ребенок любит, "как зеркало, из которого ему светит отраженная собственная ценность – или отсутствие таковой" (Ibid. S. 415). Иными словами, в этой любви содержится спонтанное утверждение ценностного отношения самого высокого ранга, персонифицированного в индивидуально-конкретном облике, спонтанное признавание, которое проистекает из ничем не омраченного доверия. С такой исполненной доверия взаимной любовью, в которой уважение и возможность быть уважаемым непосредственно взаимозависимы, может быть, при известных обстоятельствах, связано то "нелегкое послушание", которое в этой диалогической ранней форме составляет у Фихте антропологическую основу всякого самообладания и самоопределения, основу автономии, и даже – в конце концов – этическо-религиозной самоотдачи. Такое самообладание есть как раз то, что Платон называет epithymetikon, подразумевая способности быть или стать более сильным (Stärkersein oder – werden)[34], и что для Фихте – уже как усвоенное внутреннее поведение –

становится предпосылкой для более позднего нравственного самозаконодательства.

"Вознаграждение" в виде некоего "сердечного одобрения" сообщает будущим стремлениям взрослеющего человека "новую силу" целеустремленности (Ibid.). При этом "вознаграждение" следует понимать не в гедонистическом, а в этико-интеллектуальном смысле – толковать его как разделяемую (другими) радость по поводу исполнения абсолютного добра. Соответственно при "наказании" наказующее жало заключается не в опыте неудовольствия, а в пробуждении стыда (Beschämung), который Фихте понимает как озабоченность испорченностью своей самости, именно как "чувство презрения к себе", каковое презрение человек должен "причинить самому себе", если он внутренне воспринимает высказываемое в его адрес неодобрение. При начавшемся и далее продолжающемся осознании, как самого себя, так и встреченного Другого, существенной составной частью любви является то, что ребенок "вожделеет к отцу", что это его стремление быть хорошим встречает уважение и действительное "признание", и даже, что ребенок на основе этического качества и интенсивности такого отношения признания позволяет себе усвоить следующее: "ему доставляет радость, если он может [что-то] одобрить, и ему доставляет сердечное горе, если он должен проявить неодобрение"; но его окончательное намерение заключается в том, чтобы "становиться все лучше и делаться все более достойным уважения". Однако такие любовь и уважение "погибают", как реалистически добавляет Фихте, из-за "невнимания" или "несправедливой недооценки" другого человека (Ibid.). Нравственное "признание" взрослеющего человека – чтобы ему был однозначно присущ этический смысл – "должно быть не чем иным, как внешним образом ему представленной доброй совестью воспитуемого, и подтверждением его удовлетворенности самим собой" (Ibid. S. 418).

Автономия и *конституция* совести – взаимосвязанные цели, в которых запланированное нравственное воспитание приходит "к завершению" и "концу" (Ibid. S. 416). С точки зрения ясности определений сказанное значит, что это "доверие к чужому и вне нас находящемуся масштабу самоуважения" есть знак "детскости" и "незрелости"; одновременно возможность этого доверия, как его изображает Фихте, есть условие возможности истинной пластичности Я, находящегося в процессе становления, а именно пластичности его воли и нравственности. "Совершеннолетний обладает в самом себе масштабом собственной самооценки" – так выглядит характеристика нравственно автономного Я, к которой Фихте присоединяет характеристику комплексной структуры нравственного взаимопризнания. Автономный нравственный индивид "хочет быть уважаемым другими индивидами, но лишь постольку, поскольку они прежде всего сделали самих себя достойными его уважения"; и у него порыв к уважению "принимает в особенности форму требования – быть в состоянии уважать других", в то время как ему доставляет "глубокую боль" необходимость по обоснованным соображениям отказаться от этого (Ibid. S. 416). Переход от *гетерономии* как исходного пункта к целевому пункту нравственной *автономии* Фихте

определяет в качестве шкалы растущей "самостоятельности" и решимости осуществить "самоопределение" и в качестве постепенного возникновения "упорядоченного целого из понятий права и добра" (Ibid. S. 419 f.).

Фихте придает переходу[35] от природы к свободе следующий акцент: переход завершается в пробуждении своеобразной выносящей суждения совести, которую он, примыкая к Канту и стоикам, называет внутренним стражем или "судьей" (Ibid. S. 420). То понимание, согласно которому акт нравственной самоконституции, перешагивающий, в конечном счете, границы природы, – это такой акт исходя из свободы, которому только проложен путь, который только подготовлен, но никогда не может стать специально продуцируемым, – безошибочно следует из формулировки, согласно которой в самом Я, находящемся в процессе становления, "самоформируется" совесть (Ibid.) и по смыслу которой для Я – благодаря такому [как бы] третейскому решению – отныне автономно предписывается нравственная жизнь. Через изначальную собственную деятельность нам наияснейшим образом открывается "нравственный мир во всем объеме", открывается [и то], для кого, следовательно, он зародился, ктó понимает по истине и кому для его "удовлетворенности" уже не нужно "одобрение окружающих" и кто также не испытывает нужды в "свидетельствах других о самом себе", дабы быть в состоянии осуществить суд "над собой и своими деяниями"[36].

В заключительных разделах "Речей к немецкой нации" Фихте заявляет, что индивид в гетерономном отношении не мог бы быть "искусственным продуктом" своей эпохи, ибо речь идет об автономии, о "самостоятельности и изначальности личности" – и таким именно образом, что во всякой неповторимой личности должен зарождаться и становиться действительным "новый и своеобразный угол зрения мирового целого". Такое подчеркнутое утверждение "самостоятельной силы" индивида расположено для Фихте в горизонте "нравственности" и "религии" (Ibid. S. 455 ff).

IV

После того как Фихте (становление мысли которого здесь рассматривается в историческом плане) в ранний период своего творчества поместил на передний план межчеловеческие *требование-вызов* и *признание* в качестве первоначального толчка к развитию Я, а в средний период – "божественный вызов", [проявляющийся] в совести, и потом, в 1809 г., вновь уделил особое внимание межчеловеческим изначальным измерениям конкретного Я, – после всего этого представляется примечательным, что в 1813 г. в "Учении о государстве" он пытается синтезировать межчеловеческие и религиозно-философские измерения. Этот синопсис Фихте встраивает в концепцию "искусства образования" (Bildungskunst), для которого "Наукоучение" задает "последнюю цель" и "исходный пункт" – "познать себя в качестве духа" и "понять самого себя" (Ibid. IV. S. 590). Вызывая в памяти слова из Евангелия от Иоанна: "И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребыва-

ет вовек" (1. Joh. 2:17), – Фихте обосновывает конституцию нравственной самости, которая "непреходяща" и выходит за пределы "изменений" ее "существенного основополагающего свойства", и именно благодаря отказу от того, что она "будет побуждаема собственной волей" ("Getriebensein vom Eigenwillen"), и благодаря отдаче самой себя во власть вечно значимой божественной воли (SW IV. S. 532 f.). Соответственно этике свободной самоотдачи, которую в качестве первообраза осуществил Иисус[37], – человек, "свободный субъект", должен научиться вновь свободно отдарить свою со столь великими трудами достигнутую свободу. "Совершенное искусство" нравственно-религиозного воспитания должно состоять в преодолении иллюзии, будто человек "без этой отдачи своей воли божественному" может стать чем-то реальным и значительным (Ibid. S. 588). "Ограниченность" тех, кто еще позволяет себе заблуждаться относительно приписываемого самим себе желания – быть чем-то (Etwas–Sein–Wollen), должна быть искоренена во всех – "с опорой на тех", кто уже преодолел свое эгоистическое самополагание (Ibid.). Способом такого преодоления является то, что люди [пока еще скованные такой ограниченностью] действуют в этико-педагогическом духе и в унисон с требованиями-вызовами, соответствующими божественной воле. Но именно в этом притязании – действовать "в унисон" – заключена проблематика, которая обнаружила себя уже в "Речах к немецкой нации"[38], а именно перевод *теономной этики* на почву *теономной педагогики.*

В этом теономном "Искусстве образования" ("Bildungskunst"), рассмотренном в "Учении о государстве", Фихте выдвигает в качестве "всеобщей", высшей "цели" то, что каждый человек "в его самосозерцании" должен подчинять себя нравственному закону интеллигибельного мира и должен "ясно усматривать и понимать", какова – в отношении его жизни – воля Бога. Фихте принимает тезис о метафизически фундированном, и все же индивидуальном предназначении человека, соответственно которому "каждому из свободных индивидов в божественном плане указано определенное место, которое не занято кем-то другим, живущим в то же время и входящим в одно и то же целое" (Ibid. S. 584). В этом понятии индивидуальности легко распознается принятое у Фихте и слегка видоизмененное лейбницевское ее [индивидуальности] понимание. Свободные духовные монады (как полагает Фихте, примыкая к Лейбницу), присутствующие в рассудке Бога соответственно полному предназначению их своеобразия, должны (и здесь заключен особый акцент, который есть у Фихте) в актах практического познавания и самосозерцания ухватывать и исполнять божественный проект[39] относительно их, монад, особой жизненной задачи – и исполнять на неизменном индивидуальном жизненном пути. Иными словами, онтологическо-метафизическое понятие свободной индивидуальности Лейбница получает у Фихте исключительно этико-практическое толкование. С метафизической проблемной точкой зрения Фихте соединяет тот акцент из своего раннего учения, в соответствии с которым *действование* (Handerln) должно придавать меру процессу индивидуации: любой человек должен ясно понимать и практически исполнять задачу, определяе-

мую вверенным ему местом в божественном мировом плане, – и только при этом условии он фактически и действительно становится (спроектированной в идее) духовной индивидуальностью и узнает предустановленную гармонию в качестве само-дополнения, а не раздоров с другими (Einander-Widersteiten) (Ibid.). "Систематическое искусство формирования человека" (Menschenbildung) должно пробуждать человеческую "силу", и это побуждение "в систематическом порядке" "следует" от "истока" к цели своего развития (Ibid. S. 586 f.). Прежняя концепция требования-вызова во имя свободной самодеятельности и свободного допущения изначального саморазвития находит здесь свой отзвук – как и позднее поднятый вопрос о воспитании истинной любви как преодоления влечения к себе, в чем выражается "во всей ее глубине" "человеческая сила" как созерцание вечности.

Генезис индивидуальной нравственной самости "совершенным образом" выражает себя в "выборе" жизненной задачи, т.е. в особенности в решении выбирать профессию соответственно своей одаренности[40], к которой он умеет определить себя, воспринимая "божественный зов", "обращенный к этому индивиду" (Ibid. S. 586). Если этот выбор осуществлен, то человек превратился в "свободного члена" общества. Но пока этот выбор не сделан, пока человек не может решиться его сделать, он остается "несовершеннолетним; духовная индивидуальность в нем еще не созрела, не стала обособленной и признанной" (Ibid. S. 587). Здесь очевидным образом принимается ранняя теория признания и определения индивидуальным Я самого себя – в силу полагания особой сферы его действия, которая должна координироваться со сферами [деятельности] других личностей и сниматься ими[41]. Ведь к той личности, от которой исходят требования-вызовы, предъявляются во всяком случае другие требования, что Фихте разъясняет, ссылаясь на платоновских "управителей и учителей": те, кто выдвигает требования, должны воплощать в себе этическую, религиозную и философскую ступени образования (Bildungstufe). Смелый синтез человеческих и божественных требований-вызовов гласит, что именно воспитание здесь должно быть "исследованием божественной воли" и искусством "причастности к Богу"! Только так можно удачно вылепить (herauszubilden) свободную личность с ее духовной индивидуальностью из "бесформенной массы" царства спящего разума, направить ее шествие все дальше в духовном направлении философской истины и привести к этико-религиозной "жизни в духе" (Ibid.).

Раннюю идею "возникновения" индивидуальной Яйности "во времени" (GA IV/2. S. 140), пробужденной со стороны межчеловеческого требования-вызова, Фихте сохраняет столь же четко, как и раннее последовательное этическое фундирование, которое сообщает себе реальность соответственно нравственному призванию конкретного Я. По крайней мере *нравственная автономия* должна перелиться в *нравственную теономию*, и акт требования-вызова включается в контекст теономной педагогики. В "Системе нравственного учения" (1812 г.) Фихте развивает далее свою теономную этику, теперь под проблемным обозначением "Учения о явлении истинного Я" (SW XI. S. 39 ff.), того Я,

которое преодолело [стадию] самоутверждения и приобретает значимость "субстанциальной" нравственной, т.е. божественной, жизни, или высшей нравственной любви (Ibid. S. 94). Поздняя этика Фихте как "абсолютная феноменология" пытается объяснить, как плененное видимостью, само "только кажущееся Я становится истинным Я", как Я, развенчивая себя как мрачного деспота, обретает для себя "новое бытие", "реальное и свободное от рабства беззаконного бытия", – и как оно обретает силу покинуть "служение всему ничтожному" (Nichtigkeit) и тем самым сферу Я как "пустого" или "обманчивого образа", ибо оно обязано быть "отображением Бога"[42].

На пути от ранней до поздней своей философии Фихте проделывает совершенно удивительное мыслительное развитие, при котором он, выстраивая аргументы на методическом уровне послекантовской трансцендентальной рефлексии, одновременно (с историко-философской точки зрения) проходит путь через точку зрения Декарта назад – к позиции Августина относительно обоснования связи Я и Абсолюта. *В средней фазе* своего мыслительного пути, которая возникает вместе с концепцией самообосновывающей Яйности как всеобосновывающего принципа, Фихте отстаивает равнозначность Я и абсолютного бытия; на переходной стадии (1800–1801 гг.) его концепция сначала состоит в том, что Абсолют, Бог, собственно, должен быть обоснован в *ego cogito*, а именно – в согласии с "Размышлениями о первой философии"[43] Декарта – исходя из понимания коррелятивного определения конечного и бесконечного, конечного Я и абсолютного бытия. Наконец, на поздней фазе развития Фихте (для которого в более раннее время мысль о Боге и рефлексия на бытие Бога составляет лишь внешний горизонт для его самодостоверности и проектирования мира) концепция Я радикально освобождена от ее обосновывающих функций. Последняя обосновывающая инстанция (так же, как в учении Августина о высшей степени ясности и достоверности внутреннего бытия Бога в сравнении с сознанием самого себя) принадлежит не Я, а Богу, признанному в его бытии[44]. То, что Бог для Я еще достовернее , чем оно само, Фихте пытается доказать через [анализ] понятия Я; в рамках рефлексии, в силу которой Я принимается за самоконструирование, оно открывает понятие абсолютного, в противовес которому Я видит себя принужденным толковать себя как derivatum, производное, как "образ" или "схему".

В проблемном поле, определяемом понятиями "индивидуальная свобода" – "общественная детерминация" – "божественная каузальность", Фихте не обнаруживает никакой конкуренции ни между *индивидуальными* и *социальными* компонентами, ни между *человеческой* и *божественной* каузальностью. Ключевое значение, которое Фихте приписывает необусловленной свободе и всепроникающей каузальности Бога – перед лицом конечной, а также и реальной свободы[45] Я, по духу близок Лейбницу[46]. Но Фихте, если можно так выразиться, основательно запутался в лейбницевском *лабиринте* свободы – из-за своей поздней онтологии Одного абсолютного Бытия, которое есть единственно благодаря себе самому и в котором бессильно прорывается как

автономия нравственного устремления, так и сила понятийной рефлексии. Многослойная тематика перехода от автономной этики к этике теономной, соответственно которой, в крайней формулировке Фихте, человек "благодаря самому себе есть совершенное Ничто, а благодаря Богу есть все" (Ibid. S. 193), так же, как и едва ли когда-то исчезнувшее напряжение между новым обоснованием индивидуального Я, с одной стороны, и его "уничтожением"[47], с другой стороны, – все это свидетельства блуждания Фихте в [упомянутом] лабиринте. Фихте *разрешил*, и сделал это образцово, проблему спора автономии и социальной детерминации. Его концепция нравственной индивидуальности отличается тем, что в теории требования-вызова и признания он, правда, систематически связывает проблему формирования индивидуального сознания свободы с вопросом о структуре социальных отношений, но ни в коей мере не сводит редукционистским образом один круг проблем к другому. Высочайшее значение для-себя-свободного Я не ведет ни к какому ослаблению интерсубъективного смыслового измерения; и оценка *alter ego* как толчка к становлению Я не ведет к принятию идеи о пассивном генезисе Я в процессе гетерономного, извне определяемого, становления.

Так, можно было бы показать, что – соответственно изначально проведенному различению двух главных типов определения индивидуации – Фихте включает в свое первоначально практическое определение индивидуального Я как отдельного бытия воли теологические лейбницианские мотивы определения индивидуации. Иными словами, многократно измененная фихтевская теория генезиса нравственной индивидуальности сохраняет ранний этико-практический принцип индивидуации, *principium individuationis,* введенный в 1796 г. в рамки правовой, а в 1809 г. – нравственной теории признания; сохраняется и его значение, а именно – данный принцип есть дополнение к метафизическому понятию индивидуальности. Это увязывание у Фихте метафизического и практического измерений для всякой свободы индивидуальности показывает, что речь идет о развертывании многогранной тотальности ее бытия как специфического отображения абсолюта в необозримый ряд деяний индивидуальности во время ее существования.

Надо надеяться, из сказанного стало ясно следующее: *автономная* этика объединяется с *теономной* (соответственно – *автономная* индивидуальность – с теономной) только благодаря фихтевской концепции истории *образования, формирования* (Bildungsgeschichte) Я, как она изложена в "Наставлении к блаженной жизни", где представлен и спор автономии и теономии, и возможный переход от одной ступени к другой. Напряженное отношение, которое должно бы быть заключено в выдвижении простой альтернативы автономии *или* теономии, самим Фихте смягчается и переводится в плоскость процесса формирования и прохождения ступеней, полное или незавершенное восхождение по которым решающим образом определяется каждым отдельным Я.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Steinert H.* Die Strategien sozialen Handelns. Zur Soziologie der Persönlichkeit und der Sozialisation, München, 1972. S. 70, 97, 135.

[2] Ср.: *Karl R.* Mühlbauer. Sozialization. Eine Einfürung in Theorien und Modelle. München, 1980. S. 78 f., 93 ff., 173. В качестве критерия "применимости" теории социализации у Мюльбауэра фигурирует следующее: на основе этой теории должно удаться такое объяснение "взаимопроникновения" социализации и индивидуализации", при котором "возможность самостоятельного, рефлексивного и ответственного действия становится столь же понятной, как и факт (!) общественно детерминированного действия" Ibid. S. 26.

[3] Подробнее об этом см.: *Pohl K.* Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten. Meisenheim, 1966. S. 52; *Düsing E.* Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre // Fichte-Studien, 1991. Bd. 3. S. 29–50, bes. 46 ff.

[4] Несомненно, принимая эти основополагающие положения, Гербарт на живом педагогическом уровне воспроизводит набросанный Фихте проект единящей структуры в генезисе самосознания, сознания свободы и долга.

В своем раннем программном наброске 1804 г., посвященном нравственному воспитанию, Гербарт, одновременно перенимая теорию требования-вызова, обоснованную Фихте в "Естественном праве", пишет: "Надо делать все, чтобы питомец *нашел самого себя* как выбирающего добро, как превозмогающего зло: только это – и ничто иное – есть воспитание характера! Это возвышение до осознающей себя личности, несомненно, должно происходить в душе самого воспитанника и осуществляться через его собственную деятельность" Iohann Friedrich Herbarts Sämtliche Werke / Hrsg. v. Karl Kehrbach. Langensalza, 1887. Bd. 1. S. 261 f.

[4*] Сочинения Фихте цит. по: Fiches Werke / Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Далее: SW. SW I–VIII: Werke. B., 1845–1846. SW IX–XI: Nachgelassene Werke. Bonn, 1834–1835. Nachdruck sämtlucher Bände. B., 1971.

[5] По проблемам этики Фихте см. глубокое исследование Марко Ивальдо: *Ivaldo M.* Libertà e ragione. L'etica di Fichte, Milano, 1992; см. также: *Düsing E.* Die Konstitution des Selbst in ethischen Bewussteseinsstufen. Untersuchungen zu Fichte und Kierkegaard // Letztbegründung als System? / Hrsg. v. Hans-Dieter Klein. Bonn, 1994. S. 214–235.

[6] Подробнее об этом см.: *Wolfgang H. Schrader*: Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1972. S. 107 f., 113 ff.

[6*] Сочинения Фихте цит. по: Historisch-Kritische Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I, 1–IV, 2. Abteilung I: Werke. Abtei-lung II: Nachgelassene Schriften. Abteilung III: Briefwechsel. Abteiling IV: Vorlesungsnachschriften. Далее: GA.

[7] Я позволю себе здесь ссылку на свою работу: *Düsing E.* Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistishe Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln, 1986. S. 179–289.

[8] Сравни аналогичные, тонко различенные выражения в "Wissenschaftslehre nova methodo", касающиеся "выхватывания" (Herausgreifen), "выступления вперед" (Hervorgehen), "само-продуцирования" (Sich-Erzeugen) Я, – следовательно, касающееся самодифференцирования индивидуальной экзистенции от разумного мира, того самодифференцирования, которое проистекает одновременно от [внешнего] вызова и из собственных действий (eigenaktive). GA IV, 2. S. 176–190.

[9] SW IV. S. 85, 220; SW IV. S. 184.

[10] Ср.: GA 1/3. S. 361.

[11] Еще одно высококлассное педагогическое подражание (см. примеч. 4) фихтевской теории свободы и учению об интерперсональном имеется в лекциях Шлейермахера по педагогике (Pädagogik. Vorlesung, 1826), где говорится следующее: "Максимум", которого может достигнуть "педантичное воспитание" [положение], когда «в жизни юношества "все" будет подчинено определенным правилам» и благодаря этому воспитание "не будет содержать никакого требования-вызова (Aufforderung), обращенного к живому, свободному действию; этим будет воздвигнуто препятствие на пути употребления "изначальной свободы". И даже если в непосредственном соседстве с человеком, воспитанным лишь в духе педантизма, "откроются" (sich offehbarte) образцы наисвободнейшей деятельности, такой человек не сможет их понять, потому что для него самого свободная самодеятельность остается скрытой" (Schöningh, Sammlung: Quellen zur Geschichte der Pädagogik / F.E.D. Schleiermacher. 2 Aufl. Padeborn, 1964. S. 139).

[12] О принципиальной проблематике соотношения теоретической и практической самодостоверности Я см.: *Janke W.* Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriss eines Begründungsproblems // Fichte-Studien. 1993. Bd. 5. S. 21–55; *Düsing E.* Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel // Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes / Hrsg. v. F. Hespe, B. Tuschling. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1991. S. 107–133.

[13] Wissenschaftslehre nova methodo in der Nachschrift von K. Chr. Fr. Krause (1798/1799) / Hrsg., eingeleitet v. E. Fuchs. Hamburg, 1982. S. 241.

[14] Krause-Nachschrift (см. примеч. 13). S. 230.

[15] Krause-Nachschrift (см. примеч. 13). S. 148, 228 f. "Мое нравственное определение, – сказано в "Appellation" (1789), – есть то единственное, что сообщает мне самому реальность" – SW V. S. 20, 217 f.

[16] См. об этом большой обзор: *Janke W.* Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes. B.; N.Y., 1993.

[17] Ср.: SW III. S. 39 f.; GA IV/2. S. 177 f.

[18] SW IV. S. 226; vgl.; GA IV/2. S. 256 f. GA IV/1. S. 112.

[19] О Левинасе см.: *Peperzak A.* Une introduction à la lecture de "Totalité et Infini" // Revue des Sciences Philosophique et Théologiques. P., 1987. Bd. 71. P. 191–217; Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas // Archivo di Filosofia. Padua, 1986. Bd 54. S. 309–318. По вопросу о различии и родстве в концепциях "диалогических" и идеалистических мыслителей см.: *Manz G.* v. Selbstgweissheit und Fremdgewissheit. Fichtes Konzeption des Anderen als Konstitutuens der Selbsterfassung unter Berücksichtigung der Perspektive Levinas // Fichte-Studien. 1994. Bd. 6. S. 195–213.

[20] Об этом см.: *Traub H.* Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1992. S. 167–287; *Düsing E.* Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie // Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812) / Hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburg, 1994. S. 98–128.

[21] SW V. S. 530 ff., 545; SW XI, S. 73 ff.

[22] SW V. S. 410; SW VI. S. 370.

[23] SW V. S. 444, 535 ff.

[24] Ср.: SW VII. S. 275 ff., 283 ff.

[25] Ср.: SW VII. S. 285–288, 408–413.

[26] По этому вопросу см. принципиально важную работу: *Düsing K.* Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins // Hegel-Studien. 1993. Bd. 28. S. 103–126.

[27] К вопросу о фихтевской философии политики и (национального) государства: *Verweyen H.-J.* Recht und Sittlichkeit // J.G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg; München, 1975, 195–291; *Hahn K.* Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J.G. Fichte. München, 1969; *Schottky R.* Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte von 1807 // Fichte-Studien. 1991. Bd. 2. S. 111–137; О "Речах к немецкой нации" Фихте см.: Fichte-Studien. Bd. 2.

[28] SW VII. S. 299, 383, 401 ff. В повороте "жизни и мысли, которые должны быть как бы высеченными из одного куска и составлять одно самопроникающее и длящееся целое", продолжает звучать стоическое требование исследования совести и жизни, достойной человека. SW VII. S. 446.

[29] См.: SW VII, 317 ff., 375; SW XI, 79 f.

[30] В своих Иенских системных набросках (Jenaer Systementwürfen von 1805/06) Гегель, примыкая к фихтевскому "Естественному праву" 1805/06, набрасывает концепцию правового и нравственного признания, (особенно *в семье*), которое благодаря этому получает духовно-философское значение для формирования самосознания. Ср.: *Düssing G.* Intersubjektivität und Selbstbewüβtsein. s. Anm. 7. S. 301–312.

[31] Уже в "Учении о методе" "Критики практического разума" Канта имеются указания на возможное для эмпирического субъекта "ступенчатое" восхождение, даже доведение его до "уважения" перед моральным законом – а именно: доведение до такой ступени, которая ведет через первоначальное "простое одобрение к удивлению, от удивления – к восхищению и, наконец, – к величайшему благоговению"; и его охватывает сильное желание самому быть человеком, соразмерным моральному закону. Движение продолжается – через ступени открытия "внутренней свободы" и "удовлетворения исходя из других источников (независимо от склонностей и "обязательств счастья"), которые идут рука об руку с распространением силы нашего познания на сферы того, что не просто есть, но что *должно быть* в соответствии с нравственно-практическими принципами" (*Kant J.* Akademie-Ausgabe, Bd. V. S. 156, 159 ff.).

[32] О проблеме перехода см.: *Düsing K.* Die Teleologie in Kants Weltbegriff (Kant-Studien Ergänzungsheft Bd 96), 2. Aufl. Bonn, 1986. S. 102–115, 229 ff.

[33] Уже Кант принимает – в качестве предвосхищения "подлинных" добродетелей, которые покоятся на основоположениях, – "адаптированные добродетели"; они имеют место благодаря тому, что всерьез принимается мнение, которое "другие могут иметь о нашей ценности", в силу чего это становится важной "движущей основой" по крайней мере для действий, "схожих с добродетельными". Вызывая такой "проблеск добродетели", действующий человек каким-либо "тайным побуждением", в особенности честолюбием, подвигнут к тому, чтобы "в мыслях находить точку опоры вне самого себя" (AA II. S. 217 ff., 227).

[34] См.: *Plato.* Politeia 430 e., 431 ab.

[35] Чтобы проложить путь такому переходу, должна, согласно Фихте, сложиться цепь требований-вызовов, полностью согласующаяся с индивидуальностью формирующегося Я: «"воспитание" должно помогать каждому индивиду, и каждому по-своему, возвыситься до уровня большей нравственной устойчивости» (SW. VII. S. 419). В этом уже проявляет себя индивидуальность для-себя-свободной нравственной самости. Ср. также тезис: воспитание "повсюду должно корениться" в "обнаруживающейся в нем индивидуальности (SW. VII. S. 587).

[36] SW VIII. S. 416 ff., 419.

[37] Христианское учение о кенозисе (очищении) и здесь, как и в "Наставлении к блаженной жизни" (SW V. S. 481 ff., 488 f.), становится у Фихте прообразом этического акта самоотчуждения, который еще и с качественной точки зрения превосходит автономный акт нравственного полагания и исполнения максим.

[38] Далее ср. также: Über die Bestimmung des Gelehrten von 1811 // SW XI, 199, 161–171.

[39] Ср. также: SW. VI. S. 384 f.

[40] Профессия (Beruf) здесь очевидным образом – с лютеровской серьезностью и настойчивостью – понимается как призвание (Berufung).

[40] Ср.: GA 1/3.S. 350 f., 357, 361, 365.

[41] SW XI. S. 40 f., 79; SW IX. S. 400.

[42] Тот факт, что позднее Фихте уже не приемлет ни примата Я, ни координации Я и абсолюта, подтверждается резко выраженным тезисом 1813 г.: "Бог не дан через мышление, но в нем мышление уничтожается" (SW IX. S. 563).

[44] *Descartes R.* Mediationes de prima philosophia // Meditationen über die Grundagen der Philosophie / Hrsg. v. Lüder Gäbe. Hamburg, 1959. S. 72–84.

[45] Поздний Фихте подчеркивает, что человек есть "свободный субъект", который – "посредством собственной свободы", благодаря свободной самоотдаче – преодолевает свою ложную "самостность" (Selbstheit), может [как бы] родиться заново и пробудиться к царству Божию (SW IV, 531 ff., 543 ff.).

[46] См.: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz / Hrsg. v. C.J. Gerhard: Jn 6 Bd. Hildesheim; N.Y., 1978; darin (21–399) Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, bes. 29–38, 102–107, 339 ff., 359–365.

[47] Ср., например: SW X. S. 147 f., а также: *Düsing E.* 2. Sittliches Streben und religiöse Vereinigung (s. Anm. 19), 112 ff.

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод некоторых терминов, традиционных для философии Фихте, и понятий, встречающихся в статье профессора Э. Дюзинг, требует пояснения.

Ich-Identität – я перевожу как "идентичность Я". Традиционное понятие "Identität" в текстах немецких философов XVIII–XIX вв. переводится у нас как "тождество". Между тем применительно к Я речь идет именно о поисках самоидентичности, или "идентичности Я".

Das Selbst – это понятие в русских переводах часто также передается словом "Я". Между "das Selbst" и "das Ich" действительно существует принципиально родство. Но и тонкое различие этих понятий также имеет смысл. Не случайно и Фихте, и автор статьи употребляют их то в почти тождественном, то в различенном смысле. В последнем случае вполне пригоден философский термин "самость" как эквивалент "das Selbst".

Aufforderung – ключевое понятие раннего Фихте; переводится по-разному (например, словами "затребованность", "призыв"). Представляется, что наиболее близкими подвижному смыслу и контексту фихтевской концепции будет нетрадиционный перевод Aufforderung двумя словами: "требование-вызов". Речь идет о том, что в процессе формирования Я к человеку поступают именно требования-вызовы как от окружающего мира, так и от других людей, от общества. Думается, что слово "затребованность" имеет несколько другой смысл, (хотя косвенно "затребованность" индивида, "призыв" к нему заключены в каждом обращенном к Я требовании-вызове).

Bildung – это слово в немецком языке букв. значит: "образование", "формирование", "возникновение"; в немецкой философии начиная с Канта и Фихте имеет широкий философский смысл, означая сразу и "образование" в узком смысле, и формирование личности, усвоение ею просвещения и культуры, интериоризации социальных норм и т.д. Я перевожу "Buldung", весьма часто встречающееся в тексте, то словом "образование", то "формирование" – в зависимости от контекста.

Пояснения к переводу некоторых латинских выражений см. в примечаниях.

Н. Мотрошилова

"СВОБОДЫ ДРУГ МИРОЛЮБИВЫЙ"

Из этюдов на пушкинскую тему

Л.А. Коган

В канун нового тысячелетия образ Пушкина все больше освобождается от упорно навязывавшегося ему ореола самоупоенного гедонизма и элегической умиротворенности. Он куда глубже, противоречивей (при всей своей цельности) и драматичней. Страстное жизнелюбие и лучезарность сочетаются в нем с глубоким осознанием трагизма жизни (вспомним его признания: "...печали ранние мою теснили грудь...", "...и горько жалуюсь, и горько слезы лью, / но строк печальных не смываю...", "Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать..."), сострадательностью, самоотверженным правдоискательством. Этим он, пожалуй, ближе и понятней нам (знающим, что такое мировые и гражданские войны, сталинские и гитлеровские лагеря смерти, атомные катастрофы, крушение империй и идеологий), чем своим современникам, людям относительно благополучного XIX века.

Жаждая гармонии, Пушкин был невероятно чувствителен к контрапунктности бытия, его роковым минутам и кричащим парадоксам, противоречиям страстей и "странным сближениям". Даже его любимая Татьяна "тайну прелесть находила и в самом ужасе...". Но главными в его жизни и творчестве остаются неугасимое свободолюбие и свободомыслие. Эта доминанта выражена в его самооценках: "свободы друг миролюбивый", "свободы сеятель пустынный", "одна свобода мой кумир".

О ПОЭМЕ "АНДЖЕЛО"

Книгопродавец. Что ж выберете вы?
Поэт. Свободу.

А.С. Пушкин
"Разговор книгопродавца с поэтом"

Недавно исполнилось 165 лет одной из последних поэм Пушкина "Анджело", которая занимает особое место в его наследии, имеет необыч-

ную судьбу. Современная поэту периодика встретила ее холодно. Некоторые критики увидели в ней творческое угасание автора. Еще Гоголь предостерегал: "По справедливости ли оценены последние его поэмы?" Сам же автор "Анджело" высказался о своем детище вполне определенно: "Наши критики не обратили внимания на эту пьесу и думают, что это одно из слабых моих сочинений, тогда как ничего лучше я не написал"[1].

Откуда это расхождение? Что имел в виду Пушкин, давая своей поэме столь высокую оценку, притом не в полемическом запале, а в доверительной беседе со своим другом П.В. Нащокиным? Перед нами загадка, тем более требующая осмысления, что при всех своих достоинствах "Анджело" уступает в чисто эстетическом плане многим сочинениям Пушкина – тут нет присущей им яркости красок, живого дыхания природы, ее пластики и полифонии. У Пушкина обычно высок цветовой индекс (отношение упоминаемых красок к числу печатных знаков). Взять хотя бы "Медный всадник", написанный почти одновременно с "Анджело" и пленяющий, кроме всего прочего, богатством цветовой гаммы: тут и темно-зеленые сады, и солнечные лучи, и прозрачный сумрак, и золотые небеса, и синий лед, и "утра луч / из-за усталых бледных туч", и "пунша пламень голубой", и светлая адмиралтейская игла, и "девичьи лица ярче роз". В "Анджело", напротив, преобладает приглушенный сумрачный фон, своеобразная (не лишенная горькой иронии) аскеза. Вместе с тем эта поэма кровно близка по своей духовной тональности тому же "Медному всаднику", "Маленьким трагедиям" и более позднему каменноостровскому циклу. И тут и там духовное самоопределение героев происходит в чрезвычайных обстоятельствах, в прямом противостоянии жизни и смерти, у бездны на краю. И там и тут звучит вечный вопрос: быть или не быть? – в его глубинно-сущностном ракурсе: речь идет не просто о выживании, продлении физического существования любой ценой, но о решающей нравственной мотивации этой альтернативы. "Быть" означает тут *быть Человеком* (с большой буквы), оставаться им в любых, даже самых сложных, критических, нечеловеческих условиях.

"Анджело" – последний аккорд пушкинского шекспиризма: вольный перевод, вернее переложение, пересоздание, творческое переосмысление пьесы Шекспира "Мера за меру". По сути же, по духу своему – это самобытное пушкинское творение, не комедия, а драматическая поэма, одна из финальных исповедей русского гения. Если Шекспир сосредоточивался в своей пьесе на свободе любви, преодолеваемых ею преградах и допустимых пределах аффективного самовыражения, то Пушкин, сохраняя всегдашнюю верность этой теме, переносит в данном случае центр тяжести на трагическое противостояние *свободы и рабства* в общегражданском, философско-историческом, этическом диапазоне этих понятий. Вот почему главным объектом его анализа становится тиран Анджело, инфраструктура абсолютистски-тоталитарного сознания, жестокость которого нераздельна с лицемерием и ханжеством. В этом образе фокусируется самое враждебное и ненавистное нашему поэту, все то, что он считал первоистоком всех бед. Он и сам безысход-

но страдал от произвола самовластительных злодеев, придворной черни. В то же примерно время, когда появилась его поэма, он пишет жене: "Теперь они смотрят на меня как на холопа, с которым им можно поступать как угодно. Опала легче презрения. Я, как Ломоносов, не хочу быть шутом ниже у Господа Бога"[2]. В другом случае Пушкин приводит (явно применительно к себе) слова старинной песни: "Неволя, неволя, боярский двор". Это – болевая точка его жизневосприятия. Она обобщенно выражена в плане статьи, посвященной проблеме цивилизации: "О рабстве и свободе (как противовес)". Суть дела не в пределах свободы, а в границах власти, в необходимости ее служения человеку. Противопоставление свободы рабству – лейтмотив "Анджело".

Значимость этой поэмы для Пушкина определялась прежде всего тем, что она приурочивалась к предстоящему десятилетию расправы над декабристами и призвана была (наряду с другими акциями) готовить общественное мнение к необходимости их освобождения, "прощения", стать одним из побудительных импульсов к их амнистии. Этой цели служил ряд выступлений Пушкина. Еще в стихотворении "Стансы" он ставил Петра Великого в пример Николаю I:

Семейным сходством будь же горд,
Во всем будь пращуру подобен:
Как он, неутомим и тверд
И памятью, как он, незлобен.

Десять лет спустя Пушкин публикует стихотворение "Пир Петра Первого", в котором вновь взывает к *незлобивости*, немстительности царя, ссылаясь на Петра Великого, который "прощенье торжествует, как победу над врагом". В 1836 г. С.Н. Дирин, подвизавшийся на издательском поприще и близкий семье ссыльного Кюхельбекера, передал Пушкину для прочтения письма последнего. Тогда же Пушкин содействовал выходу в свет (естественно, без упоминания имени автора) книги Кюхельбекера "Русский Декамерон 1831 года". В том же году в Санкт-Петербурге была издана переведенная Дириным книга итальянского карбонария Сильвио Пеллико "Об обязанностях человека, наставление юноше". И, что особенно интересно, еще до ее опубликования Пушкин поместил в журнале "Современник" свой хвалебный отзыв об этой книге, а Дирин затем включил его в текст своего предисловия к ней. Вот что он писал по этому поводу: "...надо было найти голос, сильный голос, любимый публикою и владеющий ее доверенностию, который бы бескорыстным приговором утвердил у нас достоинство писателя и защитил бы его от нападений, клеветы и невежества. Я ждал недолго. Вышел третий номер "Современника", а с ним и статья о моей книге. Тут только мы увидели Пеллико в его голубиной чистоте: его душа, которую не сокрушили несчастия, была разгадана поэтом. Эта характеристика, краткая и сильная, показалась мне лучшим предисловием, какое я мог только прибрать к своей книге, и я не могу себе отказать в удовольствии списать ее здесь"[3]. Вряд ли можно усомниться в том, что перед нами согласованные действия, связанные с близкой сердцу поэта, глубоко его тревоживший датой. Пушкин характеризует

Пеллико (освобожденного, кстати сказать, досрочно) как страдальца, несчастного узника, десять лет проведшего в заключении. Поэт относит его к числу "человеков благоволения" и сравнивает его моральную проповедь с Евангелием. В книге Пеллико отстаиваются идеи человеколюбия, нравственного достоинства личности, гуманного патриотизма. В 1836 г. в Москве были изданы "Записки" того же автора, призывавшие к отказу от ненависти и к облагорожению души. Эти книги доходили и до декабристов, усматривавших в судьбах итальянского вольнодумца сходство со своей. Активное участие Пушкина в этих начинаниях – еще одно свидетельство его несгибаемого мужества, самоотверженности: он хорошо знал, чем рискует, прибегая к столь "странным сближеньям".

Идея милосердия насквозь пронизывает и "Анджело".

Основные персонажи этой поэмы: Дук (от лат. *duco* – вести́, командовать; *ductor* – вожатый, предводитель; отсюда итальянское "дуче" – вождь) – добрый, но слабый, мягкотелый градоначальник; Анджело – жестокий наместник этого города, обладающий всей полнотой власти, который своими расправами повергает его жителей в ужас; молодой легкомысленный патриций Клавдио, приговариваемый за внебрачную связь к казни; Изабела – сестра Клавдио, стремящаяся его спасти. Когда она обратилась с этой просьбой к Анджело, тот, сбросив маску непреклонного блюстителя закона и нравов, фанатика целомудрия, поставил свое условие: он пощадит брата, если сестра пожертвует своей женской честью.

Вот ключевое обращение Изабелы к жестокосердному фанатику-святоше:

...ни царская корона
Ни меч наместника, ни бархат судии,
Ни полководца жезл – все почести сии –
Земных властителей ничто не украшает,
Как милосердие. Оно их возвышает.

...Подумай: если тот, чья праведная сила
Прощает и целит, судил бы грешных нас
Без милосердия; скажи: что было б с нами?
Подумай – и любви услышишь в сердце глас...
И новый человек ты будешь.
Будь милостив!

Призыв к состраданию мощно звучит и в поэме Пушкина "Тазит", и в итоговом стихотворении о нерукотворном памятнике, – в словах о *милости к падшим* (нераздельной с восславлением свободы).

В этих выступлениях Пушкина был определенный актуально-исторический подтекст, связанный с желанием помочь своим страдающим друзьям, однако из этого вовсе не следует, что тут слышатся отзвуки продекабристских настроений. С романтическим радикализмом юности (тоже, впрочем, имевшим у Пушкина не столько идеологическую, сколько морально-психологическую окраску) было давно покончено, пути поэта и "бунтовщиков" далеко разошлись, хотя он и продолжал их

высоко ценить как личности героические, достойные уважения. Верил ли Пушкин в возможность добиться их амнистии? В какой-то степени, может быть, и верил, вернее, хотел верить (тем более что соответствующие заверения он, вероятно, слышал от царя в известной беседе с ним). Но полной уверенности в успехе у него, конечно, не могло быть, поэт не страдал наивностью. Речь шла не о солидарности с "нашими каторжниками", а о сочувствии, сострадании к ним. Гуманистическая направленность пушкинского творчества далеко выходит за рамки каких-либо локальных ситуаций, она всегда оставалась сердцевиной всей его деятельности. В 30-е годы он был глубоко озабочен восходящим к античной философской традиции исканием Человека, "собиранием" его, формированием в своем творчестве его духовно-целостного образа, стремлением к нравственному идеалу. С этим связано и растущее внимание Пушкина к религии, его интерес к Евангелию, особенно к образу Христа как символу добротворения. Это имело, мне кажется, не только и не столько собственно конфессиональную, сколько моральную, правдоискательскую направленность. Вспоминая о работе поэта над "Египетскими ночами", его первоиздатель П.В. Анненков пишет: "Пушкин хотел ввести в рассказ свой лицо раба-христианина, который должен был, вероятно, служить живым осуждением равнодушия или упоения, с каким языческий мир встречал смерть, оскорбляя тем величие и значение ее, и живым опровержением потех язычества и лжемудрствований его философов"[4]. Он же (ссылаясь и на П.В. Нащокина) сообщает о намерении Пушкина "олицетворить идею о человеке, нравственно, так сказать, из чистого золота, который не теряет ценности, куда бы ни попал, где бы ни очутился"[5]. "Великий добрый человек, "великодушный гражданин" был его идеалом.

В проблемно-концептуальном поле "Анджело" – не отдельно взятый судебный казус, а смертельный поединок добра и зла, конфликт между личностью и государством, между человеком и властью.

Добро не может, считал Пушкин, оставаться на субъективном уровне благих пожеланий; оно должно обладать мощной энергетикой и иметь надындивидуальный, общезначимый характер, быть объективировано и легитимно. В связи с этим в "Анджело" и других его сочинениях намечалась (пунктирно, эвентуально, больше в подтексте, чем в прямом постулировании) идея Закона в его высшем интегрально-синтетическом смысле: право сочетается тут с моралью, обычное судопроизводство с совестным судом. За этим можно усматривать и упование на высшего, запредельного Судию. Анджело решал вопрос о законе по упрощенной схеме, в духе предельной формализации и ничем не корректируемого насилия. Закон выступает здесь как антипод свободы, ее непримиримая противоположность: либо свобода (трактуемая как нечто заведомо противоправное, хаотичное, разрушительное), либо закон (как нечто самодостаточное, безотносительно к его реальному содержанию и воздействию на общество). Законность и свобода исключают, по мнению Анджело, друг друга. К моменту его воцарения в судах "дремал карающий закон". Но затем, повинуясь его воле,

Пружины ржавые опять пришли в движенье,
Законы поднялись, хватая в когти зло,
На полных площадях, безмолвных от боязни,
По пятницам пошли разыгрываться казни,
И ухо стал опять почесывать народ...

Не закон для человека, а человек для закона – такова позиция Анджело.

Иначе подходит к этому Пушкин. Зло нельзя искоренять злом. К лучшим, наиболее прочным изменениям в обществе ведут не насильственные потрясения, а постепенное усовершенствование нравов. Закон не тождествен власти. Чрезмерная власть портит тех, кто ею владеет и губит тех, кто ей подчинен. Нет, по мнению Пушкина, ни одной моральной власти. Самовластие и безвластие – две стороны одного и того же явления, разные формы беззакония, бесправия. Пушкин не смешивал юриспруденцию с этикой, уголовный кодекс с нравственными нормами. Он исходил из необходимости единства и взаимодополнения права и морали. Моральный закон должен быть душой юридического; сострадание, милосердие, взаимопонимание, взаимопомощь – верх справедливости.

Представление о законе, которое Пушкин противопоставляет произволу и вседозволенности, имеет обобщающий и в известной мере идеально-нормативный характер. Оно призвано выражать объективную истину, потребности общественного развития, коренные интересы людей. Сущее и должное здесь как бы переходят друг в друга. Если гражданские законы ограждаются страхом наказания, то закон в том широком, многообъемлющем смысле, в котором это понятие употребляется Пушкиным, имеет и спонтанные духовные корни и гарантии – в самосознании, совести, долге, убеждениях. В этом контексте поэт и представлял себе, на мой взгляд, свободу в пределах закона. Речь идет не об ее внешней подгонке к любым судебно-процессуальным установлениям, ее ущемлении, подавлении, но об ее упорядочении, дисциплинировании, культуре, нераздельности с морально-правовой ответственностью. Нет свободы без порядка, но нет, не может быть и подлинного правового порядка без свободы. Мысль Пушкина двигалась в этом направлении с первых шагов его творческой деятельности и в дальнейшем все более крепла и углублялась.

Он писал еще в стихотворении "Деревня":

Я здесь от суетных оков освобожденный,
Учуся в истине блаженство находить,
Свободною душой закон боготворить...

И в оде "Вольность":

Владыки! вам венец и трон
Дает Закон – а не Природа –
Стоите выше вы Народа
Но вечный выше вас Закон.
〈...〉 Склонитесь первые главой
Под сень надежную Закона
И станут вечной стражей трона
Народов вольность и покой.

Было бы неверно ограничивать значение этих строк, локализуя их только в условиях абсолютистской России начала XIX в. В своей идейно-духовной устремленности поэт явно перерастает рамки монархического верноподданства. Он поднимается до уяснения того, что законность, право – не стихийное достояние *естественного* человека, а порождение многострадальной истории общества, его культуры; что закон выше царя и любой власти, как и культура выше политики и идеологии. А человек, его разумно-морально-творческая свобода, его порядочность, доброта, благородство превыше всего в нашем мире. Даже геройство Пушкин подчиняет человечности: "Герой, будь прежде человек". И еще: "Оставь герою сердце! Что же / Он будет без него? Тиран...". Друг Пушкина П.А. Плетнев вспоминает, что выше всего поэт ценил в людях благоволение.

Высказывалось мнение, что "Анджело" завершается торжеством добра и справедливости. С этим нельзя согласиться. Если и проглядывает тут луч оптимистического света, то это не идиллически-пасторальный, а трагический оптимизм – надежда, смешанная с тревогой. Да, предобрый Дук возвращается к временно оставленной власти, и действующие лица поэмы под занавес прощают друг друга. Но можно ли понимать это впрямую, буквально, минуя тонкий пародийно-остраненный авторский подтекст? Ведь тиран не раскаялся и остался безнаказанным, корни зла уцелели, а всеобщее примирение замешано на обмане и самообмане. Хорошо, конечно, что удалось в данном случае предотвратить злодейство, удержать тирана за руку, но надолго ли? Ведь это не более чем паллиатив. Вдумаемся в пушкинскую характеристику Дука, формально как бы персонифицирующего доброе начало в поэме. Он лишен даже собственного имени. Примечательна также ироническая избыточность хвалебных эпитетов, которыми автор награждает своего героя: "...народа своего отец чадолюбивый, / друг мира, истины, художеств и наук". И тут же: "Но власть верховная не терпит слабых рук". В том-то и дело, в том-то и коренная проблема, которую хотел, мучительно старался решить Пушкин: как соединить твердую, надежную власть, "высокий дух державности", с одной стороны, и свободу, творческие возможности, добродеяние – с другой. Эта дилемма не поддавалась и все еще не поддается оптимальному решению. Пушкин видел и мужественно признавал эту трудность, поэтому, очевидно, и назвал свою поэму не "Дук" (что могло звучать неоправданно мажорно, победительно, вводя в заблуждение читателей), а "Анджело", ставя нас тем самым перед еще не решенной задачей, ориентируя на дальнейшие поиски. "Полумеры, – считал он, – никуда не годятся".

Итак, перед нами не точка, а многоточие, не умиротворенный, апологетичный ответ, а скорее вопрос, открытый, познавательно-оценочный, горизонт, как и во многих лучших произведениях Пушкина: в "Борисе Годунове", "Полтаве", "Моцарте и Сальери", "Каменном госте", "Пире во время чумы", "Скупом рыцаре", "Сценах из рыцарских времен", "Евгении Онегине". За этой финальной открытостью – необозримая масштабность пушкинского гения, учитывающего нескончаемость, неоднолинейность, неравномерность, поливариантность развития; его

вероятностную направленность и непредсказуемые повороты. С этим связана и духовная проективность "Анджело", его жизненная сила, неувядаемость. Это поразительный по бесстрашию и проницательности взгляд в глубины, омуты, "противочувствия" человеческой души (предвосхищающие открытия Достоевского, Л. Толстого, Чехова). Это полное горечи признание неискоренимости зла в мире и необходимости тем не менее бороться с ним, сколько хватит сил (в чем-то перекликающееся с нашим временем, с "Мастером и Маргаритой" Булгакова и трагически-жизнеутверждающим пафосом Платонова, Ахматовой, Цветаевой). Это могучий всечеловеческий голос русской совести, поэтический "Sos" – призыв к *спасению наших душ* на краю бездны. Это страстная, неугасимая, несмотря ни на что, жажда личной духовной свободы, разумной и просвещенной, которая есть прообраз свободы вообще. Чем менее свободны герои "Анджело", тем громче эта поэма вопиет о свободе, ее необходимости людям. Тут еще нет катарсиса, он лишь намечен, обещан, завещан, спроецирован в надежду. "Будем надеяться! – призывает Пушкин. – Всегда нужно питать надежду".

Глубочайший смысл "Анджело" состоит, по-моему, в том, что один из существенных фрагментов духовно-нравственного завещания Пушкина, обращенного к нам, потомкам, ориентированного на все времена: люди, оставайтесь до конца людьми, достойными своего призвания в мире, неустанно стремитесь к свободе; будьте отважны душой, терпимы и милосердны; любите и творите добро, боритесь за него, спасайте его!

ПОЭТ И НАРОДНОЕ ВОЛЬНОМЫСЛИЕ

...Кипит в груди свобода.

А.С. Пушкин

Народ, его трудная жизнь и творческие возможности всегда привлекали пристальное внимание Пушкина, его сочувственный интерес. Личность и народ рассматриваются им в единстве: "Человек и народ. Судьба человеческая и судьба народная". Особо занимали его "образ мыслей и чувствований" народа, народная самобытность. "Взгляните на русского крестьянина, – писал он, – есть ли тень рабского унижения в его поступи и речи? О его смелости и смышлености и говорить нечего". Поэт обеспокоен тяготами народной жизни: "Я думал о судьбе русского крестьянина... что может быть несчастнее русского крестьянина?" Глубоко изучая историю освободительного движения и даже называя себя историографом Пугачева, Пушкин характеризует его воззвание к яицким казакам как образец народного красноречия. Разина он считал типичнейшим образом русской истории. Известна любовь поэта к фольклору – песням, сказкам, сказаниям, пословицам и поговоркам, к их душевной глубине и живописности.

Что-то слышится родное
В долгих песнях ямщика:
То разгулье удалое,
То сердечная тоска.

Существует мнение, что между умонастроением "низов" и духовной культурой есть непреодолимый барьер; первое фатально ограничено стихийной бытовой повседневностью, рамками обыденного сознания, равнодушно к высоким идеям. Но это не так. Тут, как и везде, нужен конкретный, дифференцированный подход. Конечно же, на пути трудового люда к знаниям стояло множество преград и масса людей оставались в условиях крепостного строя бесправными и неграмотными, но и тогда находились простолюдины, наделенные особым упорством, волей и способностями, которым удавалось в той или иной мере преодолевать эти преграды, приобщаться к достижениям культуры. Значение этих локальных, спорадических прорывов не следует преувеличивать, но их нельзя не замечать. Самородки из "низов" (грамотеи-дворовые, мастеровые, солдаты, своеобразная крепостная интеллигенция), отваживавшиеся на критику существующих порядков, подвергались жестоким преследованиям как еретики-вольнодумцы. Их заточали в казематы Петропавловской крепости, в Соловецкий монастырь, ссылали в Сибирь; их "делами" нередко интересовался Николай I. Отобранные у них при аресте тетрадки-рукописи оседали в тайниках политической полиции как вещественные доказательства крамолы. Их имена и судьбы остаются большей частью в тени. Между тем факты такого рода составляют важный компонент истории мысли, они свидетельствуют о неиссякаемой народной одаренности, и без их учета эта история не может быть в полной мере осознана как драма идей.

Огромная роль в развитии русского просвещения принадлежит художественной литературе, и прежде всего Пушкину – величайшему провозвестнику свободы в нашей стране. "Только звонкая и широкая песнь Пушкина, – отмечает А.И. Герцен, имея в виду последекабристские годы, – раздавалась в долинах рабства и мучений; эта песнь продолжала эпоху прошлую, полнила своими мужественными звуками настоящее и посылала свой голос в далекое будущее. Поэзия Пушкина была залогом и утешением"[6]. Не следует забывать, однако, что сам поэт находился под секретным полицейским надзором, его письма перлюстрировались, он был "невыездным".

Есть и более ранние примеры приобщения людей из народа к отечественной культуре. Еще в XVIII в. идеями Ломоносова интересовались русские купцы – выходцы из крепостного люда – Петр Дементьев, бывший ямщик Василий Каржавин, его сын Федор, ставший просветителем-вольнодумцем, сподвижником Новикова. Позднее в 20-е годы XIX в., с трудами родоначальника естествознания в России знакомился молодой подмосковный крестьянин Петр Борисов. Он читал также Державина, Сумарокова, Дмитриева, Жуковского. Знавший его современник особо примечает в этом мыслителе из народа "замашку Ломоносова". Это видно и из оды П. Борисова, посвященной Московскому университету:

Науками обогащаем
Себя и ближних щедро мы.
Природы книгу раскрываем,
Да умствуют по ней умы[7].

Влияние Ломоносова испытал в первой половине XIX в. крестьянин-поэт М.Д. Суханов. "С самого детства, – сообщает его знакомый, – наслышавшись о славе своего единоземца Ломоносова, полюбил он науки и словесность и без учителя, с одним прилежанием обучался русской грамоте и письму, стал читать лучших русских писателей...". А.И. Палицын, переводчик Вольтера и Руссо, свидетельствует: "...я Ломоносова в пыли видал передних, / куда он для услуг был сослан праздных слуг..."[8]. Немалой популярностью пользовался в кругу книголюбов из народа антиклерикальный, осужденный Синодом памфлет Ломоносова "Гимн бороде". Доходили до них и рукописные копии "Путешествия из Петербурга в Москву" Радищева. Пушкин замечает, что этот труд можно было встретить "в мешке брадатого разносчика". Особенно любимы были в народе басни Крылова. Путешествовавший по России немец И. Коль вспоминает о встреченном им в одном из помещичьих имений старом дворецком, который не только знал эти басни наизусть, но и читал "Историю государства Российского" Карамзина.

Рано начали доходить до социальных "низов" вольнолюбивые стихи Пушкина. В 1827 г. одесский поэт В.И. Туманский писал о народности его славы. Это подтверждает отданный за непослушание в солдаты, а затем сосланный в Сибирь крестьянин Тимофей Бондарев: «И что бы мы, наш брат крепостной, не читали, – пишет он, – а стихи "Деревня" всегда наизусть знали». С сочинениями Пушкина были знакомы Л.А. Серяков (сын крестьянина-солдата и сам солдат), обогативший русское искусство гравюрой на дереве, крестьянин-поэт Е.И. Алиханов, бывший крепостной И.К. Зайцев, обучавшийся в Арзамасской школе живописи (он хорошо знал поэмы "Бахчисарайский фонтан", "Кавказский пленник", "Цыганы"). Ода "Вольность" Пушкина была известна в 20-е годы XIX в. одесским вольнодумцам – членам Общества независимых – разночинцам В. Сухачеву, М. Аристову и др. В доносе, присланном в III отделение в марте 1826 г., сообщалось о поэме молодого Пушкина "Гавриилиада", разносящей "пламя мятежа по всем классам общества". Идеи поэта проникали и в армию. Не было в то время, по словам Герцена, ни одного офицера, который бы не носил его стихи в своей полевой сумке, как и ни одного поповича, не снявшего с них множество копий. Эти стихи доходили и до некоторых унтер-офицеров и солдат того времени. В 1825 г. в 17-й пехотной дивизии были изъяты "Деревня" и "Вольность", скрепленные с солдатской рукописью. В тетрадь, отобранную властями в середине 30-х годов у унтер-офицера Петрова, ее владелец наряду с другими сочинениями Пушкина переписал стихотворение "К Чаадаеву". Произведения Пушкина распространялись в первой трети XIX в. среди студентов. Его имя фигурирует в "деле" нелегального и разночинного по составу Сунгуровского кружка. Это "дело" возникло в 1831 г. и было связано с Московским университетом. Участник кружка вольнослушатель Гуров приписывал свои "крамольные" стихи Пушкину с целью придания им популярности в студенческой среде. Царь, ненавидевший Московский университет, который он считал рассадником вольнодумства, лично велел судить сунгуровцев военным

судом. О любви студентов к Пушкину сообщает в 1838 г. рукописный журнал "Зарница", выходивший в том же университете. Пытались подражать Пушкину и в кругу провинциальных разночинцев. Осенью 1837 г. во Владимире распространялась анонимная "Ода свободы". Ее интонационно-идейное сходство с пушкинской "Вольностью" очевидно. Пушкин писал:

Тираны мира! трепещите!
А вы мужайтесь и внемлите
Восстаньте, падшие рабы!

Владимирская листовка откликнулась:

Бичи покорного народа!
Вселенной ужас, смерть и страх!

Пушкин:

Самовластительный злодей!
Тебя, твой трон я ненавижу...

Владимирская ода:

Тиран, сложи с себя венец![9]

Царь, встревоженный ростом антиабсолютистских настроений, приказал отыскать автора бунтарской листовки, но сделать этого не удалось. Есть основание полагать, что рукопись возникла в городских "низах", может быть, в кругу бедных канцеляристов, – из текста явствует, что стоящие за ней люди "отягощены трудами", черствый хлеб им "стоит стонов"*.

Факты, приведенные мной, свидетельствуют лишь о начале сложного и разноаспектного процесса воздействия Пушкина на народ. Это была первая освободительная волна его поэзии, за ней последовали другие. Поразительна скорость, с которой голос гения дошел до русской "глубинки", был услышан ее наиболее бесправными, неблагополучными представителями, – тем более в тягчайших условиях крепостной неволи. Это свидетельствует о творческой мощи поэзии Пушкина и о душевно-духовной чуткости русского народа*.

Но Пушкин – это не только некогда запретные, "крамольные" стихи. Просветляющее и раскрепощающее значение имеет *вся* его поэзия (включая гениальную, далекую от злобы дня любовную лирику); новаторская, немногословно-доверительная проза и драматургия, исследую-

---

* В момент гибели Пушкина – в январе 1837 г. – шло следствие по делу о заговоре группы крепостных интеллигентов, названной "Обществом вольности", на Чермозском заводе в Перми. Большинство из них были отданы в солдаты. Николай I велел в связи с этим создать специальную комиссию в составе Бенкендорфа, Сперанского, министров народного просвещения и внутренних дел "для пересмотра существующих постановлений о приеме в учебные заведения молодых людей несвободного состояния..." (Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 109, IV эксп. Ед. хр. 58. Л. 40). Так еще раз судьба великого поэта пересеклась с драматической участью вольнодумцев из народа.

щие, укрепляющие человеческую душу в экстремальных ситуациях; прихотливые внефабульные отступления, соприродные эпикуровскому смыслообразу "clinamen" (отклонение атомов от прямой линии) – античному предощущению свободы; да и сам образ Пушкина-человека, его природная простота и открытость, исповедальность, жизнелюбие; человеколюбие.

Пушкин вдохновил и подготовил выход на передний край русской литературы нового, ранее не востребованного, незваного героя – обыкновенного, "маленького", "простого" человека (в действительности же каждый раз особенного и неоднозначного). Хотя поэт принадлежал к духовной элите дворянства, не дворцы и салоны, а родная русская деревня и кибитка кочевая служили естественным ареалом его замыслов. "Политическая наша свобода, – говорил он, – неразлучна с освобождением крестьян". И далее: "У всякого свой ум, мне не скучно ни с кем, начиная с будочника и до царя". Поэт делил людей не по званиям и положению, а по призванию и поведению, особенно ценя их личные достоинства – совестливость и милосердие, духовную независимость и творческий порыв. Истоки этих черт, считал он, коренятся в народе. Сказочница-няня Арина Родионовна, Петр Гринев и его слуга – стремянный Савельич (из "Капитанской дочки"), бедный питерский чиновник Евгений (из "Медного всадника"), "сущий мученик" – станционный смотритель Симеон Вырин (из "Повестей Белкина") ближе и интересней Пушкину, чем преуспевшие торжествующие богачи и сановники. "Простое величие простых людей", – так характеризует это его прозрение Гоголь.

Лейтмотивом жизни и мироведения Пушкина стала свобода, любовь к ней, борьба за нее. Свободу он понимал по-разному в разные периоды своей эволюции: и чувственно, ренессансно ("поклонник дружеской свободы, / веселий, граций и ума", "свобода, радость, восхищенье"); и как своего рода эманацию, ауру природы, стихийной энергетики моря, ветра, бури, орлиного полета; и в плане романтизированной либерально-мятежной оппозиционности, как гражданскую отвагу; и как упоение в бою на краю бездны; и как духовное самораскрытие, самоопределение, самоосуществление личности. Но главными для него всегда оставались моральный потенциал, человечность, жизнеутверждающая направленность свободы. Свобода не заемна, это не чей-то дар, не "шуба с барского плеча", не произвол, не предустановленная гармония, а вечный поиск человека, горение его души, его духовная сущность, вырабатываемая собственными самоотверженными усилиями; она нераздельна с моральным самоограничением, смирением (понимаемым, конечно, не как слепая покорность, самоуничижительность, а в смысле обуздания собственной гордыни). Истинная (или, по слову Пушкина, "тайная", т.е. сокровенно-глубинная, заповедная, первоценная) свобода – это антипод принуждения, рабства (в самом широком значении этого слова, включающем "суетные оковы", любые проявления рабского сознания). К этой выстраданной и вместе с тем такой самородной, органичной и светлой свободе (а не к каким-то извне диктуемым идеологическим догмам) восходят народность,

гражданственность, патриотизм Пушкина. Отсюда и всенародная любовь к нему.

Любовь и тайная свобода
Внушали сердцу гимн простой;
И неподкупный голос мой
Был эхо русского народа.

Характеризуя Пушкина как величайшего национального поэта России, Гоголь писал: "В нем русская природа, русская душа, русский язык, русский характер отразились в такой же чистоте, в такой очищенной красоте, в какой отражается ландшафт на выпуклой поверхности оптического стекла".

Пушкин вошел в историю как поэт свободы.

Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум, –

– вот его жизненный девиз.

ПОЭТ И КРИТИК

Пока в России Пушкин длится,
Метелям не задуть свечу.

Д. Самойлов

"Талант, подающий большую надежду", – так отозвался незадолго до своей гибели Пушкин о молодом Белинском[10].Трудно представить себе более несхожих людей. Двигавшиеся по далеким, казалось бы непересекающимся жизненным орбитам, они и ныне числятся нередко за различными "ведомствами" в истории общественной мысли, разными сословно-идеологическими структурами. Первый – как представитель духовной элиты дворянского круга, близкого ко "двору"; второй – как один из лидеров молодого, выступавшего под антифеодальным знаменем поколения разночинцев-демократов.

Что же означает в связи с этим пушкинское похвальное слово? Социально-психологический парадокс? – Нет, одно из прозрений гения, момент истины, звено связи времен; свидетельство того, что единство истории не перекрывается никакими формационно-сословными размежеваниями и что культура шире, богаче идеологии.

Согласно старой догматической схеме, история мысли представляет собой поле боя, зону идейной непримиримости, нетерпимости, где различные взгляды и направления, спорящие друг с другом, фатально разводились по разные стороны баррикады, объявлялись враждебными партиями и лагерями. Их сутью, назначением признавалось не столько искание истины, сколько беспощадная борьба – до полного разгрома, уничтожения противника. Умственная история предельно политизировалась. Отсюда, конечно, не следует, что теперь надо впасть в противоположную крайность, изображая движение мысли царством благостного покоя. Борьба действительно играет тут (как и в жизни вообще) огромную роль, но отнюдь не становится самоцелью. Разногласия неред-

ко прибретают остро конфликтный характер. Однако диалогизм несводим к идеологизму, и споры не исключают творческого взаимодействия, взаимопонимания, взаимодополнения. Сократ немыслим без существенно контрастирующих с ним досократиков, как и Фейербах, да и Маркс с Энгельсом, без Гегеля.

Так же обстояло дело в России. Последекабристский Пушкин, далеко ушедший от увлечений юности, восславляет тем не менее свободу вослед Радищеву. Достойным преемником пушкинского "Современника" стал некрасовско-добролюбовский "Современник". Одним из ярких проявлений единства русской культуры (при всех ее противоречиях), живого контакта между ее эпохами и направлениями является и дружеский привет родоначальника русской классики, ее высочайшей звезды начинающему критику-бунтарю.

Белинский попал в поле зрения Пушкина начиная со своего блестящего дебюта в 1834 г. – программной статьи "Литературные мечтания". Интерес Пушкина к этой работе был немедленно зафиксирован их современником историком М.П. Погодиным. Поэт А.В. Кольцов пишет Белинскому 10 января 1841 г.: «На днях я был у Чаадаева, он говорил ... что в "Наблюдателе" или "Телескопе" была напечатана ваша статья о Пушкине и что он ее показывал ему. Пушкин прочел с большой охотой и после прислал ему номер "Современника", просил передать вам, не сказывая, что он его прислал нарочито для вас»[11]. Это ретроспекция: речь идет, по-видимому, об одной из глав "Литературных мечтаний". Примечательно сходство этого произведения с набросками статьи Пушкина "О ничтожестве литературы русской", датированными тем же годом. Высказывалось даже мнение, что Пушкин приостановил работу над этой темой в связи с появлением "закрывавших" ее статей Белинского; и другое, согласно которому заметки поэта были изначально вдохновлены последним. Уместней, по-моему, отметить в данном случае некоторую общность идейных исканий критика и поэта, их подхода к ряду проблем. Это касается прежде всего трактовки русской словесности в широком социокультурном контексте, в связи с историей общественной мысли, духом Просвещения. Поэт и критик стремились выявить логику литературного процесса.

Важную роль в установлении связи между Пушкиным и Белинским играли П.В. Нащокин, М.С. Щепкин, П.Я. Чаадаев. Но главным инициирующим началом был сам поэт, стремившийся привлечь критика к участию в своем журнале. Первый номер его "Современника" вышел весной 1836 г. Белинский сразу откликнулся на него в "Молве" (приложении к надеждинскому журналу "Телескоп", где публиковались и "Литературные мечтания". В домашней библиотеке Пушкина сохранялись номера, разрезанные как раз там, где находились статьи Белинского. 27 мая 1836 г. Поэт предлагает Нащокину послать Критику экземпляр своего журнала, добавляя: "...вели сказать ему, что очень жалею, что с ним не успел увидеться"[12]. Между ними намечалась встреча, которую готовили в Москве Нащокин, Щепкин и Чаадаев. Последний пишет Пушкину в первой половине мая 1836 г.: "Я ждал тебя, любезный друг, вчера, по слову Нащокина". Встреча с Белинским не состоялась из-за

внезапного отъезда поэта в Петербург. Есть данные о посещении Пушкиным актера Щепкина с целью повидать Белинского. П.В. Анненков вспоминает слова поэта о критике: "очень меня любит" и "у Белинского есть чему поучиться". Осенью 1836 г. Пушкин снова собирался в Москву, имея, видимо, в виду договориться, наконец, с критиком о совместной работе. Характерно письмо Нащокина к поэту, посланное тогда же в ответ на его не дошедший до нас запрос. Оно совпало с тревожным моментом, когда над "Телескопом" нависли тучи, связанные с опубликованием "Философического письма" Чаадаева. "Теперь, – писал Нащокин о Белинском, – коли хочешь, он к твоим услугам – я его не видал – но его друзья, в том числе и Щепкин, говорят, что он будет очень счастлив, если придется ему на тебя работать. Ты мне отпиши, и я его к тебе пришлю"[13]. Но было уже поздно. По "высочайшему" повелению "Телескоп" был закрыт, Надеждин сослан, Чаадаев объявлен сумасшедшим, у Белинского произвели обыск. Связь оборвалась.

Поэт не ограничился похвалой Критику. Он дал ему многостороннюю оценку, выявив уже в его первых выступлениях и теневые, настораживающие моменты. Сожалея, что этот талантливый человек не сразу был отмечен в "Современнике", Пушкин продолжает: "Если бы с независимостью мнений и с остроумием своим соединял он более учености, более начитанности, более уважения к преданию, более осмотрительности – словом, более зрелости, то мы имели бы в нем критика весьма замечательного"[14]. Здесь дана по сути целая программа развития, намечены главные ориентиры, высказаны предостережения. Многое из этого было учтено. Белинский придавал огромное значение пушкинскому отзыву о себе. "Больше всего... – писал он Гоголю 20 апреля 1842 г., – меня радуют доселе и всегда будут радовать, как лучшее мое достояние, несколько приветливых слов, сказанных обо мне Пушкиным и, к счастью, дошедших до меня из верных источников, и я чувствую, что это не мелкое самолюбие с моей стороны, а то, что я понимаю, что такое такой человек как Пушкин и что такое одобрение со стороны такого человека как Пушкин"[15]. Просветляющее, цивилизующее воздействие Пушкина на Белинского, по-моему, еще не вполне осознано. Это воздействие распространялось в разных направлениях и прежде всего по линии укрепления духовно-нравственного здоровья (образцом которого был поэт); понимания свободы как разумного, морально обеспеченного, творческого самоосуществления; чувства меры; объективности анализа. Пушкин сыграл немалую роль в преодолении Белинским субъективно-идеалистических настроений, его переходе к реализму.

Одним из моментов на этом пути было так называемое примирение с действительностью. Его принято толковать в чисто негативном плане, как нечто сугубо ущербное, прямую капитуляцию перед существующим строем под натиском правогегельянских идей. Но пафос "примирения" не покрывался политической конъюнктурой, он имел и общебытийную метафизическую направленность. Речь шла и о возвращении "блудного сына" – воссоединении человека с природой, слиянии с Универсумом. В пору увлечения гегелевской философией (уже после смерти Пушкина), ее формулой разумной действительности, Белин-

ский не сводил проблему "примирения" к оправданию реакции. Не обошлось, конечно, без крайностей, о которых он потом горько сожалел. Гегель воспринимался тогда им и Бакуниным однобоко, прямолинейно. В целом же это была, скорее, переходная, правоцентристская тенденция: законченными старогегельянцами реакционно-апологетического толка они не были.

Да и не в Гегеле только дело. "...в горниле моего духа, – признает Белинский, – выработалось самобытное значение великого слова действительность". На отход Белинского от фихтеанства, интерпретировавшегося им в 1836 г. по-якобински, как философский робеспьеризм, несомненно, влияла русская классика, в первую очередь Пушкин, его постдекабристская эволюция, его корневая связь с отечественной историей и культурой. Именно Пушкин с его историческим чутьем, верностью традиции, его жизнеутверждающим творчеством помог Белинскому освободиться от романтических иллюзий "абстрактного героизма" и стать на ноги, на почву реальной действительности. Пушкинская поэзия, подчеркивает он, насквозь проникнута действительностью. И вслед за поэтом формулирует свое кредо: "Надо жить, надо двигаться в живой действительности". Свобода бесстрашия или свобода как бесстрашие – важнейший урок и завет поэта, воспринятый критиком. Философские искания Белинского, Бакунина, Станкевича, Киреевского и других представителей молодой России были в свою очередь благожелательно отмечены Пушкиным. "Умствования великих европейских мыслителей, – писал он в 1836 г., – не были тщетны и для нас. Теория наук освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремления к единству. Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей, и хотя говорили они языком малопонятным для непосвященных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутительно"[16].

Интерес к Белинскому проявился в самый трудный, переломный, мучительный период жизни Пушкина. Это был, по выражению Жуковского, "непреодолимый порыв гибельных обстоятельств". Усиливалось цензурно-полицейское давление, туже затягивалась долговая петля, нарастала журнальная травля, развертывалась дантесовско-геккеренская интрига, пиком которой стали анонимные пасквили. Назревал, судя по всему, и внутренний духовный кризис, связанный с историческими сдвигами в обществе, его настроении, стилистике, вкусах, необходимостью многое переосмыслить, переоценить. Все это наслаивалось на естественную усталость и одиночество, порождая моменты депрессии, порой отчаяния. "Он печален, подавлен, не спит по ночам", – писала о муже Наталья Николаевна. Приведу и собственные тогдашние признания поэта. "Меня теребят и бесят без милости", "я работаю до низложения риз", "голова кругом идет", "холопом и шутом не буду и у царя небесного" (1834); "мне не до шуток... я не вижу ничего в будущем", "жизнь таит в себе горечь, от которой она становится отвратительной, а общество – это мерзкая куча грязи" (1835); "что же теперь со мной будет?", "исхожу желчью", "в наши ряды постреливать стали" (1836).

Эту ситуацию отягощал отход от поэта немалой части читателей, восхищавшихся ранее его романтическими поэмами и запретными стихами, но не сумевших оценить по достоинству духовные искания позднего Пушкина, их открытую проблемность, трагическую драматургию. К тому же на него постоянно ополчались (воздействуя в какой-то мере на общественное мнение) Булгарин, Греч, Сенковский, Шевырев, Уваров. Одним из активных хулителей был и Надеждин (занявший, впрочем, под конец более благожелательную позицию). Внес, к сожалению, свою долю яда и Белинский. Очень высоко ценя Пушкина, видя в нем величайшего поэта России, он присоединился тем не менее к мнению о его закате, творческом угасании в 30-е годы. «Пушкин, – писал он в "Литературных мечтаниях", – царствовал десять лет. "Борис Годунов" был последним его великим подвигом… Теперь мы не знаем Пушкина: он умер или, может быть, только обмер на время». Тогда критик еще не знал многих, опубликованных позднее, произведений поэта (что, конечно, нисколько не оправдывает его опрометчивых, несправедливых суждений). После смерти поэта Белинский посвятил ему одиннадцать взаимосвязанных статей – свой лучший исследовательский труд, содержащий (впрочем, и на сей раз не без оговорок) высочайшую оценку русского гения; этим он, возможно, хотел искупить свою вину перед Пушкиным.

Легко представить, как ранили поэта попытки хоронить его заживо. Жизнь становилась в тягость, оборачивалась пиром во время чумы. Не в предчувствии ли своей скорой гибели избирается им фольклорный эпиграф к седьмой главе "Капитанской дочки", не исповедален ли он?

Голова моя, головушка,
Голова послуживая!
Послужила моя головушка
Ровно тридцать лет и три года.
Ах, не выслужила головушка
Ни корысти себе, ни радости,
Как ни слова себе доброго
И ни рангу себе высокого.
Только выслужила головушка
Два высокие столбика,
Перекладинку кленовую,
Еще петельку шелковую.

И вот в это самое время, осаждаемый доносами и пасквилями, в отчаянной предсмертной круговерти Пушкин находит в себе силы, мудрость, душевную щедрость, чтобы объективно оценить талант молодого задиристого автора.

Наиболее остро и в чем-то неожиданно отозвался о финальном пересечении их судеб Александр Блок в своей "пушкинской речи". Это было на том же грозовом рубеже, сломе эпох, на котором он еще недавно выплеснулся поэтическим откровением "Двенадцати". Вспоминая о своем великом предшественнике, он имел, очевидно, в виду и себя, свой *черный вечер*; концы переплетались с началами. «Над смерт-

ным одром Пушкина, – говорил он в речи 10 февраля 1921 г., – раздавался младенческий лепет Белинского. Этот лепет казался нам совершенно противоположным, совершенно враждебным вежливому голосу графа Бенкендорфа. Он кажется нам таким и до сих пор. Было бы слишком больно всем нам, если бы оказалось, что это не так. И если это даже не совсем так, будем все-таки думать, что это совсем не так... Во второй половине века то, что слышалось в младенческом лепете Белинского, Писарев орал уже во всю глотку"[17]. Упоминание о "лепете" навеяно горьким раздумьем о поспешных высказываниях нашего первого Критика, его полемических перехлестах, его экстреме и вытекающими отсюда современными аллюзиями. Над Блоком нависала угроза идеологического диктата. Но ведь не Белинский же был в ней повинен. Главное в Белинском – не экстремизм, а беззаветная любовь к России, народу, людям, литературе. Это понимал Пушкин. Тут нужен исторический подход. Не следует списывать на человека 40-х годов утилитаристско-нигилистический запал шестидесятника (хотя и Писарев не был законченным нигилистом, а его "ор" – не забудем этого – раздавался из тюремной одиночки). Тем более нельзя возлагать на Виссариона Григорьевича ответственность за Иосифа Виссарионовича, как это часто делают современные публицисты. Разные эпохи, разные люди, разные судьбы.

Слишком часто наша история трактовалась как истерия, ее разборы превращались в "разборки". Слишком долго Россию, ее культуру рвали на части: критику и публицистику противопоставляли художественной литературе, Некрасова – Пушкину, Блока – Чехову и т.д. Пора взглянуть на прошлое непредвзято, как на свой собственный вчерашний день. Если мы смогли, хотя и с опозданием, переосмыслить опыт гражданской войны, осознав ее как общенациональную трагедию, то можно надеяться, что будет наконец объективно, многомерно, целостно понята и давняя наша история – без крайностей и умолчаний.

Интерес Пушкина к Белинскому – не одномоментная вспышка. Это живая завязь глубинного замысла, проекция духовного сближения Поэта с Критиком. Творческая эстафета передавалась от одного поколения и направления к другому. Так было, так должно быть. Это особенно уместно подчеркнуть сейчас, когда утрачены важнейшие критерии и ориентиры, а на смену однолинейному железобетонному монизму пришли беспардонно-эгоцентрический плюрализм и волюнтаризм вседозволенности. То, на что многие еще недавно молились, – правдоискательство Белинского и Герцена, Чернышевского и Добролюбова, – предано забвению или поруганию, а те, кого раньше проклинали, – от Уварова до Леонтьева и Розанова, – возводятся в кумиры. Акафист сменился анафемой и наоборот. История все поставит на место, каждому – свое.

И пример Пушкина, его урок, преподанный нам, как нельзя более кстати. Несколько добрых напутственных слов великого поэта-гуманиста молодому критику – и когда? – в канун собственной катастрофы, у бездны на краю: как много это значит!

ПУШКИН И "ТРЕТИЙ ПУТЬ"

В ряду философско-исторических вопросов, занимавших и тревоживших Пушкина, особо выделяется проблема сочетания *устойчивости* общества как важнейшего условия народного благополучия с необходимостью его развития, бесконечного *совершенствования*. Ответа на этот вопрос искали и другие просвещенные русские умы, современники и предшественники поэта. Естественно, что в переломные моменты, когда перед Россией вставал вопрос о выборе дальнейшего пути своего развития, формировались разные направления мысли, отстаивались различные модели развития. Наряду с крайними взглядами: леворадикальной, бунтарской ориентации (декабризм, его отголоски) и впрямую противостоявшей ей официальной абсолютистской доктриной (уваровская идея "православие – самодержавие – народность"), в первой половине XIX в. существовала еще одна, третья, тенденция, которую можно назвать либерально-консервативной. Она не отличалась четкостью идеологических контуров, сколько-нибудь последовательным единомыслием своих сторонников и тем более не была оформлена в виде партии или общественного движения; речь может идти в данном случае скорее о некоем умонастроении, пунктирно-проективной "наметке". И все же искренность и здравомыслие, характеризующие лучших представителей этого течения, позволяют говорить о намечавшейся продуктивной возможности, реальной заявке на выбор своего особого пути.

В преддверии этой тенденции стоит русский просветитель XVIII в. Н.И. Новиков и, может быть, поздний А.Н. Радищев, а в числе адептов, по-разному, отстаивавших ее в начале XIX в., можно назвать М.М. Сперанского, Н.С. Мордвинова, Н.М. Карамзина, А.С. Грибоедова, П.Я. Чаадаева, А.И. Галича, П.А. Вяземского, А.И. Тургенева и др. Это были весьма разные люди, каждый со своим особым мировидением, вкусами, судьбами. Одни из них больше склонялись к ретроспекции (что не означает само по себе ретроградности), традиционализму, устоям, другие – к проекции, либеральным новациям, терпимости, от души приветствуя, как Пушкин, "племя младое, незнакомое". Но те и другие стояли за просвещение, порядочность и согласие, поиски компромисса. Нередко эти позиции воспринимались современниками упрощенно, утрированно. Так, в обзоре общественного мнения за 1827 г. Бенкендорф говорил о *партии* Мордвинова (который, как и Сперанский, А.П. Ермолов, попал после восстания декабристов под подозрение властей). Впрочем и раскольничьи скиты сравнивались в этих обзорах с якобинскими клубами: у страха глаза велики.

Пушкин, особенно в свои зрелые годы, был близок к либерально-консервативному направлению, внося в него, естественно, свои характерные особенности; его либерализм (отождествлявшийся со свободомыслием вообще) явно доминировал, преобладал над консерватизмом. Общественный порядок не являлся для него самоцелью или способом сохранения существующего режима любой ценой, увековечивания status quo; его ценность обусловливалась степенью его соответствия на-

родным интересам. В центре внимания Пушкина находились не политика и идеология (он кстати одним из первых употребил термин "идеологизм" с явно скептическим оттенком), а общая духовно-ценностная ориентация, моральный выбор и прежде всего выбор себя самого, творчески гуманистическое самоопределение. Пушкин ищет ответа в истории, а не в идеологии.

Поэта отличали поразительная цельность и великодушие, чувство меры и справедливости. Проделав серьезную эволюцию от мятежно-романтических увлечений юности к мощной шекспировской полифонии и реалистически-трагедийному мироощущению, он никогда не изменял своим идеалам жизнелюбия и свободомыслия, оставался верен своим друзьям, в том числе подвергшимся жестоким преследованиям; и, разойдясь с ними идейно, продолжал ценить их бесстрашие и самоотречение.

Органика пушкинского историзма выражается в том, что прошлое воспринималось им не умозрительно и отрешенно, как нечто внеположенное и чужое, далекие времена, а личностно и сопричастно, как предыстория собственной души и судьбы. История как наука была для него не только летописью, но и исповедью. Пушкин видел в истории общества единый, многосторонний, не однолинейный, неравномерно протекающий процесс. Отсюда его глубокое осознание *связи времен*, исторический такт, пристальный интерес к таким трезвомыслящим историкам, как Гизо и Тьери. Отсюда же и доброжелательное, хотя не однозначное, отношение к Карамзину. Поэт высоко ценил его заслуги, взахлеб читая выходящие тома "Истории государства Российского". Это огромное создание, подчеркивал он, представляет собой не только труд великого писателя, но и подвиг честного человека; древняя Русь открыта им, как Америка Колумбом.

Не все, однако, удовлетворяло Пушкина в концепции маститого историка, – в первую очередь преувеличение роли самодержавно-авторитарного начала как "палладиума" (у древних римлян – статуя вооруженного божества) России. Поэт понимал историческое значение монархии, но отрицательно относился к неограниченному самовластию, деспотизму. Высказывалось мнение, что уважительное отношение к Карамзину исключает принадлежность Пушкину знаменитой эпиграммы: "В его Истории изящность, простота / Доказывают нам без всякого пристрастья / Необходимость самовластья и прелести кнута". Категорическое отрицание пушкинского авторства этой эпиграммы представляется неубедительным. Благожелательность не исключает принципиальности, требовательности. Иное дело, что поэт сожалел позднее о неоправданной резкости заключительных слов эпиграммы, сказанных в начале его творческой деятельности (1818–1819). "Мне приписывали одну из лучших русских эпиграмм, – замечает он. – Это не лучшая черта моей жизни". Характерно в данном контексте и следующее воспоминание Пушкина о Карамзине-историке: «Однажды начал он при мне излагать свои любимые парадоксы. Оспаривая его, я сказал: "Итак, вы рабство предпочитаете свободе". Карамзин

вспыхнул и назвал меня своим клеветником. Я замолчал, уважая самый гнев прекрасной души». Карамзин, в свою очередь, писал о Пушкине: "Служа под знаменем либералистов, он написал и распустил стихи на вольность, эпиграммы на властителей и проч., и проч.". История народа, полагал государственный историограф, принадлежит царю. История, возражали ему декабристы, принадлежит народу. "История народа, – писал Пушкин (имея в виду письменную историю, учение об историческом развитии и отдавая при этом дань признания Карамзину-художнику), – принадлежит Поэту". И далее, накануне своей роковой дуэли: "Истина сильнее царя".

Будучи поэтом действительности, жизни во всей ее полноте и конкретности, Пушкин не мог смириться со сведéнием истории к развитию государства. Он признавал огромное значение последнего как организующей, структурирующей и объединяющей силы – особенно в России с ее бескрайними просторами и огромными природными богатствами, но учитывал и другие стороны общественного бытия – хозяйственные отношения, культурный рост, социальный и личностный фактор и, в первую очередь, роль народа как производителя материальных и духовных благ. К этому вопросу он обращался неоднократно и рассматривал его с разных сторон. Народ не есть нечто неизменное и однозначное, он представляет собой переменную величину. "Что был народ, – спрашивает Пушкин, – каковы его образ мыслей и чувствований?" – "Одна только история народа может объяснить истинные требования оного…" Народ, согласно поэту, не безлик, он состоит из живых, различных по уму и характеру людей, индивидов, личностей. Индивидуальное и социальное нераздельны, но и несводимы без остатка друг к другу, у каждого свое назначение, своя судьба. "Человек и народ. Судьба человеческая, судьба народная". Понятие "народ" не ограничивается Пушкиным, судя по всему, людьми физического труда, а понимается широко, многогранно, включая, естественно, и среднее сословие, имеющее разные корни. Поэту чуждо понятие "черный народ" в его сословно-уничижительном смысле, отождествление "черни" с "простыми", "рядовыми" людьми, "Чернь тупая" или "бешеная" в пушкинском понимании – это внесословное понятие, наиболее деградировавшая, аморальная, непродуктивная часть общества, рекрутируемая из самых разных его слоев, включая – и притом в немалой мере – высшие, правящие круги: беспутно-паркетных царедворцев, "светскую чернь", захребетников, паразитирующих на народе, высших чиновников и проч., Пушкин ценил и не раз отмечал роль русского дворянства, его культурную миссию, но духовный аристократизм (присущий лучшим представителям различных кругов социума) ставил несравненно выше аристократии чина. "Что значит, – пишет он, – аристокрация породы и богатства в сравнении с аристокрацией пишущих талантов? Никакое богатство не может перекупить влияние обнародованной мысли".

Глубоко уважая народ, его самобытность и самоотверженность, сочувствуя его страданиям, с любовью изучая его творчество – "порывы народного красноречия", Пушкин не идеализировал его, не был слепым

и одержимым народопоклонником-популистом. Народ рассматривался им как многосложное, разноаспектное социальное образование, способное к различным и далеко не всегда предсказуемым метаморфозам: от размытой, недостаточно определившейся безмолвствующей массы ("народ как дети") и буйной, бесшабашной толпы ("рабыни суеты") – до разумно упорядоченного гражданского сообщества, – достойного хранителя устоев и заветов, многострадального исторического опыта и мощного генератора творческой энергии.

Пушкина волновало углубляющееся отчуждение, конфликтное расхождение, раскол государственного и народного начал в России, отрыв власти от народа, от интеллигенции, от личности, их жизни, прав и интересов. Он мечтал о сближении государственности и народности, свободы и законов на демократической, гуманной основе: "Власть и свободу, – отмечает он вслед за Радищевым, – сочетать должно на взаимную пользу". Поиск этого единства проходит красной нитью через многие его произведения, такие как "Борис Годунов" (фокусирующий внимание на одиночестве царя и разобщенности, потерянности народа), "Медный всадник" (драматический поединок Евгения и Петра), "Анджело" (смертельная "ошибка" деспотически-тоталитарного закона-беззакония и личной свободы граждан). "История Пугачева" и "История Петра" взаимодополняют друг друга. "Капитанская дочка" (в центре которой оказывается не столько Маша Миронова и Петр Гринев – тоже дети народа, сколько донской казак и раскольник, "вожатый" Емельян Пугачев, суровая душа которого способна и к жестокости, и к милосердию; поэт называет себя его историографом) как бы служит моральной коррекцией и сокровенно художественным комментарием к официозной (но тоже по-пушкински самобытной, независимой) истории пугачевского бунта. Пушкин сознавал, какие едва ли преодолимые преграды встают на пути соединения столь разноплановых начал, это его мучило. И все же ему хотелось верить в грядущий успех своего замысла. Речь шла, разумеется, не об утопично-противоестественном соединении "пугачевских" и "петровских" установок – это были разные формы насильственного диктата ("В комиссарах – дух самодержавья, / Взрывы Революции – в царях", – писал впоследствии М. Волошин), но о преодолении всякого волюнтаризма, о поиске нового разумно-человечного пути развития.

Огромное место в ценностной иерархии поэта занимает русский патриотизм, внимание к национальным традициям, вера в будущее своей страны. "Гордиться славою своих предков не только можно, но и должно, – утверждал он. – Не уважать оной есть постыдное малодушие". "Я без прискорбия никогда не мог видеть унижения наших исторических родов". "У нас нет очарования древности, благодарности к прошедшему и уважения к нравственному достоинству. Прошедшее для нас не существует. Мы гордимся не славою предков, но чином какого-нибудь дяди (дурака) или балом двоюродной сестры". "Дикость, подлость и невежество не уважают прошедшего, пресмыкаясь перед одним настоящим". Было бы неверно думать, что прошлое хоть в какой-то степени заслоняло от Пушкина современность, перекрывало будущее.

Он не закрывал глаза на пороки окружающей действительности, не впадал в наивное или беспринципное примирение с ней. Многое заставляет его страдать. Но поэт свято верил при этом в возможность обновления России, ее освободительное призвание. "Я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя, – писал он 19 октября 1836 г. Чаадаеву, – как литератора меня раздражают, как человек с предрассудками – я оскорблен, но, клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал".

В своем понимании путей развития России Пушкин не был ни реакционером, тянущем общество назад, к отжившим социально-политическим порядкам, ни революционером, требующим радикальной насильственной ломки, пренебрегая страданиями современников. "Бунт и революция мне никогда не нравились..." – говорил он Вяземскому 10 июня 1826 г. И десять лет спустя в "Капитанской дочке": "Не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный!" Поэту присуще иное – духовно-продуктивное дерзание, "...высшая смелость... изобретения, создания, где план обширный объемлется творческою мыслию". Воля, считал он, должна уравновешиваться душевным покоем, стихийный порыв – моральный саморегуляцией. Главное – не в отрицании и разрушении, а в созидании, правдоискательски ориентированном свободолюбии и деятельном человеколюбии.

Пушкин ратовал за эволюционное, хорошо продуманное и подготовленное развитие общества. "Конечно, – писал он, – должны еще произойти великие перемены; но не должно торопить времени, и без того довольно деятельного. Лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые происходят из одного улучшения нравов, без насильственных потрясений политических, страшных для общества".

Пушкин не был "почвенником" в доктринально-каноническом смысле этого слова, не противопоставлял одни народы и культуры другим, не стоял за изоляцию России от остального мира; как не был он и "западником" в расхожем понимании этого термина, в смысле эпигонского преклонения перед всем зарубежным, отказа от своих национальных духовных ценностей или хотя бы их недооценки. Пушкин был и оставался до конца не политиком и идеологом, а художником и мыслителем, европейски просвещенным, общечеловечески ориентированным, свободомыслящим патриотом-гуманистом. И соответственно, его близость к либерально-консервативному направлению вовсе не означает, что он целиком в него вписывается. "Третий путь" был для него лишь условно обозначенным вектором, идейно-психологическим ориентиром, синонимом меры ("есть мера всему") и порядочности. Это было для него не извне предустановленное направление, а внутренний личный выбор, свой собственный образ мысли и жизни. Искусство и мораль, духовно-творческая свобода и всемирная отзывчивость были для поэта выше, ценнее всякого идеологизма. Пушкин всегда остается Пушкиным.

[1] Друзья Пушкина. М., 1984. Т. II. С. 359.
[2] Там же. С. 470.
[3] Об обязанностях человека, наставление юноше см.: Сочинения Сильвио Пеллико. СПб., 1836. С. III.
[4] *Анненков П.В.* Материалы для биографии А.С. Пушкина. М., 1984. С. 355.
[5] Друзья Пушкина. Т. II. С. 361.
[6] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 7. С. 214–215.
[7] Отечественные записки. 1826, март. С. 507–508.
[8] Литературный архив, издаваемый П.А. Картавовым. (СПб.) 1902, сент. С. 3.
[9] *Оксман Ю.Г.* От "Капитанской дочки" А.С. Пушкина до "Записок охотника" И.С. Тургенева. Саратов, 1959. С. 166; Архив Российской академии наук в Санкт-Петербурге. Ф. 104. Оп. 1. Ед. хр. 992. Л. 72–72 об.; Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 109, 1 эксп. Оп. 6. Ед. хр. 353; Рукописный отдел Научной библиотеки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (шифр ГРС 604). Л. 18–19; РАРФ. Ф. 109, 1 эксп. Д. 423. Л. 3, 4об. В то время, когда поэзия Пушкина начала проникать в русскую "глубинку", просветляя и воодушевляя немало "простых" людей, его всегдашний враг Ф.В. Булгарин сетовал в своем доносе управляющему тайной полицией Фон-Фоку 7 августа 1836 г.: "Никто в целой России не заботится внушать многочисленнейшему сословию, крестьянам понятий об их обязанностях государю... Скажу более: служители, понимая в половину болтанье своих господ, составили себе также какое-то вздорное понятие о вещах и, приезжая в деревню с господами, сносясь с крестьянами, живущими в столицах, и переезжая на жилье в деревню, переливают свой незримый образ мыслей в крестьян" (ГАРФ. Ф. 109. Оп. 3. Ед. хр. 1880. Л. 2–2об.).
[10] *Пушкин А.С.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 6. С. 180.
[11] *Кольцов А.В.* Сочинения. М., 1965. С. 321.
[12] *Пушкин А.С.* Собр. соч. М., 1978. Т. 10. С. 274.
[13] Переписка А.С. Пушкина: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 462–463.
[14] *Пушкин А.С.* Собр. соч. Т. 6. С. 180.
[15] Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1950. С. 430.
[16] *Пушкин А.С.* Собр. соч. Т. 6. С. 126.
[17] *Блок А.* Об искусстве. М., 1980. С. 159–160.

П.Я. ЧААДАЕВ И НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ КОНЦА XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

З.В. Смирнова

О том, чем была для русской мысли второй четверти XIX в. немецкая философия, написано много – и современниками, и позднейшими исследователями. В этой обширной и многообразной литературе лишь немногие страницы посвящены теме, обозначенной в заголовке настоящей статьи. Причин этому немало. Прежде всего – печальная судьба литературного наследия "басманного философа": ряд материалов, характеризующих его отношение к немецкому идеализму, стал известен

лишь в недавние годы. В рассказах современников о жарких спорах о немецкой философии, занимавших умы завсегдатаев московских салонов, мы не встречаем свидетельств об участии в этих спорах Чаадаева и о его позиции. Наконец, если идеи Чаадаева, его взгляды на исторические судьбы России не только вызвали бурные дискуссии, но и эхом отозвались в последующем развитии русской мысли, то ничто не указывает на воздействие его философских воззрений на нее. Не следует ли признать вполне правомерным, что историки русской философии уделяют отношению Чаадаева к немецкому идеализму мало внимания, ограничиваясь обычно цитированием и беглым комментированием высказываний русского мыслителя о немецкой философии?

Однако Чаадаев – столь крупная фигура в русской общественной мысли XIX столетия, что его суждения о философии и философах заслуживают внимания и специального анализа, причем независимо – оказали они или нет воздействие на дальнейшее развитие этой мысли. Без такого анализа невозможно представить во всей полноте его философскую концепцию. Более того, именно характеристики и оценки представителей немецкого идеализма, содержащиеся в поздних записях Чаадаева, наиболее наглядно свидетельствуют об эволюции его философских воззрений от 20-х к 50-м годам.

Знакомство с системами ряда представителей немецкого идеализма (Канта, Фихте, Шеллинга) исследователи относят ко времени пребывания Чаадаева в Московском университете, где он мог получить сведения о них из лекций по философии профессора И.Т. Буле. В дальнейшем он специально изучал труды немецких мыслителей, о чем свидетельствует, в частности, его библиотека (см.: [2]). Больший или меньший интерес Чаадаева к немецкому идеализму и к тем или иным его представителям связан с эволюцией философских воззрений "басманного философа". Подробный анализ этой эволюции не входит в мою задачу. Отмечу лишь некоторые ее составляющие, существенные для понимания отношения Чаадаева к немецкому идеализму.

В "Философических письмах" Чаадаев совершенно ясно охарактеризовал свой подход к рассматриваемым им философским системам. "... мы не собираемся здесь, – писал он, – исследовать философию во всем ее объеме; задача наша скромнее: раскрыть не то, что содержится в философии, а скорее то, чего в ней нет" (1, т. 1, с. 356].

Позднейшие записи Чаадаева (отчасти 30-х, а главным образом 40-х – и начала 50-х годов) позволяют утверждать, что теперь его внимание устремлено не столько на то, "чего нет" в интересующих его учениях, сколько на то, что в них "содержится". В первую очередь об этом свидетельствуют именно его суждения о немецком идеализме.

Усиление интереса к немецкому идеализму связано и с другой составляющей философской эволюции Чаадаева – с изменением его подхода к проблеме разума (подробнее о взглядах Чаадаева на проблему разума и их эволюции см.: [6]).

В "Философических письмах" Чаадаева занимал в первую очередь вопрос о путях исправления "искусственного" (испорченного грехопадением) человеческого разума, возвращения его к первоначальному един-

ству с божественным разумом. Решения этого вопроса он искал в сфере социально-этической: для того чтобы человеческий разум мог вернуться к единству с божественным разумом, человек должен отказаться от своего эгоистического Я, отделяющего его от божественного мирового порядка.

С течением времени, однако, Чаадаев все более укрепляется в убеждении, что благодаря искупительной жертве Христа "разум мировой был восстановлен в разуме индивидуальном и на этот раз занял в нем место навсегда" [1, т. 1, с. 496]. И хотя такое "восстановление" не исключает возможности ошибок (ведь воля человеческая остается свободной), но разум освобождается от той "мрачной тени", которую наложило на него грехопадение.

Теперь мысль Чаадаева уже не занята проблемой преобразования человеческого разума, его возвращения к разуму божественному. На первый план теперь выдвигается исследование и совершенствование разума как орудия логического познания, воссоздание "логической личности". Вполне закономерно, что в свете этой задачи немецкий идеализм приобрел для "басманного философа" особый интерес.

Суждения Чаадаева о немецком идеализме не были приведены в систему. Тем не менее суждения эти, содержащиеся в его записях 30-х – начала 50-х годов, позволяют сделать некоторые выводы, характеризующие его подход к этой философии.

Во-первых, именно немецкий идеализм репрезентирует для Чаадаева современную философию. Во-вторых, немецкий идеализм Чаадаев рассматривает под углом зрения "естественных", по его мнению, оснований всякой философии, а именно – соотношения Я и не-Я, познающего и познаваемого.

В-третьих, развитие немецкого идеализма представляется ему в виде своеобразной триады. Кант и Фихте занимались только субъектом, т.е. познающим. Естественной реакцией на односторонность такой философии была система Шеллинга, который все свое внимание обратил на объект человеческого познания. Однако в свою очередь система эта оказалась односторонней: "человек растворился в природе". Стала необходимой "новая реакция", новая философия, представившая субъект и объект познания в их единстве. Такой стала философия Гегеля и его последователей – "последняя глава современной философии" [там же, с. 497].

Рассмотрим теперь подробнее отношение Чаадаева к философии крупнейших представителей немецкого идеализма.

"АПОЛОГИЯ АДАМОВА РАЗУМА" (КАНТ)

В 1826 г. Чаадаев приобрел в Дрездене "Критику чистого разума" и "Критику практического разума". Обе "Критики" он внимательно читал во время работы над "Философическими письмами", на полях книг остались его пометы и замечания.

Чаадаев читал Канта как религиозный мыслитель и моралист. Преимущественный интерес вызывали у него кантовские тексты, либо не-

посредственно касающиеся проблем религии и морали, либо позволяющие так или иначе связать их с этими проблемами. Среди его замечаний нередки упоминания в связи с определенным текстом того или иного вероисповедания, а также Библии и ее персонажей.

Сложившееся в конце 20-х годов отношение Чаадаева к Канту выражено в пятом "Философическом письме".

В период работы над "Философическими письмами" Чаадаев испытывал несомненное влияние католической философии французских традиционалистов конца XVIII – начала XIX в. Небезынтересно поэтому отметить резкое расхождение его с традиционалистами в общей оценке кантовской философии.

Отношение традиционалистов к Канту было целиком отрицательным, более того – пренебрежительным. Так, Ф. Ламенне рассматривал систему Канта как совершенно неплодотворную, представляющую собой лишь "чистый скептицизм" [10, p. 24]. Еще более резко отзывался о Канте Бональд. Высмеивая увлечение кантовской философией в Германии, он утверждал, что попытки вникнуть в эту "темную" систему привели лишь к разногласиям между ее исследователями и заставили в конце концов признать, что за ее "непроницаемой темнотой" может скрываться как глубина, так и пустота идейного содержания. По его словам, критицизм Канта, "возвещенный с напыщенностью (emfase), воспринятый догматически, обсуждаемый с яростью, разрушив доктрину Лейбница и Вольфа, не смог удержаться на своих основаниях и в конечном счете привел лишь к разногласиям и злобе и породил всеобщее отвращение ко всякой доктрине; он, можно сказать, убил философию и, быть может, сделал отныне невозможной любую новую систему" [8, p. 44].

В отличие от традиционалистов Чаадаев увидел в Канте глубокого мыслителя, кантовскую философию он назвал в "Философических письмах" "самой глубокой и плодотворной по своим последствиям" из всех известных философских систем [1, т. 1, с. 387]. И тем не менее в посвященных кенигсбергскому мыслителю строках "Писем" – спор с ним, критика его.

Корень ошибок Канта, по убеждению Чаадаева, – в методологии, в неверном подходе к понятию разума. Кант, писал Чаадаев, стремится "построить совершенно отвлеченный разум, существо исключительно мыслящее, *не восходя при этом к источнику духовного начала*" (курсив мой. – *З.С.*) [там же]. Иными словами, Кант рассматривает разум, отвлекаясь от его происхождения и от его истории. Для Чаадаева такой подход неприемлем: в "Философических письмах" в центре концепции разума стоит именно проблема отношения человеческого разума к его источнику – разуму божественному, исправления испорченной вследствие грехопадения человеческой разумности. Поскольку Кант рассматривает разум вне этой проблемы, его система "все-таки вскрывает перед нами разум искусственный, а не разум первоначальный" [там же]. И Чаадаев, зачеркнув на титульном листе книги Канта название "Критика чистого разума", иронически заменяет его на "Апология Адамова разума".

С этой коренной методологической ошибкой Чаадаев связывает и кантовское "ложное учение об автономии человеческого разума, какой-то императивный закон, находящийся внутри самого нашего разума" [там же, с. 388]. Именно здесь пролегает главная межа, отделяющая мысль Чаадаева от Канта; именно здесь центр чаадаевской критики кенигсбергского мыслителя. Это понятно. Одно из главных оснований "Философических писем" – идея зависимости человеческого разума от разума божественного. Особенно настойчиво и последовательно отстаивал Чаадаев мысль об объективной, божественной природе нравственного закона. Конечно, кантовский "категорический императив" не мог не вызвать у него самых разных возражений. Можно даже сказать, что не только строки "Философических писем", непосредственно посвященные Канту, но и "Письма" в целом – полемика против кантовского субъективизма, утверждение и защита тезиса, согласно которому "закон только потому и закон, что он не от нас исходит" [там же, с. 300].

Почему же, столь резко расходясь с Кантом, Чаадаев считает его философию глубокой и ее создание заслуживающим "всяческого нашего уважения"? Что он находит ценного в философии кенигсбергского мыслителя?

Две идеи Канта он выделяет особо. Одна из них – признание существования мира, отличного от мира реального и обладающего особой "верховной логикой", которая "не подходит под нашу мерку" [там же, с. 388]. Отмечу один характерный штрих: Чаадаев пытается истолковать эту идею Канта в духе своей собственной философской концепции, утверждая, будто бы, согласно Канту, мы должны черпать все познания именно из высшего мира, "чтобы затем применить их к миру реальному" [там же]. Другая идея, составляющая в глазах Чаадаева заслугу Канта, – установление границ человеческого разума, признание невозможности доказать логически существование Бога и бессмертие души.

Эти концептуальные идеи кантовской философии позволяют "басманному философу" утверждать, что тому направлению, которое Кант придал философской мысли, "обязаны мы всеми здравыми идеями современности, сколько их ни есть в мире, и мы сами – лишь логическое продолжение его мысли" [там же]. Чаадаева периода "Философических писем" сближает с Кантом признание человеческого разума несовершенным, ограниченным в своих познавательных возможностях. Это не означает, однако, что "басманный философ" разделяет кантовский агностицизм. Для Канта ограниченность познавательных возможностей свойственна самой природе человеческого разума, для Чаадаева же она – свойство лишь разума "испорченного" и может быть преодолена. Русский мыслитель ищет возможности преобразования самого разума, возвращения разуму данной ему Богом силы. Он считает поэтому, что Кант лишь проложил новый путь философии и что если он "оказал великие услуги человеческому духу, то лишь в том смысле, что заставил его вернуться вспять" [там же]. "Вспять" означает у Чаадаева возвращение к источнику и идеалу разума – к разуму божественному.

После "Философических писем" Чаадаев не проявлял, по-видимому, сколько-нибудь значительного интереса к Канту – в его "Отрывках

и разных мыслях" (далее: ОРМ) мы не встречаем записей, посвященных кенигсбергскому мыслителю. Вряд ли это случайно. Чаадаев в это время не признает деление разума на "первоначальный" и "искусственный" и не разделяет связанную с ним (этим делением) убежденность в ограниченности "испорченного" разума. Агностицизм Канта утрачивает для него свою привлекательность.

"ДЕРЗНОВЕННЫЙ АПОФЕОЗ ЛИЧНОСТИ" (ФИХТЕ)

В "Философических письмах" философия Фихте упоминалась лишь мимоходом (при этом имя ее создателя не было названо). Осуждая кантовское учение "об автономии человеческого разума", Чаадаев попутно заметил, что Канту обязана своим существованием "другая, еще более самонадеянная философия, философия *всемогущества человеческого Я*" [1, т. 1, с. 388].

Аналогична и оценка Чаадаевым философии Фихте в ОРМ. Так, в одном из написанных им отрывков, который предположительно можно отнести к 30-м годам, философия эта характеризуется как чрезмерное развитие критической философии, как завершение начатого Кантом возвеличения своего Я. Такая философия, по убеждению Чаадаева, неизбежно должна была "ввергнуть человеческий разум в некий ужас", противодействием которому стала система абсолютного тождества Шеллинга [там же, с. 475].

Однако после "Философических писем" в суждениях "басманного философа" об учении Фихте появляются и со временем усиливаются новые мотивы.

Рассматривая, как уже отмечалось выше, философию Фихте в аспекте проблемы субъекта и объекта познания, Чаадаев констатирует, что Фихте занимался только субъектом. Но "басманный философ" не останавливается на констатации односторонности философии Фихте, его интересует ее реальное содержание.

Углубленное изучение произведений Фихте* приводит его к выводу о необходимости различать два периода или, по его выражению, две "манеры" во взглядах немецкого мыслителя. Совершенно определенно заявляет он, что находит более значимой вторую "манеру". По его словам, "чтобы правильно судить об учении Фихте, нужно придерживаться только того, что мы называем второй его манерой" [1, т. 1, с. 481].

Такой вывод для Чаадаева не случаен. Как уже говорилось, после "Философических писем" его внимание постепенно все более сосредоточивается на проблемах познания. Понятно, что ему импонирует именно второй период развития фихтевской философии, когда немецкий мыслитель прямо выдвигает на первый план знание как главный предмет своего исследования.

---

* В каталоге чаадаевской библиотеки указан ряд произведений Фихте (см. [2, № 266–270]). Многочисленные пометы на книгах свидетельствуют о внимательном и заинтересованном чтении Чаадаевым произведений немецкого мыслителя.

Теперь Чаадаев отвергает и критикует взгляд на систему Фихте как на теорию, ведущую к логическому упразднению внешнего мира. На самом деле, считает он, Фихте имел в виду лишь создать "учение о науке", т.е. исследовать процесс познания. Вполне закономерно поэтому, что автор "Наукоучения" "придал своему Я, т.е. познающему, высшую возможную абсолютность, ибо всякое познание от него исходит и в нем, естественно, и завершается" [там же, с. 483].

Критикуя разделявшееся им ранее представление о философии Фихте как философии "всемогущества человеческого Я", Чаадаев явно следовал самому Фихте, в поздних работах опровергавшего такого рода мнения о своей системе. Так, в "Фактах сознания" Фихте утверждал, что совершенно не правы те, кто считает, будто наукоучение "приписывает индивиду действия, – например создание всего материального мира и т.п., – которые совершенно ему не могут принадлежать" [8, с. 58]. По всей вероятности, именно эту изданную посмертно книгу Фихте имел в виду Чаадаев, когда писал: "Почитайте только его посмертные труды, и вы убедитесь, как далек он был от отрицания внешнего мира" [1, т. 1, с. 483].

Показательно, однако, что при чтении "Фактов сознания" Чаадаев выделил слова Фихте: когда в чувственном мире реализована нравственная задача, составляющая его основание, мир этот "исчезает и погибает". Чаадаев назвал это утверждение "наглостью" [там же, с. 606]. В подобных мнениях Фихте он усматривал своеобразную непоследовательность автора "Фактов сознания". По его словам, Фихте, хотя и отказался от первоначального своего учения, но не признавался в этом открыто, а, быть может, и не вполне отдавал себе отчет в таком отказе, "ибо он никогда не переставал рассматривать свою новую точку зрения лишь как вывод из первой" [там же, с. 481]. По Чаадаеву же, первую систему Фихте следует рассматривать лишь как предварительную, имевшую ограниченную задачу, – исследовать субъект знания. Субъективизм Фихте для Чаадаева отнюдь не принципиальное игнорирование объекта, а лишь следствие сосредоточенности на задаче анализа познания (см.: [там же, с. 484]). Фихте, считает Чаадаев, просто "не дошел" до рассмотрения объекта. Чтобы утвердить наше Я, что, по мнению Чаадаева, Фихте сделал "мастерски", автор "Наукоучения" придал Я "преувеличенные размеры и поставил его в центр творения. Вот и все, в чем его можно упрекнуть" [там же]. В фихтевском "дерзновенном апофеозе личности" Чаадаев усматривает "начало чрезвычайно плодотворное" и считает, что учение Фихте "оставило глубокие следы в человеческом разуме" [там же, с. 497].

Как ни парадоксально это выглядит на первый взгляд, но после "Философических писем" Фихте оказался гораздо более близок Чаадаеву, чем Шеллинг.

"РОД ТОНКОГО ПЛАТОНИЗМА" (ШЕЛЛИНГ)

Они познакомились летом 1825 г. в Карлсбаде. Встречи и беседы с Шеллингом, занявшие несколько дней, несомненно, способствовали пробу-

ждению интереса Чаадаева к Шеллинговой философии. Шеллинг к тому времени отошел от философии тождества и излагал своему собеседнику новую свою теорию. Вряд ли, однако, у Чаадаева сложилось ясное представление о новой философии немецкого мыслителя; впрочем и сама она находилась еще в процессе становления. Но основное направление развития Шеллинговой мысли он понял верно. В 1832 г. в письме к Шеллингу Чаадаев приветствовал обращение его к идее слияния философии с религией и высказывал предположение, что новое направление его философии является "развитием той мысли, которая зарождалась в вашем уме, когда я вас видел в Карлсбаде" [1, т. 2, с. 76].

В том же письме Чаадаев писал, что в годы, последовавшие за карлсбадской встречей, он прочел все произведения Шеллинга. Не следует придавать особого значения тому, что в каталоге чаадаевской библиотеки указаны лишь две натурфилософские брошюры немецкого мыслителя – каталог, как известно, заведомо неполон. Тем не менее слова Чаадаева о знакомстве со *всеми* произведениями Шеллинга справедливо вызывают у исследователей сомнения и оцениваются как преувеличение.

Анализ чаадаевских текстов, так или иначе затрагивающих философию Шеллинга, сразу же сталкивает исследователя с любопытным фактом. Можно было ожидать, что мы встретим здесь прежде всего суждения о поздней философии немецкого мыслителя, отвечающей стремлению самого "басманного философа" к слиянию философии с религией. Однако же все сказанное Чаадаевым в известных нам материалах о поздней философии Шеллинга сводится фактически лишь к надеждам и упованиям на ее успехи и развитие как религиозной философии и не касается ее конкретного содержания. Естественно возникает вопрос, насколько это содержание было известно "басманному философу".

В период создания "Философических писем" представления Чаадаева о Шеллинговой поздней философии исчерпывались, по всей вероятности, теми сведениями, которые он получил от ее автора в Карлсбаде. Как свидетельствует его письмо к Шеллингу, он лишь в 1832 г. узнал (от А.И. Тургенева), что немецкий мыслитель преподает "Философию откровения". Выражая желание "узнать что-нибудь" о новом облике Шеллингова учения, Чаадаев просил своего адресата "сообщить... некоторые знания об общих основах или главных мыслях вашего теперешнего учения" [1, т. 2, с. 77].

Шеллинг ответил на просьбу Чаадаева весьма лаконично: в своей новой философии он "не отбросил приобретенного прежде, но стремился повысить и превзойти его". Шеллинг указал также, что "философия откровения" лишь последняя часть его философии и что она "действительно может проникнуть в эту область не насилуя философии и христианства" [там же, с. 450]. Он отметил, что стремился преодолеть рационализм в философии, остерегаясь в то же время "впасть в сентиментальность, мечтательность или род мистики, отвергаемый разумом" [там же].

Конечно, по письму Шеллинга Чаадаев не мог составить представления о поздней философии немецкого мыслителя. Но в 30-х и 40-х го-

дах он имел возможность получить о ней сведения из других источников. Одним из таких источников служили записи лекций Шеллинга, сделанные его слушателями, проникавшие в Россию и известные в тех кругах, с которыми был связан Чаадаев. Трудно допустить, чтобы они остались неизвестными "басманному философу". Почему он никак не отозвался на их содержание, сказать с уверенностью невозможно. Быть может, он не хотел судить о новой философии Шеллинга по сведениям из вторых рук. Но можно предположить также, что его рационалистической по своей природе мысли оказались не слишком близки и интересны иррационалистические идеи позднего Шеллинга. Как бы то ни было, в конкретных суждениях Чаадаева о Шеллинге, которыми располагают исследователи, фигурируют лишь трансцендентальный идеализм и философия тождества.

В различные периоды идейного развития Чаадаева философия раннего Шеллинга рассматривалась им в различных аспектах.

В "Философических письмах" упоминание трансцендентального идеализма и его характеристика связаны с критикой Чаадаевым эмпирической философии. Трансцендентальный идеализм уподобляется здесь лучу света, прорезающему тьму господствующих в философии "предрассудков" эмпиризма (см.: [1, т. 1, с. 380]).

В его философской сущности трансцендентальный идеализм характеризуется в "Философических письмах" как "род тонкого платонизма", преисполненный "возвышенной умозрительной поэзии" [там же]. О том, что в 20-х и в начале 30-х годов Чаадаев видел в Шеллинговой философии своеобразное воскрешение платонизма, говорят и строки его письма А.И. Тургеневу (апрель 1833 г.). Передавая Тургеневу свое письмо к Шеллингу, Чаадаев выражал пожелание, чтобы немецкий мыслитель отвечал ему на своем родном языке, "на котором он столько раз воскрешал моего друга Платона и на котором знание стало благодаря ему поэзией и вместе геометрией, а теперь, может быть, уже и религией" [1, т. 2, с. 78].

Какой оценочный смысл Чаадаев вкладывал в определение Шеллинговой философии как "рода платонизма"?

Здесь не место рассматривать воззрения Чаадаева на античную мысль, культуру и на платоновскую философию в частности. Отмечу лишь, что отношение русского мыслителя к Платону укладывается в русло христианской традиции. (Я намеренно говорю о христианской традиции вообще: связывать отношение Чаадаева к Платону с тем предпочтением Платона Аристотелю, которое типично для православной мысли, нет оснований.) Платон для "басманного философа" – самый крупный и яркий из тех немногих дохристианских мыслителей, которым "смутное, но глубокое чувство" позволило до некоторой степени предвидеть "восход нового солнца" – христианской истины. Но и эти мудрецы (Платон, Пифагор) остались в плену языческих представлений своего времени, "и только тогда, когда христианство обновило человеческое мышление, их учение приобрело настоящее влияние" [1, т. 1, с. 420].

"Воскрешение" платонизма философией Шеллинга, при всей тонкости и возвышенности этой философии, для Чаадаева – не тот путь,

которым должна идти современная философская мысль. В трансцендентальном идеализме он не видел того слияния философии с религией, которое было целью его собственной мысли. Он упрекал Шеллинга в том, что тот поддался увлечению "чувственными вдохновениями Платона", и противопоставлял подобному увлечению ориентацию на творения христианских мыслителей первых веков нашей эры (см.: [1, т. 1, с. 399]).

В характеристике трансцендентального идеализма в пятом "Философическом письме" отмечу один весьма любопытный штрих. Идеализм этот, по словам Чаадаева, "пребывает пока на таких эфирных высотах, на которых трудно дышать", он "как бы витает в прозрачном воздухе, порою теряясь в неясных или мрачных сумерках, так что можно принять его за одно из фантастических видений, которые подчас появляются на южном небе, а через мгновение исчезают, не оставляя следа ни в воздухе, ни в памяти" [там же, с. 380]. Как понять эту, не лишенную иронии характеристику?

Напрашивается мысль, что "басманному философу" были внутренне чужды романтические мотивы философии Шеллинга. Но дело, как мне кажется, не только, и даже не столько, в этом. Если рассматривать приведенные выше слова о трансцендентальном идеализме в контексте пятого "Философического письма" и концепции "Писем" в целом, можно прийти к выводу, что Чаадаева не удовлетворял сам подход Шеллинга к анализу развития сознания. Развитие это рассматривалось немецким мыслителем, в сущности, вне истории. Для Чаадаева же сознание существовало лишь в его исторической преемственности, как результат и часть интеллектуальной деятельности последовательно сменявшихся поколений. На мой взгляд, именно такой подход к анализу сознания имел прежде всего в виду Чаадаев, когда в пятом "Философическом письме", выражая надежду, что мысль Шеллинга "вскоре спустится в обитаемые пространства", писал далее: "... а пока предоставим ей шествовать по ее извилистому пути, а сами пойдем намеченной себе дорогой, более надежной" [там же]. Непосредственно за этими словами он излагал один из важнейших тезисов своей философской концепции, согласно которому "всякий отдельный человек и всякая мысль людей связаны со всеми людьми и со всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими", и сознание является, в сущности, совокупностью исторически развивающихся сознаний [там же]. Именно таков "свой" путь Чаадаева в исследовании сознания, отделяющий его от Шеллинга.

Следует ли из всего сказанного, что философия раннего Шеллинга осталась совершенно чуждой Чаадаеву и не оставила никаких следов в его мысли? Думаю, что такое категорическое утверждение было бы ошибкой. В литературе уже высказывалось мнение, что столь важная для Чаадаева идея единства философии и религии развилась и укрепилась в его мысли, вероятно, не без влияния бесед с Шеллингом в 1825 г. и последующего знакомства с трудами немецкого мыслителя. Во всяком случае несомненно – она служила точкой соприкосновения философской мысли Чаадаева с философией Шеллинга. Позднее "басман-

ный философ" прямо указывал, что идея эта была сформулирована "под вдохновением" идеи единства [1, т. 1, с. 482].

Можно полагать также, что некоторую роль в формировании философской концепции Чаадаева сыграло учение Шеллинга о параллелизме двух миров. Своеобразный отклик это учение нашло в суждениях Чаадаева о единстве законов, управляющих материальным и идеальным мирами. Так, в четвертом "Философическом письме", стремясь доказать тезис о присутствии в деятельности разумного существа некой внешней, божественной, силы, Чаадаев опирался на аналогию с действием в природе сил тяготения и "вержения"*. По его словам, "на отчетливой идее совокупности действия этих двух сил, как она нам дается наукой, покоится все учение о *Параллелизме* двух миров; сейчас нам приходится только применить эту идею к сочетанию тех двух сил, которые нами ранее установлены в духовной области, одной – силы, сознаваемой нами, – это наша *свободная воля*, наше хотение, другой, нами не сознаваемой, – это действие на наше существо некоей *вне нас лежащей силы*, и затем посмотреть, каковы будут последствия" [1, т. 1, с. 371].

В письме к Шеллингу Чаадаев писал в 1832 г., что изучение сочинений немецкого мыслителя открыло ему "новый мир", приоткрыло новые области в царстве мыслей и послужило "источником плодотворных и чарующих размышлений" [1, т. 2, с. 75]. Вряд ли эти слова имели лишь "комплиментарное" значение. Знакомство с философией раннего Шеллинга действительно ввело Чаадаева в новые для него сферы мысли, привлекло его внимание к современному взгляду на соотношение духовного и материального миров. Но совершенно справедливо было и следующее за приведенными словами замечание "басманного философа": "... хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили вы" [там же]. К этим словам можно добавить, что "не туда", куда Шеллинг, Чаадаев приходил в значительной мере потому, что *исходил* из другого, нежели немецкий мыслитель, начала. Ранний Шеллинг отправлялся от того, что И. Киреевский называл "самомышлением". Философия же, изложенная в "Философических письмах", исходила из признания божественного откровения; начало знания она усматривала в идеях, полученных первым человеком от Бога.

Спустя десять лет Чаадаев вновь обратился к немецкому мыслителю с письмом, где говорил об интересе в России к "новому учению" Шеллинга и даже о "глубокой симпатии", с которой будто бы "маленький кружок наших философствующих умов" встретил выступление адресата письма "на новой сцене", т.е. в Берлинском университете. Однако фактически в письме шла речь не о "новом учении" Шеллинга, а о гегелевской философии и ее восприятии в России. Резко отрицательно оценивая в то время философию Гегеля и ее воздействие на умы в России, Чаадаев выражал пожелание, чтобы Шеллинг продолжал "торже-

* Придерживаюсь предложенного Д.И. Шаховским перевода слова "projection", как более точно передающего смысл слова у Чаадаева.

ствовать над высокомерной философией, притязавшей вытеснить вашу" [1, т. 2, с. 146].

В позднейших записях (40-х – начала 50-х годов) Чаадаев вновь обращается к философии Шеллинга (как уже говорилось, речь идет для него по-прежнему о раннем периоде творчества Шеллинга). В это время он рассматривает ее в ином, нежели в "Философических письмах, контексте, а именно в контексте развития философской мысли внутри немецкого идеализма. Как отмечалось в начале статьи, Шеллингу теперь отводится роль мыслителя, обратившего мысль, в противоположность Канту и Фихте, к исследованию *объекта* познания. В центре внимания Чаадаева теперь система тождества. Главный вопрос, занимающий его, – как следует понимать Шеллингово тождество субъекта и объекта, можно ли считать философию тождества разновидностью пантеизма.

Ответ на этот вопрос был для Чаадаева не вполне ясен. В одной из записей 40-х годов он прямо и безоговорочно называет философию тождества пантеизмом. "В ней человек растворился в природе, *во всем*, это был пантеизм со всеми его последствиями [1, т. 1, с. 497]. Однако в другой записи проблема решается иначе. (В публикации ОРМ эта запись значится под № 167 и предшествует указанной выше. Но хронология записей Чаадаева не определена со строгой точностью, и трудно сказать, какая из записей относится к более раннему времени.) Чаадаев опровергает здесь взгляд на философию тождества как на систему, продолжившую пантеистическую философию Спинозы и придавшую "окончательную форму современному пантеизму" [там же, с. 482]. Нет сомнения, пишет он, что философия Шеллинга рассматривает природные явления как такие, в которых проявляется духовное начало: "... за каждым явлением природы она видит акт духа" [там же]. Но это, по мнению "басманного философа", еще вовсе не означает, что не существует различия между актом духа и его проявлением в природе. Когда речь идет о тождестве между природой и разумом, фактически имеется в виду не природа как таковая, а сила, определяющая движение в природном мире. Тождественны не мысль и природа, тождествен один управляющий ими закон, который проявляется известным образом в природе и иначе в разумном существе; в результате этого и получается то, что законам природы соответствуют законы мышления. И наконец, "подлинное тождество существует не между нашим разумом и природой, а между нашим разумом и другим разумом. Вот как нужно понимать систему абсолютного тождества" [1, т. 1, с. 483].

Не трудно видеть, что Чаадаев здесь интерпретирует систему тождества в духе своей собственной философской концепции (явно преуменьшая при этом роль пантеистических мотивов у Шеллинга). Он трактует ее как систему, основанием которой служит признание единого закона, управляющего всем миром; именно благодаря существованию такого общего закона конкретные законы, движущие мышлением разумного существа, с одной стороны, и явлениями природы – с другой, оказываются законами одного порядка и соответствуют друг другу.

Тем не менее Шеллингова трактовка идеи единства по-прежнему не удовлетворяет Чаадаева. Наиболее близкой ему становится в 40-х годах философия Гегеля.

ВОССОЗДАНИЕ "ЛОГИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ" (ГЕГЕЛЬ И ЕГО ШКОЛА)

В "Философических письмах" мы не найдем никаких указаний на знакомство Чаадаева с гегелевской философией; по всей вероятности она была ему в то время еще не известна. Но уже в первой половине 30-х годов имя Гегеля не могло не привлечь его внимания – в тех кругах, с которыми он соприкасался тогда, имя это было уже достаточно знакомо, фигурировало оно и в русской журналистике. Встречал он его, вероятно, и в зарубежной литературе. О пробуждении интереса Чаадаева к гегелевской философии свидетельствует его просьба прислать ему сочинения Гегеля в письме А.И. Тургеневу (декабрь 1836 – январь 1837 г.).

В каталоге чаадаевской библиотеки указаны один том "Энциклопедии философских наук" и книга Вильма о Гегеле. Нельзя исключить знакомства Чаадаева с другими сочинениями немецкого мыслителя, однако посвященные Гегелю записи Чаадаева не дают основания считать, что знание им гегелевской философии было обширным и глубоким; я бы назвала его даже поверхностным.

Первый сохранившийся отклик "басманного философа" на философию Гегеля содержится в его письме С.С. Мещерской (декабрь 1841 г.). Хотя имя Гегеля здесь не названо, у исследователей нет никаких сомнений: конечно же, именно гегелевскую философию имел в виду Чаадаев, говоря: "...заносчивая философия, претендующая с помощью нескольких формул примирить все непримиримое" [1, т. 2, с. 143]. По всей вероятности, именно эти слова позволили З.А. Каменскому утверждать, что «здесь Чаадаев включился в обсуждение злободневной для развития передовой русской мысли проблемы "примирения с действительностью", возникшей на почве осмысления русской действительности с помощью гегельянства» [1, т. 1, с. 55]. Однако текст письма к Мещерской не дает основания для такого вывода. Речь в письме идет о возможности сближения и конечного слияния христианских церквей. Чаадаев надеется, что такое слияние произойдет, причем "новыми верованиями", т.е. церквами, отколовшимися от католической церкви, будут признаны и заслуги ее и историческая обусловленность ее отношения к светской власти. Именно в связи с этим убеждением упоминает он "заносчивую философию", опасаясь, что она с ее претензиями на "примирение непримиримого" попытается "выступить посредницей между глубокими и искренними убеждениями, природы которых она не может понять и значение которых она не может измерить, и тем свести всю эту святую работу религиозных умов к какому-нибудь неудачному компромиссу, к каким-нибудь философским пересудам, недостойным религии Христа" [1, т. 2, с. 143]. Попытка связать эти высказывания Чаадаева с обсуждением в образованных кругах русского общества того времени

проблемы "примирения с действительностью" представляется мне натянутой.

Как уже упоминалось выше, резко отрицательные отзывы о гегелевской философии содержались в письме Чаадаева к Шеллингу в мае 1842 г. Они не раз приводились в литературе о "басманном философе". При этом справедливо обращалось внимание на то, что в данном случае Чаадаева интересовала не столько гегелевская философия как таковая, сколько некоторые попытки использования ее в России. Острие нападок Чаадаева направлено, писал Д.И. Шаховской, "на свои домашние применения гегельянства" [3, с. 231]. По словам З.А. Каменского, в начале 40-х годов гегельянство "представляется Чаадаеву теоретической базой национализма, вызревавшего, по его мнению, в учении славянофилов" [1, т. 1, с. 56].

Какие же именно свойства гегелевской философии позволяют, по мнению Чаадаева, использовать ее в интересах славянофильства? Вглядимся пристальнее в ее характеристику, содержащуюся в письме к Шеллингу.

Одно из основных свойств гегелевской философии в глазах Чаадаева – ее "необыкновенная эластичность", создающая возможность самых разнообразных ее приложений. Указание на такую ее "эластичность" содержится в обеих редакциях письма к Шеллингу (см.: [1, т. 2, с. 145, 147]). Эту же мысль мы встречаем и в письме к А.И. Тургеневу осенью 1842 г., где говорится о "податливой, растяжимой" философии, которая в настоящее время "разъедает Германию" (имеется в виду, конечно, Гегель).

"Эластичность", "податливость", "растяжимость" – непривычные для нашего уха термины при характеристике философии. Что означали они у Чаадаева? На мой взгляд, здесь Чаадаев имел в виду строго монистический и притом всеохватывающий характер гегелевской системы: содержание и законы существования всех явлений действительности, включая историю и духовную культуру, у Гегеля суть применение и воплощение предельно общих логических форм и категорий. Чаадаев считал поэтому, что гегелевская философия дает "готовые формулы" для всего содержания мысли (см.: [там же, с. 144]), она претендует на то, что "объяснила все, если сформулировала какой-нибудь тезис на своем странном жаргоне" (там же, с. 160]. Именно благодаря своему всеобщему характеру гегелевские "формулы" становятся "эластичными", "растяжимыми", допускающими применение их к любому явлению. А такая возможность делает, по мнению Чаадаева, эти "формулы" притягательными для молодых умов в России, позволяя с их помощью "объяснять" историю своей страны.

Второй упрек, адресуемый Чаадаевым философии Гегеля, – ее фаталистический характер. Философия эта, утверждает "басманный философ", фактически лишает человека свободы воли и отрицает значение деятельности отдельных личностей в истории (см.: [там же, с. 145, 148]). Правда, Чаадаев делает здесь некоторые оговорки: по его словам, гегелевская философия "почти" уничтожает свободу воли, "восстановляя ее в то же время на свой лад" [там же, с. 145]. Но подобные оговор-

ки не меняют чаадаевского мнения о фатализме этой философии: он убежден, что она "усматривает везде неумолимую необходимость" [там же]. Фатализм гегелевской философии и ее "система всеобщего примирения путем совершенно нового хронологического принципа" (имеется в виду, очевидно, гегелевская "формула" развития путем отрицания отрицания) были, по мнению Чаадаева, использованы славянофилами в их концепциях русской истории, в построении их "ретроспективной утопии".

Наконец, основанием такой утопии служит, как утверждает Чаадаев, гегелевское учение "о непосредственном проявлении абсолютного духа в человечестве вообще и в каждом из его членов в частности" [там же, с. 146], т.е. учение о воплощении абсолютного духа в последовательно выступающих в истории "всемирно-исторических" народах.

Прав ли был Чаадаев, связывая славянофильскую "ретроспективную утопию" с гегелевской философией? Известно, что "лидеры" славянофильства 40-х годов И.В. Киреевский и А.С. Хомяков резко критиковали эту философию, в значительной мере опираясь на аргументы, выдвинутые против нее поздним Шеллингом. Казалось бы, естественнее и правильнее было бы связывать славянофильство с влиянием не Гегеля, а позднего Шеллинга.

Необходимо, однако, принимать во внимание два обстоятельства. Во-первых, некоторые представители раннего славянофильства (К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин) в первой половине 40-х годов пытались использовать гегелевскую философию для объяснения явлений русской истории. В частности К.С. Аксаков рассматривал ход русской истории в свете гегелевской триады. Можно предполагать, что именно подобные мнения имел в виду Чаадаев, когда писал о славянофилах: "...они скажут, что Россия, поддавшись толчку, сообщенному ей Петром Великим, на момент отказалась от своей народности, но затем вновь обрела ее каким-то способом, неведомым остальному человечеству" [там же, с. 160], – и связывал подобные мнения с "формулами" гегелевской философии.

Во-вторых, славянофильская историософия в целом, несомненно, связана с гегелевским учением о "всемирно-исторических народах". Напомню, что еще в 1832 г. (т.е. еще в дославянофильский период своего идейного развития) И.В. Киреевский в статье "Девятнадцатый век" писал о смене в историческом процессе народов, выступающих на разных стадиях этого процесса "представителями всемирной истории".

Таким образом, определенные основания связать славянофильство с Гегелем у Чаадаева были. Другой вопрос – в полной ли мере Гегель ответствен за то употребление, какое делали из его "формул" славянофилы (именно так полагал Чаадаев). Здесь согласиться с "басманным философом" нельзя. Герцен, знавший философию Гегеля несравненно лучше, чем Чаадаев, и понявший ее гораздо вернее, сумел увидеть, что использование славянофилами Гегеля – результат *формального* усвоения философии немецкого мыслителя, *формального* применения категорий его диалектики. Славянофилы, по его словам, не знают или забы-

вают о том, что "соотношение между содержанием и методом иное, нежели между свинцом и формой для отливки пуль, и что лишь один дуализм не понимает их взаимозависимости" [4, т. VII, с. 245]. Чаадаев же отождествил славянофильское применение гегелевских "формул" с самим гегелевским методом.

Долгое время в литературе о Чаадаеве характеристика его отношения к философии Гегеля основывалась именно на негативных отзывах об этой философии, содержавшихся в письме к Шеллингу. Однако после того, как исследователям стали доступны записи "басманного философа", относящиеся к более позднему времени, проблема "Чаадаев и Гегель" предстала в новом свете. Оказалось, что во второй половине 40-х – начале 50-х годов прежнее резко негативное отношение к гегелевской философии сменилось у Чаадаева положительной оценкой если не ее "в целом", то во всяком случае ряда ее принципов и целей. На это обстоятельство справедливо обращалось внимание в нашей литературе (см.: [5, с. 59–60]).

Что же именно в гегелевской философии оказалось в это время привлекательным для "басманного философа"?

Прежде всего – та задача, которую, по его мнению, ставила перед собой и решала эта философия.

Христианство, утверждает Чаадаев, создало *нравственную* личность, отличную от той, которую породило язычество. Теперь необходимо воссоздать личность *логическую*, т.е. установить *законы познания*. Именно этим и занята, по его словам, современная философия (имеются в виду Гегель и его последователи). Она стремится определить субъект и объект познания, выявить их соотношение, уяснить путь примирения идеи с действительностью. Христианство по-своему разрешило эти вопросы при помощи веры, но разумом они, по мнению Чаадаева, еще никогда не были разрешены. Решая их, философия продолжает "на почве чистой мысли" дело христианства – создание нового человека, новой личности (см.: [1, т. 1, с. 502]).

Как уже говорилось, философские системы крупнейших представителей немецкого идеализма Чаадаев в 40-х – начале 50-х годов рассматривал под углом зрения проблемы соотношения субъекта и объекта. Гегель был для него мыслителем, который вслед за Шеллингом противопоставил Фихтевскому субъективизму задачу "построения факта внешнего", т.е. объекта. Задачу эту он, по словам Чаадаева, выполнил "блестяще" [там же, с. 498]. Но достаточное ли место отвел он при этом *субъекту* познания? Вначале Чаадаев еще не решается дать однозначно положительный ответ на этот вопрос, считая, что для его решения необходимо "беспристрастное рассмотрение" гегелевской философии под этим углом зрения. Затем, очевидно, он приходит к убеждению, что упрек Гегелю в недооценке субъекта познания был бы несправедлив и что гегелевской философии удалось преодолеть односторонность как фихтевского субъективизма, так и Шеллингова "растворения" субъекта в объекте. Гегель отправляется, по словам Чаадаева, от "синтетического факта", каким является абсолютное бытие, а так как абсолютное бытие есть свойство только абсолютного разума, то абсолютный разум

является отныне объектом ее изучения, ее размышления, ее анализа" [там же, с. 503]. Задачей субъекта становится познание законов абсолютного разума. Все более и более приближаясь к познанию этих законов, человечество в конце концов достигает полного их сознания и оказывается "в положении абсолютного разума, который сознает и постигает себя самого в совершенстве – последняя фаза человеческого развития" [там же, с. 497].

Гегелевский идеалистический рационализм в ряде его положений, несомненно, импонировал Чаадаеву. Идея абсолютного разума, которой "басманный философ" отводил центральную роль в философии Гегеля, отвечала основной интенции его собственной философской мысли – слиянию философии с религией, ибо "абсолютный разум" был равнозначен разуму божественному. (Вероятно, именно такое представление об "объекте" у Гегеля лежало в основании слов Чаадаева: задачу построения "факта внешнего", т.е. объекта, Гегель решил "блестяще".) То, что Гегель, по словам Чаадаева, выводит и субъект, и объект "из области неопределенной абстракции, вводит их в действительность", т.е. рассматривает проблему их соотношения не вне человеческой истории, а в ходе ее, также импонировало "басманному философу", не мыслившему понимания сознания вне истории. Наконец, гегелевская идея "конца истории" как времени, когда абсолютный разум полностью сознает и постигает себя, была в известной мере родственна устремлениям чаадаевской мысли, ориентированной на установление "царства Божия на земле".

Было бы, однако, ошибкой считать, что Чаадаев понял и принял философию великого немецкого мыслителя. Столь существенная для нее диалектическая концепция развития не была им понята. Гегелевская философия рассматривала развитие как *саморазвитие* духовного начала мира. Для Чаадаева, придерживавшегося традиционных религиозных воззрений, управляющий миром божественный разум сам по себе неизменен и развиваться не может (иначе следовало бы признать его начальное несовершенство). Развитие свойственно лишь человеческому разуму и состоит в стремлении "непрестанно приближаться к более совершенному познанию тех законов, которые миром управляют" и которые сами по себе не совершенствуются и не развиваются [там же, с. 488].

Совершенно чуждой Чаадаеву осталась гегелевская идея развития путем раскрытия внутренних противоречий и их преодоления. Без преувеличения можно утверждать, что он не понял и не принял диалектического построения гегелевской системы логических категорий. Он сожалел о том, что "промежуточное расстояние" между категориями бытия и духа "заполнено у Гегеля диалектикой, правда, строгой, даже подчас слишком строгой, но вырождающейся часто в настоящий номинализм, в узкую логомахию". Гегель, считал он, "придал диалектике слишком большую роль" [там же, с. 507].

Заслуживает внимания еще один характерный штрих в отношении "басманного философа" к гегелевской философии. Чаадаев протестует против попыток связать эту философию с решением современных

общественных вопросов, в частности с социалистическими учениями (см.: [там же, с. 502]). В одной из сохранившихся поздних его записей он критикует некоего "молодого французского философа" (имя его не установлено), осуждавшего социалистические теории и связывавшего их с немецкой философией. Нельзя не вспомнить при этом, что "союз новой философии с социализмом" пытались установить в 40-х годах русские приверженцы социалистических идей, в частности Герцен. В противоположность молодым русским социалистам Чаадаев считал, что решение общественных вопросов возможно лишь тогда, когда "разум будет окончательно утвержден, идея завершена, логическое действие совершено", до тех же пор "философии нечего сказать по этому поводу" [там же].

В литературе высказывалось мнение, что чаадаевской мысли конца 40-х – начала 50-х годов свойственно движение "за пределы гегельянства, преодоление гегельянства, критика его", что Чаадаев "идет по пути младогегельянства". Утверждалось, что "басманный философ" "выдвигает на первый план типично младогегельянские проблемы слияния философии с действительностью, деятельности и деятельного отношения к жизни" (см.: [там же, с. 60–61]). Указывалось также на сохранившийся в ОРМ чаадаевский перевод разбора Михелетом историософии младогегельянца Цешковского (точнее – перевод его фрагмента) и на знакомство Чаадаева с книгами Штрауса.

Сближение мысли позднего Чаадаева с младогегельянством представляется мне неубедительным. Можно согласиться с тем, что, говоря о "философии наших дней", Чаадаев имел в виду не только Гегеля, но и гегельянцев 30–40-х годов. Но то, что он счел нужным выписать фрагмент из разбора Михелетом книги Цешковского, отнюдь не может служить доказательством движения его мысли к левому гегельянству. По всей вероятности, Чаадаеву были близки некоторые идеи, содержавшиеся в данном фрагменте, но идеи эти соприкасались со свойственными вообще чаадаевской мысли устремлениями. Речь идет о согласовании идеи с действительностью, превращении человека в подлинно социальное существо, объединении народов, установлении "царства Божия" на Земле. Неверно, на мой взгляд, говорить о "выходе" Чаадаева "за пределы гегельянства". Философия Гегеля и гегельянцев, как уже говорилось, некоторыми своими идеями импонировала Чаадаеву, но относить мысль "басманного философа" к гегельянству нет оснований.

* * *

В русской мысли второй четверти XIX в. Чаадаев стоит особняком, не вписываясь ни в одно из ее определившихся тогда направлений. Его отношение к немецкому идеализму также несет на себе явную печать своеобразия – именно потому оно и интересно.

Своеобразие это в значительной мере связано с характером религиозности "басманного философа". Как религиозный мыслитель он, естественно, не мог сочувствовать той переработке идей немецкого идеализма (в особенности Гегеля) в материалистическом духе, которая

была представлена тогда атеистической русской мыслью. В то же время его критическое отношение к православной церкви отделяло его от позиции, занятой относительно немецкого идеализма ревнителями православного образа мышления. Более того – столь осуждаемый последними в немецком идеализме рационализм оказывался близок чаадаевской мысли. Думаю, что именно религиозный рационализм "басманного философа" объясняет тот факт, что, несмотря на его резко критическое отношение к протестантизму, в его суждениях о немецкой философии совершенно отсутствует мотив связи ее с протестантизмом. Это тем более показательно, что такая связь усиленно акцентировалась французской католической философией, влияние которой, как уже отмечалось, Чаадаев испытал в период работы над "Философическими письмами".

Обращает на себя внимание еще одна особенность восприятия Чаадаевым немецкого идеализма. Нет надобности говорить здесь о месте проблемы противоположностей и их синтеза в немецком идеализме. Русская мысль 20–50-х годов XIX в. проявила к этой проблеме значительный интерес ("любомудры", Велланский и Павлов, славянофилы, А.И. Герцен), трактуя ее по-разному, в зависимости от собственных задач и целей. Чаадаев же остался к ней совершенно равнодушен. Утверждение А. Койре, что в мыслях Чаадаева в 40-х годах о католической и православной церквах как о двух полюсах христианской сферы можно узнать шеллингианскую идею полярностей, представляется мне неубедительным. Впрочем Койре высказывает эту мысль лишь мимоходом, никак не развивая и не обосновывая ее (см.: [8, p. 96]). Диалектичность была чужда чаадаевской мысли, и диалектика немецкого идеализма не была понята и по достоинству оценена "басманным философом"...

1. *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991.
2. Каталог библиотеки Чаадаева. М., 1990.
3. Звенья. М., 1935. Кн. V.
4. *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1964.
5. *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1.
6. *Смирнова З.В.* Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопр. философии. 1998. № 11.
7. *Фихте И.Г.* Факты сознания. СПб., 1914.
8. *Bonald M. de.* Recherches philosophiques sur les premièrs objets des connaissances morales. P., 1844.
9. *Koyré A.* Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. P., 1950.
10. *Lamennais F. de.* Defense de l'Essai sur e'indifference en matière de la religiòn. P.; Lyon, 1821.

СОЛОВЬЕВ И ДОСТОЕВСКИЙ О ЕВРЕЙСКОМ И ХРИСТИАНСКОМ ВОПРОСАХ*

Ю. Д. Корнблатт, Г. Розеншильд

Несмотря на то что мысль Федора Михайловича Достоевского, возможно величайшего писателя России XIX в., и идеи Владимира Сергеевича Соловьева, ее величайшего философа, неоднократно становились предметом сравнительного изучения, лишь немногие исследователи пытались сопоставить их взгляды по еврейскому вопросу. Причину понять несложно. Достоевский поносил иудаизм как вредное мировоззрение, прямо противоположное христианству, а в современных ему евреях видел грядущую угрозу европейской цивилизации. Соловьев же, вовсе не будучи юдофилом, не только являлся одним из самых горячих защитников евреев в прошлом столетии, но и ввел элементы иудаизма и еврейского национального сознания в свою концепцию Богочеловечества – конечной цели деятельности человечества на Земле. И все-таки, несмотря на все расхождения в отношении к евреям, было бы наивным утверждать, что взгляды Достоевского на еврейский вопрос никоим образом не повлияли на Соловьева. Отрицательная реакция зачастую имеет последствия не менее важные, чем положительная, и именно это, при ближайшем рассмотрении, произошло с Соловьевым. Действительно, Достоевский и Соловьев в основном сходятся в своих воззрениях на положение (бедственное) современного еврейства в Европе и России и на окончательное разрешение еврейского вопроса (принятие Христа евреями). Однако сравнительный анализ их высказываний о евреях дает ключ не только к их разнящимся исходным позициям, но и к их выводам.

Предметом настоящего исследования являются прямые и косвенные отклики Соловьева на позицию Достоевского по еврейскому вопросу, содержащиеся в трех самых важных его статьях, посвященных данной проблеме: "Три речи в память Достоевского" (1881–1883; опубликована в 1884 г.), "Еврейство и христианский вопрос" (1884) и "Русский национальный идеал" (1891). В рамках данной статьи можно сравнительно подробно рассмотреть только первую из названных статей, наметив лишь в общих чертах направление нашего анализа двух других из них. Мы утверждаем, что в "Трех речах" Соловьев пытался выступить в защиту Достоевского, используя утопические идеи "пушкинской речи" последнего (1880), но дополняя их своими собственными воззрениями на проблемы, недостаточно затронутые Достоевским. В "Еврейском и христианском вопросе" Соловьев косвенно, но настойчиво критикует мнение Достоевского о еврейском материализме и национализме, высказанное им в "Еврейском вопросе" – серии очерков в мартовском выпуске "Дневника писателя" за 1877 г. Лишь в последней

* Более глубокое исследование на эту тему см.: *Kornblatt J.D., Rosenshield G.* Vladimir Solovyov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions // Journal of the American Academy of religion (JAAR), 68/1 (2000).

из трех статей, в "Русском национальном идеале", Соловьев открыто критикует ксенофобию Достоевского и предупреждает об опасности, связанной с возведением Достоевского в ранг "представителя русской идеи". В общем и целом соловьевские ответы Достоевскому не только бросают вызов антиеврейской позиции писателя, но и подвергают критике его в сущности дуалистическое понимание добра и зла. Более того, Соловьев пытается преодолеть негативные последствия дуалистического подхода Достоевского к еврейскому вопросу, предлагая более позитивный – хотя и более утопичный – взгляд на иудаизм, основанный на триадическом идеале, характерном для соловьевской мысли.

Соловьев встретился с Достоевским в 1873 г., в возрасте двадцати лет, Достоевский, к тому времени уже знаменитый писатель, был более чем на тридцать лет старше его. Тем не менее эти великие русские мыслители и поборники идеала Богочеловечества были, несомненно, связаны узами духовного родства, стирающими разницу в возрасте. До самой смерти Достоевского Соловьев не написал о нем ни строки. Он высказался о Достоевском публично лишь на похоронах писателя, а затем в "Лекции, прочитанной на Высших женских курсах 30 января 1881 года. О смерти Ф.М. Достоевского". Но самым обстоятельным и подробным из его публичных выступлений стали "Три речи в память Достоевского".

Своими речами о Достоевском Соловьев хотел не только воздать должное другу, но и сделать подарок Анне Григорьевне, вдове писателя. Следовательно, оценка Достоевского в "Трех речах" требует особенно внимательного рассмотрения, поскольку соловьевский анализ и критические замечания сформулированы здесь таким образом, чтобы не оскорбить памяти друга и чувства его вдовы. Повторяя главную мысль своих выступлений на похоронах Достоевского и на Высших женских курсах, Соловьев подчеркивает в "Трех речах", что Достоевский, этот предшественник религиозного искусства будущего, проповедовал философию примиряющей и объединяющей христианской любви. Благодаря силе, идущей от Бога, христианская любовь способна преодолеть через всепрощение и смирение все внутренние и внешние преграды на пути нашего общего стремления к свободному участию всех людей во вселенском братстве. В своей "пушкинской речи" Достоевский писал: "...стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!"[1]

Соловьев уделяет особое внимание и "пушкинской речи", ибо видит в ней одно из наиболее приемлемых выражений высшей христианской идеи у позднего Достоевского. Упоминание всемирности, примирения и братского согласия между нациями в приведенном выше отрывке сов-

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 26. С. 148.

падает с собственной верой Соловьева во вселенское начало, особенно в той форме, в которой он выражал ее в 80-е годы. Он действительно находит в писателе многие из своих идеалов. В первой речи он приветствует упор Достоевского на движение и процесс, в противоположность неподвижности; рассматривает работы писателя как "жизненную задачу" и называет Церковь его "общественным идеалом". Во второй речи Соловьев определяет христианство, в которое верил Достоевский, так: "...живое и деятельное, вселенская Церковь, всемирное православное дело"[2]. Для философа Богочеловечество является одновременно процессом и целью, как общественной, так и индивидуальной задачей, чье претворение возможно в лоне Вселенской Церкви. Соловьев использует тщательно выбранные отсылки к пушкинскому панегирику Достоевского, дабы воздать хвалу своему другу в сходных и обоюдоприемлемых выражениях.

Не затрагивая вопроса непосредственно, Соловьев, без сомнения, согласен с трогательной картиной еврейско-христианского примирения (на основании христианской любви), нарисованной Достоевским в последних двух разделах мартовского выпуска "Дневника писателя за 1877 год", озаглавленных "Похороны Общечеловека" и "Единичный случай". В них Достоевский описывает похороны праведного немецкого доктора, чьи добрые дела и любовь объединили различные этнические и религиозные группы окраинной области России: протестанты, католики и иудаисты – немцы, евреи, поляки, литовцы и русские; священники и раввины, – все пришли проводить его в последний путь. Интерес Достоевского к истории похорон доктора, даже более, чем его абстрактное утверждение вселенского братства в "пушкинской речи", позволяет Соловьеву превозносить романиста в его же понятиях.

Однако "Три речи в память Достоевского" – не только панегирик, но и текст в защиту – апология – Достоевского. Соловьев защищал писателя от критических выпадов против его интерпретации христианства: в частности против его веры в возможность достижения рая на Земле; против его проповеди по существу пассивной и аскетической веры; против богоизбранности русской нации.

Но в самое затруднительное положение Соловьева поставило другое, более серьезное, обвинение Достоевского в том, что его христианская идея сводилась на нет шовинистическим, даже ура-патриотическим национализмом. В юдофобских частях "Дневника писателя" (контрастирующих с упомянутыми выше заметками о праведном докторе) утверждается, что в современном европейском обществе идет борьба между еврейской идеей (эгоистичный материализм) и идеей христианской (братство во Христе), и предсказываются возможные последствия победы еврейской идеи, которая, по пророчеству Достоевского, близка. По его мысли, еврейская и христианская идеи не просто соперничают друг с другом, но полностью противоположны и даже взаимоисключаемы, – это силы, которые более не в состоянии сосуществовать, особенно в со-

---

[2] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 304.

временности. Либо христианская, либо еврейская идея должна одержать победу.

Но каким же образом несколько миллионов евреев, которые в большинстве своем живут в нищенских условиях в Восточной Европе, могут хотя бы надеяться на подобную победу? Писатель утверждает, что по крайней мере в Западной Европе сами европейцы приняли еврейскую идею (или были ею заражены) и, таким образом, в некотором смысле виновны в собственной печальной участи. Достоевский – максималист, ему свойственно формулировать проблемы и их разрешения в категориях оценочных бинарных оппозиций: добро и зло, Бог и дьявол, Восток и Запад, Россия и Европа. Сама постановка вопроса исключает примирение. Как только иудаизм и евреи противополагаются христианству и русским, они неизбежно становятся слугами дьявола. Христианский вопрос и русский вопрос превращаются в "еврейский вопрос", т.е. Европе не разрешить своих проблем без предварительной победы над материалистическими силами – носителями еврейской идеи. Борьба с внешним врагом должна предшествовать борьбе с врагом внутренним. Таким образом, первая половина обсуждения Достоевским еврейского вопроса содержит худшие образчики шовинистического национализма. Вместо того чтобы призвать русский народ к объединению человечества в братской любви, согласно Христову закону (как он сделал это в "пушкинской речи", и, в некоторой степени, в "Общечеловеке", Достоевский привлекает внимание к врагам этой миссии – к евреям и еврейской идее.

Хотя Соловьев, должно быть, чувствовал, что в "Трех речах" он морально обязан вступить в полемику с юдофобством Достоевского, он при этом явно не желал нарушить похвальный тон и поставить под сомнение собственный тезис о Достоевском как предтече религиозного искусства будущего. Философ должен был найти способ, чтобы выразить несогласие с ксенофобией Достоевского, оставаясь в рамках панегирика. Не греша перед самим собой, он должен был в сущности обмануть не только Анну Григорьевну, но и горячих почитателей Достоевского и, может быть, даже тень самого писателя.

Чтобы критиковать сквозь похвалу, Соловьев искусно подменил дуалистическую формулу Достоевского – евреи-материалисты против христианской Европы – троичной структурой, более характерной для его собственных воззрений. Позже он использовал эту же стратегию в статье "Еврейство и христианский вопрос". Контрастная формула Достоевского основана на объединении России и Европы в одну монолитную систему (христианство), которая просто-напросто отбрасывает все негативные аспекты европейской цивилизации как нехристианские. Согласно писателю, на Западе само Слово Божье утратило свою чистоту, особенно в наиболее уважаемом месте своего "хранения" – в католической церкви. Таким образом, подобно евреям, Польша мыслится демоническим началом. Русская интеллигенция тоже соблазнена Западом, его идеалами материализма и вселенской гармонии без Бога. В силу бинарности мировоззрения Достоевского, нехристианская Европа, утратившая чистоту, объединяет свои усилия с нечистыми евреями для борьбы с истинными христианами.

В третьей речи Соловьев усложняет и подрывает дуалистическую картину Европы в изображении Достоевского, описывая три пути европейского развития после эпохи Просвещения: вера в Бога, представленная мистиками; вера в человека, представленная гуманистами как рационалистического, так и идеалистического толка; и вера в природу, представленная натуралистами в лагерях реалистов и материалистов. Философ делает материализм (от понятия "материя"), заклейменный Достоевским как еврейское начало и причина будущего уничтожения России, органичной частью трехслойного решения – "триединой христианской идеей", "усвоенной инстинктивно и подсознательно русским народом со времен его крещения"[3]. Именно это, не свойственное писателю, видение истинного христианства Соловьев лукаво ему приписывает, заявляя, что Достоевский его "понял и возвещал"[4].

На самом же деле Соловьев выворачивает наизнанку главную мысль Достоевского. Он утверждает, что спасение России возможно лишь после того, как она полностью поймет "положительную сущность чужого духа и нравственно соединится с ним во имя высшей всемирной истины"[5]. Россия не вправе ожидать, что другие нации примут ее правду. Наоборот, задача России состоит в принятии правды своих предполагаемых врагов, особенно так называемых внутренних врагов: польских католиков и евреев. Более того, прежде чем претендовать на спасение всей Европы, Россия должна навести порядок в собственном доме. Она должна сразиться с внутренним врагом до того, как обращаться к внешнему.

Достоевский считал, что католическая церковь продала душу мирской власти и поэтому русское православие есть последняя надежда христианства. Согласно Соловьеву, католическая церковь, несмотря на все недостатки, в течение веков предохраняет христианство в Европе от чуждых влияний и представляет собой единственную силу, которая до сих пор противостоит антихристианской цивилизации. Россия же предпочитает оставаться в стороне, критикуя Рим, но ничего не предпринимая в поддержку его божественной миссии. Соловьев объясняет слепоту России в отношении божественности и святости католицизма тем, что Бог занимает слишком малое место в русской душе. Отведя больше места для Бога в себе самих, русские скорее увидят Его и в других – "увидят Его силу не только в католической церкви, но и в иудейской синагоге"[6]. Без принятия чужой правды нет никакой надежды на воплощение Слова, русского Слова и вселенского христианского Слова, нет надежды на примирение "Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой"[7]. Ни разу не упомянув Достоевского на двух страницах речи, Соловьев щедро приписывает ему свои универсалистские воззрения, свое русское Слово. На самом деле писатель утвер-

[3] Там же. С. 314.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 316.
[6] Там же. С. 318.
[7] Там же.

ждал обратное: еврейская идея враждебна идее христианской, она лишена божественности, святости и правды и чужда русской, европейской и христианской цивилизации.

Соловьев может спасти репутацию Достоевского как провидца и пророка, только приписав ему свое собственное понимание Слова и свою трехслойную модель взаимоотношений между народами. Таким образом, Соловьев преподносит аудитории перекроенного Достоевского. Он описывает форму, которую приняло бы Слово у писателя, если бы тот привел свою мысль к ее логическому завершению, а не к тем ошибочным заключениям, на которых он остановился. Соловьев утверждает, что католическая церковь споткнулась на пути к правде. Однако он не считает себя вправе порицать ее и готов принять ее правду, отделяя в ней божественное от человеческого. Создается впечатление, что то же самое он хочет сказать и о Достоевском: чтобы истинно примириться с ним, нам следует отделить в нем божественное от человеческого.

* * *

Соловьев, должно быть, надеялся, что "Три речи в память Достоевского" окажутся его последним словом о писателе, пусть и сказанным ради Анны Григорьевны, но наследие великого романиста притягивало его не меньше, чем сама его личность. Позже, когда он вернулся к вопросу о значении евреев для России и христианской цивилизации, ему пришлось учесть идеологический контекст своего времени. Свидетельство тому – статья 1891 г. "Русский национальный идеал", где Соловьев критикует всех тех, кто эксплуатирует идеи писателя в националистических программах или проповеди квиетизма. Но критика Достоевского и достоевщины является важным подтекстом и более известной статьи Соловьева – "Еврейство и христианский вопрос", которая, кроме всего прочего, представляет собой попытку впрямую обратиться, не называя имени Достоевского, к юдофобии "Дневника писателя".

Соловьев открыто полемизирует с Достоевским, устанавливая непосредственную связь между "Еврейством и христианским вопросом" и лишь недавно написанными "Тремя речами в память Достоевского". Он развивает свою мысль в "Еврействе и христианском вопросе" именно с того места, где останавливаются "Три речи", – с вопроса о католиках и евреях, с той же, в сущности, цитаты из послания Павла к римлянам: "Весь Израиль спасется" (Рим. 11:26). Ту же фразу Павла он цитирует в заключительной части обеих работ. Более того, "Еврейство и христианский вопрос" затрагивает те же проблемы, что и статья Достоевского по еврейскому вопросу: еврейский национализм и материализм в их отношении к христианской духовности.

Однако в "Еврействе и христианском вопросе" М. Соловьев коренным образом меняет свою тактику. В "Трех речах" он ограничивается предостережением против необоснованных нападок на евреев и католиков, видя истинную задачу русского христианства в наведении порядка у себя дома. В "Еврействе и христианском вопросе" Соловьев задается целью показать, что все попытки – включая "Еврейский вопрос" Достоевского – представить христианство, и русское православное христи-

анство в частности, диаметрально противоположным иудаизму на основании особенной трактовки национализма и материализма суть заблуждение и, при ближайшем рассмотрении, ведут к антихристианству. Для Достоевского европейский христианский вопрос превратился в еврейский вопрос; Соловьев производит обратное преобразование, превращая еврейский вопрос в вопрос христианский.

Для того чтобы продемонстрировать заблуждение Достоевского, Соловьев не может ограничиться критикой его ошибок. Он должен противопоставить им некое целостное видение, которое выявило бы связи между материальным (материя или богоматерия), национальным и духовным началами, которые, по его мнению, существенны как для христианства, так и для иудаизма. Иными словами, философу необходимо каким-то образом приравнять христианство к иудаизму, заменив юдофобский дуализм писателя продуктивной, основанной на взаимодействии триадой.

В целом Соловьев согласен с Достоевским – на Западе материализм быстро набирает силу, а христианство приходит в упадок. Но если Достоевский рассматривал Польшу и католицизм, а также евреев и иудаизм как основную часть проблемы, Соловьев видит в них спасительное начало. И вновь негатив оборачивается позитивом путем превращения дуализма в триаду. По Соловьеву, спасение Запада придет с Востока, но не только из России. Скорее, оно придет из пограничных земель России и Польши, густо населенных русскими, поляками и евреями. Каждая из этих национальностей может привнести нечто необходимое для Богочеловечества. И ни одна не может найти спасения без активного участия двух других. В отличие от Достоевского Соловьев считает, что русские не могут прийти к Богочеловечеству только своими силами.

Семь лет спустя, в "Русском национальном идеале", Соловьев вступил в прямую полемику с наследием Достоевского. Обращаясь к поколению 1890-х годов, он призывает не увлекаться писателем, чья христианская идея серьезно скомпрометирована ксенофобией. Блестящая критика, адресованная Достоевским современному материализму, индивидуализму и рационализму, заслуживает признания; его приближение к божественному и случаи проникновения в сущность христианского универсализма, особенно в "Братьях Карамазовых", способны вызывать восхищение. Но современному российскому обществу необходимо порвать с Достоевским в самом важном моральном и общественном вопросе дня – еврейском вопросе, если оно надеется достигнуть социального теократического идеала, в котором евреи сыграют роль прямо противоположную той, которую им предсказал великий писатель. Как в своих некрологических панегириках, в "Трех речах" и в "Еврействе и христианском вопросе" Соловьев надеялся похоронить Достоевского со всеми почестями, косвенно показав заблуждения его мысли, особенно в отношении евреев и, следовательно, в христианском вопросе. Следуя своей трехсложной формуле, философ надеялся включить евреев как положительную силу в дело создания своей теократии. Таким образом он полностью изменял и умалял ретроградный дуализм Достоевского, противопоставлявший евреев и иудейство христианскому идеалу.

Предчувствия не обманули Соловьева. Демонизация евреев в частности и ксенофобия в целом стали бичом Европы в XIX в., сделав соловьевскую концепцию Богочеловечества сегодня еще более утопичной, чем сто лет назад, когда она впервые была сформулирована. Достоевский все еще мог представить себе примирение христиан и евреев как некое чудо, в возможность которого все христиане обязаны верить. В XX в., с потерей этой веры, осталась только ненависть, приведшая к кровопролитию, как и предсказывал Достоевский. Соловьев убеждал последующее поколение преодолеть всеисключающую ксенофобию писателя, потому что она служила помехой установлению истинной теократии – последней надежды человека перед пропастью, в которую стремительно соскальзывала Европа XIX в.

ТРИ ЛЮБВИ, ТРИ СТРАСТИ ИВАНА БУНИНА

М.Н. Громов

Всю жизнь, с юных лет до умудренной опытом старости, Бунина преследуют, не оставляют, заставляют трепетать, приносят мучительную радость и невыносимую боль три больших любви, три великих страсти, три всепоглощающих стремления.

Первая – это *страсть к переживанию бытия*, к цветущей, переливающейся многоцветием красок и одурманивающей сладостью ароматов единственной и неповторимой реальности, в которой проступает "божественное величие мира".

Его пленяет красота осеннего леса, стоящего "как терем расписной". Его манит сказочный Восток, откуда начала свою мерную поступь "величавая колесница человечества". Он с трепетом ступает по Святой Земле и с дрожью прикасается к ее святыням.

Всем пылким существом поэт наслаждается тварным миром, но замечает при этом:

Нет, не пейзаж влечет меня,
Не краски жадный взор подметит,
А то, что́ в этих красках светит:
Любовь и радость бытия[1].

Апогеем чувственного переживания реальности для Бунина стала любовь к женщине – этому наисладчайшему соблазну тварного мира, этой воплощенной в обольстительные формы изменчивой неуловимости бытия, этой пряно-восточной майя, увлекающей в пучину радости и страданий. "Тут опять сразила меня, к великому моему несчастью, долгая любовь". Подобную запись, относящуюся к 1889 г., он мог бы не один раз сделать в своих автобиографических заметках[2].

Любовь к женщине для Бунина раскрывает целую вселенную переживаний, страданий, упоений и того особого, невыразимого ни в каких словах, красках и звуках слияния с бытием, соития с жизнью, растворения в ней, которое приносят лучшие мгновения любви, когда все кажется сном и вместе с тем наиподлиннейшей реальностью.

Философ Иван Ильин в блестящем очерке "О тьме и просветлении" тонко уловил эту бытийственную сторону жизни и творчества Бунина, "художника чувственного естества" с "ненасытным восприятием жизни". Он, несомненно, прав; действительно, "в изображении чувственной страсти Бунин стоит в первых рядах мировой литературы"[3].

Любой читатель произведений в стихах и прозе нашего чувственного гения может сие подтвердить. Немудрено догадаться, что построены они на собственном эмоциональном опыте, на мастерски воплощенных писательским пером тех уловленных зорким взглядом художника нюансах и деталях, которые невозможно выдумать, не зная всех тонкостей любовной игры, того "рокового поединка" между мужчиной и женщиной, который они ведут в желании обладать друг другом.

Иван Алексеевич с полным основанием называет себя "эротоманом". Но, разумеется, не в том пошловатом смысле, который подразумевает современное массовое сознание. Бунин – поклонник Эроса в возвышенном, вертеровском, духе. Его увлечение женской красотой созвучно страстному упоению Гёте, который на закате долгой жизни, почти на смертном одре, не мог не влюбиться в юное создание, олицетворявшее всю прелесть уже тускневшего в его глазах тварного мира. Если же взглянуть поглубже, то бунинская тяга к красоте, восхищение ею перекликаются с учением об Эросе Платона, чьи сочинения и мысли его весьма привлекали[4].

Однако через женщину Бунину открывалась не только красота и гармония мироздания. Страшная тайна глубин бытия, темные инстинкты, жестокость и насилие, лицемерие и коварство, предательство и смерть – все это тоже связано с любовью, с тем, что ее сопровождает, что от нее неотделимо. Онтологическая связка "любовь–жизнь–смерть" прочувствована им во всей полноте.

Через облагороженную и выхолощенную цивилизацией яростную первобытность половых отношений Бунин ощущает ужасающую пропасть мрачной бездны, готовой поглотить его. Что тут мелкие бытовые сцены, интеллигентские терзания, бесхитростные страдания простолюдинов, даже запальчивые убийства неверных жен и самоубийства благородных офицеров, – тут пасть самого Сатанаила разверзается перед человеком, когда не только тело, но и душа оказываются на краю погибели.

Бунин прекрасно показывает эту сторону бытия в повести "Суходол", где "провиненный монах", изгнанный за непотребное поведение из Киевской лавры, бесстыжий ерник Юшка, как бес блудливый, грубо овладевает дворовой девкой Натальей в жуткую предгрозовую ночь под Илью-пророка (языческую Перунову ночь); и она не в силах противиться ему, как не смела противиться барыня дьяволу, по ночам наслаж-

давшемуся ею, лишь только вопила диким голосом: "Змей эдемский душит меня!"

Светлая сторона любви реже занимала внимание Бунина, ибо он к чисто духовному аспекту бытия стремился мало. Он слишком увяз в чувственном темном мире, чтобы легко порвать с ним и уйти в чистую лазурную страну небесного света. Но все же на периферии описания треволнений живущего страстями рода людского светлая безгрешная сторона бытия проступает у него в образах старцев, подвижников, в очертаниях святых обителей, где веками спасались на Руси от гибельных страстей буйные грешники и тихие грешницы.

Выбор в пользу светлой стороны жизни делает героиня "Чистого понедельника". Прекрасная молодая женщина, поддавшись искушению, испив лишь малую чашу земного наслаждения, уходит в монастырь, постригается в иноческий образ. Какой-то внутренний инстинкт самосохранения, тяга к древнерусской старине, к старообрядческой крепости духа заставили ее обратиться к Тому, Кто есть "Господь, Владыко живота всех". И там, где душа встречается с Богом, уходят в прошлое и внешний лоск, и суетные желания, и мишура светской жизни, и томления плоти.

Что поразительно, в роли рокового искусителя героини, личности неординарной, выступает в общем-то заурядный, хотя и образованный, молодой повеса с горячей кровью и хорошими манерами, страстно в нее влюбленный. Но является он подобно дьявольскому персонажу из древнерусского сказания о Петре и Февронии в сокрытом, им самим не осознаваемом существе: "Змей в естестве человеческом, зело прекрасном"[5].

Это прозрение, эта догадка, как молния, освещает всю библейскую глубину их отношений, как исконный соблазн Адама и Евы, как общечеловеческую драму, нескончаемо длящуюся от сотворения человека до наших дней. Ведь и сейчас, и во времена оны, и всегда сквозь внешнюю бытовую повседневность, обыденность происходящего проступает извечный трагизм человеческого существования в оппозиции "он – она".

Бунин в своем творчестве выступает как художник-мыслитель экзистенциального типа, он помещает своих героев в пограничные ситуации, видит трагизм бытия и последствия человеческого выбора, когда личность на краю бездны остро ощущает шаткость своего существования, балансируя между жизнью и пастью смерти, от которой ее отделяет всего лишь один короткий шаг.

В этом он подобен Достоевскому, который описывал весь потаенный ад человеческой души и борьбу в ней божественного и дьявольского начал. Только в отличие от героев Федора Михайловича персонажи Ивана Алексеевича чаще всего наделены здоровьем, ясностью ума и вкусом к жизни и, разумеется, существенно не похожи на страдающих болезненной патологией, неврастенических, много, длинно и тягостно рассуждающих и непредсказуемо поступающих личностей, которые населяют страницы произведений нашего главного предтечи экзистенциализма.

Вторая любовь Бунина – *к творчеству*, к созданию того, чего не было до тебя в мире, к ощущению себя демиургом, создателем. Но при этом он прекрасно помнит забытую ныне многими сакральную первооснову творчества, понимает нравственную ответственность художника за свой труд, указует на недопустимость забвения Того, Кто есть подлинный Творец и Создатель всего сущего.

О твердой позиции писателя, равно отрицавшего и самонадеянные поползновения многих авторов в дореволюционный период, как он выражался, "литературной вакханалии", и атеистический псевдопафос казенного соцарта с его прометеевским культом нового человека, свидетельствуют заключительные строки рассказа "Богиня разума". Бунин обращается к поучительной судьбе несчастной Терезы Обри, красивой талантливой актрисы, которая в годы Великой французской революции, когда громили церковь и веру, выступила в кощунственной роли богини разума в соборе Парижской Богоматери, а затем в театре, упав с высоты вместе с громоздкой конструкцией деревянной "Славы", умерла, была погребена и предана всеобщему забвению. Вот строки, посвященные этому событию: "Одно хорошо: от жизни человечества, от веков, поколений остается на земле только высокое, доброе и прекрасное, только это... Остался, есть и во веки пребудет Тот, Кто со креста любви и страдания простирает своим убийцам объятия; осталась Она, Единая Богиня богинь, ее же благословенному царствию не будет конца"[6].

Еще в юности Иван Бунин заболел страстью творчества: как самый счастливый день, вспоминал он охватившую его радость, когда нес в руках свое стихотворение, отпечатанное, запечатленное на бумаге. Этот аполлонический восторг при лицезрении собственного творения известен только людям, наделенным даром творчества.

Но немногие воспринимают свое творчество как крест, как Голгофу, как жертву. Бунин – один из этих немногих. Он чувствовал свою неприкаянность в зыбком мире, свою житейскую неустроенность, превратности судьбы. Какие щемящие слова в его кратком стихе "У птицы есть гнездо, У зверя есть нора..."![7] Став странником в земной жизни, он твердо знал, что от него останутся навеки одни "лишь письмена".

К миссии поэта Бунин, подобно Пушкину, относился, как к пророческому служению. "В начале было Слово" – все помнят первые строки Евангелия от Иоанна. Найти слово, закрепить в нем быстротекущую жизнь, запечатлеть и обессмертить вызванные воображением образы – вот высшее призвание творца вербальных сущностей и форм.

Но для всепоглощающего, подлинного, беззаветного служения талант должен быть принесен к жертву. Творец обязан, как Джордано Бруно, взять посох странника, оставить смех и радость, и землю-мать, и любовные радости:

Высóко нес я стяг своей любви,
Но есть другие радости, другие:
Оледенив желания свои,
Я только твой, познание, – София![8]

Так поэт жертвует первой страстью ради другой. Такова цена подлинного творчества. В иерархии ценностей любовь вторая выше первой, хотя она ее и не вытесняет, а на нее накладывается, переплетается с нею. Но и вторая любовь не торжествует свое первенство, ибо самой страстной, самой мучительной, ни на минуту его не оставлявшей, всегда оставалась третья любовь – *к Родине, к Отечеству, к России.*

Верно пишет С. Крыжицкий в статье "Замолчанный Бунин": "Нет, не только женские тела, вспышки страсти, темные аллеи, оскудевшие дворянские гнезда, трели соловьев, белые березки и запах антоновских яблок были предметами писаний Бунина... За тридцать три года эмиграции Бунин никогда, ни в самых тяжелых, ни в самых благоприятных условиях не переставал думать, писать и говорить о революции и судьбах родины, всегда искал ответа, что привело к семнадцатому году, к концу исторической России, к воцарению, как он не раз повторял, полифемского царства Ленина"[9].

Человек сдержанный в выражении чувств, Бунин с болью писал о своих страданиях, о "страшном чувстве" Родины, о своем плаче по России, подобном плачу библейских пророков об утраченном Иерусалиме. Для него Родина в ее огромных пространствах и столицах, городах и сельских погостах, храмах и крестьянских избах, со всей своей тысячелетней историей была чудотворным образом, предметом поклонения. «Если бы я эту "икону", эту Русь не любил, не видал, из-за чего же бы так сходил с ума все эти годы, из-за чего страдал так непрерывно, так люто"[10].

Любя Родину, Бунин не идеализировал ее, достаточно вспомнить его "Деревню". Он видел темные, страшные, разрушительные силы, разинщину, пугачевщину, желание "погулять", разнести все вдребезги. И видел, как новые хозяева страны пробудили дикие инстинкты народа и направили их на разрушение старой России, несказанно ему дорогой[11]. Бунин не может объективно, отстраненно судить о происходящем на Родине. Он предстает неистовым защитником старой России, ее культуры, ее достоинства, ее чести – всего, что столь яростно предавалось поруганию новыми властями.

Убийственны его оценки и характеристики. Одни названия чего стоят: "Окаянные дни", "Великий дурман". Он органически не приемлет крикливой и лживой идеологии нового режима, его коробит всеобщее хамство и деградация, он с ужасом видит, как перерождается народ. Уже в эмиграции Бунин пишет заметки о советской действительности. Его краткие новеллы в сборнике "Под Серпом и Молотом" вызывают в памяти "Русь уходящую" живописца Павла Корина.

Его печальному взору предстают стремительно тающие островки старой Руси, пустеющие храмы, исчезающие типы былых сословий. Даже вблизи раки преподобного Сергия, духовного покровителя и заступника страны, исчезла былая атмосфера всеобщего благоговения. И Бунин вспоминает слова В. Ключевского, предупреждавшего, что Россия погибнет, если затухнет лампада у мощей преподобного и осквернится его лавра. К несчастью, так и произошло.

Можно долго продолжать разговор о духовной борьбе Бунина с большевистским режимом, однако позволю себе отметить лишь одно обстоятельство, имеющее глубокое, нетривиальное, смыслоуказующее значение. Бунин родился в 1870 г. – в год рождения Ленина, умер в 1953 г. – в год смерти Сталина. Он стал символом противостояния тирании двух красных вождей, заливших страну кровью народа. Недаром писатель, пародируя терминологию официальной советской пропаганды с горечью заметил: «Я был современником... тех "величайших гениев человечества", что разрушали целые царства, истребляли миллионы человеческих жизней». Ушли они, ушел и он.

Но не хотелось бы ставить точку на этой грустной ноте, поэтому закончим статью словами церковного предания об Иоанне Многострадальном, киево-печерском подвижнике, оказавшемся однажды в кромешной тьме своей подземной кельи у разбитого зверем светильника. И увидел святой старец, что "озаряет пещеру некий тонкий, неведомо откуда струящийся, свет", который светил ему все оставшиеся дни жизни. "А при кончине, воспринимая его душу, нежно сказал ему Ангел Господень: Это свет твоей скорби светил тебе, Иоанн!"[12].

Помянем же и мы в наши окаянные дни Иоанна Многострадального русской литературы и русской мысли – Ивана Алексеевича Бунина.

[1] *Бунин И.А.* Несрочная весна. Стихотворения. Избранная проза. М., 1994. С. 45. Написано тридцатилетним поэтом в 1901 г.

[2] *Бунин И.А.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1967. Т. 9. С. 260.

[3] *Ильин И.А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин, Ремизов, Шмелев. М., 1991. С. 52. Ильин видит в Бунине не только "мастера внешнего зрения", способного с "физиологической точностью" описывать человеческие страсти, а в его творчестве не только "художественный возврат инстинкта к природе", но и древнюю, первобытную, архетипическую сущность инстинкта жизни: "Бунин разверзает перед нами мировой мрак, черное, провальное естество человеческой души, не ведающее добра и зла и творящее зло в меру своей похоти. Он разверзает его с великою силою, художественной наглядностью и холодной точностью" (там же. С. 77). Сам же Бунин в автобиографической "Книге моей жизни" говорит о близости к предкам, о глухой "прапамяти", об иррациональном чувстве переживания "всебытия": "Рождение никак не есть мое начало. Мое начало и в той непостижимой для меня тьме, в которой я был от зачатия до рождения, и в моем отце, в матери, в дедах, прадедах, пращурах, ибо ведь они тоже я, только в несколько иной форме, где, однако, многое повторилось почти до тождественности" (Цит. по: *Мальцев Ю.* Иван Бунин (1870–1953). М., 1994. С. 8).

[4] В холодной, страшной, обезлюдевшей Москве зимой 1918 г. на фоне разрухи, хаоса, дикого зверства и разрушения культуры Бунин подобно многим гибнущим соотечественникам обращается к нетленным духовным ценностям: «И среди всего этого, как в сумасшедшем доме, лежу и перечитываю "Пир" Платона» (*Бунин И.А.* Окаянные дни. М., 1991. С. 103). Влияние платоновской традиции, прослеживаемое в истории отечественной культуры и философии, ощущается и в творчестве Бунина. Кроме учения об Эросе, оно проступает в интерпретации знания как припоминания души (анемнезис), в номадическом странствии духа по земным тропам и его устремлении к небесному праотечеству, в поклонении Софии как Божественной Мудрости,

в культе Логоса и Слова – ему "лишь жизнь дана", ибо "на лицевом погосте звучат лишь Письмена" (*Бунин И.А.* Несрочная весна. С. 22).

5 *Бунин И.А.* Несрочная весна. С. 407. "Повесть о Петре и Февронии", иногда называемая "житием", – одно из самых поэтических преданий русской старины, рассказывающее о любви князя и крестьянской девушки, отличавшейся прозорливостью и чистотой нрава. Оно созвучно западноевропейским сказаниям о Рагнаре и Ладброке, Тристане и Изольде, о битве Зигурда со змеем Фафнаром, воплощением дьявольского, похотливого, злого начала мира. В христианской традиции к ним примыкает "Чудо св. Георгия о змие", вариации на темы которого столь многочисленны в отечественном и европейском искусстве и которые восходят к древним хтоническим мифам (см.: Повесть о Петре и Февронии Муромских // Изборник: Сб. произведений литературы Древней Руси. М., 1969. С. 454–463; Чудо Георгия о змие // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 520–527).

6 *Бунин И.А.* Под Серпом и Молотом: Сб. рассказов, воспоминаний, стихов. Лондон (Канада), 1986. С. 54. Жившему во Франции писателю захотелось проследить поучительную судьбу французской актрисы, вознесенной революцией, ею же растоптанной и преданной забвению. В дневниковых записях он пометил: "Париж, 6 февраля 1924 г. был на могиле Богини Разума". Сумасшедшие революционные вожди заставили ее сыграть "самую дикую и постыдную роль", кощунственную по своей сути. Неопаганистский замысел потерпел крах, "и было великое безобразие, а для Обри и великое мучение" (там же. С. 50–52). Он подмечает аналогии с большевистской демагогией в России, с попытками установить культ коммунистических вождей, с растаптыванием веры и исторической памяти народа.

7 Приведем полностью это краткое стихотворение, написанное на чужбине в 1922 г. (*Бунин И.А.* Несрочная война. С. 95):

У птицы есть гнездо, у зверя есть нора.
Как горько было сердцу молодому,
Когда я уходил с отцовского двора,
Сказать прости родному дому!
У зверя есть нора, у птицы есть гнездо.
Как бьется сердце, горестно и громко,
Когда вхожу, крестясь, в чужой, наемный дом
С своей уж ветхою котомкой!

8 *Бунин И.А.* Несрочная весна. С. 69. Софийность поэзии Бунина делает ее созвучной поэзии Владимира Соловьева, Вячеслава Иванова и многих других "певцов божественной Софии" (*Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. III. С. 297). Софиология как учение о Софии Премудрости Божией оказала величайшее влияние на русскую культуру со времени Крещения Руси, став одним из плодотворных течений в богословии, философии, искусстве, поэзии (*Громов М.Н.* Образ Софии Премудрости Божией как символ Древней Руси // Художественно-экстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века / Под ред. В.В. Бычкова. М., 1996. С. 46–56). В новое и новейшее время софийность получила дальнейшее развитие, но корнями своими уходит в византийско-православное средневековье.

9 *Бунин И.А.* Под Серпом и Молотом. С. 7–8. Как вспоминает В.Н. Муромцева, глубоко знавшая душу и сокровенные мысли Бунина: "Чувство родины, языка, истории у него было огромно" (*Муромцева-Бунина В.Н.* Жизнь Бунина: Беседы с памятью. СПб., 1989. С. 11). Не лишне напомнить, что Нобелевскую премию 1933 г. писатель получил "за строгий артистический талант, с которым он воссоздал в литературной прозе типично русский характер"

(И.А. Бунин и русская литература XX века. М., 1995. С. 71). В жизни Родины Бунина восхищает исконное, самобытное, наполненное памятью прошлого, например название стариннейшего московского храма в Кремле, безжалостно снесенного в советское время: "Церковь Спаса-на-бору. Как хорошо: Спас-на-бору! Вот это и подобное русское меня волнует, восхищает древностью, моим кровным родством с ним" (*Бунин И.А.* Собр. соч. т. 9. С. 346).

[10] *Бунин И.А.* Окаянные дни. С. 13. Любовь писателя к Отчизне – иррациональная, чувственная, страстная – подобна любви к жизни, к женщине, к творчеству. Все три любви переплетаются вместе, но первая становится все тише, умиротвореннее, вторая – мудрее и отчетливее; лишь третья постоянно терзает, мучит, не дает покоя, превозмогая все остальные своей силой и неотступностью. Воистину он обладал "страшным чувством России" (*Бунин И.А.* Лишь слову жизнь дана. М., 1990. С. 103).

[11] *Бунин И.А.* Под Серпом и Молотом. С. 96. Писатель вспоминает смуты, самозванство, разинщину, но нынешняя "вакханалия превзошла все до нее бывшие – и весьма изумила и огорчила даже тех, кто много лет звал на Стенькин Утес..." (*Бунин И.А.* Окаянные дни. С. 125).

[12] *Бунин И.А.* Окаянные дни. С. 156. Преп. Иоанн Многострадальный подвизался в Ближних Антониевых пещерах. Его память празднуется дважды по церковному календарю: 18 июля ст. ст. – отдельно и 18 сентября – вместе с собором преподобных отцов Ближних пещер. Умер он в 1160 г., еще в домонгольский период, во времена расцвета Киевской Руси, любовь и интерес к которой Бунин пронес через всю свою жизнь.

Приложение

Иван Бунин

ДЖОРДАНО БРУНО

Ковчег под предводительством осла –
Вот мир людей. Живите во Вселенной.
Земля – вертеп обмана, лжи и зла.
Живите красотою неизменной.

Ты, мать-земля, душе моей близка –
И далека. Люблю я смех и радость,
Но в радости моей – всегда тоска,
В тоске – всегда таинственная сладость!

И вот он посох странника берет:
Простите, келий сумрачные своды!
Его душа, всем чуждая, живет
Теперь одним – дыханием свободы.

Вы все рабы. Царь вашей веры – Зверь:
Я свергну трон слепой и мрачной веры.
Вы в капище: я распахну вам дверь
На блеск и свет, в лазурь и бездну Сферы.

Ни бездне бездн, ни жизни грани нет.
Мы остановим солнце Птолемея –
И вихрь миров, несметный сонм планет,
Пред нами развернется, пламенея!

И он дерзнул на все – вплоть до небес.
Но разрушенье – жажда созиданья,
И, разрушая, жаждал он чудес –
Божественной гармонии Созданья.

Глаза сияют, дерзкая мечта
В мир откровений радостных уносит.
Лишь в истине и цель и красота.
Но тем сильнее сердце жизни просит.

Ты, девочка! ты, с ангельским лицом,
Поющая над старой звонкой лютней!
Я мог твоим быть другом и отцом...
Но я один. Нет в мире бесприютней!

Высоко нес я стяг своей любви.
Но есть другие радости, другие:
Оледенив желания свои,
Я только твой, познание, – София!

И вот опять он странник. И опять
Глядит он вдаль. Глаза блестят, но строго
Его лицо. Враги, вам не понять,
Что Бог есть Свет. И он умрет за Бога.

Мир – бездна бездн. И каждый атом в нем
Проникнут Богом – жизнью, красотою.
Живя и умирая, мы живем
Единою, всемирною Душою.

Ты, с лютнею! Мечты твоих очей
Не эту ль Жизнь и Радость отражали?
Ты, солнце! вы, созвездия ночей!
Вы только этой Радостью дышали

И маленький тревожный человек
С блестящим взглядом, ярким и холодным,
Идет в огонь. "*Умерший в рабский век*
Бессмертием венчается – в свободном!

Я умираю – ибо так хочу.
Развей, палач, развей мой прах презренный!
Привет Вселенной, Солнцу! Палачу! –
Он мысль мою развеет по Вселенной!»

Это стихотворение – одно из самых философичных у И.А. Бунина – написано в 1906 г. См.: *Бунин И.А.* Несрочная весна: стихотворения // Избранная проза. М., 1994. С. 68–69.

МЕТАФИЗИКА ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В ТРАКТОВКЕ С.Л. ФРАНКА

Г.Е. Аляев

Проблема прав человека, будь то в философском или политико-правовом дискурсе, отсылает к западноевропейской традиции. Гуманитарно-правовые разделы нынешних конституций России и Украины ассоциируются прежде всего со Всеобщей декларацией прав человека (1948 г.) или с позднейшей Европейской конвенцией о правах человека, а в историческом контексте – с первыми конституциями североамериканских штатов, французской Декларацией прав человека и гражданина (1789 г.), американским Биллем о правах (1791 г.) и, наконец, с теоретическими построениями Гроция и Локка, Джефферсона и Канта.

Совсем не трудно показать, что наша отечественная культура не содержит подобных масштабных провозвестий гуманитарно-правовых норм и понятий и даже страдает своего рода идиосинкразией в отношении европейских либеральных починов. И все-таки удовлетвориться этой достоверностью в эпоху неотвратимой глобализации правопонимания (а тем более патетически отвергать концепцию прав человека по мотивам ее "цивилизационной чужестийности") значило бы исповедовать сомнительный и очевидно упрощенный взгляд на проблему. Менее всего он может устроить ответственных исследователей истории философии, знающих, какой внушительный *потенциал персонализма* издавна заключала в себе наша отечественная мысль. Здесь уместно вспомнить и об иконописи XIV–XV вв., и о высоких образцах "умного делания", заявленных русским старчеством; и об уникальной философии жизни, которую исповедовал Григорий Сковорода; и, конечно же, об удивительном сплаве самобытности и универсализма в горниле русской религиозной философии конца XIX–начала XX в. Многие ее представители бились над задачей преодоления предзаданной антитетики индивидуального и общинного и при этом пристально вглядывались в цивилизационное усилие Запада, которому удалось осуществить ничуть не менее трудное объединение внутренне противоречащих друг другу ценностей либерализма (свободы) и демократии (равенства). Особый интерес в связи с этим представляют философские и философско-правовые концепции, обычно объединяемые в понятии *либерального консерватизма*, а среди них – творческое построение С. Франка, поразительное по смысловой напряженности и эвристическим возможностям.

I

Творчество С.Л. Франка (1877–1950) лишь в последние годы стало предметом более-менее пристального внимания на родине. При этом в оценке его философского наследия исследователи, как правило, идут по стопам В.В. Зеньковского, относя Франка к продолжателям соловьевской концепции всеединства. Такой подход, безусловно, имеет основания,

однако невольно затеняет своеобразие Франка, глубокую оригинальность его философского опыта. Что касается социально-политических воззрений Франка, то они пока просто недостаточно изучены, а соответствующие общие квалификации имеют сугубо предварительный характер. Можно согласиться, например, с определением "соборный либерализм"[1], а вот характеристика философии права Франка как "теократического проекта"[2] требует по меньшей мере многочисленных оговорок.

Уже в ранний период творчества – если не считать юношеских марксистских исканий – Франк приходит к традиционному либеральному мировоззрению кантианского толка. Первую форму метафизического обоснования личности и ее прав он заимствует у В. Виндельбанда: это различение эмпирической и трансцендентальной личности, при котором эмпирическая личность считается частью или участником трансцендентального Я, и *постольку* признается священной, рассматривается *как самоцель, а не как средство*[3]. При этом Франк отметает возможность постулирования *метафизического бытия* какого бы то ни было трансцендентального субъекта. Результатом оказывается довольно шаткая конструкция *субъективной* нравственности, когда отношения между людьми "могут быть признаны нравственными или безнравственными лишь постольку, поскольку они согласуются с оценкой, вытекающей из морального настроения, или противоречат ей"[4].

Достаточно скоро, однако, Франк задается целью – религиозно обосновать свой либерализм. Идея личности получает у него безусловный приоритет над идеей государства или какой-либо иной социальной общности, поскольку личность есть "живая и вечная лаборатория духовного творчества", "единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух"[5]. Некоторая односторонность в трактовке автономии личности, вообще свойственная либеральному мировоззрению, еще полностью не преодолена молодым публицистом. Вместе с тем его либерализм приобретает достаточно совершенные формы – особенно в критике деспотизма, в подходах к идее правового государства и теории естественных прав.

Так, в статье "Государство и личность", опубликованной в журнале "Новый путь" в 1904 г., Франк подчеркивает, что теория правового государства не ограничивается простым отделением законодательной власти от исполнительной и судебной. "Необходимо, чтобы она была также отделена от той правотворящей силы, которая закладывает самые основы правового строя и в которой именно и находят себе защиту права личности", – от *морально-правового сознания общества*[6]. Здесь же философ обращает внимание на то, что в России дискуссии о правовом государстве слишком часто ограничиваются вопросами политического механизма, процедурами демократии (самоуправления), оставляя без внимания модель конституционного обеспечения либеральных ценностей.

В противовес Н.О. Лосскому, который совершенно некритично оперировал девизом "глас народа – глаз Божий" (статья Лосского "О народовластии" появилась в следующем номере "Нового пути"), Франк

замечал: "При этом как бы совершенно забывают, что правовое государство содержит в себе не только известный порядок управления, но *известную организацию личных прав*, которая является совершенно самостоятельным и неоценимым благом, не могущим пострадать ни от каких-либо мелких недочетов механизма власти, ни даже от возможных классовых тенденций самоуправления. Именно для ослабления вредного влияния этих классовых тенденций необходимо, чтобы с самого же начала, совершенно независимо от состава самоуправления, была обеспечена вся полнота личных прав – свобода изъявления мысли и воли как отдельными личностями, так и их союзами"[7].

Эти идеи нашли практическое воплощение в проекте "Учредительного закона о вечных и неотъемлемых правах российских граждан"[8]. Документ был опубликован Франком в самом начале 1906 г. в издаваемом им совместно с П.Б. Струве журнале "Полярная звезда". В этот период, когда в России уже шла активная подготовка к выборам в I Государственную думу, появилось несколько проектов конституционных законов, содержавших соответствующие разделы о правах и свободах. Предложения, с которыми выступил молодой философ, отличались высокой конституционно-правовой квалифицированностью.

Принципиальным моментом Франк считал форму документа, а именно – декларацию или учредительный закон, – форму, которая должна подчеркивать его *естественно-*, а не *позитивно-правовое* содержание. Таким путем достигалось бы не просто *само*ограничение государства своим собственным *законом*, который оно всегда вправе изменить, а *принципиальное* ограничение государства *правом, общим правосознанием*, существующим помимо и вне воли государя.

В этом общем правосознании, по мнению Франка, существуют ясные и устойчивые правовые принципы, которые условно можно назвать вечными – условно, потому что, во-первых, ничего абсолютно вечного историческая практика не знает, а во-вторых, в политико-правовой жизни они (правовые принципы) далеко не всегда актуализированы. Из этого, однако, Франк делает только тот вывод, что их нужно всячески развивать и прививать общественному правосознанию, а никак не пренебрегать ими.

Что касается самого проекта декларации – небольшой по объему, всего 21 статья, – то нужно отметить как минимум три характерных момента.

Во-первых, Франк приравнивает государство к частному лицу в аспекте посягательства на человеческую жизнь. Это означает отмену смертной казни без всяких изъятий и *наказание власти* на общих основаниях за злоупотребление вооруженной силой против граждан (ст. 4 проекта). Франк, безусловно, был не первым, кто выступал из принципиальных соображений против смертной казни, и тем более – против военных репрессий властей. Оригинальным можно считать включение данного пункта в Декларацию прав, а также юридическую формулу, согласно которой государство сохраняет свои правомочия в отношении человеческой жизни лишь в ситуациях противодействия прямому вооруженному насилию. Во всех остальных случаях, в том числе и в приме-

нении карающей справедливости, человеческая жизнь не может быть объектом публично-правового регулирования, и государство имеет не более прав ею распоряжаться, чем любой обычный человек (и соответственно подлежит такой же ответственности за свои посягательства).

Второй момент, который необходимо отметить, – это особое внимание к принципу свободы совести. Различные его аспекты изложены в шести статьях (7–12), т.е. занимают едва ли не треть документа (в том числе, например, закрепляется право на альтернативную службу по религиозным убеждениям). Такое внимание не случайно, и связано – хотя прямо об этом Франк пока что не пишет – с признанием основоположного характера свободы совести. Возможно, этот вопрос был особенно актуален в те годы для самого философа, однако главное, конечно, не в личных мотивах, а в уже оформившихся представлениях о духовном составе личности. Как увидим далее, тема веры, свободы и личности получит у Франка достаточно глубокое и полное развитие.

Наконец, третий момент связан с ограниченностью проекта только кругом так называемых первичных и политических прав личности. Здесь полностью отсутствуют какие-либо социально-экономические права. В общем, это не удивительно – в начале XX в. этот блок прав еще не входил в тот "минимум", который "современное правосознание признает абсолютно неприкосновенным для государственной власти". Однако отсутствие классического права собственности требует определенных объяснений. Да и о праве на достойное существование можно было хотя бы упомянуть – ведь буквально в предыдущем номере "Полярной звезды" вышла статья П.И. Новгородцева, в которой тот обосновывал и развивал эту идею В.С. Соловьева.

В процессе дальнейшей разработки социальной философии Франк все-таки придет к обоснованию права собственности. Пока же религиозная онтология не дает возможности увидеть в праве собственности нечто абсолютное и неотчуждаемое – напротив, он находит это право лишь функциональным и служебным. «Собственник, – пишет Франк, – есть не абсолютный самодержец "Божьей милостью" над своим имуществом, он есть как бы лишь уполномоченный – правда, несменяемый и достаточно прочно обеспеченный в своем положении – управитель вверенного ему достояния, которое онтологически, в последней своей основе есть "Божье" достояние, и верховный контроль над которым принадлежит общественному целому»[9]. Соответственно государство может и должно регулировать реализацию этого права.

Отказывая праву собственности в качествах "прирожденного и абсолютного", Франк вместе с тем защищает его как "реальное условие осуществления начала свободы", как "абсолютно необходимую и неустранимую основу общественной жизни", а общественный строй, основанный на праве собственности, точнее – на "хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом"[10], – признается им более совершенным и более отвечающим христианским идеалам, чем социалистический строй принудительной справедливости. При этом частная собственность онтологически рассматривается как внешнее расширение тела человека и тем самым как бы присовокупля-

ется к человеку как субъекту права, а право собственности имплицитно включается в право личной неприкосновенности.

После 1905 г. Франк продолжает выступать как философский публицист либерального толка – однако не в традиционном политическом смысле, а как защитник и проповедник первичной духовной свободы. Уже участие в "Вехах" он вполне сознательно рассматривал как отстаивание общего тезиса об "утверждении первенства духовной жизни личности над внешними политическими формами"[11]. Под влиянием уроков российской революции философ осознает недостаточность политического либерализма, ограниченную ценность всякой политики, а онтологическая гносеология и философия религии становятся главными темами его философского творчества. Отсюда вытекала потребность в более глубокой разработке *метафизики личности*.

II

Антропология, как и вся философия Франка, строится в традициях неоплатонизма, христианской мистики и философии всеединства, но при этом ни в коем случае не является всего лишь эпигонской доктриной. Оригинальность Франка состоит не просто в *способе обоснования* метафизики всеединства (так считает Зеньковский), но и в самом *характере* этой метафизики, – в том, как Франк *видит* положение личности в бытии. Личность у Франка стоит на границе эмпирического и идеального, одновременно и принадлежа каждой из этих сфер, и выходя, трансцендируя за их пределы либо в духовном, либо в телесно-душевном направлении. Таков исходный пункт его *антиномического монодуализма*, который доставил впоследствии столь много хлопот интерпретаторам.

Характерно, что уже сразу по выходе первого большого труда Франка Н.А. Бердяев бьет тревогу по поводу того, что индивидуальное "Я" теряет здесь свои стандартные гносеологические и онтологические приметы и "тонет во всеединстве"[12]. Упрек в имперсонализме бросает и Зеньковский: четкая проработка метафизики личности, полагает он, удается Франку лишь потому, что здесь, "в сущности, в человеке нет ничего от него самого"[13]. Подобные и еще более резкие обвинения Франка в том, что универсальное "Мы" поглощает всякое "Я", звучат и сегодня[14].

Впрочем эту критику – и Бердяева с его обостренным персонализмом, и Зеньковского с его постоянной оглядкой на православно-догматическое решение проблем теодицеи – едва ли можно считать непредубежденной.

Франк исходит из понятия личности как духовного существа, укорененного в бесконечности *духовного царства*, в силу чего человек всегда и по самому своему существу есть *нечто большее и иное*, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность[15]. Отсюда вытекает индивидуальность как сущностный атрибут личности, что выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. Критикуя индивидуализм XVIII в. за рационалистический подход к личности как абстрактной идее, символу, в котором первостепен-

ны равноценность и тождественность с другими личностями-символами (что стало в конечном счете философской основой социалистического движения), Франк противопоставляет ему уходящую корнями в немецкий романтизм идею личности как конкретного и своеобразного существа. Моральный идеал усматривается не в однородности и равенстве людей, а в развитии самостоятельного духовного богатства каждой индивидуальности. Многообразие и оригинальность воспринимаются как высшее благо, и *цель* личности видится не в подчинении одинаковым для всех законам (значение которых не отрицается), а в осуществлении тех интимных запросов и задатков, которые в каждой личности различны и в каждой одинаково верховны.

Перед нами нравственная философия, созвучная философии сверхчеловека Ф. Ницше. В связи с этим отметим характерный момент творческого становления Франка: нравственное обоснование неотчуждаемых прав личности он находит первоначально именно у Ницше, в его этической системе "любви к дальнему". В сочетании с неокантианским критицизмом это создавало опасность нравственного субъективизма.

Однако Франк в конце концов четко отделяет свою позицию от любых версий вседозволенности. Речь у него идет не об отбрасывании поведенческой морали как таковой, а о более высоком уровне морали, преодолевающем односторонности нравственного императива. Максимы отношений между людьми Франк вообще относит к нормам правосознания. Только к сфере публично-правового регулирования внешнего поведения на деле применим принцип равнозначности личностей, их одинакового подчинения одинаковым законам. Но выше сферы поведения лежит сфера духовного интереса, стремлений и желаний человека, его *морального права* реализовать свою индивидуальность – сфера, в которой "живая личность в конечном счете ценнее всякого права". Тут действует уже принципиально иная, экзистенциально-нравственная заповедь, ориентированная не на отношения между людьми, а на духовное существование каждого человека: "Живи так, чтобы сохранить душевную чистоту и уважение к самому себе"[16]. Идея равенства личностей в их *бесконечной*, а потому и *равной ценности* дополняется идеей эмпирического неравенства, исключительности каждой бесконечности, и в этом смысле – различной практической ценности отдельных личностей.

Личность обладает свободой, поскольку именно момент свободы составляет подлинное средоточие ее духовной жизни. Свобода у Франка есть "онтологическая первооснова человеческой жизни", "та единственная точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным"[17]. Личность становится собой, лишь выходя за собственные пределы, но в то же время ее поступки не подчинены полностью внешнему воздействию, в них остается элемент непостижимости, непредсказуемости, обусловленный причастностью к «"реализующей", дарующей подлинную реальность силе подлинно значимого бытия»[18].

В противовес идеологии социалистического опекунства, придающей личности значение песчинки, закладываемой в фундамент нового

общества, философия либерализма исходит из идеи самоценности личности, обладающей качествами индивидуальности и свободы. Чем же определяется эта самоценность?

В классическом либерализме идею самоценности всякой личности незаметно подпирает чувство собственной самоценности, ценности себя для самого себя – тенденция самосохранения. В конечном счете это проявляется не только в утилитарной и прагматической трактовке суверенной личности, но и в расчетливости морального императива "не делай другому того, чего не желаешь, чтобы делали тебе". Истинность этих принципов ограничена в себе, поскольку она не имеет некоего высшего, последнего основания.

Таким основанием, по Франку, является подлинное, реальное бытие, непознаваемое Сущее, которое через личность находит свое выражение и в котором сама личность находит смысл своего существования. В самобытности личности *безграничное* выступает в конкретной форме *ограниченного, всеединство бытия* проявляется в *единичном, единственном*, неповторимом и незаменимо своеобразном[19].

Философия человека Франка покоится на онтологии, которая различает "реальность" и "объективную действительность". Если объективной действительностью он называет эмпирический мир, то реальностью – более глубокий, идеальный (но оттого не менее, а еще более реальный) пласт бытия, непосредственно связанный с Богом, хотя и не отождествляемый с ним. Реальность, в отличие от объективной действительности как внешнего, предметного бытия, является *безусловным бытием*, наделенным чертами абсолютности и одновременно конкретности, иррациональности и индивидуальности, потенциальности и свободы.

В понятии реальности как непосредственного самобытия *"непостижимого"* (это понятие можно считать отличительно франковским обозначением всеединства) – *ключ к решению проблемы трансцендентности*. Безусловное бытие не является чем-то, что должно быть раскрыто и выяснено *извне* (ведь что может находиться *за пределами* безусловного, *всеобъемлющего* бытия?). «Оно, напротив, таково, что *имеет само себя*, так что есть исконное единство *"имеющего"* и *"имеющегося"*, или единство бытия как *бытия-для-себя*, как "идеального" *обладания самим собой*»[20]. Соответственно этому, "Я" не является запертой в себе, автономной и самодовлеющей сферой бытия, «оно есть *самооткровение* в нас момента "обладания", "имения", который сам сопринадлежит к безусловному бытию... Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо *с нами, при нас и для нас*... – именно потому, что *мы сами есмы в этом бытии*, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя самих лишь *через его собственное самооткровение в нас*»[21].

Объективная действительность, по Франку, является не противоположностью реальности, а, скорее, ее моментом, объективируемой стороной. Человек одновременно относится как к внешней объективной действительности, так и к *"надмирной"* первичной реальности, при этом к материальному миру он относится своим телом и душою, в то время как "духовная жизнь" есть как раз та *реальность*, которая рас-

крывает сама себя. Следовательно, человек есть двойственное, точнее – *двуединое* существо, в котором сосуществование и противоборство двух природ соединяется с их определенной гармонией.

Подчеркнем, что двойственность природы человека Франк понимает не как банальный дуализм *души и тела*, а как дуализм *духа и душевно-телесной сущности*. При этом момент *личности* присущ как раз духу человека. Эта глубина человеческой природы действительно, по концепции всеединства, является не принадлежностью самого человека, а частью общего, всеединого бытия. По выражению Франка, человеческому "Я" присущ момент *трансцендирования*: «Я не могу иметь *"мое собственное"* бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. *Сознавать* или *иметь* границу и *выходить за нее* означает здесь одно и то же»[22]. То, что осознается как "Я", есть, по его словам, проекция, луч, отражающий в сфере природного "объективного" бытия глубину богочеловеческой реальности "моей души". И *чем глубже человек укоренен в этой глубине, недосягаемой ни для какой интроспекции, тем более он является настоящей личностью – свободным и творческим существом*.

Различие между Франком и Бердяевым предстает в итоге не как противоречие между персонализмом и имперсонализмом, а как различие между *персонализмом экзистенции* и *персонализмом всеединства*, или *соборности*. Здесь уже можно согласиться с Зеньковским, утверждавшим, что Франк более всех в русской философии потрудился над тем, чтобы уяснить момент соборности в природе человека[23]. Отметим, что и современные православные богословы положительно оценивают философию Франка именно за стремление "уравновесить персонализмом" "онтологический принцип органического единства"[24].

Персонализм соборности раскрывается Франком в диалектике "Я–Ты" и "Я–Мы". Как раз в отношении к "Ты", в возникновении "Мы" становится "Я", осуществляется его самоосознание. "Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ними, слита с ними в первичном единстве. Поэтому, *чем глубже человек уходит внутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом"[25].

По мнению Франка, черты самоопределенности и творчества, способность трансцендировать эмпирический материал в себя и из себя, судить и оценивать мир – все это вытекает из укорененности глубин человека в Боге, или из присутствия Бога в нем. Свобода и благодать в первичной глубине не противоречат одна другой, а совпадают – точнее, благодать творит свободу. Такова онтология человека как творца или сотворца. При этом, признавая определенный иерархизм в творческой, духовной жизни (Франк вообще считал иерархизм в сочетании с равенством онтологическими принципами общественного бытия), философ одновременно делает акцент на "демократическом" подходе к *любому* человеку как *творцу* – пускай в минимальной или даже потенциальной форме.

С несколько иной точки зрения та же мысль раскрывается Франком в понятии свободы воли. Он старается развить это понятие в противопоставлении его понятию свободы выбора. Фактически, по Франку, это две различных формы свободы, возможно – два различных ее уровня. Свобода выбора связана преимущественно с интеллектуальными, внешними соображениями относительно различных способов достижения цели и определяется в первую очередь внешними обстоятельствами. Это не есть собственно *свобода духа*. Последняя, т.е. *свобода воли* в точном смысле, есть неподчиненность внешнему влиянию, самочинное действие, "бытие-у-себя-самого" (Гегель). В этом плане свобода вовсе не является возможностью совершать что-то беспричинно; она не только соединяется с необходимостью, а и *есть необходимость*. Подчеркнем, что у Франка это не "осознанная необходимость" марксистской диалектики, т.е. сознательное подчинение *внешним обстоятельствам*, а ***внутренняя необходимость нашего персонального бытия***.

В этом пункте концепция Франка перекликается с трактовкой христианской свободы, предложенной ранним Лютером. Последний понимал веру как непреложный внутренний мотив, который в любой конкретной мирской ситуации делает человека автономным (независимым, неподвластным, самозаконным) по отношению к любым извне предписываемым требованиям ("здесь стою и не могу иначе")[26].

С мучительными морально-правовыми исканиями ранней Реформации перекликаются и рассуждения Франка об амбивалентности психологической жизни человека, где автономное стремление *духа* к добру и правде сталкивается с самочинностью *душевно-телесных* побуждений, подстегиваемых гордыней, пристрастиями и корыстью. Франк непримирим к этому эгоистическому своеволию души и все-таки, нам думается, не заслуживает упреков, когда-то предъявленных ему Зеньковским, – упреков в "деперсонализации человека"[27]. Трудно согласиться и с попыткой Зеньковского противопоставить персонализм Франка аксиоматике православного богословия. Сошлемся в связи с этим на мнение исследователя истории церкви и православной догматики А.В. Карташева, который считал, что Франк в сравнении с другими российскими религиозными философами, осторожнее и безупречнее, с точки зрения халкидонского ороса, рассматривал проблемы богочеловечности, исторического и космического процесса[28].

Иисус Христос, по халкидонскому догмату, подобен людям во всем, кроме греха. Человек у Франка имеет также двуединую природу, т.е. является Богочеловеком, но в своей внешней, душевно-телесной природе – греховным. Эта греховность не является ни исключительной сущностью человека, ни его внешним качеством, от которого можно избавиться. В таком понимании человеческой природы Франк находит обоснование не только ее творчества и *способности к добру* как внутреннего самоограничения греховной свободы, но и ее *неспособности достичь абсолютного совершенства своей жизни* собственными несовершенными силами. Здесь метафизический корень утопизма и одновременно приговор ему. Любая попытка внешней человеческой активно-

стью – даже *субъективно-праведной*, т.е. "благими намерениями", – преодолеть грех и зло человеческой жизни не учитывает того, что они определены внутренней природой человека, которая неподвластна внешнему влиянию. Поэтому надлежит различать задачу внешнего, организационно-принудительного ограничения зла и его последствий, которую должны выполнять государство и право, чем и оправдывается их существование, – и задачу внутреннего, сущностного преодоления самого истока зла, греховной стороны человеческой природы.

Внешнее государственное принуждение – хотя бы и в видах осчастливливания – не может распространяться на внутреннюю свободу человека без того, чтобы не сделать его рабом, т.е. не разрушить его автономную природу. Но поскольку автономная воля человека практически неотделима в нем от воли самочинной, то свобода личности как незыблемая сфера, запрещающая государственное вмешательство, включает в себя и *свободу греховной воли*. Государство вправе ограждать жизнь от гибельных последствий этой свободы (такова его обязанность) и создавать *внешние условия*, благоприятные для внутреннего самосовершенствования человека (в том числе с помощью церкви). Таким образом, суверенитет государственной власти изнутри ограничен сферой свободы личности, *в которой* совершается – независимо от государства – борьба между нравственной волей человека, творимой и вдохновляемой Богом, и греховной, мнимосвободной его волей.

Вместе с тем знаменательно, что, по мнению Франка, правовое ограничение государства не может быть обосновано из его "естества и генезиса". Государственной власти от начала свойственно соблазняться божественной задачей *спасения человека*, а потому вторгаться в душевную сферу и духовную борьбу Люди власти особенно часто тяготеют к опасному смешению творчески автономной воли с волей демонической. Философским ориентиром общественного контроля над властью должно служить настороженное понимание того обстоятельства, что государство, будучи мощным *средством* управления людьми, склоняется к трактовке себя самого как *высшей цели*. Поэтому, как подмечал уже В.С. Соловьев, именно распоряжающаяся государственная власть (а не те или иные частные лица) чаще всего попирает вторую форму категорического императива: никогда не относись к человеку только как к средству, но всегда еще и как к цели самой по себе. И требуется "глубокое, подлинно религиозное смирение, чтобы быть подлинным государственным деятелем – чтобы осуществлять политическое творчество, не впадая в грех и не губя жизни"[29].

В концепцию свободы Франка органично встраивается его понимание веры. Для религиозного философа вопрос о вере – ее гносеологическом и онтологическом содержании – есть объективно один из главных вопросов, в решении которого проявляется вектор его позиции – стремление либо к философии, либо к богословию. Одновременно это и важнейший субъективный вопрос, вопрос *личной* веры и ее соотнесения с философскими обоснованиями. Для Франка вера есть по существу опытное *знание* – знание *опыта*, только особого: не материального и душевного, а духовного, идеального. Поскольку этот опыт у каждого

свой, вера и открываемая ею истина "в своем собственном существе *многолика*, носит личностный отпечаток, что не мешает ей быть единой"[30]. Можно сказать, что Франк выступает здесь с позиций своеобразного плюрализма истины, – только речь идет не о тривиальных или научных, а о высших, идеальных истинах.

Философ, однако, не может пройти мимо того факта, что в обычном словоупотреблении *вера* имеет иной смысл и обычно противопоставляется знанию, а отнюдь не отождествляется с ним. В связи с этим он рассматривает две ипостаси веры – *веру-доверие* и *веру-достоверность*. Вера-доверие как признание под воздействием внешнего авторитета того, в чем не можешь удостовериться, безусловно, существует, и даже преобладает в конституировании многих церквей, государств и других сообществ. На вере-доверии может базироваться власть – духовная или светская. Однако такая власть требует от подвластных прежде всего послушания, покорного *доверия к авторитету*. Она неизбежно патерналистская, опекунская, в пределе тоталитарная, ибо не предусматривает *право* человека свободно усматривать истину веры, а исходит лишь из его *обязанности* принять веру через покорность и послушание.

Вера как слепое доверие достаточно распространена, но это не означает ее первичности. Само существование веры-доверия основано на возможности другой, истинной, веры – веры-достоверности, которая только и может быть реальным основанием какого-либо авторитета. Вера-достоверность есть *непосредственное усмотрение* Бога в собственной душе, *встреча человеческой души с Богом*[31]. Возможность такой встречи обосновывается Франком в другом месте, здесь же нам важно подчеркнуть его принципиальную позицию, утверждающую веру-достоверность как внутреннюю, *свободно* признанную убедительность, на которой только и может быть основана *свобода человека*. Именно в этом смысле Франк толкует знаменитые слова Иоаннова Евангелия: "Познайте истину, и истина сделает вас свободными" (Ин. 8, 32).

Таким образом, не достаточно и не точно сказать, что подлинная свобода и права человека могут быть основаны только на религиозной вере – сама эта вера должна еще обладать качествами веры-достоверности, быть свободным и ясным усмотрением истины. В противном случае на религиозной вере-доверии может базироваться самая жестокая несвобода.

Вера-достоверность служит основой человеческой свободы еще и потому, что ее содержанием является знание живого, личного Бога. Христианство вообще трактуется Франком как религия *личности*, поскольку идея Бога ставится в непосредственную связь с идеей реальности и абсолютной ценности персонального бытия. Это происходит двояко. Во-первых, сам Бог выступает как *личность, познается – поскольку может быть познан – в ипостаси неповторимого человека, который явил высшие ценности через свои личные качества и взошел на Голгофу ради спасения людей*. Сущностью христианской веры всегда была и будет вера в живого Иисуса Христа. Во-вторых, личность чело-

века, наделенная качествами абсолютной ценности и неразрушимости, неповторимой индивидуальности, – эта личность, по мнению Франка, пробудилась только под воздействием христианства.

Личность экстерриториальна миру, существование личности – это великая *хартия вольности христианской морали*[32], т.е. подлинная гарантия человеческой свободы. В этом смысле человеческая личность не только неподсудна миру, публичному людскому суду – она стоит выше самой позитивной морали. Христианство, пишет Франк, парадоксальным образом *"берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями"*, живая человеческая личность для него *"ценнее даже начала морального добра"*[33].

Таким образом, Франк вслед за Вл. Соловьевым обосновывает комплекс естественных прав человека теогенетически и одновременно онтологически. Теогенетически не в том смысле, что права и свободы даны Богом по его собственной, неизъяснимой воле, а в том, что фундаментальные правомочия от начала заложены Богом в природу человека как духовного существа.

III

Политическая философия С. Франка базируется на онтологии общественного бытия, которое в последних своих измерениях признается бытием духовным, подчиняющимся вечным и универсальным законам. Общественное бытие по своей природе выходит за пределы антитез "материальное–психическое" и "субъективное–объективное", поскольку относится к сфере духа. Специфику духовной жизни Франк видит в том, что в ней объективная, надындивидуальная реальность дана человеку не в форме предметной действительности (как объект, противостоящий "субъекту"), а в форме реальности, присутствующей в самом человеке.

Общество, как и всякая реальность, выступает при этом в статусе непостижимого, обладает признаками трансрациональности (единства рациональности и иррациональности) и антиномичности. Оно требует конституирующей силы закона и государственного предписания. Без этой конституирующей, консервативной силы было бы немыслимо само бытие свободной личности. В этом смысл и основание философии либерального консерватизма, преодолевающей извечное русское противопоставление "глупого либерализма" и "уважения законов" (И.В. Киреевский).

Из метафизики общества, которое есть "целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов", следует, что основой любой общественности служит начало солидарности, принадлежность отдельных людей одновременно к единому "Мы". Именно первичное, внутреннее единство людей составляет основу всякого общения между ними, в том числе и такого внешне холодного, как политические отношения. Это позволяет в любых политических битвах, классовой борьбе, межгосударственных войнах и т.п. видеть начало солидарности как принципа, формирующего общественную связь. В том,

что войны наконец заканчиваются, в поисках принципов международного права и классового сотрудничества проявляется понимание неустранимой основоположной солидарности. Это убеждает, что поиски мира и спокойствия в обществе никогда не напрасны, они основываются на фундаменте духовного единства человечества, и если воплощение идеала этого единства в политике и невозможно, то это не отменяет обязанности человека, и прежде всего политика, искать это единство и создавать его.

Начала солидарности и свободы одинаково первичны, и в своей первичности глубоко едины, как неразрывно едины общество и человек. Но эксплицитно эти начала проявляются как противоположные, что отражается в противоборстве ценностей общества и личности. Попытки разрешить эту дилемму путем предпочтения той или другой системы ценностей создают круговорот несовершенных политических форм, колеблющихся между деспотизмом и анархией. Поэтому Франк, будучи в начале своей деятельности горячим сторонником либерализма и конституционного демократизма, со временем подчеркивает ограниченность и ошибочность либеральных и демократических теорий самих по себе.

Дело в том, что, когда эти теории исходят из принятия реальности исключительно *человеческого* бытия, т.е. основываются на секуляризованном понимании общества как утвержденного на самом себе, они противоречат одна другой. «"Права человеческой личности", мыслимые как последние основания общества, отрицают первичность общественного единства; "воля народа", как абсолютная общественная основа, отрицает принцип личности»[34]. Франк принципиально отбрасывает эклектический выход из этого тупика, т.е. стремление внедрить в общественно-политическую жизнь понемногу от каждого из этих начал.

Выход из антитетики самочинности и послушания Франк видит в правообеспеченном религиозно-социальном служении. Первую заповедь – "возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим" (Мф. 22, 37) – он считает основой не только чисто религиозной жизни, но и общественно-политического существования человечества. Служение Богу есть первоисток всякой общественности, и только оно может сделать прочным какое бы то ни было политическое образование.

Именно поэтому Франк считает единственным "прирожденным и неотъемлемым" правом человека "***право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность***", а именно "обязанность перед Богом, обязанность *служения правде*". Однако любое право общества, государства, власти по отношению к отдельному человеку также может быть обосновано только их обязанностью: "Общество или государство может требовать от человека того, и только того, что необходимо для того, чтобы *оно само* могло исполнять *свою* обязанность служения *правде*"[35].

Может показаться, что Франк приходит в конце концов к прямому отрицанию естественно-правовой теории. Он говорит о "ложном

понятии прирожденных прав человека", о том, что абсолютных и прирожденных прав человека вообще не существует, о первичности нравственно-общественной категории обязанности, по отношению к которой всякое право может быть лишь вторичным рефлексом и т.д. Подобные выражения, вырванные из контекста, легко могут заставить зачислить Франка в ряды защитников "деспотического сверхпорядка" или свестись к утверждениям о кардинальной эволюции философа от классического либерализма к органическому охранительству.

Между тем внимательный анализ обнаруживает, что никакой существенной смены ориентиров у Франка не произошло – продолжалось лишь углубление и обоснование основных идей, достаточно ясно выраженных уже в статьях первого десятилетия XX в.

Константным постулатом Франка можно считать следующее положение: "Начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни"[36]. Укорененность человеческой личности в божественной реальности, ее богочеловеческий характер делает человека проводником Божьей правды, и свою подлинную свободу он находит только в служении этой правде. Всякая иная свобода – свобода, не основанная ни на чем, свобода ради свободы, свобода из ложно понятого обожествления человека, – такая свобода приводит к нарушению онтологических начал общежития и разрушению человеческой личности.

Ни общество, ни отдельный человек, считает Франк, не могут быть признаны самодостаточными. В этом (но только в этом) смысле ни у личности, ни у государства нет никаких "естественных", "прирожденных", от природы дарованных прав. И отдельное лицо, и государственная власть не просто пользуются своими правомочиями, но и непременно оплачивают их своим служением, самоограничением, выполнением обязанности перед Богом и перед соборным единством людей, не воплощаемым ни одним из социальных или политических институтов.

Впрочем одно право Франк все-таки признает непосредственно исходящим от Творца и первичным по отношению к любой системе взаимных услуг и оплат. Это свобода совести (веры и убеждений), без которой немыслима духовная самореализация человека. В сравнении с этой свободой все другие формы политической и социальной независимости производны, вторичны и служебны. В качестве таковых они не могут определяться раз и навсегда и поддаются исторической коррекции. Их мера и конкретный состав зависят от экономического и духовно-нравственного состояния общества. При известных условиях, полагает Франк, допустима даже провизорная (т.е. временная и переходная) экономико-политическая диктатура[37]. Но и она ни в коем случае не может быть формой господства над совестью, т.е. идеократическим и тоталитарным режимом. Принципиальное отличие франковской версии временно допустимого диктаторского правления от абсолютистско-этатических теорий заключается, далее, в следующем утверждении: притя-

зание государства на неограниченное политико-экономическое распоряжение должно обосновываться, во-первых, его готовностью служить абсолютному началу, возвышающемуся над интересами самого государства как института, и, во-вторых, его принципиальным признанием безусловной ценности гуманитарных прав.

"Моментом служения определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй"[38]. Это означает между прочим, что степень и характер допускаемых государством прав и свобод личности служат показателем его нравственного здоровья.

Франк – безусловный универсалист, для которого смена временных политических и общественных ориентиров не заслоняет того факта, что *общие* нравственно-политические начала в более широкой перспективе сохраняют вечный смысл и постоянную ценность. Онтологической основой этого универсализма выступает соборная, совместная жизнь человечества. При этом об общей жизни, по его мнению, можно говорить уже не только метафизически, но и эмпирически. Интеграция человечества стала фактом, и это факт не случайный или поверхностный, а внешнее отражение "всеединства, органической взаимосвязанности человеческих душ и жизней"[39]. Согласно Франку, общие нравственно-политические ценности лежат именно в плоскости этого всеединства.

Однако к этим общим началам он относит не абстрактное признание прав и свобод абстрактного человека, не любовь к "человеку вообще", а *любовь ко всем людям* во всей конкретности и единичности каждого из них. Именно любовь к людям, а не терпимость к их правам и свободам, служит Франку высшим мерилом общественных отношений. "Либерализм" в смысле признания субъективных прав другого, конечно, не отвергается, но подчеркивается его ограниченность и недостаточность, его способность сопровождаться равнодушием и безучастием. Он оправдан и необходим как "минимум любовного отношения к людям" (вспомним соловьевское – право как минимум морали), но по большому, высшему счету он не есть и не может быть последним словом самоорганизации общества. Характерно, что Франк трактует состояние воплощенного либерализма как переходное и допускает как прогрессивное, так и регрессивное течение событий: это "либо мертвый осадок истинной любви, либо лишь потенциальный ее зачаток, в котором она пассивно дремлет"[40]. Пробуждает эту любовь только христианское сознание, подлинная христианская вера, открывающая нам духовную сродность со всеми людьми.

В данном случае Франк, безусловно, выступает отнюдь не как политический идеолог или реальный политик. Пожалуй, с точки зрения прикладного политического интереса его легко можно обвинить в утопическом романтизме. Даже с точки зрения универсалистской теории естественных прав и свобод человека философ в данном случае предстает чересчур непрактичным. Вряд ли на пользу правозащитному движению пошла бы публичная характеристика прав человека как "мертвого осадка истинной любви" – наверняка такой характеристикой не

преминули бы воспользоваться многочисленные адепты "живой истинной любви" (к нации, государству, общине), для которых права человека действительно представляются чем-то мертвым.

Однако суть вопроса свободный человек должен уяснить прежде всего самому себе: откуда берется его свобода, что за ней стоит и как он должен относиться к свободе других? Ответы, данные на эти вопросы западной традицией, носят безусловно христианский характер, они могли родиться только в лоне христианства, хотя в дальнейшем утратили это исходное религиозно-нравственное содержание и перестали осознаваться в качестве необходимой естественно-правовой экспликации христианской веры и любви к ближнему. Забвение этого – действительно вечного – нравственного принципа и приводит к тому, что защита так называемых вечных общечеловеческих ценностей прав и свобод может оборачиваться их реальным попранием, а их формальное провозглашение – оставаться пустым звуком или лицемерием.

* * *

Попытаемся подвести некоторые итоги.

Прежде всего очевидно, что тематика прав личности занимает существенное место в размышлениях Франка, начиная с ранней публицистики и заканчивая поздними книгами социально-этического содержания. И хотя кроме одной-двух статей сама по себе эта тема не становилась основным предметом исследования, ее присутствие не маргинально – она органично вытекает из социально-антропологических изысканий Франка, из метафизики "Я–Мы", служит важной скрепой в общей конструкции его этико-политической философии. Определенные различия между ранними и поздними работами не меняют общей картины и не свидетельствуют о смене ориентиров, укладываясь во вполне естественные корректировки и уточнения.

Наконец, если суммировать суть концепции, то ее исходным пунктом следует признать понятие личности как духовного существа. При этом укорененность в духовном всеединстве понимается не как растворение в нем, а как вырастание из него, вырастание свободное и индивидуальное. Такое понимание личности приводит к убежденности в абсолютном характере права *духовной свободы* – прежде всего понимаемом как свобода веры, свобода совести. Иначе говоря – само признание личности как духовного существа уже есть "великая хартия вольности", гарантия непереносимости права духовной свободы на какой-либо иной субъект, например – государство. Отсюда и абсолютный характер права на жизнь, т.е. недопустимость смертной казни как акта, превышающего полномочия материального царства.

Однако уже право на жизнь, а затем и другие права, связанные с неприкосновенностью личности, рассматриваются Франком скорее как условие выполнения определенных обязанностей, чем как нечто самодостаточное. Духовная свобода человека не есть некое неизменное сокровище, которое нужно лелеять и хранить, – само ее существо в том, чтобы ее реализовывать, чтобы с ее помощью одухотворять жизнь.

Таким образом, высшее и безусловное право раскрывается как форма служения высшей правде.

Соответственно, все гражданско-политические свободы переходят в разряд онтологически условных, становятся важными и необходимыми постольку, поскольку способствуют реализации основного права-обязанности. Они, во-первых, утрачивают характер "прирожденных и естественных", т.е. таких, которые оправданны сами по себе и обоснованы самими собой (именно таким было господствующее просветительское понимание "естественных" прав человека). Во-вторых, они получают значение принципов, прав-обязанностей, т.е. таких морально-правовых норм, которыми не просто *можно воспользоваться* в случае необходимости или желания, а которым *необходимо следовать* во имя все того же служения высшей правде.

[1] См.: *Осипов И.Д.* Философия русского либерализма XIX – начала XX в. СПб., 1996. С. 125.
[2] См.: *Бачинин В.А.* Философия права и преступления. Харьков, 1999. С. 387–388.
[3] См.: *Франк С.Л.* О критическом идеализме. // Мир Божий. 1904. № 12. С. 261.
[4] Там же. С. 261.
[5] *Франк С.Л.* Политика и идеи: О программе "Полярной звезды" // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 69.
[6] *Франк С.Л.* Государство и личность: По поводу 40-летия судебных уставов Александра II // Новый путь. 1904. № 11. С. 312–313.
[7] *Франк С.Л.* Государство и личность. С. 316.
[8] См.: *Франк С.Л.* Проект декларации прав // Родина. 1989. № 6. С. 8–10.
[9] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 143.
[10] *Франк С.Л.* Проблема "христианского социализма" // Новый мир. 1990. № 4. С. 240.
[11] *Франк С.Л.* Культура и религия: По поводу статьи о "Вехах" С.В. Лурье // Филос. науки. 1991. № 7. С. 68.
[12] *Бердяев Н.* Два типа миросозерцания: По поводу книги С.Л. Франка "Предмет знания" // Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. 134(4). С. 309.
[13] *Зеньковский В.В.* Учение С.Л. Франка о человеке // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 437.
[14] См., напр.: *Ильин Н.П.* (*Мальчевский*). Что такое русская философия? // Мысль: Философия в преддверии XXI столетия: Сб. статей / Редкол.: А.И. Бродский и др. СПб., 1997. С. 66.
[15] См.: *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. С. 411. Далее: Непостижимое.
[16] *Франк С.Л.* К вопросу о сущности морали // Франк С.Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 132.
[17] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 114–115.
[18] См.: *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 410.
[19] См.: Там же. С. 334.
[20] Там же. С. 284.
[21] Там же. С. 285.
[22] *Франк С.Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 235.
[23] См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 169.

[24] См.: *Вениамин* (*Новик*), игумен. Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопр. философии. 1999. № 2. С. 141.
[25] *Франк С.Л.* Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 201.
[26] *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 389. О гуманитарно-правовом потенциале лютеровского учения о свободе христианина см.: *Соловьев Э.Ю.* Парадоксы реформации: от независимой веры к независимой мысли // История философии. Запад–Россия–Восток. М., 1996. Кн. 2. С. 43–68.
[27] См.: *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 118.
[28] См.: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 294.
[29] *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 394.
[30] *Франк С.Л.* С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 219.
[31] См.: Там же. С. 225.
[32] См.: Там же. С. 304.
[33] Там же. С. 305.
[34] *Франк С.Л.* Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 13.
[35] Там же. С. 14.
[36] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 107.
[37] См.: Там же. С. 115.
[38] Там же. С. 109.
[39] *Франк С.Л.* С нами Бог. С. 344.
[40] Там же. С. 323.

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

КАТЕГОРИИ ВАЙШЕШИКИ И ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИНДИИ

В.Г. Лысенко

Резюме темы, заявленной в заголовке статьи, может – в строго историческом и содержательном плане – свестись к набору чисто негативных констатаций. Никакой прямой связи между вайшешикой и *вьякараной* (так называлась в Индии традиция лингвистической философии), тем более признаваемой обеими сторонами, не прослеживается (по крайней мере по известным нам источникам). Сами вайшешики никогда специально не интересовались ни грамматической, ни синтаксической структурой языка. Более того, некоторые постулаты этой школы практически закрывали путь развитию в ней лингво-философской тематики. Например, утверждение о том, что слово (*śabda*) представляет собой не самостоятельный источник достоверного познания (*pramaṇa*), как, например, в ньяе, мимансе или веданте, а выступает лишь разновидностью логического вывода (*anumāna*), в котором слово и его значение связаны чисто логически – отношением неизменного сопутствия основания вывода (hetu) и выводного звена (liṅga). Тем самым своеобразие словесного, вербального выражения знания (проблемы связи слова и значения, минимальной языковой единицы-носителя смысла и т.п., широко обсуждаемые прежде всего в ньяе и мимансе) в вайшешике фактически сводилось на нет. С другой стороны, шабда (слово) расценивалась в вайшешике как физическое явление *par excellence*, тождественное мгновенно исчезающему звуку. Похоже, что для нее слово было лишь простым (физико-физиологическим) инструментом отражающей реальность мысли.

Система категорий-*падартх* (санскр. *padārtha*) вайшешики в ее классическом варианте, развернутом в трактате Прашастапады "Собрание характеристик категорий" или "Комментарии Прашастапады" ("Прашастапада бхашья", далее: ПБ) (VI в. н.э.), включает шесть членов: субстанция (dravya), качество (guṇa), движение (karman), общее (sāmānya), особенное (viśeṣa) и присущность (samavāya). Безразличие

вайшешики к грамматологическим сюжетам выглядит тем более парадоксальным, что первые три категории – субстанция, качество и движение, как было замечено еще Б. Фаддегоном[1], "отражают грамматическое деление на существительное, прилагательное и глагол" (*Фаддегон* 1918 : 142).

Хотя сами вайшешики никогда не связывали свои категории с грамматикой, это не значит, что последняя не оказала косвенного влияния на выработку их системы. Более того, можно с уверенностью сказать, что все создаваемое на санскрите, и прежде всего религиозно-философская литература, испытало глубочайшее структурное влияние вьякараны. Дело не ограничивалось только тем, что философы, рассуждающие на санскрите, следовали грамматическим правилам своего языка. Само мышление на санскрите ориентировалось на парадигму лингвистического анализа, созданного великим индийским грамматистом Панини в VI–V вв. до н.э. Каждый брахманский философ, а вайшешики были типичными брахманскими философами, должен был знать вьякарану, а значит, и обладать выработанными в ней аналитическими приемами, понятиями и терминами. По словам Бхартрихари, "вьякарана светит в каждой науке" ("Вакьяпадия" 1.14).

Как же "светила" вьякарана в вайшешике? По моему глубокому убеждению, вайшешики, несмотря на удаленность их предметных интересов от области вьякараны, смотрели на реальность сквозь сетку понятий и принципов, многие из которых были выработаны в лингвистической традиции. Некоторые образцы этого "отраженного света" грамматики исследуются в данной статье.

Как выучиться правильно употреблять язык? Автор "Махабхашьи" ("Великого комментария" к труду Панини "Аштадхьяи", или "Восьмикнижие") Патанджали (II в. до н.э.) сравнивает два метода обучения языку. Первый, назовем его *экстенсивным*, заключается в простом перечислении всех правильных слов. Согласно Патанджали, Брихаспати в течение сотни тысяч божественных лет обучал этим методом Индру, но так и не добился успеха. Из этого наш грамматист заключает, что обучение правильным словам требует такого длительного времени, что на его завершение не хватит не только человеческой жизни, но и сотни тысяч лет, в течение которых, по индийской традиции, продолжается жизнь богов. Поэтому он предпочитает другой, так сказать, *интенсивный* метод – через обучение компактной *системе правил* грамматики, выработанной Панини. Усвоив ее, можно вывести бесконечное количество правильных слов.

Здесь напрашивается симптоматичная параллель с вайшешикой. Поздние комментаторы приписывают Канаде, легендарному отцу-основателю вайшешики и автору "Вайшешика-сутр" (далее: ВС), базового текста системы (I в. н.э.), амбициозное намерение перечислить все, что есть во вселенной. Даже если в ВС подобное намерение открыто не выражено, это не мешает нам признать его полное соответствие общей

[1] Один из основателей вайшешиковедения и к тому же крупнейший знаток грамматики Панини.

тенденции этой школы дать исчерпывающее описание всех онтологических реалий. В этом смысле цель вайшешики представляется мне чрезвычайно близкой задаче грамматистов, которые стремились охватить сеткой правил все многообразие лингвистических явлений.

Мы видели, что грамматисты отказались от простой инвентаризации этих явлений. Очевидно, что и вайшешики не понимают перечисление как чисто эмпирический список всех наличных вещей. Речь идет об экспозиции наиболее фундаментальных и несводимых друг к другу принципов бытия. Подобно языку в грамматике, основа существования представлена в вайшешике как нечто бесконечно разнообразное (*viśeṣa* – откуда и название школы: *vaiśeṣika*). Учитывая это, вполне естественно стремление наших авторов найти свой *интенсивный* метод, чтобы передать это разнообразие. Не это ли стремление послужило источником системы падартх-категорий, которая, как и правила грамматики Панини, представляет собой минимальный набор принципов, позволяющий объяснить бесконечное количество разнообразных фактов.

Именно этот *систематизаторский порыв*, как мне представляется, объединяет вайшешиков и грамматистов, хотя для первых точкой отсчета является реальность как таковая, мир вещей, а язык выступает лишь инструментом выражения этой реальности, тогда как для вторых все как раз наоборот – их интерес сосредоточен на языке, вещи же важны им не сами по себе, а лишь как объекты слов. Таковы две плоскости – онтологическая и лингвистическая, в которых располагаются размышления авторов наших двух традиций.

Категории вайшешики (падартхи) не возникли, как Афродита, из пены. Каждая из них и все они вместе как система имели, несомненно, сложную историю, о которой современным ученым известно крайне мало. Я не берусь исследовать в деталях историческую эволюцию системы категорий в рамках самой вайшешики[2]. Отправной точкой данного исследования служит классическая система шести категорий, сложившаяся к VI в. н.э., как она представлена в ПБ.

ЭКСПОЗИЦИЯ КАТЕГОРИЙ В ПБ

Для системного обзора категорий вайшешики от нас не требуется никакой специальной реконструкции, поскольку мы найдем его у самого Прашастапады в "Разделе экспозиции" (uddeśaprakaraṇam) ПБ. Однако учитывая, что мы имеем дело с индийским мыслителем, а всем им свойственно стремление вписывать любое системное знание в рамки практической перспективы достижения религиозного идеала, то прежде чем перейти к экспозиции категорий, остановимся на, так сказать, "программном заявлении" Прашастапады. В кратком введении, посвященном цели своего труда (granthaprayojanaprakaraṇam), он прямо связывает знание категорий с освобождением от страданий:

---

[2] Начиная от "Вайшешика-сутр" (начало н.э.), и кончая "Саптападартхой" Шивадитьи (XVII в. н.э.), где вводится седьмая категория – небытие. Об эволюции категорий вайшешики см.: *Нарайн*, 1976.

[2] "Знание истинной природы общих и различающихся характеристик шести категорий субстанции, качества, движения, общего, особенного и присущности составляет причину освобождения, ибо это и есть дхарма, возглашенная в предписаниях Ишвары"[3].

Тем самым Прашастапада утверждает статус вайшешики как сотериологической системы. Для индийского философа начинать свой труд подобным заявлением было совершенно естественно, поскольку философское знание в Индии обретало общезначимый культурный статус только в той мере, в которой открывало практическую перспективу достижения высшей религиозной цели – освобождения от цикла перерождения. Именно в этом смысле знание категорий представляет собой дхарму, или добродетель[4].

Что еще важно в этом отрывке, так это то ударение, которое вайшешик делает на необходимости знания общих и различающихся характеристик категорий. Мы видим, что знание в представлении нашего философа кардинально отличается от знания-прозрения, знания-интуиции, как его понимают в школах монистической и мистической ориентации, например в буддизме махаяны или в адвайта веданте. Если в веданте, в санкхье или в йоге и говорят о высшем различающем знании (viveka-jñāna), которое, разумеется, интуитивно, то подразумевают при этом умение различать подлинное от неподлинного, высшего Брахмана от множественного и изменчивого мира, как в адвайте, Пурушу от пракрити, как в санкхье и йоге. Ни одна из этих школ не допускает никакого разнообразия и множества в основополагающих принципах бытия. Коль скоро основа мира едина, то познание множества и различия автоматически попадает в разряд иллюзорного.

Система категорий вайшешики, напротив, предполагает фундаментальную несводимость категорий друг к другу. Прашастапада формулирует основную стратегию их познания, которая, как легко видеть, включает совершенно рациональные процедуры выявления сначала общего, что есть у них (sadharmya), а затем описания их индивидуальных особенностей (vaidharmya), что совпадает с тактикой "от общего к частному", "от правил к исключениям", которая характерна и для вьякараны.

Надо заметить, что сами термины sadharmya и vaidharmya, общие и индивидуальные свойства, не включены ни в какие конкретные категории. Они не составляют ни качеств, ни универсалий, а относятся к специальному метаязыку, статус которого в вайшешике напоминает статус метаязыка в системе Панини. Панини различал между обычными словами, которые обозначают объекты, и техническими терминами, зна-

---

[3] Прашастапада ссылается на предписания Ишвары. В отличие от ВС, где имя бога ни разу не упомянуто, автор ПБ заявляет себя теистом. Но его бог не является творцом в собственном смысле слова. Он скорее напоминает демиурга Платона, который вмешивается в ход вещей только в конце и в начале космического цикла.

[4] Однако важно понять, что для индийских философов дхарма-добродетель не исчерпывается лишь чисто этическими коннотациями. Это, бесспорно, моральная заслуга, но не в смысле абстрактной или общечеловеческой морали, а скорее в реализации социокосмической роли индивида как члена определенной социальной группы (варны, ашрама).

чением которых является их собственная форма (svarūpa). Наряду с этим он проводил различие между правилами, управляющими непосредственно образованием языковых форм, и метаправилами (paribhāṣā), предписывающими определенное употребление этих правил. Метаязык вайшешики тоже является своеобразной логической "надстройкой" над "несущей конструкцией" онтологических категорий.

Во времена Прашастапады уже существовала определенная система экспозиции доктрины, разработанная скорее всего в кругах ньяи. Она состояла из двух основных процедур: перечисление, уддеша (uddeśa) основополагающих принципов школы, а затем их определение (lakṣaṇa), или своеобразное доказательство их существования по определенным признакам (lakṣaṇa). В случае конфликта разных определений одного и того же термина, предполагалась и третья процедура – исследование (parīkṣā). Следуя этой системе, Прашастапада сначала просто перечисляет категории, начиная с субстанции:

[4] "Вот субстанции: земля, вода, огонь, ветер, акаша, время, местоположение, атман (душа), манас (внутренний орган, координатор чувств). [Их], упомянутых как под общими, так и под специфическими именами[5], всего девять[6]. Кроме них другие имена не называются".

Вайшешик не просто перечисляет элементы, входящие в эту категорию, он также пытается очертить границы терминологии своей системы. Не только земля и т.д. составляют предмет его перечисления, но и технические термины (saṃjñā), обозначающие эти субстанции: "земля" (pṛthivī) и т.д.

Первые четыре субстанции состоят из атомов, поэтому их иногда называют avayavi, "состоящие из частей". Акаша, время, местоположение и атман, будучи всепроникающими и бесконечно большими, не имеют ни определенных форм, ни частей. Манас, или внутренний орган, с помощью которого происходит синтез деятельности органов чувств, представляет собой исключительно подвижный атом.

Перевод dravya термином "субстанция", имеющий достаточно прочную традицию в западной индологической литературе, представляет со-

---

[5] Согласно пояснению Шридхары, субстанции упоминаются в ВС как под общим именем "субстанции", так и под специфическими именами: "земля", "вода" и т.п.

[6] Как и в случае категорий, в случае субстанций, вайшешики сталкивались с вопросом, почему субстанций именно девять – не больше и не меньше? Ответ на этот вопрос заключается в том, что данный список представляется исчерпывающим, все остальные явления, о которых говорят оппоненты, могут быть сведены к названным девяти субстанциям. В качестве примера обычно приводят случай темноты. Уже в ВС ставится вопрос является ли темнота субстанцией? Автор ВС считает, что темнота – это не субстанция, а просто отсутствие света. Позднее, последователь школы миманса Кумарила Бхатта утверждает, что темнота это именно субстанция, поскольку она наделена определенными свойствами (темным цветом) и действием. Другой учитель мимансы Прабхакара подчеркивает, что темнота есть отсутствие знания света.

Существенным отклонением от "генеральной" линии вайшешики были взгляды Шридхары, который отождествлял темноту с качеством, а именно, с темным цветом. Канада, с его точки зрения, в своей формуле об отсутствии света говорит не о самой темноте, а лишь об условиях ее восприятия. Были высказаны и другие теории, в частности, что свет есть отсутствие темноты. Кроме тамаса, на роль субстанции претендовала также "шакти" (sakti) – сила, энергия.

бой один из тех довольно редких случаев, когда можно обнаружить не просто совпадение отдельных значений, но существенную корреляцию семантических полей и даже проблем, с которыми было связано употребление обоих терминов. По словам Хальбфасса: "перевод dravya как "субстанция" не говорит нам каково значение этого термина, а скорее дает нам понять, с какими проблемами нам предстоит иметь дело" (*Хальбфасс* 1992 : 90). В случае dravya, как и в случае "субстанции", показывает Хальбфасс, мы встречается с чрезвычайно сложными и неоднозначными терминами, значения которых колеблются в достаточно широких пределах – от субстрата, носителя качеств, логического субъекта, до конкретной сущности, индивида (там же. 89–90).

В текстах вайшешики дравья понимается и как субстанция и как индивидуальная вещь, что перекликается с значением этого термина в грамматических текстах. В Мбх Патанджали дравья-изменчивый-индивид и дравья-неизменная-субстанция, носитель качеств, выступают как два разных термина в двух разных грамматических теориях значения слова, соответственно Ваджапьяяны и Вьяди (см. далее). В вайшешике первое является разговорным значением, второе доктринальным: дравья-субстанция используется в теоретических рассуждениях, а дравья-вещь главным образом в иллюстративном материале.

Качества перечисляются в следующем порядке:

[5] «И вот качества: цвет, вкус, запах, осязание, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, буддхи (интеллект, познавательный акт, понятие, идея), счастье, страдание, желание, отвращение, усилие – семнадцать, названных Канадой. Слово "и" [в ВС указывает] еще на семь: тяжесть, текучесть, вязкость, санскара (инерция), адришта (невидимые качества, определяющие перерождение души), звук – всего двадцать четыре качества».

Семь последних качеств были добавлены к списку самим Прашастападой под тем предлогом, что Канада имел их в виду[7], но стремясь к экономии, указал на них лишь косвенно, словом "и". Качества можно классифицировать на разных основаниях, но одним из самых важных в вайшешике является их деление на специфические (viśeṣa-guṇa) и неспецифические (aviśeṣa guṇa). К первым относятся качества, характерные только для определенных субстанций, по присутствию которых мы и узнаем эти субстанции. Среди них выделяются материальные, например запах, вкус, цвет, осязание, которые специфичны, соответственно, для земли, воды, огня и ветра, квазиматериальные – звук, коррелирующий с акашей, и психические: буддхи, счастье и страдание, желание и отвращение, усилие, а также дхарма и адхарма (синоним адришты), выступающие специфическими качествами души. В группу "неспецифических" входят качества, никак не специфицирующие субстанции, в которых локализованы. Среди них – число, размер, отдельность, соединение-разъединение, дальность-близость.

---

[7] Например, тяжесть упоминается в ВС 1.1.27; 5.1.7; 5.2.3; текучесть в ВС 2.1.6, 7; 5.2.5; вязкость в ВС 2.1.2; санскара, или ее разновидности вега и бхавана в ВС 5.1.17, 18; 9.22, 25; дхарма и адхарма (адришта) – ВС 5.1.15; 5.2.2, 8, 14, 19; 6.2.2, 15; ВС 9.28.

Если перевод дравьи термином "субстанция" был практически единодушно принят индологами, то перевод гуна как "качество" вызвал целую дискуссию в научных кругах. Ее инициатором был американец Карл Поттер, который в статье "Являются ли гуны вайшешики качествами" категорически выступил против подобного перевода, утверждая, что качества предполагают повторяемость, тогда как гуны – конкретные и неповторимые свойства субстанций (*Поттер*. 1954–1955).

За время, прошедшее с момента публикации статьи Поттера, были предложены разные переводы термина гуна (particular caracter, abstract particular, trope, attribute). В конце концов перевод "качество" тоже был принят, но с определенными оговорками.

Индологи обратили внимание на то обстоятельство, что вайшешики все же выражают повторяемость качеств, но не в конкретных гунах, а в соответствующих им универсалиях. Например, красный цвет розы неповторим: каждая роза красна по своему, но всем красным розам свойственно иметь красный цвет как универсалию "красности", пребывающую в этом качестве. Однако рассмотрение проблемы качеств и универсалий во всей ее сложности требует знакомства со всеми категориями вайшешики, поэтому мы сможем вернуться к ней, лишь по завершении нашей экспозиции.

[6] "Поднятие вверх, опускание вниз, сжатие, расширение, и передвижение – вот пять [классов] движения[8]. Вращение, выведение наружу, течение, горизонтальное и вертикальное движение огня, падение, скручивание и распрямление и т.п. суть разновидности передвижения, а не другие классы движения".

Как и качества, движения, согласно вайшешике, неизменно "локализуются" в субстанции. Процесс движения истолковывался в этой школе чисто механистически как последовательное соединение и разъединение движущегося объекта с разными точками пространства. Таким образом, движение фактически сводилось к серии последовательно сменяющих друг друга моментов, в ходе которых объект изменяет свое положение в пространстве (акаше).

Экспозиция общего и особенного включает и попытку дать им определения:

[7] "Общее [бывает] двух видов – высшее и низшее – и служит причиной идеи включения. Из них сатта (бытие) – высшее, поскольку [охватывает] наибольшее количество объектов. Оно есть только общее, ибо [служит] только причиной включения. Субстанциальность и т.п. [включает] ограниченное количество объектов и [поэтому] является низшим общим. Но будучи общим, оно [может] также называться особенным, ибо [служит] и причиной исключения".

Термином "общее" здесь переводится санскритское слово sāmānya – субстантивированное прилагательное, образованным от samāna –

---

[8] В вайшешике, в отличие от других систем, термин карма (karman) в качестве падартхи означает прежде всего движение, а не просто действие, причем движение, понимаемое как механическое перемещение в пространстве.

"похожий", "подобный", "равный", "одинаковый", "тот же" (англ. the same), "общий". В данном тексте под "общим" имеется в виду универсалия.

Общее... служит причиной идеи включения (anuvṛtti). Анувритти (букв. "рассмотрение") "следование за чем-то", "согласие с чем-то", "соответствие чему-то" составляет термин метаязыка Панини, обозначающий "принцип возобновления" или "повторения", согласно которому, термин или правило упомянутые в той или иной сутре, сохраняют свое действие и в последующих сутрах, до возглашения другого термина или правила. Эта техника, позволяющая экономить средства выражения, применялась и в сутрах философских школ, в частности, и в сутрах вайшешики. Сам термин анувритти обозначает в вайшешике познавательный акт, состоящий в включении того или иного объекта в известный класс на основании присутствия в нем определенного признака этого класса, или на современном языке, в подведении некоего объекта под общее понятие.

В отличие от "высшей универсалии", которая всего одна, число "низших универсалий" не поддается исчислению. Каждая из них в свою очередь включает то или иное число объектов. Низшая универсалия отличается от высшей не только числом объектов, но еще и тем обстоятельством, что она может служить основанием не только идеи включения разных вещей в один класс, но и идеи "исключения" (vyāvṛtti) вещей этого класса из других классов.

Термин вьявритти использовался в грамматике в смысле "препятствия к применению правила", "исключения правила" (*Рену* 1957: 302). Очевидно, что вьявритти противоположна анувритти, и если последняя кодирует генерализирующие или обобщающие акты познания, то первая должна коррелировать с дифференцирующими, специфицирующими умственными операциями.

Хотя мы и переводим термин viśeṣa как "особенное", "специфическое" и "индивидуальное" в противоположность "общему", "универсальному" и т.д., необходимо помнить, что его первичным значением является "дифференциация", "отличение", что соответствует операции "исключения" (vyāvṛtti). Определяя вишеша гуна субстанции, мы тем самым устанавливаем какие качества *отличают* данную субстанцию от других субстанций, т.е. первичным содержанием познания вишеша гуна является дифференциация объекта, а не его положительная квалификация.

С подобным противопоставлением генерализирующей и дифференцирующей функций познания мы встречаемся в грамматической традиции, в частности в учении о двух функциях сложного слова и предложения. Патанджали в комментарии к 2.1.1 Панини упоминает две концепции: bheda – "дифференциация", "исключение [смысла других слов]" и saṃsarga – "связывание", "соединение [смысла отдельных слов]". С точки зрения первой концепции, приписываемой Вьяди, основная функция сложного слова (как и предложения) состоит в дифференциации объекта познания, в его отличении от всех других объектов, тогда как согласно второй, ассоциируемой с Ваджапьяяной, его смысл

конституируется связыванием смысла составляющих слов и появлением синтаксического единства.

Разумеется, в вайшешике анувритти и вьявритти противопоставляются не как разные концепции, а как разные взаимодополнительные аспекты одного и того же процесса, но это не мешает нам предположить, что Прашастапада как бы тоже включается в этот старый спор, только в другом регистре. В отличие от грамматистов, развивавших свои аргументы в основном в связи с семантикой, вайшешика интересуют гносеологические и онтологические импликации. Он не предпочитает ни одной из названных функций познания другой. Обе одинаково важны и обе составляют фундамент познания, ибо опираются на саму реальность, в которой вещи и связаны и разделены, и похожи и бесконечно разнообразны. Это подтверждается и в следующем тексте:

[8] «"конечные различители" пребывают исключительно в вечных субстанциях. Поскольку они служат основанием лишь абсолютного исключения, [они представлены только в форме] специфического».

Коль скоро существует основание абсолютного включения в лице универсалии бытия (sattā), должно существовать и основание абсолютного исключения той или иной вещи из всех универсалий, т.е. некий носитель предельной специфичности, дифференциации, своеобразия. Этим основанием и служат "конечные различители" или "конечные спецификаторы" (antyaviśeṣa), которые в отличие от "рядовых" спецификаторов, присущих обычным вещам, локализованы только в вечных субстанциях, т.е. в атомах земли, воды, огня и воздуха, в акаше, времени, местоположении, атмане и манасе.

В отличие от специфических универсалий (sāmānyaviśeṣa), "конечные различители" не могут пребывать более чем в одном субстрате. Иными словами, они дифференцируют не классы, не группы (как специфические универсалии), а только и только индивидов (нумерическая идентификация в отличие от родовой). Нельзя предположить, что "конечные различители" пребывают сразу во всем классе, скажем, атомов земли. Они есть в каждом атоме этого класса, в каждой душе, в каждом манасе, составляя их неповторимую индивидуальность.

Если все фундаментальные принципы мироустройства (атомы, акаша, время, направление, атманы, манасы) обладают ни к чему не сводимой индивидуальностью, то из этого можно заключить, что основа мира в вайшешике действительно бесконечно многообразна и что именно это многообразие и составляет конечную точку отсчета онтологии этой школы.

Таким образом, в категориях саманья и вишеша можно выделить две модальности – высшую и низшую. Высшая представлена двумя полюсами: универсалией существования (sattā), выступающей критерием родовой идентичности всему, что существует, и "конечными различителями", служащими вещам пределом их нумерической идентичности. В терминах нашего исследования, antyaviśeṣa представляют своего рода "атомы" дискретности, тогда как sattā – предельную форму континуаль-

ности[9]. Между этими двумя полюсами располагаются "низшие" саманья вишеша, "специфические универсалии", которые можно представить как диалектическое сочетание генерирующей и специфицирующей функций познания. В той степени, в которой они способствуют включению вещей в один класс, они выполняют первую функцию, отличая же вещь одного класса от других классов – вторую.

[9] «Присущность – это связь, установленная как нераздельная для элементов, [выступающих по отношению друг к другу] в качестве содержащего и содержимого, [она] является основанием идеи "[это содержится] в том"».

Термин ayutasıddhı означает буквально "то, что установлено (sıddhı) как не соединенное искусственно, нераздельное, т.е. не имеющее отдельного существования". Речь идет об отношении, которое, в отличие от чисто механической связи (samyoga), придает своим элементам характер целостности и единства, так что вне этой целостности они просто не существуют. Например, части тела коровы соединены отношением самавая и поэтому не имеют существования отдельного от целого, тогда как ветка и птица, сидящая на ней, находящиеся в отношении самйога, могут прекрасно существовать и отдельно.

Введение в вайшешику категории самаваи объяснялось необходимостью объяснить особо прочный характер таких отношений, как отношение причины и следствия, части и целого, субстанции и качества. Допустим, что у вайшешиков только пять категорий: субстанция, качество, движение, общее, особенное. В этом случае все существование будет разделено на пять, никак не связанных друг с другом, модальностей. Однако в реальной жизни мы имеем дело не с субстанциями, атрибутами и т.п., а с реальными вещами. Иными словами, мы имеем дело с целостностями, а не с субстратами, качествами и движениями, взятыми отдельно друг от друга. Чтобы объяснить, почему составляющие мироздания, принадлежащие разным модусам бытия, могут соединяться в единое целое в объектах нашего опыта, следовало ввести еще одну категорию, которая бы отвечала именно за это. Разумеется, в текстах вайшешики самавая обосновывается в иных терминах, но, в сущности, речь идет об обосновании прочности и незыблемости мироздания, составленного из частей.

Раздел uddeśa Прашастапада заключает словами:

[10] "Таким образом перечисление носителей свойств было осуществлено без [упоминания] самих свойств".

Здесь вводится два термина: dharma и dharmın, которые можно перевести как "свойство" и "носитель свойства". В отличие от категорий субстанция – качество, пара свойство – носитель свойства не указывает ни на какие реальные отношения между вещами. В данном контексте

---

[9] Однако создается впечатление, что различие, специфичность и дискретность, воплощенные в вишеша, представлены в вайшешики как более сильный принцип, чем общность, сходство, универсальность. Это чем-то напоминает положение в математической теории множеств, согласно которому мощность множества зависит от его содержания – чем больше содержание, тем меньше мощность. Самым слабым оказывается самое большое множество.

дхарма-дхармин выступает в качестве специальных терминов метаязыка вайшешики, представляющих чисто логическую схему "субъект-предикат", которая может применяться к любым категориям, а не только субстанции и качеству. Иными словами, уддеша представляет категории только как чистые субъекты предикации, без их предикатов. В следующей главе Прашастапада приступит к новому этапу экспозиции, который называется lakṣaṇa, или определение. Она и будет состоять в определении свойств или предикатов данных категорий.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ КАТЕГОРИЙ

В этой главе Прашастапада определяет, что есть общего у разных групп категорий, производя анализ в убывающем нумерическом порядке: сначала общие свойства всех категорий, затем пяти из них, исключая первую, затем пяти, исключая последнюю, затем трех первых и, наконец, трех последних. Очевидно, что общие свойства разных групп категорий являются одновременно их специфическими свойствами, поскольку служат их отличию от других групп.

[11] "Все шесть категорий [характеризуются] есть-ностью (astitva[10]), именуемостью (abhidheyatva) и познаваемостью (jñeyatva). Способность содержаться в чем-то другом [принадлежит всему], исключая вечные субстанции".

Прашастапада никак далее не раскрывает смысла приведенных им характеристик. Ясно, что термины astitva, abhidheyatva jñeyatva, āśritatva, хотя и содержат абстрактный суффикс-tva, нельзя считать универсалиями. Они принадлежат метаязыку вайшешики, созданному для анализа не реальности, а только самой концепции категорий. "Есть-ность", "именуемость" и "познаваемость", если перевести на обычный язык, означает, что категории реальны, могут быть познаны и могут быть названы, или выражены в слове.

Первая характеристика, взятая отдельно, свидетельствует о том, что категории не являются ментальными конструкциями, а существуют как вполне реальные вещи. Вторая подразумевает, что они не сводятся к чисто языковым образованиям: будь они только словами, было бы бессмысленно приписывать им именуемость. Наконец, третья была бы в контексте вайшешики просто тавталогична, если бы категории являлись просто концепциями или идеями.

Таким образом, хотя мы еще точно не знаем, что представляют собой категории, мы можем по крайней мере сказать, что они не являются ни словами, ни концептами, ни идеями. Из этого допустимо заключить, что категории суть то, что существуют не в нашей голове, а в реальности и что может быть познано и выражено нами в слове. Что ка-

---

[10] Astitva – это абстрактное существительное, образованное от asti, 3 лица единственного числа глагола as "быть" и суффикса tva, поэтому, с моей точки зрения, его лучше всего переводить не как "существование", что очень часто делают, а как "есть-ность". Это поможет избежать путаницы с другими санскритскими словами типа sattā, sat, которые тоже переводят как "существование" или "бытие".

сается онтологического статуса категорий, то он будет обсуждаться Прашастападой отдельно.

"Способность содержаться в чем-то другом [принадлежит всему], исключая вечные субстанции". Вечные субстанции (атомы четырех материальных стихий, акаша, время, местоположение, атман и манас) по определению не имеют причин, т.е. не содержатся в чем-то другом, чем они сами. Иными словами, вечные субстанции автономны, независимы ни от чего другого, тогда как все остальные (невечные субстанции, качества, движения, общее, особенное и присущность) содержатся в чем-то другом, чем они сами, т.е. имеют субстрат внешний по отношению к их самости.

1.2.2. [12] "Пяти [категориям], начиная с субстанции, [принадлежат] способность [вступать в отношение] присущности и неединичность".

Все категории, исключая присущность, могут быть субъектами отношения присущности, т.е. отношения, которое не просто соединяет части в механический агрегат, как самйога (saṃyoga – механическое соединение), но делает их нерасчленимым целым. Это значит, что отношение присущности возможно между всеми категориями, кроме самой присущности, например, это отношение между субстанцией и качеством, субстанцией и движением, общим и субстанцией, общим и качеством, общим и движением, особенным и субстанцией, качеством и движением. Но возможно ли отношение присущности между качеством и движением? Согласно вайшешике, качества и движения соотносятся не непосредственно, а через общий субстрат – субстанцию, которой оба они принадлежат.

"Неединичность" означает, что все категории, исключая присущность, содержат разновидности, внутренние членения. Например, в категории субстанция – 9 субстанаций, в качестве – 24 качества, в движении – 5 видов движений, в общем и особенном – две разновидности (вечное и невечное). Исключение составляет только присущность, которую вайшешики считают единой.

Акцент на ее *единичности* был важен для них как защита от многочисленных критиков этой категории, которые выдвигали аргумент следующего порядка: если благодаря отношению присущности целое становится отличным от суммы своих частей, то само это отношение тоже должно отличаться от того, что оно связывает, поэтому для его объяснения надо ввести еще одну присущность, затем – еще одну для объяснения отношения предыдущей присущности и того, что она связывает, и так до бесконечности. Чтобы избежать упреков в такой банальной логической ошибке, как регресс в бесконечность, вайшешики постулируют, что характер присущности не меняется в зависимости от того, что она связывает. Присущность, соединяющая части и целое, та же самая, что и присущность, связывающая качество и субстанцию.

[13] "Пяти [категориям], начиная с качества, [свойственны] бескачественность и неподвижность".

Согласно вайшешике, качество принадлежит только субстанции, само же качество лишено качественных характеристик, также как и движение лишено движения. В свою очередь, движение тоже укорене-

но только в субстанции, стало быть качество лишено движения, также как движение – качества. В этом тексте упоминаются только негативные характеристики. На первый взгляд они могут показаться тавтологичными. Зачем повторять, что качества лишены качества, движения лишены движения, присущность лишена присущности и так далее? Однако для вайшешики это носит принципиальный характер. Таким способом, как полагают они, можно избежать регресса в бесконечность. Например, если бы качества имели качества, а те в свою очередь другие качества, то этому не было бы конца. Стало быть, только субстанция может иметь качества, сами же качества не являются субстратами других качеств. Например, запрещалось приписывать число, которое само считалось качествам, другим качествам. По той же причине нельзя было сказать, что качества выступают в соединение, ибо соединение (самйога) считалось качеством.

Эти ограничения, несмотря на их очевидную искусственность, все же были важным фактором систематичности учения вайшешики. По самой своей форме они напоминают ответы в следующих друг за другом рубриках анкеты, скажем социологического опроса, когда даже отрицательный ответ чрезвычайно важен для определения общих результатов.

[14] «Трем [категориям], начиная с субстанции, [свойственны] связь с бытием[11], характер общего и особенного[12], именуемость словом "объект" (artha), установленным в соответствие с собственной [терминологией вайшешики] и способность создавать добродетель и порок».

Связь с бытием (*sattāssambandha*). Если в ПБ [11] всем шести категориям приписывался предикат astitva "есть-ность", то в отношении первых трех категорий мы встречаем здесь другую онтологическую характеристику – "связь с бытием". Комментаторы считают, что таким образом Прашастапада ссылается на сутру Канады: «Универсалия существования (sattā) – это то что обозначается [словом] sat (от причастия sant "существующий"), [когда говорят] о субстанции, качестве и движении" (saditi yato dravyaguṇakarmasu sā sattā ВС 1.2.7). Иными словами, индивидами универсалии существования являются три типа объектов – субстанции, качества и движения.

Как же быть с тремя остальными категориями – общим, особенным и присущностью, разве они не "подверстываются" под универсалию существования, как мы знаем, всеобъемлющую и включающую в себя все существующее? Значит ли это, что три последних категории не "существуют" в том же самом онтологическом смысле, как и субстанция, качеств и действие? Не противоречит ли это "инклюзивному" характеру высшей универсалии?

Наши недоуменные вопросы вполне уместны и справедливы, но не

---

[11] Здесь Прашастапада следует сутре Канады: «Бытие – это [то, что обозначается высказыванием] "существует", [когда говорят] о субстанции, качестве и движении» (ВС I.2.7: saditi yato dravyaguṇakarmmasu sā sattā).

[12] Ср. в ВС: "[Познание] в отношении субстанции, качества и движения зависимо от общего и особенного" (ВС 8.6: sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmasu).

будем забывать, что у вайшишиков могли быть и другие соображения на этот счет, также вытекающие из принципов их категориальной системы. Например, "антирегрессивное правило", согласно которому общее и особенное не может содержаться в общем и особенном: «Познание в отношении универсалий и "конечных различителей" в силу отсутствия [в них] универсалий и "конечных различителей" [опирается] только на них самих» (ВС 8.5).

Стало быть, универсалия не может содержать другие универсалии, специфицирующие факторы – другие специфицирующие факторы. Например, нельзя сказать, что "высшая универсалия" бытия содержит "низшие универсалии" субстанциальности и т.п., а те – еще более низшие универсалии земляности и т.п. Субстратами универсалий бóльшего объема являются индивиды, а не другие универсалии меньшего объема. То же самое касается и вишеша – специфицирующих факторов.

Это соображение, как мне представляется, и подвигло вайшешиков провести различие между онтологическим статусом первой и второй тройки категорий. Однако здесь они столкнулись с трудностями. Если статус первых трех категорий отличается от статуса трех последних, значит, универсалия бытия свойственна только первой тройке, и в этом смысле является не только синтезирующей, но и дифференцирующей, что противоречит ее определению.

Прашастапада, возможно, чтобы избежать подобных трудностей, вводит три дополнительных онтологических термина: astitva, sattāsambandha svātmasattā. В чем различие между ними? Возьмем на себя роль индийских комментаторов и попробуем порассуждать на эту тему.

"Есть-ность" (*astitva*) – это простая констатация факта, что нечто "есть", "существует" (asti), своего рода квантор существования, как в современной логике. Эта констатация ничего не говорит о характере существования, или онтологическом статусе, той или иной вещи, а между тем вещь может существовать вечно, одно мгновение или продолжительное время, существовать в определенном месте или повсеместно и т.д.

Термин sattāsambandha – "связь с бытием" – предполагает более сложные онтологические посылки. Слово sambandha – "связь" – охватывает все типы отношений в вайшешике – механическую связь (saṃyoga), присущность (samavāya) и их разновидности. В этом смысле применительно к разным конкретным типам отношений, оно выступает таким же общим и абстрактным термином как astitva применительно к разным типам существования.

Трем первым категориям присущ характер общего и особенного (sāmānyaviśeṣavattvam). Это значит, что субстанция, качество и движение в той степени в какой они обладают общими и различающимися характеристиками могут выступать в качестве субстратов универсалий. Присущность, будучи единой и монолитной, не обладает ни общими, ни специфическими чертами и поэтому не может выступать субъектом универсалий.

Именуемость словом "объект" (*artha*), *установленным в соответствие с собственной* [*терминологией вайшешики*]. Как и в случае

"существования" (sattā), Прашастапада стремится адаптировать свою интерпретацию к терминологии ВС, где сказано: «[Слово] "объект" [употребляется в вайшешике] в отношении субстанции, качества и движения» (ВС 8.14: artha iti dravyaguṇakarmasu). Обращает на себя внимание, что ни Канада, ни Прашастапада не говорят, что субстанция, качества и движения *суть* объекты, они подчеркивают, что слово "объект" (artha) служит техническим обозначением этих трех категорий, принятым в вайшешике. Что означает в данном контексте слово "объект"?

Мне представляется, что ответ на этот вопрос связан с такой характеристикой трех категорий, как способность создавать добродетель и порок. Согласно Шридхаре, субстанция, качество и движение являются тремя инструментальными причинами, способными порождать добродетель или порок. Например, субстанция земли, если ее отдают добровольно, служит источником добродетели, но если ее насильно отнимают – то источником порока. Самйога (контакт) служит добродетели, если это прикосновение к священной корове, и пороку, если это прикосновение к костям умершего. Опять-таки перемещение (движение) будет источником добродетели, если это паломничество к святым местам, и порока – если это поход в винную лавку (НК : 19–20). Разумеется, сами названные объекты по своей природе ни порочны и не добродетельны, добродетель и порок – это качества души, которые возникают в ней в зависимости от нашего отношения к ним.

Это толкование косвенно бросает свет на то, что имеют в виду вайшешики, когда называли субстанцию, качество и движение "объектом". Деятельность индивидов, влекущая за собой последствие морального характера (дхарма и адхарма служат синонимом адришты – невидимых качеств души, определяющих будущее перерождение индивида), реализуется только по отношению к объектам, которые могут быть либо субстанциями, либо качествами, либо движениями. Общее, особенное и присущность не могут быть непосредственными объектами такой деятельности (не в силах человека сделать что-либо с ними, ведь для этого ему пришлось бы охватить в своем действии всех их носителей). В том же примере Шридхары, если бы кто-то вздумал подарить кому-то универсалию земли, ему пришлось бы отдать весь земной шар. Это толкование косвенно подтверждается в пассаже, в котором дается определение трех последних категорий.

[15] «Три [категории], начиная с общего, пребывают в самих себе[13], [их] отличительной характеристикой (lakṣaṇa) является буддхи (познавательный акт), не способны быть ни следствием, ни причиной, ни общим, ни особенным, вечны, не именуются словом "объект" (artha)».

Три [*категории*], *начиная с общего, пребывают в самих себе* (*svātmasaṭā*), *или обладают автономным существованием*. Каково отличие этого типа бытия от двух предыдущих – sattāsambandha и astitva?

---

[13] В тексте: svātmasattā – букв.: "бытие, характеризуемое собственной самостью". Г. Джха переводит этот термин как "character of having their sole being within themselves" (PBT. С. 45). Сватмасатта означает, что общее, особенное и присущность замкнуты в самих себе, не порождая родо-видовых понятий.

С одной стороны, у нас есть высшая универсалия сатта, которая охватывает все субстанции, качества и движения, она пребудет, даже если конкретные вещи исчезнут с лица земли. С другой стороны, имеется также свойство *обладать* бытием, т.е. быть субстратом высшей универсалии бытия, которое может принадлежать той или иной вещи в течении определенного времени. Вещи, прекращающие свое существование, его лишаются. Различие между существованием как таковым (универсалией сатта) и обладанием существованием (способностью быть носителем этой универсалии) аналогично различию между субстанциальностью (способностью быть субстанцией) и конкретной субстанцией, качественностью и конкретным качеством и т.д. И субстанциальность и качественность, оставаясь вечными универсалиями, могут временно пребывать в неких невечных объектах.

Что касается статуса трех последних категорий, то возникает вопрос, почему он определен как "автономное бытие", если известно, что общее, особенное и присущность существуют только в конкретных объектах, которые служат их субстратами-носителями? Да, они действительно локализованы в объектах (архта), т.е. в субстанции, качестве и движении, но несмотря на это, их существование не зависит от высшей универсалии бытия как в случае первых трех категорий.

Нельзя сказать, что общему присуща высшая универсалия бытия, так как это привело бы к бесконечной цепочке универсалий, содержащихся одна в другой, а значит – к регрессу в бесконечность. Если допустить, что в конечных различителях содержится нечто общее, то это тоже чревато регрессом в бесконечность, поскольку невозможно определить, какие именно индивиды содержат это общее. Также и в случае присущности, если к ней приложить универсалию бытия, мы были вынуждены бы постулировать другое отношение присущности, которым данная присущность связана с бытием, и так до бесконечности.

К этому можно добавить, что существование общего, особенного и присущности не зависит и от характера связи с бытием их субстратов, т.е. первых трех категорий. Общее, особенное и присущность существуют вечно, и их существование совершенно независимо от существования или несуществования их конкретных носителей. Даже если конкретная корова Буренка исчезнет, универсалия "коровность" все равно останется, так как всегда будут другие коровы, которые выступят ее носителями. Именно такой смысл, как мне кажется, и вкладывал Прашастапада в свой термин svātmāsattā, буквально "самосущее бытие".

[*Их*] *отличительной характеристикой* (*lakṣaṇa*) *является буддхи* (*познавательный акт*). Согласно объяснению Шридхары, мы не можем идентифицировать общее, особенное и присущность иначе, как с помощью буддхи (мысли, познавательного акта). Под буддхи, согласно комментаторам, имеются в виду операции включения и исключения, которые мы производим, познавая некий объект *X*. Например, познавая корову, мы подводим данный объект под общее понятие коровности, и вместе с тем исключаем его из других классов, например класса лошадей и т.п. Это вовсе не значит, что общее, особенное и присущность существуют только в нашей голове. Они существуют совершенно объек-

тивно, и мы их воспринимаем вместе с вещами (воспринимая корову, мы одновременно воспринимаем и присущую ей коровность), но доказать их существование мы можем только через мысленное действие. По словам Шридхары, единственным источником доказательства существования трех последних категорий является буддхи, тогда как существование первых трех доказывается через их следствия – реальные вещи, которые мы воспринимаем (НК : 19).

Не способны быть ни следствием, ни причиной, ни общим, ни особенным... Неспособность быть причиной – характеризует универсалии как сущности, которые не обладают порождающей способностью. Универсалии не могут порождать ни вещи, ни другие универсалии и в этом их принципиальное отличие от идей Платона, которые являются прообразами вещей. Оставаясь неизменными, универсалии, в отличие от идей Платона, существуют не в каком-то особом измерении, а только в самих вещах. 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. Они, если можно так выразиться, экземлифицированы в вещах, иными словами, любая вещь является локусом или субстратом той или иной универсалии. 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.

Не именуются словом "объект" (*artha*). Хотя универсалии и присущность, как субстанция, качество и движение, могут быть объектом познания, они не обозначаются термином "объект". Как мы уже выяснили, это может означать, что они не вовлечены в деятельность морального порядка. Не случайно Прашастапада ничего не говорит об их способности вызывать добродетель и порок.

Итак перед нами описание шести падартх вайшешики. Без всякого сомнения они – системные объекты, которые вне самой этой системы не просто немыслимы, но и нереальны. Разве бывают качества или движения без субстанций или субстанции без "прикрепленных" к ним универсалий и "конечных различителей"? Однако правомерно ли ставить знак равенства между падартхами вайшешики и западным термином "категория"? Фактически получается, что мы определяем одно неизвестное с помощью другого неизвестного, ведь и термин "категория" далеко не однозначен, о чем свидетельствует история западной категориологии.

Сравнение западных систем категорий с вайшешикой занимало многих индологов и на эту тему существуют даже специальные труды[14]. В этом исследовании я использую не термин "категория", как он трактовался в той или иной конкретной западной системе, а предельно ши-

---

[14] См.: *Нарайна* 1978; *Гаджендрагандкара* 1998.

рокое понятие, которое я постепенно превращаю в термин описания падартх вайшешики. Именно в текстах вайшешики "категория" постепенно обрастает собственно вайшешиковскими смысловыми "мускулами". Такой, так сказать, *экстенсивный* метод я охотно предпочитаю *интенсивному* – классическому конструированию дефиниций перед началом исследования (под "категориями" мы будем понимать то-то и то-то).

Что же такое падартхи-категории вайшешики? Мы уже отмечали, что они не являются ни словами, ни понятиями, а реальностью, которая познается в словах и понятиях. Категории вайшешики – не предикаты (в этом смысле они отличаются от категорий Аристотеля) и вместе с тем не классы и не реальные вещи. Это основные и не сводимые друг к другу аспекты (модусы), отношения между которыми (присущность) конституируют реальность. Бесконечные со стороны своих конкретных форм, они конечны в своих основных характеристиках, определенных выше. Дополняя друг друга, они образуют единую систему, всеобъемлющую и исчерпывающую все формы существования. Какую вещь или событие мы бы не взяли, их можно объяснить в терминах категорий.

Ни одна другая школа не выработала такого строгого подхода и не создала ничего подобного вайшешиковской системе категорий. Однако некие наметки классификаций с использованием многих из терминов, ставших в вайшешике "категориями", мы встречаем в грамматической традиции, особенно в спорах о значении слова (благо и "категория" и "значение слова" – это переводы одного санскритского термина padārtha – сложное слово типа yaugika, которое выводится из padasya arthaḥ, "значение слова").

ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЙ СПОР О ЗНАЧЕНИИ СЛОВА

В знаменитой беседе из "Паспаши" (методологическое введение к "Великому комментарию" грамматиста Патанджали) о том, что является *словом* в слове "корова", Патанджали последовательно отвергает четыре возможных ответа: *дравья* (конкретный индивид, обладающий рогами и т.п.), *гуна* (цвет), *крия* (действие) и *акрити* (неизменная физическая форма, присущая всем индивидам класса). Первые три элемента просто дословно совпадают с тремя первыми категориями вайшешики, акрити же соотносится с вайшешиковской *саманьей* (общее). Однако из названных элементов падартхами в грамматическом смысле являются только дравья и акрити.

Зато все они, за исключением дравья, определяются как "основания применения" слова (pravṛttinimitta), согласно которым, слово *X* применяется к объекту *Y* в том случае, если в данном объекте реально присутствует то родовое свойство, то качество, то действие и то акцидентальное свойство, которые обозначаются, соответственно, общими именами, прилагательными, глаголами и именами собственными. Значит, понятие "основания применения" имплицитно основывалось на неком параллельном языку структурировании реальности, и эта структура, как можно заметить, отдаленно напоминает вайшешиковскую систему ка-

тегорий. Конечно, в ней нет прямого аналога субстанции (дравья) и это сильно ослабляет ее онтологические импликации, но вместе с тем из нее очевидно, что некая предварительная классификация аспектов реальности уже произведена. Впрочем косвенным образом субстанция присутствует, но она выступает в роли индивидуального носителя родового свойства.

О связи индивидуальной вещи и родовой формы (акрити) или родового свойства (джати) в определении значения общего имени (jāti-śabda) грамматисты высказывают достаточно много разных мнений. И для Катьяяны и для Патанджали, комментаторов фундаментального труда Панини "Аштадхьяи", объяснение речевой практики возможно только в том случае, если допустить, что общее имя выражает и родовое свойство и индивидуальную вещь. Но они оба являются свидетелями все еще продолжающегося спора между приверженцами двух грамматистов – Вьяди и Ваджапьяяны (возможно, современниками Панини). С именем Вьяди, который считается автором авторитетного и часто цитируемого грамматического трактата "Санграха", ассоциируется доктрина, в соответствие с которой значением общих имен являются только индивидуальные вещи (dravya)[15]. С именем Ваджапьяяны – противоположное утверждение, согласно которому, общие имена выражают только родовое свойство и это родовое свойство единично[16]. В грамматической традиции их называют, соответственно, дравьявадинами (или вьяктивадинами[17]), с одной стороны, и акритивадинами (или джативадинами), – с другой. Для краткости будем их называть, соответственно, "универсалистами" и "индивидуалистами".

По мнению Вьяди, произнося слова "корова", мы всегда имеем в виду конкретное животное, например, корову *A*, или *B*, или *C*, а не коров вообще. Фактически, общее имя выполняет функцию собственного имени или указательного местоимения[18]. С точки зрения Важдпьяяны слово "корова" означает не конкретную корову, а "коровность", т.е. родовое свойство, акрити, присущее всему классу этих животных. Основные аргументы, приведенные этими грамматистами, возможно, в реальной полемике друг с другом, излагаются Катьяяной и комментируются Патанджали в Мбх к Пан. 1.2.64.

Очевидно, что в глазах Катьяяны и особенно Патанджали позиция Вьяди, если понимать ее в том смысле, что общее имя обозначает только и исключительно только индивидуальную вещь, столь же неприемлема как и позиция Ваджапьяяны, если трактовать последнюю тоже в

---

[15] "Вьяди [считает, что общее имя] обозначает индивидуальную вещь (Dravyābhidhānaṃ Vyāḍiḥ" (1.2.64, варт. 45).

[16] "Ваджапьяяна [считает, что имеется] одна [речевая форма] перед окончанием, поскольку обозначается родовое свойство" (ākṛtyabhidhānād vaikaṃ vibhaktau Vājaryāyanaḥ – 1.2.64, варт. 35). "Имеется одно родовое свойство и оно обозначается [общим именем]", – поясняет Патанджали (Ekākṛtiḥ sā cābhidhīyata iti – ВМбх 1 : 242 (11–13).

[17] Поздние грамматисты и логики используют вместо dravya термин vyakti – "индивидуальная вещь".

[18] О критике концепции дравьи в качестве значения слова см. Хаес 1988: 255, Ганери 1995: 410–424.

том плане, что общее имя выражает лишь родовое свойство. Первая часть дискуссии (варт. 36–52) призвана показать, к каким последствиям могут привести такие крайние позиции.

Сначала Катьяяна представляет позицию Ваджапьяяны (варт. 36–44). С точки зрения этого "универсалиста", слова помогают нам понять, что есть общего в вещах, а не их индивидуальность. Например, когда мы слышим слово "корова", мы представляем не белую, черную, рыжую или серую, а любую корову. Если одно слово, как мы видим из практики, выражает сразу множество индивидуальных объектов, никак не различая их в акте познания (Катьяяна называет это отсутствием дифференциации познания – prakhyāviśeṣāt – варт. 36), это доказывает, что всем данным объектам свойственно нечто общее – некое родовое свойство – акрити. То, что именно оно выступает значением слова доказывается, во-первых, осознанием отсутствия отделения одного объекта от другого (Avyapavargagateś ca – варт. 37), т.е., поясняет Патанджали, когда произносится слово "корова", не происходит познания различия между белой, черной и рыжей или серой коровой.

Во-вторых, "раз узнано, то известно" (Jñāyate caikopadiṣṭam – варт. 38). Узнав один раз слово "корова", человек, когда бы и при каких обстоятельствах он ее не встретил, будет знать, что это корова. (Патанджали к 38 варт.).

Но в арсенале акритивадина есть и более важный аргумент, поддерживающий два предыдущих (отсутствие дифференциации познания и "раз узнано, то известно"). "Наставление дхарме – нормам социально-религиозной жизни – происходит тем же способом" (Dharmaśāstraṃ ca tathā – варт. 39), т.е. через придание слову "универсального" значения. Патанджали приводит в пример ведийские предписания "Не следует убивать брахмана" (brāhmaṇo na hantavyaḥ), "Не следует употреблять опьяняющие напитки" (surā na peyā). Они означают, что нельзя убивать *ни одного* брахмана и употреблять *никаких опьяняющих напитков*. Если бы объектом общего имени была бы индивидуальная вещь, то воздержавшись от убийства одного брахмана или от употребления одного спиртного напитка, люди бы с чистой совестью могли бы делать с остальными все, что им заблагорассудится (коммент. к варт. 39).

Акритивадин далее утверждает, что "родовое свойство, несмотря на то что оно одно, может одновременно пребывать в многих субстратах" (Asti caikam anekādhikaraṇastham yugapad – варт. 41a), подобно Солнцу, которое одно, но его одновременно можно наблюдать в разных местах. Но, посчитав аналогию не совсем удачной (Солнце-то одно, но наблюдают его разные люди), приводит в пример Индру, который един, но при этом одновременно пребывает во всех многочисленных жертвоприношениях, предпринятых в его честь (Itīndravad viṣayaḥ – варт. 40b).

В том, что одна вещь может пребывать во множестве субстратов нет ничего противоестественного. И здесь "универсалист" ссылается на правило екашеша ("одного остающегося"), предписывающее употребление одного слова для выражения множества гомогенных объектов (Naikam anekādhikaraṇastham yugapad iti cet tathaikaśeṣe– 41 варт.).

"Если бы общее имя обозначало индивидуальную вещь, то не было бы познания родового свойства" (Dravyābhidhāne hy ākṛtyasaṃpratyayaḥ – варт. 42). "Из-за того, что невозможно охватить все индивидуальные вещи" (Tatrāsarvadravyagatiḥ – варт. 43). Если бы общее имя означало индивидуальную вещь, поясняет Патанджали, то ведийские предписания относительно церемонии жертвоприношения, например "Корова должна быть связана" (Gaur anubandhyo), "Бык должен быть принесен в жертву Агни и Соме" ('jo 'gniṣomīya), исполнялись бы лишь единожды и одним-единственным жертвователем, все же остальные жертвователи оказались бы "вне правил" и их жертва была бы совершенно бесполезной.

"Индивидуалист" возражает, что абсурдная ситуация возникает, если значением общего имени считать родовую форму. В этом случае предписания окажутся выполненными, только если все коровы и все быки будут принесены в жертву. "Универсалист" стимает это возражение частичной уступкой своему оппоненту. Он признает, что ведийские речения, содержащие предписания к действию, исполняются в отношении каждого индивида, поскольку родовое свойство присутствует в индивидуальных вещах подобно Солнцу, наблюдаемому в разных местах. "Парировав" таким образом удар противника, он продолжает свое наступление против концепции "индивидуального значения" общего имени.

Все предписания универсального характера, замечает он, связывают те или иные атрибуты именно с родовым свойством, а не с индивидуальной вещью (Codanāyāṃ caikasyopādhivṛtteḥ – варт. 44). Например, в предписании "Следует приготовить Агни подношение в форме восьми чаш риса (aṣṭākapāla)". Свойство быть в форме восьми чаш риса приписывается ритуальному подношению. Если бы это подношение подразумевало конкретную единичную вещь, то только один человек мог бы реализовать его, и причем один единственный раз. Однако предписание предназначается для многократного исполнения, поэтому его значением является родовое свойство.

В варттиках 46, 47, 49, 51 и 52 Катьяяна выпускает на авансцену сторонника дравьи. Тот отмечает, что трактовка ведийских предписаний с точки зрения акритивады также приводит к трудностям. Предписания "Корова должна быть связана" (Gaur anubandhyo), "Бык должен быть принесен в жертву Агни и Соме" ('jo 'gniṣomīya) можно реализовать только по отношению к индивидуальным вещам (Codanāsu ca tasyārambhāt – варт. 47) коровам и быкам, а к не родовому свойству "коровности" и "быковости". Даже если предписывается действие, касающееся родового свойства, церемонии привязывания, орошения водой, обезглавливания и прочие совершаются по отношению к индивиду (конкретной корове), а не по отношению к родовому свойству (коммент. к 47 варт.).

Одна и та же вещь не может одновременно присутствовать во множестве субстратов (Na caikam anekādhikaraṇastham yugapat – варт. 49), как Девадатта быть одновременно в Шругхне и Матхуре. "Индивидуалист" полагает, что, следуя позиции "универсалиста", мы придем к аб-

сурдному заключению: “если что-то разрушается или что-то рождается, все [остальное] будет так же” (Vināśe prādurbhāve ca sarvaṃ tathā syāt – варт. 49), т.е. возникновение или разрушение вещи повлечет за собой соответственно возникновение или разрушение всех прочих вещей данного класса. Так, высказывание “умерла собака” будет означать, что все собаки умерли, а выражение “родился бык” можно будет понять так, что родились все быки (коммент. к 49 варт.).

Тот факт, что одна вещь похожа на другую, продолжает “индивидуалист”, еще не достаточен, чтобы установить существование родового свойства, общего для обеих. Хотя они и похожи, каждая из них является индивидуальной вещью со своими особенностями. Кроме того, “универсалист” не может объяснить случаев повторения одних и тех же слов с намерением указать на разные объекты (Asti ca vairūpyam – варт. 50), например “бык и бык, один немощный, другой без рогов”, аналогично и в отношении аналитических цепочек (Tathā ca vigrahaḥ – варт. 51), например, “корова и корова” для расшифровки двойственного числа: “две коровы” (gāvau). “Универсалист” также не сможет объяснить слова, имеющие разные значения (Vyārtheṣu ca muktasaṃśayam – варт. 52). Слово aksāḥ может означать как кость, так орган восприятия и семя, pādāḥ – стопу, стихотворную строфу, четверть, а слово māṣāḥ – стручок, денежную единицу, дурака. Стало быть, не существует единого родового свойства в акше как кости и акше как органе восприятия и т.п. (коммент. к 52 варт.).

Однако Катьяяна и особенно Патанджали в 53–59 варт. стремятся показать, что акритивада справляется и с этими трудностями, учитывая укорененность родового свойства в индивидуальной вещи. Они начинают с того, что эта концепция позволяет объяснить употребление множественного числа и грамматических родов. Варттика Катьяяны звучит так: “Род и число реализуются ввиду непостоянства качеств” (Liṅgavacanasiddhir guṇasyānityatvād – варт. 53). В данном случае слово “качество” (guṇa) понимается не в смысле цвета и т.п. чувственно воспринимаемых качеств вещей, а как женский, мужской и средний род, единственное, двойственное и множественное число. Патанджали замечает, что иногда родовое свойство связано с единственным, иногда с двойственным, иногда со множественным числом, иногда с женским, иногда с мужским, иногда со средним родом (коммент. к 53).

Однако “индивидуалист” считает, что если проблемы грамматического рода еще и можно избежать, то проблема числа не найдет своего решения – родовая форма не может иметь ни двойственного, ни множественного числа, ибо является единой по определению. Но и в этом случае, отвечает “универсалист”, род и число тоже реализуются, поскольку они зависят от намерения говорящего (Evaṃ tarhi liṅgavacanasiddhir guṇavivakṣānityatvāt – 53a). Иногда говорящий наделяет родовое свойство единственным числом, иногда двойственным, иногда множественным, иногда женским, иногда мужским, иногда средним родом. “Индивидуалист” между тем не согласен, что это позволит избежать проблемы числа, поскольку говорящий не может иметь намерение выразить родовое свойство во множественном числе, когда оно, в действительно-

сти, только единично. Проблемы рода также неизбежны, поскольку слово, выражающее родовое свойство, ассоциируется с определенным грамматическим родом, который не может меняться по желанию говорящего. Фактически, дравьявадин указывает своему оппоненту, что желание говорящего не может нарушать принцип соответствия языка и реальности.

На это Патанджали замечает, что грамматисты не признают род объекта, который имеет хождение в обычной практике (для определения грамматического рода слова, которое его обозначает). Они должны опираться на свою собственную точку зрения (Tasmān na vaiyākaraṇaiḥ śakyamm laukikaṃ liṅgam āsthātum. Avaśyaṃ kaścit svakṛtānta āstheyaḥ – варт. 53 b). Иными словами, грамматический род не зависит от идеи пола, как она понимается в обычной практике (по половым признакам).

Но и этот подход, по мнению неутомимого "индивидуалиста", не может решить проблему числа. Чтобы урезонить его, Патанджали примирительно замечает, что для акритивадина, как и для дравьявадина, общее имя обозначает индивидуальную субстанцию и что их позиции не так далеки друг от друга, как это может показаться, поскольку "в отношении того, для кого значение слова составляет родовое свойство, [нельзя сказать, что] индивидуальная не является тоже значением слова, в отношении того же, для кого смысл слова – индивидуальная вещь, [нельзя сказать, что] родовое свойство не является также значением слова". Для обоих (грамматистов) оба (дравья и акрити) составляют значение слова. Для каждого из них одно является первостепенным элементом, а другое второстепенным: для того, для кого смысл слова – акрити, акрити является первостепенным элементом, а дравья – второстепенным, для того, для кого индивидуальная вещь – значение слова, индивидуальная вещь является первостепенным элементом, а универсальная – второстепенным"[19]. Таким образом, Патанджали показывает, что позиции дравьявадина и акритивадина имеют право на существование только в том случае, если оба признают и родовое свойство и индивидуальную вещь.

Катьяяна предлагает еще одну модель объяснения употребления 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 – варт. 54).

Патанджали иллюстрирует варттику примером: для слов, выражающих качество, род и число реализуются в субстрате названных качеств, например, "белая одежда" (śuklam vastram – ср. род. ед. ч.), "белая ткань" (śuklā śāṭī – жен. р. ед. ч.), "белая шаль" (śuklaḥ kambalaḥ – муж. р.), "две белых шали" (śuklau kambalau – дв. ч.), "много белых ша-

---

[19] Na hyākṛtipadārthikasya dravyam na padārtho dravyapadārthikasya vākṛtir na padārthaḥ. Ubhayorubhayaṃ padārthaḥ kasyacittu kiṃcitpradhānabhūtaṃ kiṃcitguṇabhūtam. ākṛtipadārthikasyākṛtiḥ pradhānabhūtā dravyaṃ guṇabhūtam. Dravyapadārthikasya dravyaṃ pradhānabhutamākṛtiguṇabhūtam Мбх 1:246 (15–18)

лей" (śuklāh kambalāh – мн. ч.). Иными словами, род и число прилагательного (gunavacana) зависят от рода и числа характеризуемого им существительного. Точно также род и число слова, выражающего родовое свойство, зависят от рода и числа индивидуальных объектов, в которых это свойство пребывает (коммент. к 54 варт.). Тем самым устраняется обвинение дравьявадина, заключающееся в том, что слова, выражающие родовую форму, не могут иметь двойственного и множественного числа. Множественное число зависит от числа индивидов, в которых пребывает родовое свойство.

Познание индивида в качестве субстрата родового свойства тоже имеет место, поскольку первый всегда сопровождает второе (Adhıkaranagatıh sāhacartyāt – варт. 55). Очевидно, что реализация ведийских предписаний невозможна по отношению к родовому свойству, поэтому следует признать, что они относятся к индивидуальной вещи, сопровождающей родовое свойство.

Если считать, что родовое свойство сопровождает каждую индивидуальную вещь данного класса, то можно предположить, что исчезновение индивидуальной вещи повлечет за собой исчезновение родового свойства. Чтобы предотвратить такой вывод, акритивадин подчеркивает, что в том, что касается своего существования, акрити не опирается на дравья (Avınāśo 'nāśrıtatvāt – варт. 57), поскольку в сравнении с индивидуальной вещью является совершенно другой сущностью (naıkātmyāt – коммент. к варт. 57). Когда разрушается индивидуальная вещь, родовая форма не разрушается. Патанджали приводит в пример дерево и обвивающую его лиану – дерево может разрушиться, а лиана нет, она переберется на другое дерево. Точно также с исчезновением одного индивида родовая форма не перестанет присутствовать в других индивидах того же класса.

Противопоставления (варт. 50) и аналитические цепочки (варт. 51) объясняются с точки зрения акритивады различиями среди индивидуальных субстанций, в которых пребывает родовое свойство (Vaırūpyavaıgrahau dravyabhedāt – варт. 58). "В отношении слов с разными значениями (варт. 52) установлена общность (действия, обозначенного глаголом, из которого они выведены) Vyārthesu ca sāmānyāt sıddham – варт. 59). Так во всех своих значениях слово aksah выведено из глагола aś – "проникать", а слово pādah из глагола pad – "ступать", слово же māsah из корня mā – "мерить".

Таким образом, все лингвистические явления, о которых упомянул дравьявадин, считая, что они противоречат акритиваде, нашли свое объяснение с "синтетической" точки зрения, предложенной Катьяяной и Патанджали. Суть ее заключается в том, что слово выражает родовое свойство, но выражает его через индивидуальную вещь, поскольку оно ей, в действительности, присуще.

Интересен философский аспект этой дискуссии. В 43 варт. показано, что с точки зрения сторонника родового свойства как значения слова, ведийские предписания типа "Следует связать корову" могут считаться выполненными только после того, как все коровы будут связаны. Аналогично и в 49 варт. Оказывается, что выражения "умерла со-

бака" или "родился бык" с точки зрения акритивады должно понимать так, что все собаки умерли или что все быки появились на свет.

Оба эти возражения основываются на аналогии между отношением родовой формы и индивида, с одной стороны, и частей и целого, – с другой: если родовая форма присутствует только в собрании индивидов как целое в собрании частей, то чтобы она реализовалась, нужно иметь в наличии все части, т.е. всех индивидов. Такая модель отношения целого и частей механистична в самой своей основе. С ее точки зрения целое есть только сумма частей и ничего больше, уберем одну часть и целого не будет (среди индийских философов именно буддисты наиболее последовательно реализовали эту модель в своей теории дхарм: целое – фикция, существуют лишь части).

В ответ акиртивадин предлагает более сложную модель отношения частей и целого: целое присутствует целиком в каждой части, а не в сумме частей, как Солнце присутствует во всех местах, где оно наблюдается или Индра – во все местах, где ему поклоняются (кстати, эта модель вполне отвечает отношениям части и целого как их понимали вайшешики). Тем самым предписание принести в жертву быка относится не ко всем быкам вместе взятым, а к любой отдельно взятой особи. Иными словами, ведийские предписания имеют дистрибутивный, а не собирательный смысл.

Поэтому для сторонника акрити родовая форма вся и целиком присутствует в каждом индивиде. Чтобы понять слово "корова" не обязательно познать всех коров существующих на свете; любая представительница этого класса животных будет воплощением "коровности". Именно эту модель вайшешики реализовали в своей доктрине универсалий (универсалия целиком и полностью присутствует в каждом из объектов класса).

Дискуссия о значении общих имен продоложалась и в философских школах ньяи и мимансы. Если с точки зрения мимансы значением слова являются прежде всего родовые свойства, то ньяя как бы синтезирует все три возможности – индивидуальную вещь, которую она обозначает термином вьякти (возможно, чтобы не путать с дравьей-субстанцией), родовую форму (акрити) и универсалию (джати).

Эти выводы ньяи послужат нам отправной точкой для понимания той "конфигурации идей" в отношении значения слова, с которой, возможно, был знаком Прашастапада. Допустим, что в его время состояние проблемы значения слова было именно таким, каким оно представлено у найяйиков. Выявлены и оценены разные позиции, подчеркивающие разные аспекты значения слова. Все эти аспекты четко определены и соотнесены друг с другом в единой концепции. Хотя вайшешика, как мы знаем, не принимала участия в этом споре, можно ли считать, что, употребляя термин падартха, фигурировавший в ней, для обозначения фундаментального понятия своей системы, она совершенно абстрагировалась от лингвофилософской традиции употребления этого термина? Не содержали ли ее падартхи скрытую полемику не столько с конкретными альтернативами значения слова, предложенными в этой дискуссии, сколько со слишком лингвистическим подходом диспутантов?

Вы рассуждаете о значении слова, исходя из слов, мы же, вайшешики, рассуждаем о них, опираясь на реальность. Наши падартхи – это тоже объекты слова, но не уже познанные и обозначенные, а в принципе познаваемые (jneyatva) и обозначаемые словами (abhidheyatva). Ваши падартхи служат пониманию слов, наши же – самой реальности. Поэтому они и отражают то, что мы находим в этой реальности, т.е. разные модусы (vṛtti) существования. Среди этих модусов есть чистые объекты (artha), такие как субстанция, качество и движение (т.е. есть объекты слова, падартхи – три artha), а также универсалии (sāmānya), конечные различители (antya–viśeṣa) и присущность (samavāya), которые мы познаем, познавая их.

Конечно, вайшешики никогда не говорили ничего подобного, они вообще не считали нужным как-то мотивировать употребление термина *падартха,* равно как и объяснить отличие своего подхода от подхода к падартхам лингвофилософов. Однако это не означает, что и мы должны отказаться от постановки подобных проблем.

В том, что касается истории идей и подходов, вывод данной статьи состоит в том, что несмотря на отсутствие свидетельств о прямых взаимодействиях в форме полемики или взаимных ссылок вайшешика и грамматическая традиции связаны общей терминологической и понятийной базой (термины и понятия субстанции, качества, движения, рода или универсалии) и некоторыми методологическими принципами (деление объекта на составляющие части, анвая-вьятирека, анувритти-вьявритти и др.). Мне представляется, что система категорий вайшешики сложилась под значительным влиянием грамматических классификаций, таких как классификация оснований применения (pravṛttinimitta) и значения слов (padārtha).

Однако ни Патанджали, ни последующие грамматисты не ставят вопроса: определяется ли эта классификация реальными членениями вещей или создается нами, чтобы упорядочить наше познание мира. Именно в этом заключается радикальное различие между классификациями грамматистов, с одной стороны, и вайшешиков – с другой. Категории вайшешиков постулируются как естественные членения реальности, которые определяют наши классификации соответствующих терминов.

Литература

Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Srīdhara / Ed. by Vindhyesvan Prasad Dvivedin. India: Sri Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).

Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda / Ed. Muni Śrī Jambuvijayaji. GOS 136. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Vyākaraṇa–Mahābhāshya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1880. Vol. I.

Vyākaraṇa–Mahābhāshya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1883. Vol. II.

Vyākaraṇa–Mahābhāshya of Patañjali / Ed. F. Kielhorn. Bombay, 1885. Vol. III.

Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda / Ed. J. Bronknorst, Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

ГАДЖЕНДРАГАДКАР – Gajendragadkar Veena

1988 – Kaṇāda's Doctrine of the Padārthas, i.e. Categories. Delhi: Śri Satguru Pibli-cations.
ГАНЕРИ – Ganeri Jonardon
1995 – "Vyāḍi and the Realist Theory of Meaning". – JIP 23: 403–428.
1996 – "Ākāśa" and Other Names. Accounts of Pāraribhāṣikī Terms in Nyāya and Vaiśeṣika Texts" – JIP 24: 363–406.
НАРАЙН – Narain Harsh
1976 – Evolution of the Nyāya – Vaiśeṣika Categoriology. Vol. I: Early Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi, Bharati Prakashan.
ПОТТЕР – POTTER Karl
1954–1955 – Are the Vaiśeṣika guṇas qualities? – PEW: 259–264.
1977 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 2: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeṣa. Princeton: Princeton University Press.
РЕНУ – Renou duis
1957 – Terminologie grammahćale du sanskrit. Paris.
ФАДДЕГОН – Faddegon Barend
1918 – The Vaiśeṣika System Described with the Help of the the Oldest Texts. Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 18, no. 2. Amsterdam.
ХАЕС – Hayes Richard P.
1988 – Dignaga on the Interpretation of Signs. Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publi-shers.
ХАЛЬБФАСС – Halbfass Wilhelm
1992 – On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: SUNY Press.

Сокращения

ВС – "Вайшешика сутры" с коммент. Чандрананды
Мбх – "Махабхашья" Патанджали
НК – "Ньяя Кандали" Шридхары
ПБ – "Прашастапада бхашья" (цит. по: Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda. см. библиографию)
JIP – Journal of Indian Philosophy
PEW – Philosophy East and West

МИСКАВЕЙХ

З.И. Гусейнова

Абу Али Ахмада б. Мухаммеда б. Йакуба Мискавейха нередко именуют "Третьим Учителем" в истории исламской философской мысли (см.: [1, ч. 1, с. 8]). Его считают "первым мусульманином, подошедшим к изучению этической философии с научной точки зрения" [2, с. 24].

Жизнь Мискавейха была долгой и творчески богатой. Он родился в городе ар-Рее, недалеко от современного Тегерана. Авторы, упоминающие имя Мискавейха, указывают разные даты его рождения. Но условно за год его рождения принимается 320-й год хиджры (932 г. н.э.).

Мискавейх рано начал изучать литературу и науки, составляющие основу культуры его времени. То были медицина, алхимия, история. С юных лет и практически до конца жизни он находился на службе в качестве секретаря и библиотекаря у визирей династии Бувайхидов ал-Мухаллаби, Ибн ал-Амида, Адуд ад-Даула, Самсам ад-Даула (см.: [3. P. 404]). Служба у визирей Му'изза ад-Даула, ал-Мухаллаби и у Адуд ад-Даула проходила в Багдаде, бывшем в X в. столицей Халифата и главным центром арабо-мусульманской культуры. Кроме того, почти все упомянутые визири – это, несомнено, личности с разносторонними знаниями. Ибн ал-Амид был выдающейся фигурой в литературе своего времени, его сын Абд ал-Фаз также известен своими литературными дарованиями. Известно, что Мискавейх писал касыды, посвященные названным выше визирам (см.: [1, ч. 1. с. 134]). Последние годы своей жизни он провел в научных исследованиях и творческой работе. Прожив более 90 лет, Мискавейх умер 9-го сафара 421-го года хиджр (см.: [4, с. 5]), что соответствует приблизительно 1031 г. по григорианскому календарю.

Имя "Мискавейх" происходит от арабского слова "*миск*", что означает "мускус", который, как известно, славится прекрасными качествами, а потому именно с мускусом, этим веществом, "действующим облагораживающе на других", иногда сравнивают достойных ученых. Мискавейх также известен под именем "ал-Хазин", что указывает на его должность хазина (хранителя книг).

Однако наибольший интерес представляет собой третье имя философа – "ал-му'аллим ас-салис" (Третий Учитель). Это высокое звание – самый яркий пример значимости того вклада, который Мискавейх внес в развитие арабо-мусульманской философии. Известно, что в мусульманском мире Аристотель почитается как "ал-му'аллим ал-аввал" (Первый Учитель). Ал-Фараби (ок. 873–950) за отличное знание философских трудов Аристотеля получил имя "ал-му'аллим ас-сани" (Второй Учитель). Однако ал-Фараби специально не исследовал этику Аристотеля. Вообще, этика в период арабо-мусульманского средневековья оставалась второстепенным предметом исследования. Как отмечает доктор 'Абд ал-'Азиз 'Иззат, арабо-мусульманские философы "занимались в основном физикой, как ал-Кинди; логикой и метафизикой, как ал-Фараби; переводом, как Яхъя ибн 'Ади" (см.: [1, ч. 2, с. 142]). Хотя было бы несправедливо не отметить здесь, что все они имели прямое отношение к этической мысли ислама. Среди наиболее ярких представителей средневековой арабо-мусульманской этической мысли признаны Ибн ал-Мукаффа, ал-Газали, Насир ад-Дин ат-Туси.

По мнению известного турецкого энциклопедиста Хаджи Халифы, или Мустафы ибн 'Абду-л-лаха (1608–1657), подлинной наукой нравственной философии считается та "наука, которая фактически связана с греческой философской традицией" [3, p. 231]). «Учение "ахлак" (нравственная философия, или, по его же определению, "часть практической философии". – *З.Г.*) является ни чем иным, как этикой перипатетизма» [Ibid]. И в этом смысле Мискавейх – основатель арабо-мусульманской

этики на ее научном уровне, а не, к примеру, на религиозно-правовом* или историко-литературном**.

Мискавейх писал свои произведения на арабском и персидском языках. ‘Абд ал-‘Азиз ‘Иззат дает перечень рукописных, изданных и утерянных трудов Мискавейха (см.: [1, ч. 1, с. 127–142]). Однако утверждение, что 43 – это точное количество сочинений Мискавейха, остается до сих пор спорным. ‘Иззат, например, не указал именно того произведения, перевод которого здесь представлен. Среди этических работ Третьего Учителя на арабском языке можно отметить “Рисала фл-л-лазати ва-л-’алами” (букв.: “Трактат об удовольствиях и страданиях” – самым высшим наслаждением Мискавейх называет “познание Великого Аллаха, который есть Абсолютное Добро”); “Китаб ’адаб ад-дунйа ва-д-дин” (букв.: “Книга об этике мирской жизни и [об этике] религии”, в которой рассматриваются различия между этикой философской и религиозной); “Рисала фи джавхари-н-нафс” (букв.: “Трактат о сущности души”); “Микала фи-н-нафс ва-л-‘акл” (букв.: “Статья о душе и разуме”) и т.д. Мискавейх написал книгу “Джавидан-е хирад” (букв.: “Вечность мудрости”), где собрал этические афоризмы персидских, индийских, арабских и греческих мудрецов. Помимо этики, труды ученого посвящены вопросам медицины, алхимии, физики, политики, истории.

Самые крупные и наиболее значимые работы Мискавейха – “Таджариб ал-’умам” (букв.: “Опыты народов”) и “Тахзиб ал-ахлак ва татхир ал-а‘рак” (букв.: “Воспитание нрава и очищение корней”). Первая работа посвящена всемирной истории до 369 г. хиджры, т.е. 979–980 гг. Здесь определены причины исторических событий периода до 340 г. хиджры, описанных известным историком и правоведом Абу Джа’фаром ат-Табари, собраны сведения о великих личностях. Большей частью Мискавейх повествует о событиях после 340 г. хиджры, очевидцем которых он был.

“Тахзиб ал-ахлак” занимает особое место в этической литературе. Видный историк арабо-мусульманской философии Маджид Фахри отмечает, что наиболее “важный вклад Мискавейха в этическую теорию” заключается в создании “одного из немногих систематических этических трактатов на арабском языке “Тахзиб ал – ахлак” (см.: [5, p. 211]). Это сочинение относится к греческой философско-этической традиции. Здесь рассматриваются вопросы добра, счастья, справедливости, любви и дружбы. В частности, о справедливости Маскавейх пишет: “Справедливость, будучи средством между целями и возможностями, – самая совершенная из добродетелей и самая ближайшая к единству” [6, p. 100].

Непосредственным поводом к написанию “Рисала фи махиййати-л-‘адл” (“Трактат о природе справедливости”) послужило письмо философа, правоведа, суфия, современника и друга Мискавейха Абу Хаййана

---

* То есть этические положения, основанные на Коране, сунне и мусульманском праве в целом.

** К мусульманской этике относят литературу адаба, а также рассказы, анекдоты нравственного содержания о конкретных исторических личностях.

ат-Таухиди, содержащее вопрос о несправедливости. Ответ на него был выделен в отдельный трактат из (утерянной) книги Мискавейха "аш-Шавамил", написанной в свою очередь в ответ на книгу ат-Таухиди "ал-Хавамил" и включавшей 175 вопросов и ответов философского, филологического, юридического характеров.

Цель трактата Мискавейх определил как разъяснение природы справедливости, выявление и описание ее видов. Он делит справедливость на естественную, условную, связанную со свободным действием, и божественную. И соответственно концепция справедливости рассматривается в ее отношении к физическому, социальному и метафизическому.

Основными источниками для данного "Рисала" (букв.: трактат, исследование) были "Государство" Платона, "Категории", "Никомахова этика" Аристотеля, "Эннеады" Плотина*. Нет смысла останавливаться здесь на вопросе о степени влияния трудов древнегреческих мыслителей на трактат Мискавейха, поскольку представленный перевод сопровождается комментариями к тем положениям, в которых особенно заметно это влияние.

В заключение мне бы хотелось выразить особую благодарность доктору философских наук Андрею Вадимовичу Смирнову за помощь, оказанную при подготовке перевода данного трактата.

Перевод с арабского выполнен по изданию: An unpublished treatise of Miskawaih on justice or risala fi mahiyat al – 'adl li Miskawaih / E.J. Brill. Leiden, 1964.

1. *'Абд ал- 'Азиз 'Иззат.* "Ибн" Мискавейх. Фалсафатуху-л-ахлакиййату ва масадируха. Каир, 1946. Ч. 1, 2.
2. *Ал-адиб ва-л-муфаккир Абу Хаййан ат-Таухиди.* Та' лиф 'Али Диб. Тунис, 1976.
3. First encyclopedia of Islam. / E.J. Brill. Leyden, 1987. Vol. III.
4. Йакут ар-Руми. Муджам ал-удаба: В 20 т. Каир. [195?]. Т. 5.
5. *Majid Fakhry.* A History of Islamic Philosophy. N.Y.; L., 1970.
6. *Miskawayh.* The Refinement of Character. Beirut, 1968.

МИСКАВЕЙХ

ТРАКТАТ О ПРИРОДЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Во имя Аллаха милостивого и милосердного

Письмо шейха Абу Али Ахмада б. Мухаммеда б. Йакуба Мискавейха Али б. Мухаммеду Абу Хаййану ас-Суфи о природе справедливости.

Он (Мискавейх. – *З.Г.*) сказал – да продлит Аллах свою помощь [ему]: справедливость делится на три вида: естественную, условную и божественную. Здесь речь идет и о справедливости, связанной со свобо-

*) 'Иззат отмечает, что Мискавейх читал эти труды в переводах Абу 'Усмана ад-Димашки, 'Али ибн 'Иса, Йахъя ибн 'Ади, Хунайн ибн Исхак (см.: [1, ч .2, с. 362]).

дой воли человека, но она входит в эти три [вида справедливости], и поэтому мы не отделяем ее от них. Мы хотим разъяснить характер каждой из них (видов справедливости. – *З.Г.*) и определить их особенности, акциденции и второстепенные [свойства]. Все виды справедливости принадлежат природе добра, хотя различно относятся к ней. Мы начнем с естественной [справедливости], потому что начало ее – в ощущении, и оно – самое близкое нам, затем мы перейдем от нее к божественной, которая самая далекая от нас, поскольку этот способ – самый ясный при учении, самый легкий при сообщении и наиболее соответствует философскому порядку [1].

Мы выдвигаем две допустимые посылки: первая из них [заключается в том], что истинное чистое единое, в котором нет инаковости никоим образом и ни по какой причине[2], – самое прекрасное из всех вещей, самое благородное [из них] и наилучшее [из них]. И поэтому в нем (истинном едином. – *З.Г.*) – совершенство бытия и его изобилие. Когда мы говорим – "совершенное существование" и "истинное единое", ты должен понять, что они – одно и то же, потому что они не указывают на две различные природы. Но душе свойственно, когда она не видит в нем (едином – *З.Г.*) множественность ни относительно его самого (единого. – *З.Г.*), ни относительно его сопряженности с [тем, что] кроме него, – понять его единственность и назвать его так. Если эта посылка правильна, то противолежит ей [то], что не является единым. Я имею в виду множественность, которая есть причина противоположностей и различий, [происходящих] посредством инаковостей, среди которых – самые порочные вещи, самые низкие [из них] и самые низменные [из них] по причине несовершенства бытия и распространения его (бытия. – *З.Г.*) в них (вещах. – *З.Г.*). И если у этого множества обнаружится причина, объединяющая его (множество. – *З.Г.*) каким-либо образом, то оно [благодаря причине] получит часть величия и соотнесенности с единым[3]. И в соответствии с силой объединяющей причины и ее слабостью мы наделяем их (вещи. – *З.Г.*) величием и низостью, и в зависимости от того, как одни с другими соотносятся в этом, говорится – это достойнее этого и это прекраснее этого[4].

Другая [посылка] – [то], что чистое добро есть совершенное существование[5], о котором мы признаем, что совершенство [существования] – в едином и его (существования. – *З.Г.*) изобилие – в нем (едином. – *З.Г.*), потому что природа добра есть природа существования, и нет между ними противоположности. Действительно, это имя, я имею в виду "добро", вновь возникло, когда все вещи потребовали его [употребления], как если бы имя "добро" было бы акциденцией совершенного существования, ибо все стремится к нему (совершенному существованию. – *З.Г.*)[6].

Если эта другая посылка правильна, тогда противоположная ей, которая есть зло, не [есть] существование и не [есть] единое. Суть этого слова (зло. – *З.Г.*) – [в том], что оно – небытие во множестве[7]. Из этих посылок допустимо, что "добро" есть существование в едином, и что зло – несуществование во множестве[8]. Поскольку первичная материя, положенная для принятия форм, и она сама по себе лишенная всех их

(форм. – *З.Г.*), постольку она связана со множественными несуществованиями[9]. Она (материя. – *З.Г.*), таким образом, – начало зла и его исток[10], а ее противоположность, я имею в виду [то], что дает материи существование в вещи и оставляет в ней свою форму, – начало добра и его исток.

Это общее положение.

А что касается обстоятельного [рассмотрения вопроса], то, поистине, существование вещи самой по себе лучше, чем ее несуществование. И да не введет это [высказывание] тебя в заблуждение, когда бы ты подумал, что несуществование болезни, несправедливости и смерти лучше, чем их существование. Действительно, болезнь, несправедливость и тому подобное не являются ни вещами, ни существующими, но они – несуществующие[11]. Поистине, эти имена приданы для указания на то, что каждое несуществование имеется в виду некоего существования. Далее, у несуществования нет существования.

Что касается болезни, то она – потеря равновесия естественного смешения; что касается несправедливости, то она – потеря справедливости[12]; что касается смерти, то она – потеря телом действий души[13]. Эти имена вводят в заблуждение многих людей, которые считают, что это – противоположности, то есть две крайности, между которыми – наибольшее расстояние[14], и некоторые из которых одного вида, например, "чернота" и "белизна" и тому подобное[15]. Но это неверно. Однако здесь мы не будем рассматривать этот вопрос. В целом же, следует знать, что они – противолежащие вещи, относящиеся друг к другу как крайности. Каждая пара из них (противоположностей. – *З.Г.*) – противолежащая, и они обе обладают существованием. Кроме того, имеются такие противоположности, [где] у одной из противоположностей нет [ничего], кроме лишенности[16]. Такие противоположности не существуют вместе, но одна из двух существует, а другая – противоположная ей – лишенность этого существования самого по себе, и для нее (лишенности. – *З.Г.*) установлено имя, которое указывает на то, что она – противоположность своей пары. Среди них (имен. – *З.Г.*) – "существующее" и "несуществующее", "зрячий" и "слепой", "говорящий" и "немой" и тому подобное[17].

Мы возвращаемся к рассмотрению первого вопроса и говорим: поскольку невозможно существование единства в теле по причине того, что, в первую очередь, оно (тело. – *З.Г.*) обладает тремя измерениями[18], составляющими его самость, и поскольку к телу привходят природные воздействия, которые делят его на многие виды и выделяют в нем различные индивидуальности, постольку оно получает множественность, обладает противолежащими силами и отличающимися друг от друга качествами. И все [то], что среди этих тел имеем меньше видовых отличий, акциденций, и чем меньше оно приемлет противолежащие силы, тем оно ближе к существованию, наиболее подобно единому и лучше других, я имею в виду других многосоставных тел, в которых много частей и акциденций, разве только что, несмотря на множественность, обнаружится объединяющая причина, придающая всем телам единую направленность[19]. Ведь благодаря ей (объединяющей причине. – *З.Г.*) воз-

вышается [то из тел, которое ближе к единому], как мы упомянули и разъяснили выше.

Поэтому небесные тела являются лучшими, существование в них – наиболее совершенное, ибо они [состоят] из простой пятой природы, в которой нет множественности и нет противодействия [одного другому]. На это указывает их (небесных тел. – *З.Г.*) круговое и единое движение[20]. Их природа также едина, там нет преобладания одной природы над другой. Противоположное им (небесным телам. – *З.Г.*) – то, что есть у нас среди вещей, состоящих из четырех пород[21]. Если природа одна, то нет противодействия [одного другому]; если нет противодействия [одного другому], то нет преобладания [одного над другим]; если нет преобладания [одного над другим], то нет превращения; если нет превращения, то нет возникновения; если нет возникновения, то нет порчи. Итак, нам стало ясно, что в небесных телах, в отличие от всех природных тел, есть единство – то, что сохраняет в них (небесных телах. – *З.Г.*) существование.

Что касается земных тел, которые есть у нас (людей. – *З.Г.*), то поскольку их не коснулось единство, и они образовались из четырех противодействующих враждебных природ, постольку у них (земных тел. – *З.Г.*) не осталось ничего, подобного единству, за исключением равенства (*мусават*) между ними. И именно равенство во множественных вещах является сильной причиной, которая объединяет их. Это равенство может быть по субстанции, может быть по количеству, по качеству и по другим категориям в совокупности или в соединении. Чем больше в них существование равенства, тем ближе они к единому и существованию и тем больше его соотнесенность с величием. По субстанции, например, равны две частицы воды или две частицы земли; среди составных [вещей][22] по субстанции равны две частицы золота. Поистине, они равны по субстанции. Если они равны также по количеству так, что частица одной из них (составных вещей. – *З.Г.*) равна другой частице по количеству и по площади, то естественная справедливость становится явной для восприятия. Если ты представишь линию или прямой шест, параллельный горизонту, разделенный на две равные части в известной точке, то равенство возникнет и в линии[23]. Далее, [если] ты представишь, что шест подвешен в этой точке, то линия остается параллельной горизонту, не изменяется ее место и одна ее часть не перевешивает другую. Это [происходит] благодаря равенству, которое есть причина равновесия (*и'тидал*) и справедливости (*'адл*)[24]. Затем, если к одной из двух сторон этой линии подвешена частица земли, которая равна другой частице по субстанции и площади, а напротив нее подвешена та равная по субстанции и площади частица, то изменения в положении не возникнет и место равновесия не сдвинется. То же самое – в отношении золота и золота, железа и железа, стекла и стекла[25] и каждых двух тел одного вида. Если различные субстанции равны по количеству так, что между ними возникнет равновесие таким образом, то они станут соотнесенными с единством и существованием. Например, земля и вода различаются по субстанции, но если они равны по тяжести, которая есть качество их [обоих] вместе, то между ними также возникнет объединенность и спра-

ведливость. Если к одной из двух сторон шеста подвешена частица земли, а напротив нее, к другой стороне – частица воды, равная по тяжести частице земли, то возникнет равновесие и линия останется параллельной горизонту, даже если они различаются по субстанции и по качеству, то есть площади. То же самое в отношении золота и железа, свинца и стекла. Ведь одинаковая тяжесть в каждой паре из них сохраняет равновесие в них. Такова естественная справедливость.

Если вещи различны по субстанции, по количеству и по качеству, но равны по сопряженности, то в этом отношении также возникнет равновесие, например между землей и воздухом, между огнем и водой. Ведь эти [стихии], хотя и различаются по субстанции, по количеству и качеству, но сопряженность между их силами равна и сохраняет в них справедливость и существование. И если бы между этими силами, несмотря на их противоположности, эта соотнесенность в сопряженности не была бы равной[26], то одни из них были бы обращены в другие, одни преобладали бы над другими, и весь мир был бы разрушен. Ты видишь это воочию. Ведь сфера земли отлична и от сферы воздуха, и от сферы воды, и от сферы огня по субстанции, по количеству и по качеству так же, как каждая из оставшихся[27] отличается от своего сотоварища[28]. Если бы не было сопряженности между сухостью земли и влажностью воды, которая приравнивает их по силе и сопряженности, то одно преобладало бы над другим. То же самое [имеет место при соотнесенности] холода воды с жаром воздуха, а также [при соотнесенности] их вместе с огнем. Эта соотнесенность – не по субстанции, не по количеству и не по качеству, поскольку они разные, но, поистине, – по соотнесенности [в] сопряженности. Я имею в виду, что сила некоторого количества жара противодействует силе большего [количества] холода, и небольшое количество этого (жара. – *З.Г.*) равно большему количеству того (холода. – *З.Г.*) так, что [их] силы равны [между собой]. Подобно этому [имеется такая] соотнесенность оставшихся [природ] одних с другими, что одно [становится] равным другому. То же самое – в отношении соотнесенности в составных [вещах], я имею в виду животных, растений, минералов. Ведь в этой соотнесенности – всегда большее равновесие, а составные [тела] – более вечные, менее противоположны друг другу, менее преобладают друг над другом, медленнее изменяются и медленнее меняют форму. Среди всех вещей соотнесенность верна или близка к верности в золоте, поэтому оно – самое совершенное из субстанций, состоящих из этих стихий (жара, холода, влажности, сухости.– *З.Г.*).

Поиск этой соотнесенности труден для алхимиков, которые написали много книг по ней, дали определение ей и назвали это учение "наукой о весах"[29]. Эта наука, клянусь моей жизнью, доставляет беспокойство и весьма трудна[30]. Вероятен вопрос о человеке – самом сложном и вместе с тем самом благородном из сущих в мире бытия, а это противоречит тому, о чем мы много говорили и что категорически установили. Но мы утверждаем, что человек действительно благороден благодаря чему-то, что имеется в нем, объединяет его множественность и всем его частям придает единую направленность[31], при этом они (части. – *З.Г.*) восходят к силе, которая называется "общим чувством". Далее, дейст-

вительно, этот единый правитель действует в них (частях. – *З.Г.*), некоторые из которых уничтожаются, если они ложные и утверждаются, если они истинные. То же самое – в отношении всех сил и частей человека, ведь они объединяются посредством того единого нечто. Далее, ведь по причине его (человека. – *З.Г.*) благородства и истинности единства в нем [есть то], что если во всех множественностях возникнет единство, то и они (множественности. – *З.Г.*) и он (человек. – *З.Г.*) станут одним и тем же. Если бы не эта превосходная и великая добродетель, которой наделен человек, но не все животные, то он был бы самым низким из них (животных. – *З.Г.*) и самым низменным из них, более того, – самым порочным из всего сущего. Однако благодаря этому особенному достоинству он (человек. – *З.Г.*) стал очень благородным и великим. Человек посредством этого благородного нечто, данного только ему, обретает величайшее счастье и достигает блага здешней и будущей [жизней][32].

Что касается условной справедливости, то она имеет два вида: общий и частный. К общему относится то, с чем соглашаются все люди. Например, люди всего мира единогласно соглашаются с [проведением] сделок с золотом[33]. Действительно, оно (золото. – *З.Г.*) – ценитель каждого ремесла и дела[34], заменитель абсолютно всех субстанций. Хотя это произошло по соглашению и договоренности, оно однако не случайно и не просто так, но после долгого рассмотрения, тщательного изучения и предварительного знания. Ведь люди, несмотря на их различия, сходятся[35] в том, что золото – самое вечное из всего сущего в этом мире, самое легкое [из всего, что можно носить], самое западающее в душу, наиболее приятное для глаза, его существование – самое дорогое, и оно – самое далекое от порчи[36]. Ведь тот, кто обменивает многочисленные вещи и приобретает его (золото. – *З.Г.*) вместо них (вещей. – *З.Г.*) и взамен их всех, – прав, поскольку он благодаря ему (золоту. – *З.Г.*) найдет, что пожелает и когда пожелает[37]. Оно (золото. – *З.Г.*) – обеспечивающее безопасность ему (человеку. – *З.Г.*) на протяжении всей его жизни от [всех] видов порчи, которые постигают [все], кроме его (золота. – *З.Г.*). Если он (человек. – *З.Г.*) накапливает его (золото. – *З.Г.*) для себя и своих потомков, то его не изменят ни вода, ни огонь, ни воздух, ни земля. Серебро считается его заменителем, десять [монет] его (серебра. – *З.Г.*) оценивается каждым [человеком] в одну [монету] его (золота. – *З.Г.*), поскольку оно (серебро. – *З.Г.*) – следующее за ним (золотом. – *З.Г.*) в отношении вышеупомянутых качеств.

Что касается частной условной справедливости, то она-то, о чем уславливаются некоторые народы в некоторых регионах, о чем договариваются жители некоторых городов до тех пор, пока число [жителей городов] не достигнет малого числа, одного дома, и пока двое не условятся о деле, которое им нужно, которое их уравнивает и которое они не нарушат. Примеров этому много. Мы не будем внимательно это исследовать, потому что договоренность и частное соглашение никем не уточняются. Но мы, несомненно, находим их многочисленным и широко распространенным на практике[38]. А именно, последователь сунны и составитель шариата, в соответствии с обстоятельством и силой характера, которыми они управляют, и согласно обычаям, которые они на-

блюдают, допускают положения, которые нельзя установить навсегда. Они (положения. – *З.Г.*) изменяются с изменением обстоятельств и обычаев[39], и каждое из них в свое время есть справедливость, а неповиновение им есть несправедливость.

Что касается справедливости, связанной со свободным действием, которая существует только в человеке и которой он (человек. – *З.Г.*) гордится, то она – примирение сил души друг с другом так, что одни не преобладают на другими[40] и не действуют друг против друга. Она (справедливость, связанная со свободным действием. – *З.Г.*) относится к душе так же, как душа относится к телу. Если качества пропорциональны умеренному смешению, то они не преобладают друг над другом. Согласно величию души и ее превосходству над телом имеет место достоинство и превосходство здоровья ее (души. – *З.Г.*) над здоровьем его (тела. – *З.Г.*).

Что касается божественной справедливости, то она существует в том, что после природного[41], в вечном и бесконечном существовании. Различие между ней (божественной справедливостью. – *З.Г.*) и естественной справедливостью, несмотря на то что [естественная справедливость] также вечна, в том, что ее [божественной справедливости. – *З.Г.*) существование – в материи, а у другой (естественной справедливости. – *З.Г.*) нет существования, кроме как в материи. Последователи Пифагора представляют этот смысл числом[42]. Ведь если [число] будет лишено считаемого, то в нем самом обнаружатся необходимые собственные признаки и порядок. Это – лучшая помощь в достижении цели этой главы. А именно, никто не сомневается в том, что в собственных признаках предмета чисел происходит изменение в любое время так, что о собственном признаке четного думают, что он изменится и перейдет в другой [собственный признак] чем тот, который он есть сейчас. Никто не говорит о том, что, вероятно, в прошлом он (собственный признак. – *З.Г.*) был другим, чем тот, которым он является сейчас. Это особенно становится ясным в арифметике[43], а также в свойствах, которые присущи величинам, лишенным тел, я имею в виду геометрию[44]. Специалист по этим двум наукам (арифметике и геометрии. – *З.Г.*) способен изучить божественные вещи[45], которые не имеют материи и не нуждаются в ней, но лишены ее. Это есть суть божественной справедливости, о которой здесь неуместно больше говорить. [Сказанного] достаточно для тех, кто изучает божественную справедливость и отдает ей должное. С помощью Аллаха "Рисала" завершилось. Хвала Аллаху истинным хвалением Его. Да благословит Аллах своего Пророка и весь Его род. И достаточен для нас один Аллах.

КОММЕНТАРИИ

[1] Под философским порядком понимается та последовательность, в которой принято рассматривать подобные философские вопросы.

[2] Плотин, отождествляя первоединое с верховным существом, пишет: "Верховное существо не имеет в себе инаковости". *Плотин.* Сочинения. СПб.: Алетейя, 1995. С. 288.

[3] Такой причиной, позволяющей приблизиться к Единому, Плотин называет "освобождение от инаковости": "мы соприсутствуем ему (верховному существу. – *З.Г.*) тогда, когда освобождаемся от инаковости". Там же. С. 288.

[4] О том, что из вещей обладает высшей степенью единства, а что – низшей, Плотин пишет: "Дальше всего отстоит от единства все дискретное, разделенное, как например, хор, ближе к нему стоит все непрерывное, сплошное, а еще более причастна единству душа". Там же. С. 277. Однако далее Плотин подчеркивает, что и душа не тождественна единству, а лишь имеет его своим началом.

[5] Данное положение Мискавейха можно сравнить со следующим высказыванием Плотина: "Благо – это бытие". Там же. С. 596.

[6] Платон пишет: "К благу стремится любая душа и ради него все совершает". *Платон.* Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3, ч. 1. С. 312. Плотин называет благом то, "от чего все зависит и к чему стремится все сущее, имея его своим началом и нуждаясь в нем". *Плотин.* Сочинения. С. 591. Однако истинность положения – "все стремится к благу" – Плотин подтверждает лишь при условии, "если все существа нуждаются в единстве, стремятся к единству, образуют единство". Там же. С. 172. Мискавейх, выдвигая вторую посылку, также подчеркивает, что "природа добра есть природа существования", а существование – в едином. То есть и Плотин, и Мискавейх говорят о тождественности единого, блага и бытия.

[7] Плотин пишет: "если зло и существует [каким-то образом], то существует оно в несуществующих [вещах], как некий вид несуществующего, существует в некоем [разряде вещей, смешанных с небытием или в той или иной мере причастных небытию". Там же. С. 592. Согласно Плотину, зло существует "как некий вид несуществующего"; Мискавейх же пишет, что зло – "небытие во множестве". Суть этих двух высказываний сводится к тому, что любые вещи, причастные небытию, причастны злу, а значит, они – несуществующие.

[8] В данном случае "несуществование во множестве" несет в себе смысл несуществующих вещей, или отсутствия.

[9] Здесь речь идет о том, что материя (зло) лишена формы (блага), а значит материя есть множественность. Рассматривая этот вопрос, Плотин отмечает: "...материя – совершенно непричастная благу, лишенность блага и полное его отсутствие – она уподобляет себе все, что бы ни соприкоснулось с нею и сколь бы ничтожно [ни было соприкосновение]. Там же. С. 594.

[10] Согласно Плотину, материя – "первое зло и зло само по себе", т.е. она есть зло для чего-то. Там же. С. 593. Мискавейх же не говорит о том, что материя – зло само по себе, но имеет в виду, что материя – это то, от чего исходит зло.

[11] Мискавейх утверждает, что несуществование болезни, несправедливости и смерти не может быть лучше их существования. Обосновывая это положение, автор пишет, что "болезнь", "несправедливость" – имена тому, чего нет, но они – имена – необходимы для указания на то, что несуществование – болезнь – принадлежит существованию – здоровью. Речь идет о том, что несправедливость (или болезнь), если и есть, то только в силу того, что существует справедливость (или здоровье), а несправедливость (или болезнь) как таковая не существует. Плотин в "Эннеадах" пишет: "И [одно из них] (противолежащих. – *З.Г.*) имеет само бытие ложно и есть изначально и подлинно ложь; другое же [обладает бытием] и подлинно есть само бытие. Там же. С. 597. Согласно этой цитате, и существование, и несуществование имеют бытие, но первое – бытие истинное, а второе – бытие ложное. У Мискавейха нет идеи ложности или истинности бытия двух противолежащих. Он утвер-

ждает существование существования и отрицает существование несуществования.

12 Автор определяет болезнь как "потерю равновесия естественного смешения", а несправедливость как "потерю справедливости". Для обозначения слов "равновесие" и "справедливость" автор использует слова "*и'тидал*" и "'*адл*", которые имеют один и тот же корень "'*-д-л*". Первое – "*и'тидал*" – указывает на "умеренность; равномерность; соразмерность"; второе – "'*адл*" – на "справедливость, правосудие; беспристрастие". И болезнь, и несправедливость выступают как потеря некой умеренности в первом случае и умеренности как справедливости – во-втором.

13 Речь идет о том, что с прекращением действий души прекращается жизнь тела. Абу Хаййан ат-Таухиди пишет: "Душа – сила и жизнь тела". Мин китаб ал-имта' ва ал-му'анаса (букв.: Книга об удовольствии и дружбе). Дамаск, 1978. С. 227.

14 Согласно Аристотелю, "расстояние между крайностями самое большое". *Аристотель* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 259. Плотин пишет: "Ведь противоположности – это то, что удалено друг от друга на наибольшее расстояние". *Плотин*. Сочинения. С. 597.

15 Здесь можно привести следующее высказывание Аристотеля: "Все противоположности необходимо принадлежат к одному и тому же роду (ведь их род цвет), справедливость и несправедливость – к противоположным родам (ведь для первой род добродетель, для второй – порок), благо же и зло не принадлежит к какому-либо роду, а сами называются родами для другого". *Аристотель* Сочинения. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 261.

16 Аристотель в "Категориях" указывает на четыре вида противолежащих: "О противолежащих друг другу [вещах] говорится четверояко: или как о соотнесенных между собой, или как о противоположностях, или как о лишенности и обладании, или как об утверждении и отрицании". Там же. С. 79. Мискавейх рассматривает два вида противолежащих – противоположность (здоровье и болезнь) и лишенность. О лишенности и обладании Аристотель пишет: "Лишенность и обладание говорится относительно одного и того же, например зрение и слепота – относительно глаза; и вообще, в чем от природы находится [данное] свойство, относительно того можно говорить и о лишенности и об обладании". Там же. С. 81.

17 Мискавейх указывает, что для лишенности как несуществующего, но противолежащего обладанию, установлены имена. Эти имена звучат как "зрячий" и "слепой", "существующее" и "несуществующее" и т.д. Но для того чтобы установить, насколько верно имя "слепой" дано для указания на лишенность, необходимо обратиться к исследованию этого вопроса Аристотелем. Он пишет: "Слепота есть некоторая лишенность, быть же слепым – значит быть лишенным, но это не лишенность", ибо "слепым человек называется, а слепотой человек никогда не называется". Там же, С. 81–82. Поэтому у Мискавейха, когда он пишет – "зрячий" и "слепой", противолежащими являются не "обладание" и "лишенность", ведь, по Аристотелю, иначе было бы "слепота" и "зрение", а "обладать свойством" и "быть лишенным". Однако "лишенность" и "обладание свойством" и "быть лишенным" и "обладать свойством" равно противолежат друг другу: "... как слепота противолежит зрению, так и бытие слепым противолежит обладанию зрением". Там же. С. 82.

18 Это положение мы встречаем у Аристотеля: "Тело – то, что делимо во всех измерениях. Величина, делимая в одном измерении, есть линия, в двух – плоскость, в трех – тело". *Аристотель* Сочинения. М., 1981. Т. 3. С. 265.

[19] Здесь речь идет о том, что тела, в которых много частей и акциденций, объединяет нечто, что сохраняет их самость. Плотин подобным объединяющим нечто называет единство: "Все существа – не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться относительно существующими, существуют только благодаря присущему им единству... Армия, например, уже не армия, когда в ней отсутствует всякое единство, – точно так же – хор, стадо и тому подобное". А коль скоро множественные вещи теряют единство, "раздробленные на многие части, тотчас перестают быть тем, чем были". *Плотин.* Сочинения, С. 275.

[20] О движении неба Аристотель пишет, что оно – "мера [всех] движений, так как только оно непрерывно, равномерно и вечно". *Аристотель.* Сочинения. Т. 3. С. 344. Он также отмечает, что "божественное тело" или небо "имеет круглое тело, которое естественным образом вечно движется по кругу". Там же. С. 311.

[21] Здесь Мискавейх под природой подразумевает основу сущего. Аристотель, рассматривая, в каких значениях употребляется слово "природа", пишет, что "одни считают природой существующего огонь, другие – землю, или воздух, или воду, иные – некоторые из указанных [элементов], а кое-кто – все вместе... Таков один способ определения природы: она есть первая материя, лежащая в основе каждого из [предметов]". Там же. С. 83–84.

[22] Мискавейх написал отдельный труд о простых и составных физических телах "Рисала фи таби'ат" – букв.: Трактат о природе. См.: *'Абд ал-'Азиз 'Иззат.* "Ибн" Мискавейх. Каир, 1946. Ч. 1. С. 129. В данном тексте Мискавейх делит вещи на простые (огонь, вода, земля, воздух) и составные (золото, железо, свинец). Аристотель пишет: "Всякое тело по необходимости должно принадлежать либо к числу простых, либо к числу составных". *Аристотель.* Сочинения. Т. 3. С. 274.

[23] Исследуя направительный вид справедливости, Аристотель отмечает, что "справедливое равенство – это [равенство] двух [доль]". Там же. М., 1983. Т. 4. С. 150. Эта цитата Аристотеля и высказывание Мискавейха о существовании равенства в линии сводится к тому, что равенство имеет место, где есть середина между двумя сторонами чего-либо. А справедливость есть во всем, где есть середина. "Справедливость – в середине, тогда как несправедливость – в двух крайностях". *Miskawayh.* The Refinement of Character. Beirut, 1968. P. 111.

[24] Автор, исследуя естественную справедливость на примере физических множественных тел, сводит ее к равенству, которое приближает эти множественные тела, как простые, так и составные, к единству. Согласно Мискавейху, единство тождественно существованию и добру, а добро соотнесено со справедливостью. Поэтому равенство – это причина единства, существования и справедливости.

[25] Речь идет о том, что составные тела делятся на составленные из простых тел и искусственных. Говоря о составных телах, Аристотель отмечает, что одни из них "существуют по природе, другие – в силу иных причин. Животные и части их, растения и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода – эти и подобные им, говорим мы, существуют по природе. А ложе, плащ и прочие [предметы] подобного рода... образованы искусственно, не имеют никакого врожденного стремления к изменению или имеют его лишь постольку, поскольку они оказываются состоящими из камня, земли или смешения [этих тел]". *Аристотель.* Сочинения. Т. 3. С. 82.

[26] Здесь в тексте дана конъектура издателя – ⟨*тасавийан*⟩ (равный, одинаковый).

[27] Под словом "оставшихся" понимается любая из перечисленных трех стихий – воздух, вода, огонь.

[28] Слово "спутник" или "сотоварищ" (*сахиб*) в данном случае указывает на другую стихию. Например, *сахибом* стихии воздуха может быть стихия огня и т.п.

[29] Здесь слово "*мавазин*" мы перевели как "весы". Однако оно также имеет значение справедливости, беспристрастности.

[30] Почти все, кто занимался изучением творчества Мискавейха, отмечают его интерес к алхимии. *Йакут ар-Руми*. Му'джам ал-удаба (букв.: Антология писателей, литераторов. Каир, 195?], Т. 5. С. 6; *Амина Биттар*. Мин китаб таджариб ал-умам ли Мискавейх (букв.: Из книги Мискавейха "Опыты народов"). Дамаск, 1984. С. 15; Encyclopedia of Islam. E.J. Brill. Leyden, 1983. P. 404). Мискавейх написал две работы по алхимии. См.: 'Абд. ал-'Азиз 'Иззат. "Ибн" Мискавейх. Каир, 1946. С. 139.

[31] Это положение можно сравнить со следующим высказыванием Плотина: "человек есть и живое существо, и разумное существо и значит, содержит в себе множественность элементов, которые связываются в одно единством". *Плотин*. Сочинения. С. 285.

[32] Идея здешней и будущей жизней очень ярко представлена в "Мифе о загробных воздаяниях" Платона, суть которого сводится к следующему: поскольку деяния в здешней жизни влекут за собой награду или наказание в будущей жизни, постольку необходимо "соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, были друзьями самим себе и богам". *Платон*. Сочинения. Т. 3, ч. 1. С. 447–454).

[33] Если Мискавейх в качестве примера, связанного с общим видом справедливости, использовал золото, что у Аристотеля таковым выступает монета. Так, Аристотель отмечает: "по общему договору появилась монета, она существует не по природе, а по установлению". *Аристотель*. Сочинения. Т. 4. С. 156.

[34] О монете Аристотель пишет, что она "словно мера, делая вещи соизмеримыми, приравнивает". И Аристотель, и Мискавейх говорят о монете и золоте как мере и уравнителе всех вещей.

[35] В тексте имеется пробел (лакуна), отмеченный издателем. Мы здесь использовали слово "сходятся".

[36] Мискавейх утверждает, что золото – наиболее вечно из всех вещей, не подвергается никаким изменениям. Монета же, согласно Аристотелю, не обладает вечностью: "Но и монета претерпевает то же, [что и другие блага], ведь не всегда она имеет равную силу. И все же монета более тяготеет к постоянству. Там же. С. 157.

[37] В "Никомаховой этике" Аристотель обращает внимание на то, что "монета служит как бы залогом возможности обмена в будущем, если возникнет нужда, ибо нужно, чтобы у того, кто приносит [деньги], была возможность приобрести [на них что-либо]". Там же.

[38] К "установленной" справедливости Аристотель относит "все [частные вопросы], по которым, голосуя, принимают особые решения". Причем "изначально не важно так [поступать] или иначе, а тогда важно, когда это [уже] установлено, – например, что [пленника] выкупают за одну мину или что в жертву приносят одного козла, а не двух баранов". Там же, с. 160.

[39] Переводчик данного трактата на английский язык в своих комментариях к данному высказыванию Мискавейха отмечает, что слово "*сунан*" (мн. ч. от "*сунна*") не следует понимать как традиции пророка Мухаммеда. Он пишет:

"При переводе этого слова следует использовать начальное и наиболее общее его значение – "обычаи". Следовательно, "сахиб ас-сунан" переводится здесь как "приверженец обычаев", а "вадих аш-шари'а" – как "составитель закона". An unpublished treatise of Miskawaih on justice / E.J. Brill. Leyden, 1964. P. 30. Но так как Мискавейх для обозначения понятий "обычай" и "закон" использовал слова "*сунна*" и "*шариат*", а не, к примеру, "*адат*" и "*канун*", которые никоим образом не указывают на Сунну и шариат ("*адат*" и "*канун*" определенно имеют своим смыслом "обычай" и "закон" и в своем применении для обозначения этих смыслов имеют огромное преимущество перед словами "*сунан*" и "*шари'а*"), то вероятно, что он имел в виду сунну пророка Мухаммеда и мусульманский закон – шариат.

[40] Эту же мысль автор выражает в другой своей работе: "По-настоящему справедливый человек – это тот, кто приводит в гармонию все свои возможности и деятельность так, чтобы одно не превышало другое". *Miskawayh*. The Refinement of Character. Beirut, 1968. P. 100. О справедливости человека Платон пишет: "каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое". *Платон*. Сочинения. Т. 3, ч. 1. С. 236. Платон называет три начала: "одно начало – то, посредством которого человек познает, другое – посредством которого он распаляется, третье... – вожделеющее". Там же. с. 403.

[41] Аристотель в "Никомаховой этике" не выделяет божественной справедливости. Он отмечает лишь природную справедливость, относя к ней и справедливость между богами. *Аристотель*. Сочинения. Т. 4. С. 160.

[42] Об отношении числа к божественному Платон пишет, что когда люди говорят – "всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей", они имеют в виду "число, которое допустимо лишь мыслить". *Платон*. Сочинения. Т. 3, ч. 1. С. 336.

[43] Согласно Платону, арифметика, или "искусство счета... усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами". Там же. С. 335.

[44] Платон определил геометрию как науку, "которой занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет"; геометрия "помогает... душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия"; она "влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь". Там же. С. 337.

[45] В этом положении Мискавейха мы находим характерную для некоторых философов идею о невозможности постичь философию без математики. Платон, в частности пишет: "Воину необходимо их (арифметику и геометрию. – *З.Г.*) усвоить для войскового строя, а философу – для постижения сущности, всякий раз как он вынырнет из области становящегося, иначе ему никогда не стать мыслителем". Там же. С. 335.

УЧЕНИЕ ГУССЕРЛЯ О ВЕЩИ, ВОСПРИЯТИИ И ПРОСТРАНСТВЕ
(Лекции 1907 г.)*

Н.В. Мотрошилова

Между опубликованием двух важнейших сочинений основателя феноменологии Эдмунда Гуссерля – "Логические исследования" 1900–1901 гг. I, II тома, и "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии" (1913) – прошло более десяти лет. Долгое время история феноменологии между этими двумя пунктами ее развития была малоизвестна, особенно широкой публике, незнакомой с лабораторией гуссерлевской мысли, которая именно в это десятилетие претерпела многие изменения и превращения, сделавшие феноменологическую философию зрелым и разветвленным учением. Как оказалось впоследствии, когда (в разные годы, но особенно после смерти Гуссерля) были напечатаны богатейшие материалы, помечавшие вехи его жизненного пути, в 10-х годах возникли и оформились целые разделы феноменологической концепции, которые как раз и сделали возможным появление "Идей", где это учение обрело беспрецедентное разнообразие содержания и сложную структурную систематику. Среди главых вех творческого развития Гуссерля в этот период (наряду с "Лекциями по феноменологии" 1907 г. – II том "Гуссерлианы", с "Лекциями по феноменологии внутреннего сознания времени" (1905 г.), опубликованными М. Хайдеггером в 1928 г. – X том "Гуссерлианы", с "Философией как строгой наукой" – Логос. 1910/11 гг., Т. 1) были и лекции 1907 г. под общим названием "Вещь и пространство" (Husserliana. Den Haag, 1973. Bd. XVI). Немаловажно, что из всех этих текстов сам Гуссерль опубликовал только статью "Философия как строгая наука". И дело не в том, что автор считал остальные рукописи непригодными для печати. Хотя это были материалы к лекциям, Гуссерль – по своему обыкновению – тщательно готовил их (сначала делая стенографические записи, потом расшифровы-

*Исследование осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда и фонда им. Фр. Тиссена (Thyssen–Stiftung).

вая, вновь и вновь корректируя и дополняя тексты), так что впоследствии перед издателями развернулся огромный массив (почти) готового к опубликованию гуссерлевского наследия. (Это, кстати, делает посмертные публикации лекций и заметок Гуссерля вполне аутентичным выражением взглядов автора, чему способствует и высочайшая культура издания, сложившаяся в гуссерлеведении.) Теперь значение разработок 1905–1907 гг. исследователи оценивают весьма высоко: по словам немецкого феноменолога Ульриха Клесгеса (Claesges), издателя лекций о вещи и пространстве, "Гуссерль уже в 1907 г. в главных чертах разработал *основной принцип* своей будущей чистой, или *трансцендентальной*, феноменологии, принцип *феноменологической редукции* и ...уже в это время был в состоянии дать первый очерк проблем, методов и целей чистой феноменологии" (Husserliana. Bd. XVI. S. XIV). Открытие Гуссерлем принципа редукции – согласно неоднократным разъяснениям самого основателя феноменологии (Husserliana. Bd. X. S. 237 ff.; Manuskript A VII, 25. S. 2. u.a.) – произошло летом 1905 г. Упомянутые материалы объективно свидетельствуют о чрезвычайной плодотворности периода 1905–1907 гг. в развитии Гуссерля. Между тем субъективно создатель феноменологии именно в это время переживал (как свидетельствуют его заметки в дневниках, письма, воспоминания современников) глубокий духовный и творческих кризис, который был обусловлен главным образом внутритеоретическими (отчасти и личными) причинами и трудностями[1].

Одна из трудностей состояла в том, что Гуссерлю потребовалось вновь и вновь осмысливать "Логические исследования", истолковывать их для публики и отвечать на упреки критиков – и это при том условии, что сам он уже во многом ушел вперед по сравнению с несомненно грандиозным ранним сочинением, что заключенные в "Логических исследованиях" сложные, напряженные, но и по-своему плодотворные противоречия Гуссерль пытался снять благодаря более последовательному развертыванию принципов трансцендентализма. Здесь не место подробно анализировать "Логические исследования" с точки зрения их места в дальнейшем развитии гуссерлевской феноменологии, как и их роли в философии XX в[2]. Достаточно в общей форме констатировать, что 1) ряд важнейших понятий будущей трансцендентальной феноменологии в "Логических исследованиях" либо не был прояснен сколько-нибудь удовлетворительно, либо вообще не был введен прямо и четко, а содержался – как понятие "феноменологической редукции" – в тексте латентно; 2) "Логические исследования" спрессовали в себе столько

---

[1] К числу личных причин относилась та, о которой рассказывал В. Бимель в предисловии ко II тому "Гуссерлианы": Министерство образования в 1906 г. выступило с предложением сделать Гуссерля "ординариусом", т.е. ординарным профессором, но коллеги по Гёттингенскому университету предложение отклонили. Гусерль тяжело пережил это "недружелюбие коллег" – настолько тяжело, что чуть ли не стал сомневаться в своем призвании как философа (см.: Hsserliana. Den Haag, 1973. Bd. II. S. VII).

[2] По этому вопросу см.: *Мотрошилова Н.В.* Вычленение и анализ "предметностей" сознания в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома "Логических исследований") // Феноменология в современном мире. Рига, 1991. С. 97–155.

различных и разнонаправленных исследовательских проектов (от "чистой логики", "чистой логической грамматики" до "феноменологии переживаний"), что Гуссерлю поневоле пришлось, колеблясь между ними, выбирать для себя относительно однородные предпосылки, методы, перспективы анализа, пытаясь вывести их из соответствующих общефилософских концепций. Гуссерль, как известно, для дальнейших исследований выбрал не "чистую" логику, а "чистую" феноменологию; среди феноменологических возможностей была четко избрана трансцендентальная феноменология.

Лекции о вещи и пространстве имеют свою предысторию. В зимний семестр 1904–1905 г. Гуссерль посвятил свою деятельность проекту, носившему название "Феноменология и критика разума", и во исполнение его прочел в Гёттингенском университете лекции на тему "Главные разделы феноменологии и теории познания". Но вскоре эти лекции показались ему "в высшей степени неудовлетворительными набросками" (Bd. XVI. S. XVII). (При этом тема вещи и пространства в них еще специально не разбиралась, хотя была заявлена.) В 1907 г. Гуссерль прочел "Лекции о вещи и пространстве". Им в качестве Введения были предпосланы "Пять лекций по феноменологии" (Husserliana. Bd. II), которые были читаны с 26 апреля по 2 мая 1907 г. и которые (впоследствии опубликованные) я лично отношу к числу наиболее удачных (ранних) вариантов относительно целостной гуссерлевской феноменологии. И "Пять лекций", и "Лекции о вещи и пространстве" формально относились к одному и тому же (упомянутому) циклу "Главные разделы из феноменологии и критики разума" и соотносились с задачей, которую Гуссерль тогда выдвигал в качестве центральной – с осуществлением масштабной "критики разума". Задача ставилась и решалась под немалым влиянием Канта, философией которого основатель феноменологии в те годы усиленно занимался (Ibid. S. VIII). (Вопрос – в чем конкретно гуссерлевский анализ вещи соотносился с традицией Канта, а в чем существенно от нее отклонялся, будет подниматься в нашем дальнейшем анализе.) Исследователи справедливо усматривают значение "Пяти лекций" не только в том, что в них *впервые* была четко артикулирована идея феноменологической редукции, но и в том, что в них была развита "основополагающая мысль о конституции предметов в сознании"[3]. (Более подробный анализ этих лекций не входит здесь в мою задачу.) Что же касается интересующих нас здесь "Лекций о вещи и пространстве", то приведенную выше справедливую, но слишком общую оценку У. Клесгеса можно расшифровать через ряд конкретных соображений, но сделать это лучше в ходе прояснения тем, проблем, методов, процедур и результатов проделанного Гуссерлем весьма детального и очень скрупулезного анализа.

Но прежде чем перейти к конкретному разбору гуссерлевских лекций – одно предуведомление, касающееся их общей структуры и соответственно рамок данной гуссерлевской работы. Издатели, опираясь на указания и пометки самого Гуссерля, следующим образом структуриро-

[3] *Biemel W.* Einleitung des Herausgebers // Husserliana. Bd. II. S. VIII.

вали лекции. Они делятся на шесть разделов. Первый озаглавлен "Основы феноменологической теории восприятия", второй – "Анализ неизменного внешнего восприятия", третий – "Анализ кинетического синтеза восприятия. Изменение восприятия и изменение явления", четвертый – "Значение кинестезической системы для конституции предмета восприятия", пятый – "Переход от окуломоторного поля к объективному пространству", шестой – "Конституция объективного изменения". В дополнение к Лекциям издатели опубликовали обширные и весьма ценные "Дополнительные тексты" и "Приложения", содержащие тексты, наброски, заметки Гуссерля, которые относятся к теме восприятия вещи и пространства.

В данной работе я ограничусь анализом первой части (I–IV разделов) Лекций, в которых разбираются основы теории вещи и ее восприятия, отложив до другого раза анализ второй части, в большей степени прикладной и разъяснительной.

* * *

Во введении к лекциям Гуссерль так определил их общую тему и задачу: "Речь идет об основополагающей части (Partien) будущей феноменологии опыта, о прояснении сущности опытных данностей, проистекающем из близлежащих и первых начал и при опоре на них устремляющемся по возможности глубже и дальше – по меньшей мере в [пределах] низших форм и ступеней этих данностей" (Husserliana. Bd. XVI. S. 3)*. Прибегая к устоявшемуся языку, можно было бы, поясняет Гуссерль, говорить о "теории опыта", если бы слово "теория" не было так обременено пониманием, обусловленным математическими и естественными науками. Гуссерль не хочет при этом и ассоциаций с тем расширенным значением, которое это понятие приобрело в "Теории опыта" главы марбургской школы неоконтианства Германа Когена (S. 4). Не выдвигая завышенных притязаний, Гуссерль ограничивается следующей задачей: "дать первую обработку поля феноменов опыта и данностей опыта", т.е. разработать проблемы столь же фундаментальные, сколь и трудные. А уж потом можно было бы перейти к более высоким "проблемным формам".

Гуссерль начинает с простых и понятных констатаций, которые на первый взгляд можно было бы скорее счесть смысложизненными, обыденными, чем философско-мировоззренческими. "В естестенной духовной установке[4] у нас перед глазами – сущий мир, бесконечно расширяющийся в пространстве, который есть сейчас и был раньше; он состоит из неисчерпаемой полноты вещей, которые частью сохраняются, частью изменяются, соединяются друг с другом и друг от друга отделяются, влияют друг на друга и сами испытывают влияние. В этот мир мы встраиваем и самих себя, мы преднаходим себя в мире, как преднаходим

---

* Далее при цитировании в скобках указываются страницы или параграфы этого издания.

[4] "Die natürliche Geisteshaltung" – выражение, родственное обороту "die natürliche Einstellung", более знакомому нам по гуссерлевским текстам.

сам мир, и мы находим себя посреди этого мира" (S. 4). После этого тезиса, способного порадовать любого материалиста, Гуссерль сразу переходит к наиболее важному для него положению: пусть мы и включены в "порядок мира", находимся "посреди" него, но мы занимаем в мире и исключительное положение, являясь Beziehungszentrum, т.е. центром наших отношений к остальному миру как тому, что нас окружает (unsere Umgebung). Правда, Гуссерль уточняет, что объекты окружающего мира – со всеми свойствами, изменениями, отношениями – таковы, как они есть, в-себе и для-себя. Однако Umgebung дается нам не иначе, чем через отношение к нам самим. "Мы непосредственно воспринимаем, – говорит Гуссерль, – окружающее нас; оно – вместе, одновременно с нами и стоит к нам в отношении становления, которое видят, осязают, слышат (в оригинале: труднопереводимое словосочетание "Gesehen-Getastet, – Gehört, – weden". – *Н.М.*). Действительное восприятие находится при этом в контексте возможностей восприятия, вместе с осовременивающими созерцаниями; в связях непосредственных восприятий содержатся путеводные нити, которые ведут нас от восприятия к восприятию, от первого окружения ко все новым окружающим нас [мирам]; и при этом воспринимающий взгляд касается вещей в их пространственности. Мы имеем также временно́е окружение, ближайшее и отдаленное; и вещи, и процессы, которые были, мы вспоминаем непосредственно; они не только были, но они и сейчас в вспоминании относятся к нам; в этом также заключено бытие – только что – становящееся – воспринятым (Soeben – wahgenommenworden – Sein)" (S. 5). (Обратите внимание на этот "почти хайдеггеровский" оборот у раннего Гуссерля!) На "более низких" актах восприятия надстраиваются все более "высокие" – когда мы мыслим, теоретизируем, когда проявляем свои эмоции, формируем ценности, когда "находим" в окружающем мире других "Я".

Итак, на фундаменте непосредственного надстраиваются многие опосредования (S. 6). И какими бы сложными ни были эти последние, они восходят к простому опыту, (schlichte Erfahrung), к непосредственным восприятиям, воспоминаниям и т.д. "Все опосредованные обоснования, как их осуществляет наука, покоятся на непосредственной данности; и переживания, в которых реальность приходит к непосредстенной данности, суть восприятия, воспоминания, а также взятые в определенной непосредстенности ожидания и подобные им акты" (S. 7). Вот почему и феноменологическая рефлексия, поскольку она начинается и движется на полностью "естественной почве", как выражается Гуссерль, "с чистой совестью" и именно "естественно" начинает с того, в чем коренится самый обычный опыт.

Это разъяснение, данное Гуссерлем во Введении к "Лекциям о вещи и пространстве", при всей его, казалось бы, бесхитростной простоте имеет принципиальное философско-мировоззренческое значение для феноменологии. И жаль, что в литературе по феноменологии о нем так редко вспоминают. А ведь благодаря ему уясняется, почему, собственно, феноменологический анализ покоится на непосредственных переживаниях и в каком смысле он возвращается к "самим вещам" (zu den Sachen selbst), почему, в частности, исходное структурирующее значе-

ние по отношению ко всем другим типам актов приобретает именно восприятие. Полезно отметить, что Гуссерль в данном случае прямо не акцентирует ни материалистических, ни идеалистических предпосылок. Феноменология просто отталкивается от существования (бесконечного) мира окружающих нас вещей как факта, как несомненной данности. Но столь же, если не более, несомненен для основателя феноменологии другой исходный факт – исключительность "нашего" положения в мире (т.е., собственно, положения человека, индивида), благодаря которому "мы" не можем не становиться центром отношения к миру. Здесь – исток гуссерлевского трансцендентализма.

* * *

I раздел Лекций носит название "Основы феноменологической теории восприятия". Гуссерль посвящает первые исследования так называемым внешним восприятиям. Но еще раньше, в самом начале раздела, он оперирует понятиями, принципиально важными для последующего развития феноменологии и в то же время связывающими Лекции с предшествующими работами, включая "Логические исследования": "Итак, мы хотим изучать самоконституирование (das sich Konstituieren) опытных предметностей в опыте низших ступеней. Дело идет, иными словами, о переживаниях простого созерцания или созерцательного схватывания, на которых в первую очередь и строятся более высокие акты специфически логической сферы и благодаря этому прежде всего они в процессе так называемой обработки низлежащего чувственного материала приводят к конституированию научные предметности" (S. 8).

Гуссерль предупреждает своих слушателей (и читателей) о том, что понятие "восприятия", распространенное в философии, представляется ему "смутным" (vage) по своему значению. Предупреждает он и о том, что определениями понятий, имеющимися в психологии и философии, он пользоваться не будет – в силу того, что его исследование руководствуется совсем другими интересами и отправляется от принципиально иных посылок, чем распространенные в его время и традиционные концепции восприятия. "Цель чисто феноменологического анализа, принцип феноменологической редуцкии им чужды..." (S. 9). Так зачем же, рассуждает Гуссерль, вести исследование косвенно, опираясь на чьи-нибудь (часто неверные) мнения и высказывания, если можно обратиться к "самим вещам", к сути дела? Присмотримся к тому, как Гуссерль станет осуществлять свой анализ.

После уже известного нам краткого уведомления он и переходит к изучению "восприятия вещей" в узком смысле, т.е. к восприятию физической вещи. Ви́дение, осязание, обоняние, вкусовые ощущения – примеры восприятия вещей. Что означает (в том числе для обыденного языка) выражение "я вижу?" Я вижу дом, полет птиц, падение листьев; я вижу также цвет дома, форму и величину листьев; я вижу выражение лица человека, его движения. Или: я слышу звук скрипки, шум улицы, жужжание пчелы. "Ви́дение и слышание направлены в первую очередь, в том числе и при восприятии другого человека, на телесное" (S. 10).

Конечно, если я вижу гневное выражение лица человека, то телесное выступает для меня как знак психического. Но сначала Гуссерль отвлекается от специальной темы "ви́дения психического". В целом же в восприятии, констатирует Гуссерль, с самого начала возникает "двойственное отношение": имеется "восприятие предметности", а одновременно и "восприятие воспринимающего Я" (S. 10). "Я фантазирую, я выношу суждение, я делаю заключение, я чувствую; следовательно, фантазирование, суждение суть фантазирование того Я, которое именно и фантазирует, суждение Я, которое судит и т.д. В случае восприятия, которое нас здесь сначала интересует, с этим основанным на переживании отношением (Erlebnisbeziehung) к Я связано также воспринимающее отношение (Wahrnehmungsbeziehung) объекта к Я-телу (Ich-leib) и известная конституция в характере целостного восприятия, в силу которых я имею свою позицию и – в качестве к ней принадлежащего – воспринимаемое окружение (Umgebung), к коему в свою очередь принадлежит вещь, которую я называю соответственно [чем-то] воспринимаемым, или видимым, или слышимым" (Ibid.).

Итак, первое различие, которое вводит Гуссерль, таково: совокупное (целостное) восприятие, Gesamtwahrnehmung ↔ особое восприятие (Sonderwahrnehmung) специального объекта, который мы и называем воспринимаемым ↔ сам объект. Затем "под лупу" анализа, как выражается Гуссерль, попадает именно Sonderwahrnehmung, т.е. восприятие в его отношении к воспринимаемому объекту. Уместно короткое гуссерлевское напоминание, что анализ будет осуществляться уже на основе исполненной феноменологической редукции. Конечно, мы не можем "оторвать" интересующие нас аспекты содержания от целостности "феноменологических связей". "Но мы свободны в том, чтобы вглядываться в этот феномен и его объективирующее действование (Leistung) и изучать существенные специфические особенностио данного феномена" (S. 11).

Возьмем в качестве примера восприятие дома. Нас здесь не интересует непосредственно, подчеркивает Гуссерль, "феноменологическая единственность (сингулярность)" (т.е. тот факт, что мы здесь и сейчас воспринимаем какой-то совершенно единичный, "этот дом"). Феноменологический прием – применимый, впрочем, не только к восприятию – состоит в следующем: "В этих сингулярных данностях, которые в качестве феноменологических не включают в себя никаких психологических или иных трансцендентных экзистенциальных полаганий и других экзистенциальных позиций, мы в качестве абсолютной данности схватываем всеобщее: всеобщую сущность вещественного восприятия и принадлежащих к нему специфических отличий" (S. 12). При этом только для начала мы можем опереться, да и то в качестве примера, на какие-либо вполне конкретные актуальные переживания. Но суть феноменологического анализа совсем не в этом. Ибо "данности", на которые в случае "сингулярных восприятий" опирается феноменолог, суть "сингулярные, или единичные, сущности" (singuläre Essenzen – S. 13). Выражение "единичные сущности" звучит парадоксально. Но Гуссерль не устает повторять, что без понимания этого пункта вряд ли будут осозна-

ны "очевидные сущностные обобщения более высокой ступени" (здесь: "восприятие вообще").

Слушателей лекций Гуссерля, хорошо знакомых с "Логическими исследованиями", вряд ли мог удивить тот факт, что в качестве первой "сущностной определенности" восприятия основатель феноменологии назвал **интенциональность** (§ 4). При этом, пояснил Гуссерль, здесь уже не требуется углубляться в сущностное исследование феномена, чтобы с очевидностью признать, что и в восприятии предметность есть нечто весьма существенное и специфическое (связь акта восприятия с предметностью в немецком языке выражается с помощью предлога *von* Plantasie von einem Haus и т.д.; отсюда и гуссерлевское "Bewuβtsein von..." – "сознание о ..."). Внимание исследователя должно быть, скорее, перенесено на специфику именно восприятия в его "предметных", интенциональных ипостасях – по сравнению с другими актами: "В восприятии предмет стоит как живой, телесный (leibhaft), он стоит, говоря точнее, как актуально современный, как самоданный в актуальном Теперь" (S. 14). Так, в частности, различаются между собой восприятие и фантазия; в случае фантазии предмет *как бы* "стоит перед глазами", но не как актуально – здесь и теперь – данное. "Теперешность" предмета в фантазии – только помысленная, только "представленная". Когда мы воспринимаем дом, то видим, воспринимаем его в его телесности (leibhaft) и одновременно верим, что дом стоит там, где он стоит. Leibhaft (в телесности) и Glaubhaft (по вере) в восприятии слиты воедино (хотя их различение полезно для толкования моментов акта восприятия). Гуссерль понимает, что обрисованные пока характеристики восприятия достаточно банальны и вряд ли могут удовлетворить взыскательного читателя и слушателя. А потому он предупреждает: "... это первые и еще совсем грубые характеристики" (S. 15). Формы данности и формы "стояния – перед – глазами (Vor – Augen – Stehens) предметности" в восприятии требуют обширных и весьма сложных исследований. Гуссерль и продвигается далее по пути интернационального анализа восприятия. Применительно к восприятию Гуссерль хочет повторно утвердить то различение, которое известно из предшествующего интенционального анализа – между вещью, как она существует вне восприятия, и вещью как предметом восприятия. Восприятие не равно вещи. Например, восприятие плоскости не есть плоскость; если плоскость четырехугольна, ее восприятие никак не может быть четырехугольным. Но это только одна сторона того, что мы – опираясь уже сегодня на суть, а не букву гуссерлевских текстов – могли бы назвать конструктивным внутренним противоречием, антиномией восприятия. Другая сторона – удивительная "прилаженность" восприятия к предмету: пусть восприятие не "четырехугольно", но в нем нам с очевидностью явлена четырехугольная плоскость. О предмете восприятия мы можем делать "очевидные" высказывания (evidente Aussagen – S. 17).

Далее Гуссерль различает: явление ↔ являющийся предмет; содержание явления ↔ содержание являющегося предмета. С этим различением, признается Гуссерль, феноменолог вступает в сферу, где неизбежны неприятные, дискомфортные ощущения (ein Unbehagen – (S. 18).

Суть нового противоречия (так сказать, еще одной антиномии восприятия, тесно связанной с той, которая только что обсуждалась) можно усматривать в следующем. С одной стороны, в восприятии мы имеем "состояние-предмета-перед-глазами" (конечно, в зрительном восприятии; но и в слуховом имеет место нечто сходное – звучание перед органами слуха), его "телесное" присутствие. С другой стороны, при превращении внешнего предмета в предмет восприятия (интенциональный предмет) мы сталкиваемся с удивительным своеобразием последнего, с его **сугубой не-тождественностью воспринимаемому предмету.** Начать с того, что являющийся предмет, пусть он и дан нам, никак не исчерпывает многосторонности предмета, который нам является. Гуссерль даже заостряет это противоречие, придавая размышлению характер своеобразного диалога утверждений. "Сам предмет, который является в восприятии, есть трансценденция, хотя восприятие мне имманентно". – «Да, но ведь предмет является мне в своей "телесности" (leibhaft), причем сущностная функция восприятия состоит в том, чтобы его таким образом изображать, воспроизводить (darzustellen)». – «Верно, однако, "имею" ли я предмет вместе с реально конституирующими его моментами, например стол с его тремя измерениями?» – "Но ведь я с очевидностью воспринимаю на основе живого изображения то, что столу присущи три его измерения (и не только они)". Относительное разрешение спора Гуссерль видит в том, что он различает (и связывает) "две очевидности": данность восприятия как феномена ↔ данность воспринятого как такового, добавляя, что вторая очевидность в известном смысле включена в рамки первой. Так перед Гуссерлем возникает необходимость снова и снова прояснять понятие "данность", которое с первых шагов феноменологии в философском поле и до сегодняшнего дня остается для нее одним из самых важных. А вместе с этим снова и снова заостряются типично феноменологические вопросы. Если предметность, как на том настаивает феноменология, конституируется в переживаниях, то что такое конституирование? И что такое сознание очевидности? Что такое данность?

Итак, назад к переживаниям! – но не в психологическом, а в феноменологическом смысле. Мы бросаем на переживание исследовательский взгляд, и тогда оно "дано". Какова его данность? Гуссерль называет эту – феноменологическую – данность абсолютной (S. 21). В каком смысле? Если в случае внешнего восприятия какой-либо вещи leibhaft и glaubhaft могут быть все-таки разделены, соединены с неверием и сомнением, то в случае (феноменологического) рефлексивного вглядывания в то же восприятие последнее не сфантазировано, помысленно, но именно дано как таковое, здесь и теперь, актуально "перед нашим взором". Когда феноменолог предлагает в анализе опереться на восприятие (какого-либо, например, этого) дома и когда мы следуем его предложению, "осуществляя" такое восприятие, то нам не приходит в голову сомневаться в его "данности".

Следующим шагом Гуссерль предлагает новое различение двух видов восприятия: selbststellende Wahrnehmungen и darstellende Wahrnehmenungen. (Слово "selbstellend" Гуссерль заимствует у психолога Мюнстер-

берга, хотя и придает ему новый смысл.) Речь идет – в первом случае – о восприятиях, которые представляют самое сознание, а во втором – о восприятиях, которые представляют, изображают (darstellen) нечто вне сознания, или: в первом случае речь идет о "реально имманентных", во втором – о трансцендентных предметностях, которые для сознания имеют интенциональный характер.

Присматриваясь ближе ко второму типу – к "изображающим восприятиям", Гуссерль занимается вот какой проблемой. Восприятия одного и того же дома могут быть различны; и хотя мы воспринимаем дом во многих ракурсах, остается уверенность в том, что серия восприятий относится к одному и тому же предмету (S. 25). Мы говорим об этом "с известной очевидностью". Как и благодаря чему дело обстоит именно так? Гуссерль полагает, что в данном случае работает "**сознание идентичности**" (Identitätsbewußtsein), увязывающее восприятие в единое целое (Ibid.). Идентификация, в свою очередь, предполагает, что мы имеем какое-либо представление и о восприятиях, и о сознании единства (соответственно, идентичности). При этом сознание идентичности подразумевает и возможность сомнения. Например, я вижу фасад дома и, обходя его, убеждаюсь, что снова вижу тот же дом. Однако не исключено (в сложных случаях), что я заблуждаюсь, поскольку вижу заднюю часть другого дома (S. 27). И все-таки существуют механизмы "самопосылания" восприятий (например, дома, слона и т.д.) в некий центр единства, идентификации и "непосылания" туда же восприятий другого предмета (скажем, камня, лошади и т.д.). И, следовательно, действует не только сознание идентичности, но и "сознание различения" (Unterscheidsbewußtsen) – в случае, когда восприятия "группируются" вокруг различных предметов.

Гуссерль поясняет (§ 11), что подобные феноменологические рассуждения не являются какими-то умствованиями, посторонними сути дела. Ведь восприятия, действительно, "дают" либо один и тот же предмет, либо различные предметы – и делают это с очевидностью ("evident"). Отсюда основатель феноменологии делает вывод: такие структуры, как "сознание идентичности" и "сознание различения", принадлежит к самой сути восприятия; восприятие их "фундирует" (S. 31). Но нельзя забывать, что выражения "данные восприятия относятся (не относятся) к одному и тому же предмету" – в контексте гуссерлевского анализа подразумевают лишь "интенциональное отношение" к предметности, которое существует вне зависимости от реального существования или несуществования интендируемой предметности (Ibid.).

Далее гуссерлевский анализ делает новый поворот. Нельзя, разъясняет основатель феноменологии, отвлекаться от того, что физическая вещь дана нам не сразу и не целиком, а через "частные" восприятия (например, целостное восприятие дома – через видение его различных частей). Это значит, согласно Гуссерлю, что в рамках "изображающего восприятия" складываются сложные отношения целого и части (§ 12). Части даются в "частичных идентификациях" (partialen Identifikation). Но по отношению к целому они как бы "накладываются" друг на друга

(zur Deckung bringen, § 33). Такая "частичная идентификация" дифференцируется; "в своей всеобщности она охватывает различные случаи с точки зрения идеальных возможностей и в соответствии с принципиально различными видами отношения частей" (S. 34). Такими типологически различными частями целого (соответственно, восприятия целого) являются, с одной стороны, физические части (Stücke) вещи, а с другой – ее свойства. Способы идентификации восприятия, поясняет Гуссерль, в обоих случаях различны.

Итак, Гуссерля интересует – и в данном случае на примере восприятия исследуется – "сознание единства" (Einheitsbewußtsein), или "связующее предметное сознание" (das verknüpfende Gegenstandsbewußtsein) (§ 34). Оно "работает" всякий раз, когда имеется в виду единство двух или более частей (предмета), когда констатируется совместимость (или несовместимость) двух или более элементов. И когда в языке фигурируют слова "есть" ("не есть"), а к ним присоединяются "и", "или", "один" (одно, одна), когда употребляется множественное число и т.д. Не трудно видеть, что это касается бесчисленного множества актов сознания, а также и соответствующих языково-логических форм (почему Гуссерль и вспоминает тут о "Логических исследованиях"). И все-таки, чтобы слушатели (и читатели) не потерялись в проведенных различениях, Гуссерль напоминает, что он занимается "идентификациями и различениями, которые принадлежат к данностям вещных предметностей, а не теми, которые относятся к выражающим высказываниям" (S. 35–36).

Упомянутое сознание единства – это, согласно разъяснениям Гуссерля, "представляющее, объективирующее сознание", которое имеет разнообразные модусы, разъясняемые через соотношение "полагаемого" (gemeint) и "данного" (gegeben). Сущность такого сознания и состоит в отношении (к интенционально) предметному и в его способности через особые формообразования приводить предметности к абсолютной данности (S. 36). Процедура объединения обозначается у Гуссерля давно известным словом "синтез", которое часто встречается у Канта. "В феноменологическом анализе мы, например, полагаем в синтезе имманентное целое в самопрезентации, самоданности (Selbststellung), и его реальные части. Такие синтезы созерцают соотношение частей в абсолютной данности, и это созерцание также является абсолютно данным. Очевидность того, что существует наложение (Deckung), что одно существует в другом, – это абсолютная очевидность, такая же, как связываемые части" (S. 36–37).

* * *

II раздел Лекций носит название "Анализ неизменного внешнего восприятия" (S. 42). Что это значит – "неизменное восприятие"? Гуссерль впоследствии четко оговорит в Лекциях, что "неизменное восприятие", как и "неизменная предметность", которые сначала попадают в его исследовательское поле зрения (прежде чем будет обеспечен переход к изменчивым восприятиям и предметностям) – не более чем "абстракция фикция". Но они, твердо заявляет Гуссерль, не могут помешать

тому, чтобы наш анализ проводился с опорой на очевидности. К тому же предполагать и восприятия, и предметности "неизменными" хотя бы в определенных границах – оправданно. Так, когда я сейчас смотрю на дом, то вправе предполагать, что в момент взгляда мое положение (почти, существенно) не изменилось, что дом в этот момент тоже не претерпел существенных изменений и т.д. Да ведь и феноменологические установления, которые будут сделаны в ходе и результате анализа, касаются сущности восприятия как такового, а потому не затрагиваются "незначительными изменениями в чувственных данных". Повторяется уже известная нам рекомендация феноменолога – всмотреться "в какое-либо внешнее восприятие, например восприятие дома" (Ibid.). Но на этот раз рекомендуется "взять" (nehmen) восприятие так, чтобы оно было (в указанном смысле) "неизменным". Первое различение, которое в данном контексте интересует Гуссерля: между **ощущаемым** цветом и **воспринимаемым** цветом (соответственно, величиной, протяженностью в пространстве).

Например, мы видим красный дом. "Ощущаемое красное есть реальный момент восприятия". Восприятие содержит такой момент, как "красный цвет". Но само восприятие, разумеется, не является красным. «"Красное" – не "свойство", не признак восприятия, а признак самой воспринимаемой вещи". Таким образом, Гуссерль вновь и вновь повторяет уже известный мотив: "Восприятие совершенно очевидным образом не может именоваться вещью" (Ibid.). И пространство есть, по Гуссерлю, форма вещественности (Form der Dinglichkeit), а не форма переживаний, будь они даже чувственными переживаниями. Поэтому когда философы, в частности Кант, говорят о "формах созерцания", то они, согласно Гуссерлю, употребляют принципиально ошибочный термин: "форма" присуща только вещественности и не может быть отнесена к невещественному переживанию, например к созерцанию.

Принципиально неверно уравнивать, уподоблять восприятие и трансцендентную вещь. Имманентное нельзя именовать вещью. Это относится не только к вещи в целом, но и к ее свойствам, частям. Гуссерль предвидит недоумения и вопросы: если вещь и восприятия столь различны, то как же восприятие может непосредственным и очевидным образом "давать" вещь? Он предлагает: "здесь", т.е. в данном пункте и данном контексте исследований, надо ограничиваться указанием на то, что "многие восприятия, существенно различные с точки зрения комплекса ощущений, являются и могут быть восприятиями одного и того же предмета" (S. 43). По крайней мере возможность этого существует. Однако же идентичность объективного признака внешнего предмета самому себе (например, тот факт, что воспринимаемый нами равномерно окрашенный желтый шар – пример Локка – остается таким же на протяжении нашего восприятия) не означает, что идентичны соответствующие ощущения. Ведь "ощущение не дает никакой репродукции (этого) признака. Восприятие, следовательно, не есть образ предмета" (S. 45), если толковать "образ" как некую "вторую вещь", которая "репрезентирует" первую благодаря сходству с ней; "восприятие не содержит ни повторения всей вещи, ни повторения отдельных признаков.

Теория образа [отображения], рассмотрения во многих сторон, демонстрирует свою бессмысленность" (Ibid.).

При этом Гуссерль считает возможным сохранить термин "**ощущение**" для того, чтобы обозначить именно "**реальное содержание переживаний**" и чтобы тем самым вывести "реалистический" разговор за пределы темы собственно восприятия. Только тогда, как он полагает, возможно показать, почему – при всем необозримом разнообразии комплексов ощущений – все же возможно, что соответствующие восприятия "по самой их сущности отправляются от одного и того же предмета" (Ibid.).

Чтобы точнее определить специфику ощущений, Гуссерль возвращается к понятию "изображающих" моментов в содержании. "Ощущаемые содержания функционируют во внешних восприятиях как изображающие содержания. Можно через эту функцию фиксировать понятие ощущения и сказать: ощущаемыми содержаниями, в противовес воспринимаемым, называются такие, которые функционируют в качестве изображающих. Это и было бы то важное и фундаментальное понятие ощущения, которым мы хотели бы пользоваться. С другой стороны, ясно, что во внешнем восприятии изображающие содержания отмечены их специфическим внутренним харатером; они могут принадлежать к весьма различным родам – цвет, звук и т.д.; но какими бы ни были здесь различия, все содержания, которые могут должным образом функционировать как изображающие по отношению к восприятию вещи, обладают внутренним родством: их охватывает высший род, подлинный, существенно единый род..." (S. 46–47). Как определить этот род? Можно ли назвать его родом "чувственных содержаний"? К сожалению, это понятие, замечает Гуссерль, отягощено многими ошибочными толкованиями. И было бы очень желательно подобрать другое слово (S. 47). Слово "феномен" (здесь "физический феномен"), предложенное применительно к данному комплексу проблем Ф. Брентано, тоже двусмысленно. В конце концов Гуссерль выбирает вряд ли удачное обозначение для такого "высшего" рода (по отношению к зрительным, звуковым и т.д. ощущениям): "род абсолютных физических данностей" (Ibid.). В обсуждаемом контексте Гуссерлю важно утвердить вот какой тезис: "... физические данности мы, как правило, соединяем с одушевленным пониманием (mit beseelender Auffassung). Именно благодаря Auffassung (это у Гуссерля одновременно первоначальное понимание, схватывание, рефлексия, тесно соединенные с восприятием. – *Н.М.*) мы можем различать самопредставляющие и изображающие содержания (selbststellende и darstellende)" (S. 46).

С этими своими различениями Гуссерль связывает понятия "перцепция" и "апперцепция", которые противопоставлялись друг другу в традиционных философии и психологии: "простая **перцепция**", или просто ощущение, понимались лишь как "чистое обладание", как наличие в сознании воспринимаемого, или, скорее, ощущаемого, содержания, а "апперцепция" – как построенный на ощущениях и уже выходящий за их пределы акт понимания. Гуссерль предупреждает: «Мы по крайней мере будем избегать этого противопоставления перцепции и

апперцепции. Мы называем "перцепцией", в согласии с обычным смыслом этого слова, просто восприятие ... а слова "апперцепция", из-за множества [превратных] толкований, стараемся избегать...» (S. 48–49). (Здесь Гуссерль присоединяется к соответствующей аргументации К. Штумпфа, который предложил взамен "апперцепции" использовать слово "Auffassung". Кроме того, даже и иногда употребляемое им слово "перцепция" для основателя феноменологии не вполне "удобное" понятие: он предпочитает немецкий термин "Erscheinung" (явление), поясняя, что "Erscheinung" есть, очевидно, не что иное, как перцепция – S. 49.)

Понятие "**явление**" (Erscheinung) может употребляться в узком и широком смыслах. В данном случае Гуссерль стремится различить **собственно воспринимаемое** (Perzipierten) и **несобственно воспринимаемое.** Так, воспринимая дом, мы в собственном смысле воспринимаем, перцепируем, только фасад (или какую-либо другую непосредственно видимую часть дома). И только фасад, собственно, и изображается в конкретном восприятии. "Восприятие целого не подразумевает восприятия всех его частей и определенностей" (S. 49–50).

Для более конкретного понимания этих различений Гуссерль приглашает присмотреться к проблеме ощущаемого содержания. Мы прежде всего находим в нем нечто принадлежащее ему с необходимостью – эти моменты и позволяют ему выполнять фукнцию изображения. Но взятые в единстве отдельные специальные изображения не исчерпывают целостного понимания (Auffassung). "Вещь в смысле восприятия заключает в себе больше, чем в точном смысле перцепированная, или являющаяся, ее "фасадная" часть; и это "больше" отнимает у специально присущего вещи изображающее содержание. В восприятии в известном смысле со-воспринимается (mitgenommen) еще что-то, что само не приходит к изображению; к этому нечто ощущаемые содержания не имеют отношения; они полностью исчерпываются изображением фасада" (Ibid.). Итак, совокупное явление восприятия расчленяется на **явление в собственном смысле** (с его коррелятом – являющимся в собственном смысле, действительно изображающейся стороной предмета) и **явление в несобственном смысле,** служащее как бы «"аппендиксом" явления в собственном смысле – с его коррелятом в виде "чего-то другого" (in dem Übrigen) в предмете. Явление в несобственном значении ничего не изображает, хотя в известном смысле способствует осознанию предметного. Только изображаемое созерцается, только оно дано "интуитивно"» (Ibid.).

Но оба этих момента восприятия ни в коей мере не отделены друг от друга; они обретают единство в явлении, взятом в самом широком смысле этого слова. Сознание в случае восприятия есть осознание живого "присутствия" (например, дома); это и значит – в смысле целостной перцепции, что дом "является" (erscheint). Но ведь непосредственно является, как было показано, лишь одна сторона дома! Однако явление в узком, или собстенном, смысле не есть нечто, что может быть обособлено, отделено от явления в целостном, широком смысле. Отсюда принципиально важная формула Гуссерля: явление = явление в собственном

смысле + компоненты понимания (Auffassung). Правда, он уточняет, что речь идет и о "плюсе", и о "сумме" лишь в переносном смысле (cum grano salis). Когда мы воспринимаем предмет, например дерево, мы не только видим непосредственно к нам повернутую часть (или "ракурс", или "профиль" его – Abschattung, как скажет несколько позже Гуссерль) – ведь одновременно, узрев дерево, мы как бы пронизаны сознанием: там – дерево, так сказать, "живьем" (leibhaft)! И значит, понимание (Auffassung) как бы вырывается за пределы непосредственно воспринятого и за пределы конкретной интенции, полагания (Meinung).

Из сказанного также следует, что несмотря на "**радикальную неполноту, незавершенность**" отдельных восприятий (и несмотря на то что вещь не может быть сведена в какой-то ее стороне, к какой-то части), несмотря на "**существенную неадекватность**" (S. 52) всякого обособленного внешнего восприятия, – итак, несмотря на все это в восприятии каждая часть вещи воспринимается как относящаяся к вещи целиком. В этом Гуссерль видит суть и внутреннее противоречие восприятия.

В сущности, исследование одновременно "профильно-ракурсного", частичного (parielle) и синтезированного характера восприятия – а оно выдвигается как важнейшая задача "феноменологии опыта" – не является первооткрытием родоначальника феноменологии. В традиционных и современных Гуссерлю теориях восприятия (перцепции и апперцепции) этот момент так или иначе отмечался и исследовался. Однако феноменологический анализ разбираемых здесь сторон восприятия отличается, во-первых, беспрецедентными конкретностью, полнотой и тщательностью, а во-вторых, ведется при соблюдении процедур феноменологического "очищения" (феноменологической редукции), что вообще было нехарактерно для зараженных различными видами психологизма предшествовавших концепций. Редукция затрагивает, в частности, и способы объяснения, которые предлагались ранее и были нацелены на разрешение означенного внутреннего противоречия, или парадокса, восприятия: между неизбежной его "профильностью", "частичностью" и необходимым же дополнением до целого, которое выпадает именно на долю "понимания" (Auffassung). Одно из таких объяснений, обобщенно изложенное у Гуссерля, заключается в следующем: мы видим вещь, например дом, с одной какой-то стороны, а фантазия и память как бы "дополняют" ви́дение до целостного "образа". Гуссерль считает, что в свете феноменологических критериев такая конструкция является "наивной" (S. 56). Его главный аргумент: акты фантазии, как и акты воспоминания, тоже являются "частичными", "профильными". "В действительности мы и в фантазии не можем одновременно представлять дом с фасада и с задней стороны; если перед нашим взором – фасад, то это не задняя часть дома, и наоборот" (Ibid.). Иными словами, сказанное в отношении механизмов восприятия, перцепции, верно и в применении к фантазии, воспоминанию, поскольку они тоже покоятся на "изображающих" компонентах, т.е., собственно, основываются на том же восприятии. Значит, по Гуссерлю, "дополняющая", синтезирующая сила должна исходить не от

таких актов, как фантазия (не имеющих никаких привилегий по сравнению с восприятием), а от механизмов особого понимания, схватывания (Auffassung).

Кроме того, Гуссерлю весьма важно подробнее обосновать и развернуть в исследовании тот момент, который уже был введен ранее, – что "несобственные", т.е. непосредственно не воспринимаемые, не являющиеся, предметные стороны "ни в коей мере не изображаются", «не "находят" изображения» (S. 57) подобного тому, какое находят "собственные" части, стороны, свойства и т.д. предметов. Итак, внимание теперь должно быть сосредоточено на исследовании механизмов Auffassung. "Восприятие, перцепция... есть комплекс наполненных и пустых интенций (лучей понимания, Auffassungsstrahlen); полные интенции или полные понимания – собственно изображающие; пустые пусты с точки зрения материала изображения, они в действительности и не ведут к изображению, хотя и имеют свою направленность на соответствующие предметные моменты" (Ibid.). К различению "наполненных" и "пустых" интенций (соответственно пониманий) Гуссерль добавляет различие между определенными и неопределенными интенциями (пониманиями). Например, если я вижу дом при солнечном свете, то его цвет является мне (если, конечно, исправно работают мои органы зрения) достаточно определенно; если я вижу его в темноте или в тумане, то цвет явлен более или менее неопределенно. И вот различие между определенностью или неопределенностью, как и их градации, играют особенно важную роль для моментов несобственного явления (S. 58). Например, я вижу (впервые) лежащую на столе закрытую коробку. При непосредственном взгляде на нее мне (нам) является какая-то сторона коробки. Остается неясным, неопределенным, пуста она или полна, отполирована она внутри или нет. Несмотря на всю его обыденность, пример склоняет Гуссерля к фундаментальным выводам, касающимся Auffassung, понимания: 1) "Неопределенность – имманентная характеристика Auffassung, и следует принять в расчет, что понимание не везде имеет, так сказать, одноцветный характер, а всюду имеет многообразные оттенки и ступени" (S. 58–59); 2) неопределенность Auffassung никогда не бывает абсолютной. "Абсолютная неопределенность" была бы нонсенсом. Неопределенность всегда как-то отграничена определенностью. Хотя (в примере с коробкой) я могу не видеть оборотную и внутреннюю стороны ее, я все же могу точно сказать что-то об их форме, по крайней мере могу утверждать, что эта форма как-то согласована с формой видимой стороны коробки. Мысль Гуссерля можно подкрепить и таким примером. Если я вижу фасад многоэтажного дома и не знаю, какова задняя его часть, то Auffassung с немалой определенностью "подсказывает" мне, что и с задней стороны я (по крайней мере) могу увидеть не один, а много этажей. Поэтому вполне можно согласиться с Гуссерлем, когда он рассуждает диалектически, почти по-гегелевски: "К сущности этой неопределенности принадлежит определенность, и, в частности, определенность внутри точно отграниченной всеобщей сферы, каковы пространственная форма (Raumgestalt), окраска и т.д." (S. 59). Так возникают вопросы о том, что неопределенность

Auffassung в случае восприятия вещи находит ближайшие определения, как и наполнения пустых интенций в тех "сферах связей восприятия", которые относятся к пространственным и временны́м моментам. К их более конкретным исследованиям Гуссерль и переходит.

* * *

Приступая к проблеме конституирования временны́х аспектов явления, Гуссерль снова повторяет и поясняет, что он (пока) занимается так называемым неизменным восприятием (и соответственно "неизменной предметностью"). И до сего момента анализ был как бы отвлечен от того факта, что восприятию присуща определенная длительность. А теперь "взор" феноменолога повернут именно к этому аспекту. "Восприятие дома длится, скажем, одну минуту, и эта длительность может быть расчленена, например, на половину и половину минуты. И всякой части (Stück) длительности соответствует часть восприятия..." (S. 61). Итак, согласно Гуссерлю, восприятию как абсолютно данному, как феноменологической данности "имманентно принадлежат" и **длительность**, (временна́я) **протяженность** (Estention), и **расчлененность** на моменты Zerstückbarkeit) (S. 62).

Снова и снова делается напоминание: "...мы размышляем о феноменологической вре́менности (Zeitlichkeit)" и констатируем, что она прежде всего является длительностью, свойственной восприятию, а точнее, восприятию как явлению (Wahrnehmungsersheinung). А если всякая "физическая данность" и любая относящаяся к ней форма обладает временно́й длительностью и возможностью расчленить эту длительность на части ("куски"), то это значит, что "предметность", вернее, ее стороны, аспекты тоже "длятся", "протягиваются", сохраняются. "Любая часть понимания представляет тот же признак, ту же часть вещи или, если мы возьмем целостное понимание, представляет ту же вещь в соответствии с идентичным вещественным содержанием" (S. 62–63).

Ведь в каждой временно́й фазе явления вещи является эта, определенная вещь (**das** Ding), одна и та же (по содержанию) вещь, и, следовательно, оказывается явленной и определенность, фундаментальная для каждого вещного содержания. "Но вещь обладает своим временем, она длится во времени, она наполняет своим содержательным бытием те или иные временны́е отрезки (Zeitstrecke). И, следовательно, время есть та форма, которая обладает своей полнотой, и эта полнота есть именно то, что мы назвали содержанием вещи" (S. 63). Конечно, "содержание вещи", о котором упоминает Гуссерль, – не более чем феноменологическая абстракция, "только абстракция". В реальном же восприятии вещь проявляется не как простое ее содержание. Феноменологически вещное содержание конституируется, согласно Гуссерлю, в "каждой фазе пре-феноменологической длительности явления" (Ibid.).

Несмотря на констатацию диалектического единства континуальности, непрерывности и прерывности, расчленяемости восприятия, Гуссерль все-таки отдает пальму первенства непрерывности и единству. "Единство первично. Восприятие по необходимости есть непрерывное единство" (S. 64). Что же касается расчлененности на (временны́е) час-

ти и фазы, то это, конечно, существенная сторона дела, но здесь речь идет "только о возможности" (Ibid.). И как только мы реализуем эту возможность, т.е. прибегнем к расчленению восприятия на временные фазы, то и здесь все равно вступает в силу "синтез идентификации", снова приводящий расчлененные моменты в целостное единство восприятия.

Гуссерль поясняет, что пока речь идет о первоначальном, далеко не полном и "грубом" феноменологическом анализе времени. Необходимо отметить, что кратко и бегло намеченная здесь – в связи с восприятием – тема времени была тщательно проработана Гуссерлем в прочитанных в 1905 г. "Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени" (которые были изданы много позже, в 1928 г., М. Хайдеггером[5]), т.е. еще до "Лекций о вещи и пространстве". Напомнив читателю о том, что "временная протяженность породнена с пространственной" (S. 65), Гуссерль и переходит к проблеме восприятия пространства, или являющегося пространства. "Как и временность, пространственность принадлежит к сущности являющейся вещественности" (S. 66). Являющаяся вещь "длится" в том смысле, что она "наполняет" время – и "наполняет" пространство, "свое" пространство, хотя, вероятно, в каждый момент времени она может "наполнять" различные пространства. "Если мы абстрагируемся от времени и изымаем один (определенный) момент вещественной длительности, то ко времянаполняющему вещественному содержанию принадлежит пространственная протяженность вещи. Мы имеем снова пространственную форму и пространственное наполнение. Пространственно-наполняющее – эта материя, слово, которое мы должны взять здесь в полностью наивном смысле, который предписывает нам восприятие: [речь идет о] том, что́ в восприятии наличествует в качестве наполняющего пространства" (S. 66). Итак, слово **материя** употребляется здесь соотносительно со словами "**пространственная форма**" и означает то, что́ эту форму как бы "наполняет" (Raumfülle). Различая "материю" и "пространственную форму", мы, согласно Гуссерлю, проводим "весьма существенное различение" (Ibid.). На одной стороне мы имеем гештальты, т.е. как бы очерчивающие формы тел и их определенности (такие как плоскости, углы, края), а на другой – такие определенности, как цвет, характер поверхности (гладкая, шероховатая, клейкая и т.д.), температурные свойства. Их мы воспринимаем с помощью зрительных и тактильных восприятий. Чувственные определенности являющейся вещи этим не исчерпываются, констатирует Гуссерль. Скажем, мы слышим звуки скрипки. Мы не только **слышим** эти звуки, но **понимаем** их именно как звуки скрипки, а не какого-то другого инструмента.

Итак, общая схема такова: телесная протяженность вещи "материализуется" через известные определенности, комплекс которых именуется у Гуссерля "**materia prima**". С их помощью конституируется полностью вещественный объект, "мы уже имеем пространственное един-

---

[5] В издании сочинений Э. Гуссерля: Husserliana. Haag, 1966; Bd. X.; рус. пер. части лекций см.: *Гуссерль Э.* Собр. соч. М., 1994. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени.

ство. Но сюда присоединяются и другие определенности, которые относятся к объекту и которые в известной степени составляют "**materia secunda**" (S. 67). Гуссерль напоминает о традиционном различении первичных и вторичных чувственных качеств, замечая, что не пользуется этой терминологией. Вместо этого различаются "материализующиеся" и "только прилагающиеся к ним" (anhängende) определенности. "Материализующиеся определенности" как бы наполняют пространственную форму в качестве ее materia prima. Без них пространственная форма была бы чистым ничто. Наполняя форму, materia prima и создает "конкретность вещи в фундаментальном смысле" (Ibid.). И вот когда такая конкретность уже конституируется, тогда могут вступать в силу дополнительные, прилагающиеся характеристики вещи, например звук или запах, а также другие "эмпирические" качества. Все воздействия вещи на нас – фактор вторичный в сравнении с тем обстоятельством, что заранее должна предполагаться "вещь, конституируемая в соответствии с явлением" (erscheinungsmäβig). Различие между materia prima и materia secunda Гуссерль поясняет на следующем примере. Скажем, мы находимся в концертном зале и слушаем скрипку. Звук скрипки локализован в пространстве в том смысле, что его источник, играющая скрипка, находится на сцене; звук распространяется по залу и поразному воспринимается в его разных частях. Но части зала (его плоскости, его пол, потолок и т.д.), которые воспринимаются визуально, "наполняют" пространство в ином смысле, чем распространяются, длятся звуки скрипки.

Для Гуссерля и при характеристике пространственных аспектов восприятия исходной остается следующая констатация: "...пространственная протяженность (Extention) восприятия также конституируется в длительности (Extention) явления, в длительности, которая в любом пункте времени принадлежит к совокупному явлению..." (S. 68). И здесь снова имеет место и единство, и расчлененность этой протяженности, длительности. При этом и в данной фазе анализа единство первично и более реально, чем расчлененность на фазы, которая существует, так сказать, в абстрактной возможности (Ibid.).

* * *

Приступая к более конкретному анализу пространственной протяженности и напоминая о введенном им различении первичных, наполняющих пространство и только дополнительных, вторичных, определенностей, Гуссерль предлагает сначала вывести вторые из игры. К рассмотрению привлекаются только первичные, т.е. изображающие, содержания, которые, если мы вспомним, именуются ощущениями. Здесь для Гуссерля особенно важно то, что, например, "данности цвета (Farbendaten) имеют прочное единство и прочную форму, форму префеноменальной пространственности" (S. 69). Сказанное относится и к другим чувственным данным, которые принадлежат к качествам, собственно наполняющим пространство как изображающим содержание. При этом основатель феноменологии подчеркивает, что "через протяженность физических данных непрерывно протягивается (kontinuiert sich) также и

длительность понимания (Auffassungssextention) – и таким образом длится, протягивается (extendiert sich) всё явление" (Ibid.).

Гуссерль в связи с этим ставит целый ряд конкретных вопросов, ответы на которые долженствуют высветить различные частные стороны процесса восприятия вещи. Один пример – он касается темы "сплошности" (Stetigkeit). "Материализующие определенности" могут по-разному "наполнять" пространство: например, оно может быть наполнено "сплошь" (stetig) или "дискретно". Желтый шар, который мы воспринимаем, в зависимости от обстоятельств воспринимается как окрашенный желтой краской сплошь, равномерно или некими дискретными пятнами, полосами. При этом "сплошность" "принадлежит к пространственной протяженности как таковой" и в качестве имманентного момента отчетливо входит в наше сознание. И потому мы можем, сохраняя в сознании непрерывность пространственной "наполненности", в то же время переходить от точки к точке, от линии к линии (здесь: в пределах "длительности" желтого цвета). Но, кроме того, "сплошность" позволяет нам переходить от качества к качеству: например, от желтого цвета к пурпурному, а от него – к фиолетовому. Столь же важна "интенсивность" сплошности: например, в какой именно желтый цвет окрашен шар – в светло- или темно-желтый (S. 70).

Различение materia prima и materia secunda Гуссерль пытается использовать для того, чтобы ближе подобраться к той структуре сознания, которую он именует "явлением в собственном смысле" (S. 78). Внутри комплекса определенностей, относящихся собственно к явлению, выделяются те, которые относятся, так сказать, к "телу" (Körper) вещи, и те, которые относятся к его "наполняющей материи" (Ibid.). Они делятся на "являющиеся визуальные" и "являющиеся тактильные" моменты. Гуссерль затем переходит к более подробному анализу обоих моментов. "Изображающие содержания визуального совокупного явления образуют непрерывную связь: мы называем ее визуальным полем. Поле – это доэмпирическая пространственность, протяженность (Ausdehnung), и оно имеет так или иначе определенную полноту" (S. 82–83). Поле расчленимо на части (Stücke), которые представляют какую-либо отдельную вещественность (Dinglichkeit). Например, мы видим дом. Отдельные физические данные видимого "поля" принадлежат именно к изображению этого дома, другие – к изображению частей неба и т.д. Аналогичным образом мы говорим о "тактильном поле", или о "поле слышания", восприятия запаха, ощущения температуры и т.д., но делаем это уже в "несобственном" смысле – по сравнению с визуальным восприятием.

Все эти и другие здесь только намеченные проблемы Гуссерль подробно и углубленно обсуждает в III разделе, озаглавленном "Анализ кинетического синтеза восприятия. Изменения восприятия и изменения явления".

Теперь, предуведомляет Гуссерль, мы переходим к новой форме непрерывного (kontinuerlicher) синтеза, а следовательно, рассматриваем новый тип восприятия. Если до сих пор речь шла, как уже отмечалось, о "неизменном", т.е. относительно статичном, восприятии, – разумеет-

ся, неизменном с феноменологической точки зрения, то теперь положение меняется. Если ранее – чисто условно – принималось, что предмет, восприятие которого мы исследуем, остается неизменным, то теперь феноменологическое рассмотрение усложняется тем, что в него вносится новая координата: изменчивость предмета. В чем же конкретно состоит различие между двумя подходами? "Неизменное восприятие имело свою временну́ю длительность, но оно наполняло время с помощью одного и того же содержания. Теперь же мы берем изменяющиеся восприятия. Они также имеют свою временну́ю длительность (нет нужды все время повторять, что последняя понимается феноменологически), в которой конституируется предметная временность (Zeitlichkeit). Но в том-то и состоит всеобщий характер изменения, что временность постоянно наполняется новым содержанием..." (S. 85–86). Правда, и здесь имеет место постоянство – по крайней мере в двух смыслах. С одной стороны, постоянство принадлежит к сущности временной длительности, как и длительности, протяженности вообще. С другой стороны, постоянство, "сплошность", принадлежит к полноте длительности, здесь – длительности времени.

Однако же изменчивость в восприятии означает, что возникают своего рода "моментные скачки" – скажем, являющееся качество мгновенно сменяется другим являющимся качеством, соответственно, в самом восприятии, которое "конституируется в этом предметном скачке" (S. 86), совершается мгновенное и прямое изменение в изображающих физических данных и в понимании (Ibid.). Применительно к вещному объекту в изменяющемся восприятии, отмечает Гуссерль, мы имеем следующие возможности: I – а) вещь остается неизменной относительно своих материальных свойств, под которыми понимаются первичные или вторичные, наполняющие пространство, или вторичные зависимые свойства. "Тело" вещи остается неизменным; оно не движется. Напротив, "Я" не остается неизменным. А именно: изменяется релятивное положение "Я" по отношению к объекту. Я обхожу вокруг вещи, приближаюсь к ней или удаляюсь от нее; в) "Я" покоится, а вещь, вообще-то неподвижная, приходит в движение; с) имеют место обе названные ситуации. Итак, мы можем говорить о только кинетических изменениях, причем как по отношению к объекту, так и по отношению к воспринимающему субъекту (S. 87); II. Объект изменяется в своих конститутивных определенностях, а не только с кинетической точки зрения (например, меняется "геометрия" вещи – вследствие ее деформации); III. Происходят другие изменения.

Итак, в первых частях Лекций Гуссерль рассматривал восприятие "статично" – так, как если бы и предмет не изменялся, и положение субъекта оставалось бы неизменным. Но ведь эта феноменологическая абстракция – своего рода пограничный случай, отмечает Гуссерль. Обычно мы не смотрим на неподвижный предмет, пребывая в неподвижности. Мы передвигаемся, наши глаза меняют положение и т.д. Да и с самим предметом непрерывно происходят изменения. А это меняет характер и ход восприятия. "С каждым новым релятивным положением предмета в моем глазу и с каждым поворотом глаза, если даже

другие аспекты положения не меняются, другими становятся и изображающие содержания, пусть они относятся к той же стороне предмета и к тому же его определению" (S. 91).

Предположим, что мы рассматриваем кубик. Через одно явление нам дается красная сторона кубика. Другая поверхность кубика дается нам как бы побочно, или – по терминологии Гуссерля – в "несобственном" явлении; соответственно способу явленности – и понимание (Auffassung) остается неясным. Что касается видимой стороны кубика, то в "собственном" явлении нам даются не только цвет, но и его яркость, интенсивность, характер поверхности, краев и т.д. Иными словами, развертывается все то богатство моментов деятельности сознания "на уровне" восприятия, которое Гуссерль уже пытался, притом с разных сторон, высвечивать и описывать. Итак, мы видим "переднюю", т.е. повернутую к нам, сторону кубика. Но это может быть только первым шагом. "В следующем шаге восприятия к собственному проявлению приходят те или иные стороны предмета..." (S. 96). Обнаруживается, что предмет является "по-другому". Например, обнаруживается, что прежде невидимая, а теперь повернутая к нам сторона кубика оказалась не красной, а желтой (или, в случае с желтым шаром, вокруг которого мы движемся, – и прежде невидимая часть шара оказывается не сплошь желтой, а окрашенной неравномерно – S. 96). Возникает определенное "противоречие", "смятение" по отношению к прежде возникшей предметной интенции. Но ведь "во всех шагах нам предстоит один и тот же предмет" (Ibid.). "Поворот" предмета или поворот взгляда оставляет "неповрежденной" возможность идентификации, коренящуюся в самой сущности восприятия, проявления. (Возможен, впрочем, и другой случай: "оборотная сторона" оказалась в точности такой, какой мы ее себе представляли.) Но имеет ли место "согласование" или "рассогласование" собственных и несобственных проявлений, интенции, – наиболее важным снова оказывается синтез "шагов", т.е. восприятий разных ступеней и конфигураций, "синтез идентификаций или противостояний" (S. 97), заключенных в самой внутренней сущности восприятия. «Но противоречие, рассогласование не подрывает единство предмета; ведь противоречащие или разочаровывающие моменты все же являются моментами предмета, они принадлежат ему в качестве "другого, инакового бытия" (Anderssein), которое занимает место первоначально осмысленного, понятого "так-бытия" (Sosein)» (Ibidem). А это значит, что последовательно новые восприятия одного и того же предмета должны прилаживаться, приспосабливаться к каждому прежнему восприятию и их рядам. При этом отношения между ними могут складываться по-разному: согласованность, соподчиненность, противоречие, "инаковость", дифференциация и т.д. Но и здесь – после рассмотрения дифференциации, отдельных последовательных шагов, "инаковых" восприятий – анализ Гуссерля снова и снова возвращается к единству и синтезу. Например, мы рассматриваем предмет, имеющий форму куба, причем при рассматривании меняем положение. "К каждому моменту, приходящемуся на явление в собственном смысле, принадлежит непрерывность конституирующих форм явления, следовательно, вычленяющихся в ма-

лейших дифференциациях устремляющихся вперед фазовых рядов, например, срезы (Abschattungen) квадрата, которые я как раз вижу – и все это применительно к геометрической форме" (S. 101). И "схватывание" квадрата тоже таково, что ему принадлежит непрерывность, континуум срезов, которые постоянно переходят друг в друга. Следовательно, имеется "поток более низких различений внутри одного и того же собственного рода" (Ibid). То же рссуждение может быть применено не только к форме, но и к окраске квадрата: она заключается все же не в разделенных "срезах", "оттенках", а в их "континууме". При этом порядок следования дифференцированных восприятий отнюдь не произволен. Это "спаянное единство" (S. 102). Плоскость квадрата есть "единство в многообразии, идентичность в континуальности..." (Ibid.).

Чем же обеспечивается такое единство? С точки зрения Гуссерля, решающую роль опять играют не сами чувственные стороны восприятия, а понимания (Auffassungen). Можно говорить о постоянно идентифицирующем наложении (Deckung), а именно "о совмещении смысла" (Ibid.). Так обеспечивается "известное единство гомогенного потока", к сущности которого принадлежит "Pointieren", т.е. возможность выделения отдельных точек, фаз. В результате имеет место и множественность, изменчивость восприятий, и "сознание одной и той же неизменной поверхности (в форме) квадрата" (Ibid.).

Но этого, считает Гуссерль, еще недостаточно. Когда дан толчок изменениям, то возникает что-то вроде "дифференциала движения", некоторая направленность потока ("die Richtung"), а вместе с ним "дана система постоянно вводимых и исполняющихся интенций" (S. 103). В нормальном восприятии они становятся чем-то вроде интенций ожидания (Erwartungsintentionen). Так ряд явлений пронизывается некоторой "теологией", отмечает Гуссерль. И мы ясно осознаем, что, например, рассматривая квадрат как сторону куба, мы включены в некоторое континуальное поле "срезов", "профилей"; мы понимаем, что наше усмотрение должно приобрести некую полноту, должно быть "выполнено" (Ibid.). Вспоминая об одном важном различении "Логических исследований", Гуссерль подчеркивает: здесь постоянно имеет место взаимопереплетение (ein stetiges Ineinander) интенции и ее исполнения.

«Однако мы должны быть осторожными, – предупреждает Гуссерль. – Полнота имеет различные степени и ступени. Рассматривание сторон куба может внезапно оборваться, а может продолжиться, приближаясь к "всесторонности"». Отмечается и еще одна особенность восприятия меняющихся профилей: порядок их "презентации" может быть изменен. Например, куб может вращаться справа налево или слева направо, однако суть предмета остается той же самой. Но это относится только к "воспринимаемому предмету". Например, такие делимые во времени "предметности", какими являются мелодии, не могут по произволу быть "повернуты вспять" (S. 104).

Возвращаясь к проблеме интенции и ее исполнения, Гуссерль констатирует: "К континуальности понимания принадлежит игра постоянной интенции и исполнения" (S. 105). Что же это за игра? Возвратимся к примеру с (вращающимся) кубом. Если в первых восприятиях многое

является нам неотчетливо, то при дальнейшем рассматривании этого предмета накапливается все больше нового материала, который на каждой новой стадии не только дифференцируется, но и синтезируется. Это касается и геометрической формы, и "визуальной полноты", и окраски куба (S. 106). Таким образом, происходит "расширение полноты" того, что сначала неполным и смутным образом "приходит к данности восприятия" (Zur – Wahrnehmungsgegebenheit – Kommen).

Другой пример "игры между интенцией и полнотой" – изменение восприятия по мере приближения к предмету или отдаления от него. Скажем, мы издали видим фасад дворца, потом приближаемся к нему, так что лучше видим и целое, и детали. Но это не значит, что какие-то аспекты полноты восприятия не теряются по мере приближения к зданию. Всякий раз требуется дать отчет в том, какие стороны интенции целостного предмета "исполняются" лучше и полнее при изменении положения наблюдающего субъекта, а какие, напротив, исчезают или искажаются.

Переходя к проблеме пространства, Гуссерль констатирует: "Пространство есть бесконечное многообразие возможных положений (Lagen) и тем самым доставляет поле [для] бесконечно многих возможностей движения. Всякая вещь a priori – в качестве наполненного пространственного тела – подвижна, причем in infinitum, до бесконечности; и, следовательно, a priori должна быть реализована такая возможность, чтобы движение было дано, т.е. чтобы оно оказывалось изображенным (zur Darstellung komme)" (S. 121) Но каковы средства изображения (в пространстве) и его изменения, если речь идет о бесконечной перспективе? Ведь ясно, что поле, правда, может доставлять множество изображений, однако их число конечно. Всякий раз изображается непрерывное тело, возможны изображения его различных поворотов и профилей. Гуссерль здесь называет восприятия и изображения "неадекватными" – в том смысле, что дается не целостное тело как таковое, а его профили, всякий раз различные, и что бесконечное (в потенции) пространство тоже не является нам непосредственно. Всякий раз дан какой-нибудь конечный "профиль" пространственного поля. Образу бесконечности всего ближе то обстоятельство, что число таких возможных профилей данности в принципе неограниченно. "Отдельное явление может указывать на бесконечность возможных операций и изображений, но как бы то ни было, оно, это явление, неадекватно в смысле руководящего идеала" (S. 122).

Все предшествующее рассмотрение, поясняет Гуссерль, носило (в известном смысле) априорный характер: конституирование вещности рассматривалось с точки зрения чистых феноменологических возможностей. Не покидая границ чистого сущностного анализа, мы одновременно можем рассуждать апостериорно, т.е. с точки зрения "человеческого пространственного созерцания" (Ibid.). Но позвольте, может спросить читатель, разве раньше Гуссерль рассуждал не о "человеческом" восприятии? Гуссерлевские разъяснения в определенном смысле парадоксальны и перекликаются с известными формулировками I тома "Логических исследований" о бессубъектности феноменологии. Здесь

бессубъектность перерастает в утверждение того, что феноменологический анализ парит и в некотором если не "безобъектном", то во всяком случае совершенно неопределенном "пространстве". "В феноменологической редукции человеческое пространственное созерцание, естественно, перестает быть человеческим" (S. 122). Можно представить себе, что созерцает некое "существо", какой-то "высший гений", и что коррелятом созерцания является вещность в высшем смысле этого слова. "Для наших до сих пор проведенных рассмотрений несущественно (иррелевантно), является ли вещное пространство трех- или четырехмерным, искривлено ли оно, или нет"; достаточно лишь предположить некоторую его "конгруэнтность" в себе и для себя (S. 123). Но теперь мы должны, разъясняет Гуссерль, принять в расчет то, что речь идет о "нашей" вещественности и присущей именно "нам" способности давать ее изображение. И вот тут вносится заметный нюанс в теорию восприятия, в частности концепцию "изображения" вещи. "Созерцание вещи, сказали мы, не является адекватным, вещь как целое никогда не дана окончательно. Но ведь в отношении того или иного момента всегда имеет место все более совершенное изображение..." (Ibid.).

Любопытно, что гуссерлевский анализ здесь опять развертывается в форме своеобразной внутренней полемики, полемики частных подходов, которые неверно было бы абсолютизировать, но которые следует принять в расчет: итак, "для нас", т.е. в обычной человеческой жизни, изображения вещи становятся все более полными, ясными, совершенными, хотя они и не отвечают чистому, априорному идеалу адекватности. – "Хорошо, возьмем это лучшее изображение в качестве соответствующего момента" (S. 123). Но что это значит – в качестве "момента"? – Это несамостоятельный момент вещи. – Но может ли неотделимый, несамостоятельный момент сам прийти к некоторой данности? Не заключена ли здесь непреодолимая трудность? Как момент может быть реально имманентным и в то же время вообще неотделимым от целого?

Ответ Гуссерля на эти вопросы и недоумения отчасти уясняется из ранее проделанного анализа. Всякий момент восприятия, созерцания, изображения, всякий "профиль" не существует отдельно, а включен в континуум целостности. Включенный в целостность, в ряды "восходящих" восприятий, этот момент, этот профиль (как и все другие) "нюансируется", обогащается, становится все более определенным и ясным. И тогда "несобственный", "неадекватный" характер, заданный профильностью восприятия, если не устраняется полностью, то в значительной степени компенсируется. "В многообразии собственных явлений мы всюду имеем сознание данности (Gegebenheitsbewußtsen)", даже целую область такого сознания. В результате благодаря явлению мы – хотя бы в возможности – сохраняем и исполняем интенцию, полагание ("Meinung") одного и того же предмета (S. 125). Итак, хотя идеал, согласно которому в явлении конституировалась бы вещь как абсолютная данность, причем в абсолютной полноте, очевидно недостижим, – все же "к сущности восприятия принадлежит то, что вещь в смысле телесности предстает в качестве так или иначе определенной, следовательно,

с тем смыслом, который указывает на возможность полноты, причем вещь приходила бы шаг за шагом ко все более полной данности" (S. 125–126). В этом пункте "максимально" возможной полноты и находит исполнение "интенция, принадлежащая исходному восприятию" (S. 126). И то, что в таком начальном пункте было лишь пустой, смутной интенцией, теперь приобретает вид более совершенной "данности" (Gegebenheit). Значение этого результата нельзя недооценить: "это наиболее собственное сознание данности – цель движения восприятия" (S. 126). Ведь такую нацеленность мы находим в каждом конкретном восприятии, поскольку оно что-то "полагает", "мнит" (meint). Правда, Гуссерль называет такую, в конечном счете достигаемую, полноту **квази**полнотой, все же имея в виду отмеченные ранее ограниченность, неадекватность и каждого восприятия, и рядов восприятия – в сравнении с неисполнимым идеалом "абсолютных" полноты и адекватности. И если мы говорим о "максимальных данностях", то это следует понимать в относительном смысле, не забывая о всех условиях и границах (S. 127).

В заключение 6-й главы Гуссерль ставит следующий общий вопрос: какие последствия для познания как такового имеет безграничность всех разновидностей данности? Как было показано, вещь никогда не дана и не может быть дана познанием полностью и окончательно. "Она приходит к данности только в бесконечном процессе опыта" (S. 138). Эта формулировка Гуссерля напоминает неокантианские гносеологические формулы. Кстати Гуссерль (который нередко выступал с критикой неокантианства) в данных лекциях прямо солидаризируется с неокантианским пониманием, согласно которому окончательное определение объекта является бесконечной задачей (S. 134). Но не становится ли тогда познание чем-то бесцельным? Да и разумно ли ставить перед познанием такие задачи, которые по сути своей заведомо невыполнимы? Ответы на эти вопросы Гуссерль предполагает дать в следующей, 7-й главе. Это анализ, в котором Гуссерль также подводит главные итоги предшествующего рассмотрения и снова расставляет в исследуемой проблематике феноменологические акценты. Вместе с Гуссерлем и мы подведем итоги анализа, который развернут в "Лекциях" 1907 г.

ИТОГИ

Итак, Гуссерль снова уточняет особенности феноменологического подхода – в сопоставлении со всем набором уже существующих концепций, включая кантовскую. "Мы не говорим: вне нас – вещи; как мы можем [что-то] знать о них? Мы не говорим так, как Кант в 1772 г. (имеется в виду письмо Маркусу Герцу от 21 февраля 1772 г. – *Н.М.*): на каком основании покоится отношение того, что мы называем представлением нас, к в себе сущему предмету? Мы не говорим: вещи вне нас посылают [те] свои раздражения на наши органы чувств, с которыми связаны психофизические ощущения и, в дальнейшем, представления и иные реакции души. Как мы могли бы, исходя из действий, имеющихся в нашем сознании, делать заключения о породивших их причинах? И, далее, мы не говорим: все утверждения и допущения о вещах ведут назад к опытам, в

конечном счете, к восприятиям. Эти субъективные переживания – то единственное, что нам дано. Поскольку сами они не являются вещами, которые ведь должны находиться вне субъекта, то должны существовать посылки, которые побуждают нас воспринимать вещи вне нас и оправдывают это. Как следует формулировать эти посылки, в чем они имеют свою опору внутри единственно данной сферы субъективных переживаний восприятия? Как реальность субъективного ручается за реальность объективного, относящуюся к миру вне нас (Auβenweltlichen), принимать которую можно только гипотетически?" (S. 139– 140).

И вот, сформулировав все эти вопросы, которые, действительно, поднимались в различных философских учениях, Гуссерль решительно заявляет: как бы оправданно и настоятельно они ни звучали, он не собирается ими заниматься. "Это не только иные вопросы по сравнению с нашими, но, как мы знаем, это ложно, превратно поставленные вопросы (verkehrt gestellte Fragen)" (S. 140).

Мы, заявляет Гуссерль, имея в виду феноменологов, оставляем "вещи сами по себе" метафизикам, "вещи" физики – физикам; всяческие души, личности, предрасположения и т.д. отдаем психологам. Нас не интересуют и вещи в смысле обычной, повседневной жизни. Все это отодвинуто в сторону (dahingestelt). "Dahingestelt – это значит, что мы воздерживаемся от всяких суждений об их реальном существовании; наш мир – это, так сказать, мир абсолютных данностей, абсолютных несомненностей, мир "феноменов", "сущностей", короче говоря, тот, который не затрагивается полаганием реальных существования или несуществования" (Ibid.). Как мы видим, в этой части своих лекций Гуссерль дает одно из ранних и в то же время вполне ясных определений феноменологической редукции, конкретно примененных к понятию вещи и ее восприятия. Исключаются, таким образом, положения наук, обыденные мнения и суждения. Но все это, рассуждает Гуссерль, может снова попасть в поле феноменологической исследовательской мысли, которая может и должна будет заняться сущностью восприятия, сущностью суждения, сущностью очевидности – однако делая это в смысле феноменологии, а не физиологии, психологии, метафизики.

Здесь нас интересует, продолжает Гуссерль, своего рода "онто-феноменология" (Ibid.), причем взятая на своей первой ступени. Мы берем определенные феномены, феномены "опыта", исключая – с помощью феноменологической редукции – все суждения личностей относительно этого опыта. Здесь ясен конкретный смысл редукции, примененной к теме восприятия: нас интересуют не разнообразные (личностно, исторически) обусловленные суждения субъектов относительно опыта восприятия, а сама сущность этого опыта. Одна из первых феноменологических констатаций, являющаяся следствием возврата к "самим вещам" в сфере восприятия, уже известна: это мысль об интенциональности, направленности его на какой-либо предмет. "Восприятие в себе самом есть восприятие воспринимаемого; сущность восприятия состоит в том, чтобы привести предметное к данности, чтобы осуществить полагание являющегося как достоверное (glaubenmäβig) полагание его как сущей действительности" (S. 141).

Дальнейшие разъяснения феноменологической позиции состоят у Гуссерля в следующем. "Мы" (феноменологи) спрашиваем не о том, как возникает опыт, а что "лежит" в опыте, заключено в нем в смысле "абсолютной" данности, т.е. что от него сущностно неотъемлемо – независимо от того, кто и как судит об опыте. Речь идет, таким образом, о сущности опыта, т.е. об "условиях возможности опыта" (Ibid.). Центральный вопрос феноменологического анализа восприятия Гуссерль формулирует так: "Как, в каких моментах, конституируется интенциональность восприятия?" (S. 142). Ответ на него и был дан благодаря тем аспектам и моментам, о которых в этой статье уже шла речь. В 7-й главе Гуссерль вновь обсуждает и суммирует их. Особо акцентируется тот факт (§ 39), что восприятие вещи есть принципиально незавершенный и незавершаемый процесс.

В связи с рассмотрением этого бесконечного процесса Гуссерль различает: установку на "саму вещь" и установку на явление вещи. Различие поясняется на таком примере. Мы видим зеленый косогор, покрытый желтыми цветами. "Явления" косогора могут быть различными в зависимости от того, с какой точки окрестности мы его разглядываем. Но ведь это один и тот же косогор, только явленный нам с разных "сторон", в разных профилях. Та или другая сторона заключает в себе нечто "объективное" в вещи, это сторона вещи. "Но какого характера эта объективность? Что мы должны [в ней] различать?" (S. 145). Гуссерль дает такие различения:

а) сам косогор, который изображается с той или другой его стороны;

б) сторона, в которой он изображается, в которой он является, где в свою очередь различены:

α) широта чувственного содержания: широта, в которой изображается "поверхность", части этой широты, в которых изображается, например, цвет со всеми его травами, цветами и т.д.

β) то, благодаря чему эта широта изображается; то, что придает полноту смысла и значения широте;

γ) то, что обеспечивает единство моментам α и β, так что нечто в вещи способно выступать в качестве ее стороны.

Отсюда две главные установки:

1. Когда я в словах описываю вещь, то имеет место "естественная" установка.
2. Когда я обращаю внимание на "явление", то оно и есть мой предмет: это та или иная сторона (профиль), так или иначе "наполненная" сторона (явление в собственном смысле).

Казалось бы, упомянутое различие не столь существенно. Но на самом деле, поясняет Гуссерль, направленность внимания на сам косогор, на цветы и т.д. или его поворот к явлению – это противоположности (S. 146). Например, когда мы поворачиваем внимание к явлению вещи, то нам вообще является не вещь, а "ракурс вещи", поскольку он является. Так, в только что приведенном примере мы в случае второй устновки видим не косогор, а рефлектируем на ви́дение, явление косогора, точнее, на какую-то сторону, профиль этого явления (S. 148). Явление, сторона вещи – "здесь" (da), но не в качестве вещи. Вместе с тем явле-

ние вещи поддается объективированию, т.е. само может стать предметом, темой сознания и внимания.

В заключение Гуссерль делает добавление, которое может удивить тех, кто примитивно понимает антипсихологизм родоначальника феноменологии. В синтезе восприятия, говорит Гуссерль в § 43, значительную роль играет... вера. Конечно, не вера в религиозном смысле, а в смысле феноменологическом. «В восприятии в узком смысле являющееся "стоит" там (da) в качестве сущего, оно имеет значение действительного». Мы верим в это. Правда, вера может переходить в сомнение, даже в неверие. И все же какая-то степень веры в "стояние" вещи перед глазами, согласно Гуссерлю, необходима и проникает собою всю континуальность явления и все объективирующие моменты явлений (S. 152).

Гуссерль на этом завершает фундаментальный феноменологический анализ восприятия и переходит, о чем уже ранее говорилось, к прикладным аспектам, исследование которых здесь не входит в нашу задачу.

КАРЛ ПОППЕР И ПОЗИТИВИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ
(предисловие к публикации)

И.З. Шишков

Статья К. Поппера "Как я понимаю философию" вышла в свет в 1975 г.[1] Поводом к ее написанию послужила, по-видимому, опубликованная под тем же названием в 1956 г. статья австрийского и английского философа-неопозитивиста Фридриха Вайсманна[2]. До недавнего времени как в западной, так и в отечественной философской литературе[3] философско-методологическая концепция сэра Карла Поппера оценивалась как продолжение позитивистской традиции*. Следует заметить, однако, что в последнее время некоторые отечественные философы[4] вполне справедливо подчеркивают несостоятельность такой оценки и пытаются подойти к творчеству Поппера с иных позиций. Публикация, предлагаемая вниманию читателей, представляет интерес прежде всего с точки зрения нового осмысления места английского мыслителя в современной философии.

Не останавливаясь подробно на данном вопросе, укажу лишь на один принципиальный момент, по которому, как мне представляется,

---

* Появлению мифа о приверженности Поппера позитивистской традиции способствовало, по-видимому, то обстоятельство, что первое издание основной логико-методологической работы Поппера "Логика научного исследования" (1934 г) на немецком языке вышло в серии "Труды по научному мировоззрению" (т. 9), издаваемой ведущими членами Венского кружка М. Шликом и Ф. Франком. В этой серии, как известно, публиковались программные работы логических позитивистов.

философия К. Поппера не только резко расходится со всей позитивистской традицией, но и прямо противостоит ей. При этом я ничуть не умаляю роли последней в становлении и развитии критического рационализма, как именует свою концепцию Поппер.

Расхождение Поппера с позитивистской традицией прослеживается в первую очередь по линии их отношения к фундаментальной философской проблеме, пронизывающей всю историю западноевропейской философии, – к обоснованию знания. В ходе историко-философского процесса эта проблема эволюционировала от центрального места, которое она занимала в фундаменталистской традиции (вся – за некоторым исключением, в частности критической философии Я.Ф. Фриза[5], – классическая философия от Ф. Бэкона и Р. Декарта до Гегеля), через критику ее традиционной постановки (Л. Витгенштейн) до полного ее отрицания, отказа от нее (Поппер) в антифундаменталистской (критицистской) традиции.

Прежде всего общая программа позитивизма, в частности логического, развивается в русле классической эмпирической традиции, принимающей за единственный надежный источник знания чувственное восприятие, и классического идеала рациональности, в основании которого лежит вера в возможность получения строгого достоверного знания. Этот классический метафизический миф о существовании достоверных (надежных) оснований человеческого знания восходит к античности, в частности к аристотелевскому идеалу науки, который зиждется на принципе достаточного основания. Содержание его образуют: 1) поиск "архимедовой опорной точки" познания (Г. Альберт[6], фундамента, привилегированной инстанции как критерия достоверности и надежности человеческого знания; 2) процесс обоснования, содержанием которого является сведéние определенного утверждения, теории к достоверному фундаменту – абсолютному принципу, постулату, аксиоме, догме, т.е. к "ясным" и "самоочевидным" вещам, которыми человек оперирует в своей повседневной жизни. (Однако такого рода "самоочевидности" оказываются на деле не столь "самоочевидными". Напротив, они оказываются наиболее неочевидными и непонятными, а порой даже и немыслимыми, на что обратил внимание уже философ-досократик Зенон Элейский в своих так называемых апориях.)

Эта, по сути фундаменталистская, традиционная методология оставалась господствующей в классической и современной культуре вплоть до XX в. Но в последнее время в связи с изменением общей культурной ситуации, и прежде всего ситуации в науке, устои фундаментализма были подорваны. Традиционная апелляция к Разуму и Опыту оказалась совершенно немыслимой в духовной атмосфере западной культуры XX столетия, развенчавшей многовековой (идущий от Сократа) культ разума. Обнаружилось, что человеческий разум слишком изменчив, погрешим, чтобы служить надежным фундаментом человеческой культуры.

На фоне рушащихся устоев фундаментализма стала все более ясно вырисовываться и выдвигаться на передний план противоположная фундаменталистской традиции антифундаменталистская (критицист-

ская) парадигма, образующая ядро нового – неклассического – идеала рациональности. Последняя стала глубоко проникать в современное методологическое сознание благодаря философской деятельности К. Поппера, который фактически "пробудил" в постмодернистском философском сознании существовавшую издавна в европейской философии идею погрешимости человеческого разума.

Антифундаменталистская (критицистская) традиция также берет свое начало у греков. Уже философ-досократик Ксенофан Колофонский характеризовал знание как состоящее из неопределенных догадок[7], о "бестрепетном сердце совершенной истины" и о "лишенных подлинной достоверности мнениях смертных" говорил Парменид Элейский[8]. Навеянная мыслью Ксенофана идея открытости человеческого знания стала сквозной в учении Сократа, в эллинистической философии, в частности у киников[9], киренаиков[10], скептиков[11], а через них она проникла в европейскую классическую философию. Уже Ф. Бэкон своим учением об идолах и элиминативной индукции закладывает основы фаллибилистской[12] методологии, а критическая философия Я. Фриза и прагматизм Ч. Пирса проложили путь к современному фаллибилизму поппперовского толка.

В отличие от классической фундаменталистской традиции картезианского типа, критицизм К. Поппера не допускает никаких догм, более того, он включает в себя с необходимостью погрешимость в отношении любой возможной инстанции. В то время как фундаментализм возводит определенные инстанции – разум или ощущения (восприятия) – в эпистемологические авторитеты и пытается выработать у них "иммунитет от критики" (Г. Альберт), антифундаментализм (критицизм) не признает никаких авторитетов и инстанций непогрешимости, "архимедовых опорных точек" и не допускает догматизации в решении проблем. А это значит, что не существует ни самих решений проблем, ни надлежащих инстанций для такого рода решений, которые должны заранее уклоняться от критики. Сами эти решения, по-видимому, следует понимать как конструкции гипотетического характера, которые могут быть подвергнуты критике и ревизии. Беспрерывный поиск и смена одних решений другими – таков путь движения к Истине и Прогрессу, такой лейтмотив критицизма Поппера.

В целом можно заключить: дух и стиль учения Поппера позволяют утверждать, что Поппер – это философ сократовского типа, т.е. постоянно ищущий и любящий Истину. Поппер неоднократно восхищается Сократом в сочинениях как раннего, так и позднего периодов его философского творчества[13]. По сути, это не просто восхищение великим афинским мудрецом, но и попытка привнести в постмодернистское философское сознание новую струю – дух сократизма. Это нашло выражение в основополагающих принципах философии Поппера, таких как интеллектуальная ограниченность (сократовское "Я знаю, что я ничего не знаю"), просветительство, рациональная дискуссия, которая служит движущим фактором роста человеческого знания.

Насколько оправданна высказанная здесь мною точка зрения – об этом судить читателю, знакомому с философскими текстами как

раннего, так и позднего Поппера. Остается только надеяться, что данная публикация может послужить очередным шагом на пути к разрушению сложившегося ошибочного стереотипа в оценке философского творчества Поппера как разновидности неопозитивистской методологии.

При подготовке к публикации в текст Поппера внесен ряд ранее отсутствовавших сносок.

Перевод с немецкого выполнен по изданию: *Popper K.R.* Wie ich die Philosophie sehe // Popper K.R. Auf der Suche nach einer besseren Welt. München, 1984. S. 193–211.

[1] См.: *Popper K.* How I See Philosophy // The Owe of Minerwa. Philosophers on Philosophy / Hrsg. v. C.T. Bontempo, S.J. Odell. N.Y., 1975.

[2] *Фридрих Вайсманн* (1896–1959) родился в Вене, изучал математику и физику в Венском университете. Начинал карьеру с должности учителя математики, некоторое время работал библиотекарем Философского института Венского университета, затем ассистентом у Морица Шлика, принимал активное участие в деятельности Венского кружка. После убийства М. Шпика в июне 1936 г. руководил уже наполовину распавшимся к тому времени Венским кружком. В 1938 г. он эмигрировал в Англию, где после отъезда К. Поппера в Новую Зеландию занял его место в Кембриджском университете, читал философию и математику, затем, вплоть до своей кончины в 1959 г., работал в Оксфордском университете, где читал лекции по философии науки.

Ф. Вайсманну принадлежит формулировка известного неопозитивистского принципа верификации. См. об этом его статью "Logische Analyse der Wahrscheinlichkeitsbegriff", опубликованную в журнале "Erkenntnis" (1930/1931) – печатном органе Венского кружка. Независимо от Л. Витгенштейна сформулировал основные идеи лингвистической философии.

Основные работы Фр. Вайсманна: Logik, Sprache, Philosophie; The principlex on linguistic philosophy; Witgenstein und der Wiener Kreis.

Статья Вайсманна "Как я понимаю философию" впервые опубликована: *Waismann F.* How I See Philosophy // Contemporary British Philosophy, III / Ed. by H.D. Lewis. L., 1956. P. 447–490.

[3] Среди многочисленных работ отметим прежде всего: *Adorno Th.W., Albert H., Darendorf R. et al.* Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied, 1969; *Нарский И.С.* Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М.: Мысль, 1983; *Он же.* Современный позитивизм: Крит. очерк. М.: Наука, 1961; *Курсанов Г.А.* Эволюция и кризис современного позитивизма. М.: Мысль, 1976; *Ойзерман Т.И.* Критика "критического рационализма". М.: Знание, 1988; Современная идеалистическая гносеология: Крит. очерки. М.: Мысль, 1968.

[4] См.: *Никифоров А.Л.* От формальной логики к теории науки. М.: Наука, 1983; *Овчинников Н.Ф.* Карл Поппер – наш современник, философ XX века // Вопр. философии. 1992. № 8. С. 40–48.

[5] *Якоб Фридрих Фриз* (1773–1843) – немецкий философ-кантианец, один из наиболее верных последователей кантовской критической философии в XIX в. На него оказали непосредственное влияние К.Л. Рейнгольд и Фр. Якоби. Попытался осуществить новую, так называемую антропологическую, критику разума. При этом исходил из идеи о существовании непосредственного достоверного невоззрительного знания, которое не может быть обосновано, а воспринимается как психологический факт. Именно это непосредственное знание и делает возможной метафизику как науку.

Фриз первым высказал идею о невозможности обоснования, которая в дальнейшем была заимствована философией критического рационализма попперовского толка. Философская система Фриза изложена в его основном философском труде "Neue Kritik der Vernunft" (1807 г.). Второе издание вышло под названием "Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft" (1831 г.), что более точно отражает суть философии Фриза.

6 *Ханс Альберт* (р. 1921 г.) – немецкий философ, один из ведущих представителей критического рационализма в Германии и наиболее последовательных учеников К. Поппера; ординарный профессор Гейдельбергского университета.

7 В одном из фрагментов говорится: "Истины точной никто не узрел и никто не узнает из людей о богах и обо всем, что я только толкую если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось, сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает". Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 173.

8 См.: Там же. С. 287.

9 См.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 1984.

10 См.: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высш. школа, 1991. С. 70–74.

11 См.: Там же.

12 *Фаллибилизм* (от англ. fallible) – учение о погрешимости (подверженности ошибкам), ненадежности человеческого знания.

13 См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992. Т. 1: Чары Платона; *Popper K.* Immanuel Kant – der Philosoph der Aufklarung // Popper K. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 4 Aufl. München, 1975. Bd. 1. S. 9–19; *Popper K.* Über Wissen und Nichtwissen // Popper K. Auf der Suche nach einer besseren Welt. München, 1984. S. 41–54; настоящая публикация.

КАРЛ ПОППЕР

КАК Я ПОНИМАЮ ФИЛОСОФИЮ

(Мысли, навеянные Фридрихом Вайсманном и одним из первых астронавтов, высадившихся на Луну)

I

Известная и блистательная статья моего друга Фридриха Вайсманна, скончавшегося в 1959 году, называется "Как я понимаю философию"[1]. Многим в этой статье я восхищаюсь и по многим пунктам с ним согласен, хотя моя точка зрения полностью расходится с его взглядами.

Фридрих Вайсманн и многие его коллеги полагают, в частности, что философы суть люди особого сорта, а философию следует считать их особым уделом. В своей статье он пытается подтвердить примерами особый характер философов и философии, сравнивая ее с другими дисциплинами, например математикой или физикой. Так, он стремится описать и объяснить интересы и деятельность современных академиче-

ских философов таким образом, что можно заключить: они продолжают дело, начатое великими философами прошлого.

Все это крайне интересно; более того, Вайсманн не скрывает своей симпатии к этой академической деятельности и свое сильное увлечение ею. Разумеется, сам он душой и телом принадлежит к этой избранной группе философов и, очевидно, желает зажечь и нас энтузиазмом, который движет лучшими членами этого закрытого сообщества.

Я представляю себе философию совершенно иначе, полагая, что все люди являются философами, хотя некоторые в большей степени, чем другие. Я, конечно, согласен с тем, что существует особая и замкнутая группа академических философов, однако не разделяю восхищение Вайсманна их деятельностью и взглядами. Напротив, я думаю, что многое говорит в пользу тех людей (в моих глазах они также являются особым типом философов), которые не доверяют академической философии. В любом случае я решительный противник теории, на которой зиждется блистательное эссе Вайсманна. Я имею в виду теорию о существовании интеллектуальной и философской *элиты*[2].

Конечно, можно согласиться с тем, что лишь незначительное число философов были действительно великими и лишь некоторые из них достойны восхищения. И хотя сделанное ими чрезвычайно значимо для академической философии, тем не менее философию нельзя считать в буквальном смысле их творением, подобно тому как картина есть творение великого художника, а музыка – творение великого композитора. И кроме того, великая философия, например философия греческих досократиков, предопределила почти всю академическую и профессиональную философию.

II

По моему мнению, на профессиональной философии лежит некоторая вина. Она нуждается в оправдании своего существования. Я думаю даже, что поскольку я сам – профессиональный философ, то и на мне также лежит определенная доля вины. Я признаю себя виновным и, подобно Сократу, готов защищаться.

В связи с этим мне вспоминается "Апология Сократа" Платона, поскольку из всех философских трудов больше всего меня восхищает эта работа. Я полагаю, что с исторической точки зрения "Апология..." подлинна: в общем и целом она есть подлинный рассказ о том, что говорил Сократ перед афинским судом. Я восхищаюсь ею: здесь говорит человек скромный, ироничный и бесстрашный. Защита его очень проста: он осознает свою интеллектуальную ограниченность, понимает, что он не мудр, за исключением, может быть, уверенности: он знает, что ничего не знает; он самокритичен и является критиком всякого надменного жаргона; но прежде всего он остается другом своих ближних и лояльным гражданином афинского государства. Это есть не только защита Сократа, но, как мне представляется, впечатляющая защита самой философии.

III

И все же, в чем вина философии? По моему мнению, на многих философах, включая некоторых великих, лежит доля вины. Мне хотелось бы в связи с этим упомянуть четверых из великих философов: Платона, Юма, Спинозу и Канта.

У Платона, величайшего, глубочайшего и гениальнейшего из всех философов, мы обнаруживаем такое понимание человеческой жизни, которое я нахожу отвратительным и прямо-таки ужасным. При этом он был не только великим философом и основателем значительной профессиональной философской школы, но и вдохновенным поэтом, написавшим наряду с другими удивительными произведениями и "Апологию Сократа".

Как и у многих профессиональных философов, живших после него, его слабостью (в отличие от Сократа) была вера в теорию элиты. В то время как Сократ требовал от государственного мужа мудрости и тем самым полагал, что ему (государственному мужу. – *И.Ш.*) следовало бы знать, как мало он знает; Платон же считал, что мудрецу, ученому-философу следует быть государственным мужем, даже абсолютным правителем. (С Платона мания величия становится самой распространенной профессиональной болезнью философов.) В десятой книге "Законов" он вводит даже институт, который стал образцом инквизиции и концентрационных лагерей. И он же сам рекомендовал построить концентрационный лагерь с одиночной камерой с целью исцелять инакомыслящих – диссидентов.

Девид Юм, который был не профессиональным философом, а наряду с Сократом, по-видимому, одним из самых искренних и уравновешенных среди великих философов и при этом скромным, рациональным и довольно бесстрастным человеком, прельщал своей неудачной и ошибочной психологической теорией (и теорией познания, которая учила его не доверять заслуживающим внимания способностям собственного рассудка), давшей начало его следующей ужасной теории, у нее впрочем нашлось впоследствии много сторонников: "Разум служит рабом аффектов; и он должен быть им и остается им. Он не может претендовать ни на какую другую роль, кроме как служить аффектам и повиноваться им"[3].

Я готов согласиться, что без аффектов ничего величественного никогда не достигалось; и тем не менее я занимаю иную, отличную от Юма, позицию. По моему мнению, обуздание наших аффектов ограниченной разумностью, на которую мы, неразумные люди, способны, остается единственной надеждой человечества.

Спиноза – святой среди великих философов, – как и Сократ и Юм, не был профессиональным философом и учил совершенно иному, чем Юм. И тем не менее я считаю, что то, чему он учил, не только ошибочно, но и неприемлемо с этической точки зрения. Как и Юм, он был детерминистом. Он не верил в свободу человеческой воли и считал интуитивность свободы воли заблуждением. И он же учил, что человеческая свобода может состоять лишь в ясном, отчетливом и должном понима-

нии важных, необходимых причин наших действий: "Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его"[4].

Согласно Спинозе, покуда есть аффект, мы остаемся в сетях его и несвободны. Как только мы образуем ясную и отчетливую идею его, хотя мы все еще и детерминированы им, мы превращаем его в часть нашего разума. Лишь это и есть свобода – учит Спиноза.

Мне это учение представляется несостоятельной и опасной формой рационализма, хотя я и сам рационалист. Во-первых, я не верю в детерминизм и не считаю также, что Спиноза или впрочем кто-то еще выдвинул серьезные аргументы в защиту детерминизма или аргументы, которые примирили бы детерминизм с человеческой свободой (а тем самым и со здравым рассудком). Детерминизм Спинозы представляется мне типичным заблуждением, хотя и верно, конечно, что *многое* из того, что мы делаем (*но не все*), детерминировано и даже предсказуемо. Во-вторых, хоть и верно, что чувственный порыв – Спиноза называет это ("аффектом") – делает нас несвободными, мы, согласно приведенной выше формуле, лишь до тех пор не отвечаем за наши действия, покуда не создали ясное, отчетливое и должное рациональное представление об их мотивах. Я, напротив, утверждаю, что мы никогда не сможем этого достичь. И хотя, подобно Спинозе, я считаю, что в наших действиях, как и в обхождении с нашими ближними, важно умение управлять разумом, однако вряд ли кто-то сможет похвастаться, что ему удалось достичь этого.

Кант – один из немногих достойных восхищения и в высшей степени оригинальных мыслителей среди профессиональных философов – пытался разрешить юмовскую проблему несвободного разума и спинозовскую проблему детерминизма, однако обе попытки не увенчались успехом.

Это лишь некоторые из великих философов, которых я глубоко уважаю и почитаю. Теперь понятно, почему я считаю должным защищать философию.

IV

В отличие от моих друзей – Фридриха Вайсманна, Герберта Фейгля и Виктора Крафта – я никогда не был членом Венского кружка логического позитивизма. Отто Нейрат даже называл меня "официальной оппозицией". Меня никогда не приглашали на заседания кружка, возможно, из-за моей хорошо известной оппозиции позитивизму. (Я с удовольствием бы принял такое приглашение не только потому, что некоторые из членов кружка были моими друзьями, но и потому, что я пользовался большим уважением и среди других его членов.) Под влиянием "Логико-философского трактата" Людвига Витгенштейна Венский кружок не только был антиметафизичным, но стал и антифилософским.

Мориц Шлик, руководитель кружка[5*], с присущей ему пророческой способностью предупреждал, что философия, поскольку она никогда не пользуется осмысленными словами, а всегда лишь повторяет "бессмыс-

лицу", скоро исчезнет, философы обнаружат, что у них больше нет "зрителей", "они один за другим исчезли".

Долгие годы Вайсманн был единомышленником Витгенштейна и Шлика. Его энтузиазм оборачивается для философии энтузиазмом наставника.

Я всегда защищал философию и даже метафизику от Венского кружка и тем не менее должен был признать некоторую неудачу философов, сталкивающихся с подлинными философскими проблемами разной степени серьезности и трудности. Я полагал, что некоторые из этих проблем могут быть разрешены.

Существование актуальных и серьезных философских проблем и необходимость их критически обсуждать служит фактически единственным оправданием так называемой профессиональной, или академической, философии.

Витгенштейн и члены Венского кружка отвергли существование серьезных философских проблем. В заключение "Трактата..."** утверждается, что проблемы философии, включая и проблемы самого "Трактата...", суть псевдопроблемы, возникающие из-за бессмысленности их слов. Эта теория стала возможной благодаря предложению Рассела рассматривать логические парадоксы как псевдовысказывания, которые не истинны и не ложны, а бессмысленны. Это привело к современной философской технике устранения неугодных высказываний и проблем "как бессмысленных". Витгенштейн отрицал существование подлинных проблем, или подлинных головоломок (riddles); позднее он чаще говорил о головоломках, т.е. о затруднениях или недоразумениях, которые возникают из-за злоупотребления философским языком. Я могу лишь добавить к этому, что для меня было бы непростительно оставаться философом при полном отсутствии и серьезных философских проблем и всякой надежды их решить. В таком случае существование философии было бы невозможно оправдать.

V

Теперь мне хотелось бы представить ряд новых, характерных для философии и деятельности, мнений, которые, однако, я считаю неудовлетворительными. Этот раздел я хотел бы назвать "Как я философию *не* понимаю".

Во-первых, задача философии не состоит в устранении ошибок, хотя такое устранение иногда необходимо в качестве подготовительной работы.

Во-вторых, я не считаю философию галереей произведений искусства, удивительных и оригинальных картин мира или рациональных и необычных его описаний. Полагаю, что мы поступаем совершенно несправедливо по отношению к великим философам, понимая таким образом философию.

Великие философы не преследовали чисто эстетические цели. Они не хотели быть архитекторами утонченных систем; напротив, как и все великие ученые, они были прежде всего искателями истины, искателя-

ми реальных решений подлинных проблем. Я смотрю на историю философии в целом как на часть истории поиска истины и отвергаю ее чисто эстетическую ценность, хоть и согласен с тем, что красота в философии, как и в науке, имеет большое значение.

Интеллектуально я очень мужественный человек. Мы не можем быть одновременно интеллектуальными трусами и искателями истины. Кто ищет истину, должен дерзать быть мудрым: Sapere aude!***. Следует дерзать быть революционером в сфере мышления.

В-третьих, я не рассматриваю историю философских систем как историю интеллектуальных сооружений, на которых апробируются всевозможные идеи и в которых истина обнаруживается как побочный продукт. Я считаю, что мы несправедливы к истинно великим философам, если хоть на миг сомневаемся в том, что каждый из них отказался бы от своей системы, как только убедился, что она ни на шаг не приблизила его к истине. (Впрочем этим объясняется, почему я не считаю Фихте или Гегеля великими философами: сомневаюсь в их любви к истине.)

В-четвертых, я не считаю философию попыткой объяснения, анализа или "экспликации" понятий, слов или языка.

Понятия или слова служат простым инструментом для формулировки высказываний, положений или теорий. Понятия или слова как таковые не могут быть ни истинными, ни ложными. Они лишь служат описывающему и обосновывающему человеческому языку. Нашей целью должен быть не анализ *значений*, а поиск интересных и *фундаментальных истин*, т.е. поиск *истинных теорий*.

В-пятых, я не считаю философию средством определения разумности.

В-шестых, я не считаю философию интеллектуальной терапией (как Витгенштейн), деятельностью, посредством которой люди освобождаются от своих философских путаниц. Мне представляется, что Витгенштейн в своих поздних работах не указал, говоря его словами, выход из мухоловки. Скорее муха, которая не может выбраться из мухоловки, есть точный автопортрет Витгенштейна. (Своим примером Витгенштейн подтверждает теорию Витгенштейна, так же как Фрейд – теорию Фрейда.)

В-седьмых, я не вижу, чтобы в философии стремились выражаться точно или пунктуально. Точность и пунктуальность не являются сами по себе интеллектуальными ценностями, и мы никогда не должны пытаться быть более точными и пунктуальными, чем этого требует соответствующая проблема.

В-восьмых, я не считаю философию занятием по определению оснований или понятийных рамок для решения проблем, которые могут встать в ближайшем или отдаленном будущем. Такую работу проделал в свое время Джон Локк, намеревавшийся написать эссе об этике, для чего он считал необходимым провести предварительную работу в области понятий. Его "Эссе" состоит из этой предварительной работы; и английская философия с тех пор застряла – за исключением некоторых политических эссе Локка и Юма – в этой подготовительной работе.

В-девятых, я также не понимаю философию как постижение духа времени. Это гегелевская идея, которая не выдержала критики. Разумеется, в философии, как и в науке, существует мода. Но, кто серьезно относится к поиску истины, не станет следовать моде; он скорее не будет доверять ей и даже сумеет с ней бороться.

VI

Все люди – философы. Даже если они не осознают, что сталкиваются с философскими проблемами, тем не менее в любом случае у них имеются философские предрассудки. Большинство из них (этих предрассудков. – *И.Ш.*) теории, которые признаются как самоочевидные. Люди заимствуют их из своей духовной среды или традиции.

Поскольку лишь некоторые из этих теорий полностью осознаются нами, то они суть предрассудки в том смысле, что их принимают без критической проверки, хотя они и могут иметь большое значение для практической деятельности и всей человеческой жизни.

Существование профессиональной, или академической, философии оправдывается необходимостью критически исследовать и проверять эти широко распространенные и влиятельные теории. Именно такие теории образуют отправные точки всей науки и философии. Однако они являются *ненадежными* началами. Всякая философия должна начинаться с сомнительных и часто пагубных воззрений некритического обыденного разума.

Отсюда ясно, что установка делается на просвещенный, критический обыденный разум, на достижение точки зрения, приближающей к истине и оказывающей менее скверное влияние на человеческую жизнь.

VII

Мне хотелось бы здесь привести некоторые примеры широко распространенных и опасных философских предрассудков.

Существует очень влиятельная философская точка зрения на жизнь, согласно которой кто-то должен нести ответственность за происходящее в мире зло (или нечто крайне нежелательное): кто-то это делает с необходимостью, даже преднамеренно. Эта точка зрения известна издавна. У Гомера ревность и ярость богов были ответственны за большинство ужасных событий, происходивших в окрестностях Трои и самом городе; а Посейдон – ответствен за скитания Одиссея. Позднее, в христианской традиции, дьявол несет ответственность за зло. А в вульгарном марксизме заговор алчных капиталистов препятствует наступлению социализма и достижению небесного царства на земле.

Теория, согласно которой войны, нищета и безработица оказываются следствием злых умыслов и намерений, является частью обыденного разума, но она некритична. Я называю эту некритичную теорию обыденного разума заговорщицкой теорией общества. (Можно говорить вообще о заговорщицкой теории мира: достаточно вспомнить хо-

тя бы громовержца Зевса.) Эта теория широко распространена. Она выразилась в поиске козла отпущения, гонениях и ужасных страданиях.

Важной чертой заговорщицкой теории общества является поощрение ею действительных заговоров. Однако критическое исследование показывает, что заговоры едва ли достигают своих целей. Ленин, который отстаивал теорию заговора, был заговорщиком; этой теории придерживались также Муссолини и Гитлер. Но замыслам Ленина не суждено было сбыться в России, так же как и замыслам Муссолини в Италии или Гитлера в Германии.

Все они стали заговорщиками, потому что некритически восприняли заговорщицкую теорию общества.

Философия внесла [в правильное ее (этой теории), восприятие] скромный, но, по-видимому, значимый вклад, обратив внимание на ошибки заговорщицкой теории общества. Более того, этот вклад побудил к мысли о том, что большое значение для общества имеют непредвиденные последствия человеческой деятельности, а также о том, что задача теоретических социальных наук состоит в объяснении социальных явлений как непредвиденных последствий нашей деятельности.

Возьмем, к примеру, проблему войны. Даже критический философ такого ранга, как Бертран Рассел, считал, что войны должны объясняться психологическим мотивом – человеческой агрессивностью. Я не отрицаю наличие агрессивности, но удивляюсь близорукости Рассела, не заметившего, что большинство современных войн совершается скорее из **боязни** *агрессии,* чем из-за самой агрессии. Это были либо идеологические войны из страха перед заговором, либо нежелательные войны, которые, напротив, начинались в определенной ситуации из-за такого страха. Примером этому служит сегодняшний страх перед агрессией, ведущей к гонке вооружений, а затем к войне; может быть, к превентивной войне, как ее некоторое время предлагал называть Рассел, противник войны и агрессии, поскольку он (и вполне справедливо) опасался, что Россия в скором времени будет обладать водородной бомбой. (Никто на Западе *не хотел* создавать бомбу; лишь страх, что Гитлер сумеет заполучить ее раньше, побудил приступить к ее созданию.)

Другой пример философского предрассудка: считается, что мнения человека всегда определяется его интересами. Эта теория (которую можно квалифицировать как вырожденную форму юмовского учения, согласно которому разум служит и должен служить рабом аффектов) применяется, как правило, не к собственным (что делал Юм, поучая, что наш разум скромен и ненадежен, включая его собственный разум), а лишь к другим, особенно чужим, мнениям. Но это мешает нам быть терпимыми к новым мнениям и воспринимать их всерьез, поскольку мы можем их вновь объяснить "интересами" других.

В силу этого, однако, невозможна рациональная дискуссия. Наша природная любознательность, наш интерес к истине пропадают. Очень важный вопрос: в чем состоит истина этой вещи? – подменяется другим, значительно менее важным вопросом: в чем состоит твой интерес, ка-

кими мотивами определяется твое мнение? Тем самым мы будем препятствовать желанию учиться у того, чье мнение расходится с нашим. Нарушается наднациональное единство человеческого разума, то единство, на котором зиждется наша общая рациональность.

Аналогичным философским предрассудком является современный крайне влиятельный тезис, согласно которому рациональная дискуссия возможна лишь между теми, у кого позиции совпадают в принципиальном. Это пагубное учение означает, что невозможна рациональная или критическая дискуссия, если ее участники выступают с различных позиций. Оно приводит, как и рассмотренные прежде теории, к нежелательным и нигилистическим последствиям. Многие придерживаются этих теорий. Их критика входит в сферу задач философии, одну из основных областей которой у многих профессиональных философов составляет теория познания.

VIII

На мой взгляд, проблемы теории познания составляют ядро как некритической популярной философии обыденного разума, так и академической философии. Они являются даже решающими в теории этики (о чем нам недавно напомнил Жак Моно[7****]).

Проще говоря, основная проблема в этой и в других областях философии состоит в конфликте между "теоретико-познавательным оптимизмом" и "теоретико-познавательным пессимизмом". Способны ли мы достигнуть знания? Что мы можем знать? В то время как теоретико-познавательный оптимист верит в возможность человеческого познания, пессимист считает, что действительное знание находится по ту сторону человеческой способности.

Я – поклонник обыденного разума, но не коллективного; я утверждаю, что обыденный разум является для нас единственно возможным исходным пунктом. И все же мы не должны пытаться строить на нем здание достоверного знания. Напротив, нам следует его подвергать критике и тем самым улучшать его. В этом смысле, с позиций обыденного разума, я – реалист; я верю в реальность материи (которую рассматриваю, например, как то, что подразумевают под словом "реальный"). Я мог бы назвать себя "материалистом", если бы это выражение не обозначало также то верование, которое а) полагает, что материя принципиально непознаваема; б) оспаривает реальность не-материальных силовых полей, и, конечно, также в) отрицает реальность духа или сознания и вообще реальность всего того, что не является материальным. Я придерживаюсь обыденного разума, допуская, что существуют как материя ("мир-1"), так и дух ("мир-2"), и полагаю, что существуют еще и другие вещи, прежде всего *продукты человеческого духа*, к которым относятся наши научные проекты, теории и проблемы ("мир-3"). Другими словами, я – плюралист. Поэтому готов эту позицию критиковать и заменить другой. Однако все известные мне критические контраргументы, на мой взгляд, несостоятельны. (Впрочем описанный здесь плюрализм необходим также и этике[8].)

Все аргументы, которые выдвигались до сих пор против плюралистического реализма, основывались в конечном итоге на некритическом принятии обыденным разумом теории познания. Однако эта теория познания представляется мне его наибольшим недостатком. Теория познания обыденного разума в высшей степени оптимистична, поскольку она отождествляет в целом *знание* вообще с *достоверным знанием*; так, она утверждает, что все, что основывается на предположениях, гипотезах, не является действительным "знанием". Этот аргумент я отвергаю как чисто словесный. Я охотно допускаю, что слово "знание" во всех известных мне языках не обозначает чего-то вполне достоверного. Но наука по сути гипотетична. А программа обыденного разума исходит из наиболее достоверного или, по меньшей мере, кажущегося достоверным (базисное знание, чувственное знание), и на этом надежном основании затем строится здание достоверного знания. Эта наивная программа обыденного разума и позитивизма не выдержала критики.

Кроме того, следует отметить, что она приводит к двум философским концепциям реальности, противоречащим обыденному разуму и прямо противоположным друг другу.

Во-первых, к не-материализму (Беркли, Юм, Мах).

Во-вторых, к бихевиористскому материализму (Уотсон, Скиннер).

Первый отрицает реальность материи, поскольку единственно известное и достоверное основание нашего познания заключается в опыте наших собственных восприятий (ощущений, наблюдений), которые всегда не-материальны.

Второй, бихевиористский, материализм отвергает существование духа (и тем самым существование человеческой свободы), ибо все, что мы можем наблюдать, является внешним человеческим поведением, которое в любом отношении соответствует поведению животных.

Обе эти теории зиждятся на несостоятельной теории познания обыденного разума, ведущей к традиционной, но недействительной критике теории реальности обыденного разума. Обе теории не являются этически нейтральными. Если я хочу утешить плачущего ребенка, то в таком случае не желаю, чтобы прекратились неприятные для меня ощущения; также мне не хочется и изменить поведение ребенка или помешать ему утереть слезы. Нет, мною движет иной мотив – недоказуемый, не выводимый логически, но *человечный (гуманный)*.

Имматериализм (не-материализм. – *И.Ш.*) обязан своим происхождением тезису Декарта – конечно, он не был материалистом, – согласно которому мы должны исходить из несомненного (очевидного) основания, например из знания о нашем собственном существовании. Своего наивысшего развития имматериализм достиг на рубеже веков у Эрнста Маха, однако сегодня он потерял свое большое влияние, уже не моден.

Бихевиоризм – отрицание существования сознания, духа – сегодня очень моден. Хотя он и превозносит наблюдения, тем не менее бихевиоризм не только противоречит человеческому опыту, но и пытается вывести из своих идей ужасную этическую теорию – кондиционализм,

теорию условного рефлекса, которая объясняет любое поведение позитивным или негативным научением[9]. Бихевиоризм не замечает, что в действительности из человеческой природы нельзя вывести никакую этическую теорию. (Жак Моно справедливо отмечает этот момент[10]; см. также мою книгу "Открытое общество и его враги"[11].) Будем надеяться, что наступит день, когда пройдет эта мода некритически принимать теорию познания обыденного разума, несостоятельность которой я пытался доказать[12].

IX

Таким образом, философия, как я ее понимаю, никогда не должна – а также не может – отделяться от частных наук. В историческом плане вся западная наука выступает как наследница философских спекуляций греков о космосе, мировом порядке. Общими предками всех ученых и философов являются Гомер, Гесиод и досократики. Исследование структуры универсума и нашего места в нем было для них центральной темой; из нее выросла проблема познания универсума (проблема, которая, на мой взгляд, оставалась решающей для всей философии). Именно критическое исследование науки, ее открытий и методов продолжает оставаться характерным для философского исследования даже после отделения науки от философии.

"Математические начала натуральной философии" Ньютона представляются мне большим интеллектуальным событием, великой интеллектуальной революцией в общей духовной истории человечества. Их можно рассматривать как свершение более чем двухтысячелетней мечты, и они свидетельствуют о зрелости науки и ее отделении от философии. Ведь Ньютон, как и все великие ученые, оставался философом, критическим мыслителем, искателем и скептиком в отношении своих собственных теорий. Так, в письме к Бентлей***** от 25 февраля 1693 г. он писал о своей теории гравитации, которая впрочем была и теорией дальнодействия: "То, что тяготение является врожденным, существенным и присущим материи свойством, *так что одно тело может (непосредственно) воздействовать на другое на расстоянии...* это мне представляется настолько абсурдным, что я не верю в существование хоть одного человека, искушенного в философии, который мог бы принять подобную нелепость".

Эта теория гравитации Ньютона привела его к скептицизму и мистицизму. Он считал, что если материальные вещи, находящиеся на определенном расстоянии друг от друга, могут воздействовать друг на друга мгновенно и непосредственно, то это объясняется вездесущностью одной и той же самой нематериальной сущности во всех точках пространства – вездесущностью Бога. Таким образом, попытка решить проблему дальнодействия привела Ньютона к мистической теории, согласно которой пространство является сенсорностью Бога – теория, соединившая в себе через науку критическую и спекулятивную физику и философию со спекулятивной теологией. Известно, что Эйнштейн нередко следовал подобным же идеям.

X

Я согласен с тем, что в философии имеются некоторые очень щекотливые и одновременно крайне важные проблемы, включающиеся естественным образом в академическую философию, например, проблемы математической логики и, в целом, проблемы философии математики. Я нахожусь под большим впечатлением от поразительного прогресса, достигнутого в нашем столетии в этих областях.

Однако что касается академической философии в целом, то меня беспокоит влияние тех, кого Беркли обычно называл "мелкими философами". Конечно, критическая установка остается центральным стержнем философии. Но мы должны остерегаться мелочности.

Мелочная критика мелочных дел без понимания фундаментальных проблем космологии, человеческого познания, этики и политической философии и без принятия серьезных усилий решить их представляется мне губительной. Похоже, что любая печатная строка, допускающая неправильное толкование, становится основанием для написания очередной критической философской статьи. Схоластика, в худшем смысле этого слова, расцветает; все великие идеи тонут в потоке слов. В то же время многие редакторы журналов в качестве доказательства смелости и оригинальности мышления нередко допускают на их страницах самонадеянность и грубость, в прошлом почти не встречавшиеся в философской литературе.

Я полагаю, что долг каждого интеллектуала – осознать свое привилегированное место. Он обязан писать просто и ясно и по возможности цивилизованным образом, не забывая ни о проблемах, волнующих человечество, для решения которых необходимы новые, смелые и дерзкие идеи, ни о сократовской скромности – проницательности человека, знающего, как он мало знает. В отличие от мелочных философов с их мелочными проблемами, я вижу основную задачу философии в том, чтобы критически размышлять о Вселенной и нашем месте в ней, а также о наших познавательных возможностях и способности вершить добро и зло.

XI

Мне хотелось бы закончить одной шуткой, взятой, разумеется, из неакадемической философии. Один из астронавтов, участвовавший в первом полете на Луну, после своего возвращения на Землю остроумно заметил (цитирую по памяти): "Я видел в своей жизни и другие планеты, но все-таки Земля лучше". Это замечание представляется мне не просто мудростью, а мудростью философской. Мы не знаем, как объяснить и может ли быть вообще объяснено, что мы живем на этой удивительной маленькой планете или почему существует нечто, например жизнь, которая делает такой прекрасной нашу планету. Но мы живем на ней и у нас есть все основания удивляться этому и быть благодарными. Это даже чудо. С точки зрения науки Вселенная почти пуста: много пустого пространства и мало материи; а там, где имеется материя, она находится в хаотическом вихревом движении и необитаема. Возможно, есть

много других планет, на которых существует жизнь. И все-таки, если наугад выбрать точку во Вселенной, то вероятность (рассчитанная на основе нашей современной космологии) найти в этом месте вещество, являющееся носителем жизни, равна нулю. Следовательно, жизнь в любом случае имеет исключительную ценность: она драгоценна. Мы порой забываем об этом и пренебрегаем жизнью; может быть, по недомыслию или потому, что наша прекрасная Земля несколько перенаселена.

Все люди – философы, поскольку они придерживаются той или иной точки зрения на жизнь и смерть. Некоторые считают жизнь ничего не стоящей, потому что она конечна. Они забывают, что можно было бы таким же образом отстаивать и контраргумент: если бы жизнь длилась бесконечно, то она ничего бы не стоила. Они не замечают, что постоянный страх потерять жизнь позволяет нам ощутить ее ценность.

[1] Contemporary British Philosophy / Hrsg. F. Waismann, in H.D. Lewis. 2 Aufl. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1961. 3 Serie. S. 447–490.

[2] Эта идея поясняется в примечании Вайсманна: "В действительности философ – это человек, который при конструировании наших понятий чувствует себя неуверенно там, где другие видят перед собой лишь проторенную тропу повседневности".

[3] *Hume D.* A Treatise on Human Nature. 1739–1740 / Hrsg. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Prese, 1888. Buch II, T. III. Abschnitt III. S. 415 (рус. пер.: *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1966. С. 556.

[4] *Spinoza Benedictus de.* Ethica. Buch V. Proposition III (рус. пер.: *Спиноза Б.* Избр. произведения. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. Этика. Ч. 5. Теорема 3. С. 592).

[5] Венский кружок был частным семинаром Шлика, члены его приглашались лично Шликом. (Цитируемые слова взяты из двух заключительных параграфов. См. с. 10 работы: *Schlick M.* Die Wende der Philosophie // Erkenntnis. Bd. 1. S. 4–11.) (Сокр. рус. пер.: *Шлик М.* Поворот в философии // Аналитическая философия. Избр. тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 28–33).

* Следует добавить, что в 1928 г. членами Венского кружка было создано Общество им. Эрнста Маха, ставившее своей целью развитие и распространение естественнонаучного мировоззрения. Председателем Общества стал Мориц Шлик. В комитет Общества входили: математик Ганс Ган, философы Отто Нейрат, Рудольф Карнал, Эдгар Цильзель. См. об этом: Der Pionier. 1928, 3 Jg. Dez. № 12. – *Примеч. пер.*

** Имеется в виду "Логико-философский трактат" Л. Витгенштейна. – *Примеч. пер.*

*** Sapere aude – *лат.* – имей мужество знать. – *Примеч. пер.*

[6] См. также мою статью: The Myth of the Framework // The Abdication of Philosophe, Essays in Honour of Paul Arthur Schlipp / Hrsg. E. Freeman. Open Court; 1976. La Sall. III, (Сокр. рус. пер.: *Поппер К.-Р.* Миф концептуального каркаса // Поппер К.-Р. Логика и рост научного знания. Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 558–593).

[7] Jacques Monod Le hasard et la necessite. Editions du Seuil. P. 1970; Zufall und Notwendigkeit. Piper; München, 1971.

*****Жак Моно* (1910–1976) – французский биохимик, микробиолог. Один из авторов гипотезы переноса генетической информации и генетической регуляции синтеза белка в бактериальных клетках. Лауреат Нобелевской премии (1965 г.). В области философии и методологии науки считал себя последователем К. Поппера. – *Примеч. пер.*

[8] См., например: *Popper K.-X.* Objektive Knowledge: An Evolutionary Approach, Clarendon Press. Oxford, 1972 (в частности, гл. 2). Далее: Objektive Knowledge; нем. пер.: Objektive Erkenntnis, Hoffmann und Campe. Hamburg, 1973. (Сокр. рус. пер.: *Поппер К.-Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 1993.)

[9] На эту всемогущую способность бихевиористов указывают Уотсон в книге "Behaviorism" и Б.Ф. Скиннер, например в "Walden Two" (Macmillan; N.Y., 1948); Bejond Freedom and Dignity" (N.Y.: Alfred Knopf, 1971). Вот цитата из Уотсона: "Дайте мне дюжину здоровых детей... и, выбрав из них первого попавшегося, я обещаю сделать из него специалиста любого профиля, какой я выберу, – врача, адвоката, художника... (или вора)". (*Wanson I.B.* Behaviorism, 2 Aufl. L.: Routledhe and Kegan Paul. 1931. P. 104). Следовательно, все зависит от нравственности всемогущих бихевиористов. (Однако, согласно их утверждению, эта нравстенность есть не что иное, как продукт позитивных и негативных ситуативных условных реакций.)

[10] См. указанную в примеч. 7 работу Жака Моно (С. 170).

[11] *Popper K.* The Open Society and Its Enemies, Routledge and Kegan Paul, 1945; на нем.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bern; München: Francke. Bd. I, II.) (рус. пер.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992).

[12] См.: *Popper K.* Objektive Knowledge. Кар. 2. S. 171; нем. пер.: Objektive Erkenntnis.

***** Эта цитата взята Поппером из часто приводимого в литературе третьего письма Ньютона к Ричарду Бентли. См.: Four letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley. L., 1756. *Ричард Бентли, [Richard Bentley]* (1662–1742) – английский ученый, мастер (начальник) Тринити-колледжа Кембриджского университета (1700–1742), вел переписку с Ньютоном на богословские темы. Пытался использовать ньютонианство для опровержения атеизма, гоббсизма, картезианства. Предложил программу подчинения науки апологетическим задачам церкви. Содействовал второму изданию "Математических начал натуральной философии" И. Ньютона. – *Примеч. пер.*

ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ И МЕТАФИЗИКА

Г.А. Заиченко

> Один из самых великих расколов в современной интеллектуальной жизни обязан конфликту между фундаментальным скептицизмом и чувством необходимости в метафизике...
>
> *В. Штегмюллер*

> Философия – это язык, имеющий свои имманентные законы развития... Философия – это техника, способ делания мира приемлемым, обитаемым для человека.
>
> *М. Мамардашвили*

Дать ответ на фундаментальный вопрос – почему мир, в котором живет современное человечество, оказался "расколотым" не только интеллектуально, но и социально, почему он оказался "не приемлемым", "не обитаемым" для человека? – великое призвание теоретической фи-

лософии, метафизики. Т. Карлейль в свое время справедливо отметил, что "насколько человек побеждает страх, настолько он – человек" [5, с. 330]. До тех пор пока "локальный" человек, загнанный в пещеру отчуждения, будет одинаково громко стенать: "Я есть, но я невыносимо страдаю!", его никто не услышит, потому что и каждый другой заточен в свою "пещеру" и звуки его слов и призывов умирают, натыкаясь на безмолвие каменных стен. Но самое парадоксальное в ситуации экстремального отчуждения и отдельного человека, и отдельных сообществ людей, да и всего человечества от их подлинной сущности, от их истинного бытия – это лейтмотив философского мышения – псевдометафизики нашей эпохи: то скрытая, то явная апологетика отчуждения. К счастью, в XX в., особенно к его исходу, все более мощно и убедительно раздаются голоса: лишь новое, воплощающее истину и правду слово современной теоретической философии, новой метафизики, способно не только написать наш неретушированный портрет, но и указать путь к выходу из лабиринта отчуждения.

Это новое философское слово – язык теоретической философии, мучительный поиск которого наложил свою неизгладимую печать на творчество выдающихся философов XX в. – Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера и др. Мы многое знаем о языке искусства, о языке науки, мы вслед за З. Фрейдом и его последователями пытаемся понять причудливый и парадоксальный язык бессознательного. Но одна уникальная по своей сложности языковая крепость, мудрость языка теоретической философии, языка современной метафизики, с трудом штурмуется наиболее прозорливыми и бесстрашными философами XX в.

Соблазн освятить ложно понятым философским плюрализмом метафизическую немоту, лишить теоретическую философию права "голоса в разговоре человечества" порожден не только онтологическим страхом, страхом посмотреть непредвзято в глаза бытию человека и природы XX в., страхом встретиться со взглядом Медузы Горгоны. Этот страх не лишен научных и философско-теоретических оснований. Синергетика не только радикально изменила представления о природе времени, но и показала, что главенствующую роль в окружающем нас мире играют не порядок, стабильность, а неустойчивость, не равновесие, а неравновесность. Естественнонаучная и социальная картины мира в связи с этим предстают перед умственным взором не миром гарантий для бытия человека, а миром риска и подстерегающих человека опасностей: "Мы живем в опасном и неопределенном мире, – отмечают И. Пригожин и И. Стенгерс, – внушающем не чувство слепой уверенности, а лишь то же чувство умеренной надежды, которое некоторые талмудические тексты приписывают Богу" [16, с. 386].

Но тернии на пути поиска языка современной теоретической философии обусловлены не только онтологическим страхом. Они порождены также гносеологическими, методологическими, аксиологическими и др. трудностями философского осмысления своеобразия нашей эпохи. Именно в атмосфере обостренного противостояния признающих и отрицающих онтологическую функцию философии вполне серьезно обсуждается проблема, которая на первый взгляд выглядит парадоксаль-

ной и сформулирована в названии статьи П. Мак Намары: "В самом ли деле действительный мир существует?" [28, с. 59]. Подчеркивая, что проблемы философской онтологии не сводятся к признанию, отрицанию или сомнению в существовании окружающих человека вещей, обратим внимание на важные соображения Ортеги-и-Гассета: "Человек привыкает ко всему – и к лучшему и к худшему. Однако есть нечто, к чему он никак не может привыкнуть – отсутствие в себе самом внутренней ясности относительно того, как он смотрит на вещи... Плохо, когда скептик сомневается в собственном сомнении, – это значит, что он не знает не только смысла вещей, но и того, что есть подлинное мышление. Вот к этому-то человек и не может приспособиться, именно этого не терпит глубинная реальность, каковой является жизнь" [12, с. 312–313].

В основе трудностей поиска выхода из тупиков скептицизма лежит, по нашему убеждению, во-первых, невостребованность глубинных рациональных прозрений философской классики, в том числе и классической историко-философской метафизики, во-вторых (что прямо связано с первым), патологическое непринятие многими философами универсальных философских положений, гипотез, а также игнорирование ими эвристической роли методов диалектики и герменевтики при создании теоретической философии, в поисках адекватного ей языка. Что касается диалектики, то необходимо подчеркнуть познавательные возможности такой ее, далеко не полностью оцененной, формы, как диалектика антиномий Канта.

Анализируя современную аналитическую философию в США, Дж. Марголис констатирует: «Современная аналитическая философия является путаницей. Она технически скрупулезна, но нелепо беззаботна в отношении своих наиболее широких предпосылок... принципиальные стратегии охотно признаются как версии натурализма, постмодернизма и физикализма" [27, p. 161]. У В.О. Куайна, например, признание условного различия между эмпирическими, каузальными, психологическими, с одной стороны, и фундаментальными, эпистемологическими, философскими исследованиями – с другой, в конечном итоге вообще повисает в воздухе, так как вторые исследования устраняются во имя первых. Но если не нужны фундаментальные, обобщающие философские исследования и их результат – универсальные философские положения, то не нужен и поиск соответствующего языка философии. "Последствием отрицания первой (т.е. теоретической. – *Г.З.*) философии, – почеркивает Х. Саеджел, – Куайн отрицает саму идею философского оправдания науки с некоторой преимущественной, находящейся вне науки, точки зрения... согласно взглядам Куайна, на любые оправдательные вопросы в отношении науки необходимо отвечать только в пределах науки (следовательно, это "сайентизм"). Отрицать первую философию как раз означает отрицание любого обращения к какому-нибудь высказанному ранее, находящемуся вне науки основанию» [29, p. 47]. Но ведь именно на качественно своеобразном, собственно философско-рефлексивном уровне самопознания философии, ее ключевых идей, категорий, соотношения их статики и динамики только и может

быть решена задача выявления критериев определения сущности языка философии.

Как раз в связи с решением проблемы соотношения статики и динамики категориальной структуры теоретического общефилософского знания мною было выдвинуто предположение: идею Витгенштейна в "Логико-философском трактате" о "метафизике" как "лестнице", которую можно отбросить, возможно использовать как философско-эвристическую: "лестница" – это и не язык старой "метафизики", и не язык новой "метафизики", а язык интервала между ними, язык попыток перевести неявное философское знание в явное (см. [4, с. 410]). Обосновать это предположение я попытаюсь ниже. Но прежде введем допущение: любой вид человеческого знания (обыденное, научное, философское) имеет наряду с иными и такие два фундаментальных измерения – содержательное и операциональное. Из этого допущения можно сделать следующие выводы.

1. То, что открывает и формулирует метафизика, правомерно рассматривать как результат определенной, в различной степени уточняемой операционально-коммуникативной, в том числе и прежде всего логико-языковой, работы.

2. В проверке истинности философских теоретических положений применяются как минимум два критерия: а) адекватность идей, используемых в философских сочинениях, реальному или возможному, желаемому положению дел в мире; б) эффективность операционально-коммуникативной и главной в ней логико-языковой деятельности по доказательству истинности общефилософских теоретических положений и, следовательно, по обоснованию правильности лежащих в их основе философских идей.

В связи с этим обратим внимание, что уже в 50–60-е годы нашего века наиболее вдумчивые сторонники логического и лингвистического позитивизма заметили, что операционально-коммуникативное "обеспечение" доказательства бессмысленности положений метафизики натолкнулось на ряд непреодолимых препятствий. Так, Ф. Вайсман, бывший в свое время членом венского кружка, писал: "Даже может быть смысл, при котором метафизические утверждения имеют значение... Логические позитивисты... не имели никакого механизма, при помощи которого бессмысленность метафизики могла быть доказана" [32, p. 26].

В 1950 г. Д. Уиздом говорил, что "такие (метафизические. – *Г.З.*) вопросы обладают своим, особого рода смыслом, но дело обстоит так только потому, что имеется род процедуры, который соответствует им" [33, p. 258–259]. Характерно, что в связи с анализом "метафизических" тенденций в работах П. Стросона, Д. Уиздома и др. лингвистических позитивистов Э. Берт спрашивает: "Какая основная цель в таком метафизическом учении должна быть принята?" [20, p. 24]. И, рассуждая о философских метафизических категориях, он отмечает, что "метафизик не имеет монополии на эти категории" [Ibid.].

Здесь обращают на себя внимание следующие обстоятельства. Во-первых, действительно, положение о связи между решением вопроса

о смысле, значении философских высказываний, понятий и категорий и наличием или отсутствием механизма, процедур, при помощи которых этот вопрос должен решаться, методологически важно. Во-вторых, тезис о том, что философ не имеет монополии на философские категории, можно истолковывать и в духе функционального значения категорий, по крайней мере некоторых из них. Тогда этот тезис может сыграть эвристическую роль в решении вопроса о характере определенных изменений, происходящих в системе общефилософских категорий. Но если изменяются состав, система и содержание философских категорий, то, очевидно, трудности анализа этого процесса изменения относятся к двум связанным между собой, но различным моментам. Один из них представляет "конечные точки" развития системы категорий – когда завершается становление одних категорий и отмирание других. В этом случае динамика изменения остается в прошлом и задача состоит в констатации нового статуса категорий.

Второй момент – сама динамика изменения, когда оно началось, но еще не завершилось. Осознание содержания этих интимных процессов имеет не меньшее значение, нежели научная констатация качественно нового положения категорий или результатов становления новых категорий. И если тезис о том, что философ не имеет монополии на философские категории положить в основу анализа динамики их изменения, то логично предположить, по крайней мере относительно некоторых категорий, что в одних контекстах они выполняют "философскую работу", философские операции и функционируют в качестве философских категорий, а в других – "конкретно-научную работу" или операции. К такого рода категориям можно отнести категорию "значение".

В различных сферах исследований – в логике, лингвистике, семиотике и т.д. – эта категория служит инструментом, при помощи которого открываются существенные черты как познавательных, так и иных, в том числе коммуникативных, функций.

Познавательные и иные операции обыденного и конкретно-научного знания, весь многообразный спектр языкового воплощения эмоций, волеизъявлений и т.д. оставляет свой "след" в языковой коммуникации. О многофункциональности категории "значение" мы имеем полное право говорить в связи не только с приведенными выше фактами, но и с тем, что эта категория в период нарастающего интереса к ней философов стала неявно выполнять и функцию философской категории. То есть в этом латентном, неявном, многофункциональном применении слова "значение" происходит становление и своеобразного философского смысла этого слова. Неявное значение при всем его несовершенстве – это также знание. Но знание на стадии становления оказывается необходимой предпосылкой принятия новых концептуальных решений в равной степени и в философии, и в физике, и в семиотике, и в лингвистике, и т.д. Именно на эту органическую связь указывает М. Полани: "Значение речи претерпевает изменение в ходе нашего нащупывания слов, которые, однако, не попадают в центр нашего внимания... Языки – это продукты нащупывания человеком слов, происходящего в процессе принятия им новых концептуальных решений" [14, с. 164].

Зыбкая, неустойчивая почва неявного порождения новых смыслов категории "значение" – общая основа, своеобразная стартовая площадка для поисках новых идей, для принятия новых концептуальных решений не только ученым, философом, но и художником, скульптором, музыкантом в той мере, в какой каждый из них решает задачу осознания и выражения своих новаторских творческих идеалов, методов в системе понятий. Что касается физики, то, как отмечал В. Гейзенберг, "изменение сознания, открывающее путь к новому образу мышления, может произойти в лучшем случае после многолетнего продумывания новой ситуации... Наиболее выдающиеся физики испытывают величайшие затруднения, ибо требование изменить структуру мышления вызывает такое ощущение, будто почва уходит из-под ног" [2, с. 197]. Ученый, философ-теоретик, т.е. настоящий метафизик, обретает чувство надежности той почвы, на которой он стоит, в результате уже сознательного, рационально обоснованного выбора новой системы категорий и новых идей, реализованных в системе категорий. В ходе поиска, обретения надежного фундамента для такого нового концептуального решения в области теоретической философии, т.е. в метафизике, как я попытался показать ранее, стоит сверхзадача философии XX в.: обосновать "язык философии" как такой философский феномен, который позволяет осуществить высший теоретико-познавательный, онтологический, методологический, аксиологический, мировоззренческий синтез современного познания и понимания, т.е. ви́дения мира.

Но прежде чем предложить свои соображения о путях, отчасти пройденных, а отчасти еще нехоженных, в процессе реализации такого синтеза, считаю необходимым обратить внимание как на существенный момент на некоторые следствия из признанного нами правильным истолкования Г. Гадамером герменевтики М. Хайдеггера и основополагающего ее принципа – "Язык – дом бытия". Отвечая на ключевой вопрос: как, по чему мерить понятийный, категориальный состав философии?, Гадамер приходит к выводу, что эта мера находится в изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии. На первый взгляд такой подход, казалось бы, возвращает нас к той самой зыбкой, неявной почве порождения различных смыслов слова "значение", опираясь на которую науки и теоретическая философия путем рациональной рефлексии возвышаются до обоснования своих новых концептуальных решений. На самом деле совпадение здесь частичное, ибо если главная задача для науки и теоретической философии – возвыситься над стихией языка и создать свой новый язык, то для философской герменевтики Хайдеггера и Гадамера – погрузиться, опуститься до глубин изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии.

Философия, метафизика, согласно Хайдеггеру, не просто поиск ответов на вопросы: что такое вместе: мир, конечность, уединение? что такое человек? Философия призвана ответить на предельнейший из предельных вопросов: не случайно ли мы забрели однажды во Вселенную? Но трагизм ситуации в том, что "философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки" [17,

с. 331]. Хайдеггер отнюдь не принципиальный противник метафизики. Пафос его исканий в ином: если философия сегодня безмолвствует, равнодушно с позиций "научной объективности" проходит мимо драматических тупиков отчужденного человека, то надо дать честный ответ на вопрос: есть ли виды на обретение человеком самого себя? И Хайдеггер не просто отвечает на это утвердительно, но и разъясняет: "Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека... Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении" [там же]. И далее: "Философия задета сущим во всяком случае не меньше, на деле больше науки, но пытается дать слово как раз тому, что не вмещается в предметные рамки" [там же. с. 332].

Для Хайдеггера язык как "дом бытия", язык как мудрый хранитель глубинных основ ключевых экзистенциалов человеческого существования – источник преодоления одностороннего, неподлинного, отчужденного бытия современной цивилизации. Эта цивилизация ориентирована на саентистски понятую науку, на утилитаристски понятую пользу. «Идет ли речь здесь, – спрашивает Хайдеггер, – о переменах в употреблении языка? Нет, дело совсем в другом. Ни в чем ином, как в радикальном изменении положения человека по отношению к сущему. То, что произошло это изменение понимания бытия, послужило предпосылкой к тому, что мы ныне существуем в научно-технизированном мире. Ницше однажды сказал: "Мысли, приходящие на глиняных ногах, правят миром..." К тому, о чем Ницше говорит здесь, сегодняшний человек совсем потерял слух. Сейчас слышат лишь то, что шумит. И, равно, почитают за сущее то, что приносит пользу» [18, с. 85–86].

Путь Хайдеггера – это путь постижения, понимания, а не познания, в том числе научного, которое при всей его значимости само по себе односторонне. Картина мира и человека в науке – результат однобокого и в этом смысле ущербного мышления. Но научное мышление, очищенное от деформаций односторонности, – не антипод ни пониманию, ни мышлению в более широком хайдеггеровском смысле: "Основные понятия тут – не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особого рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они – охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека, и его бытие – не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенцией. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающую экзистенцию" [17, с. 333].

То, что в парадигмах сайентстски понятой науки для Хайдеггера чужеродно, абстрактно-безжизненно, – объективированная природа,

математически вычислимый, "калькулируемый" способ движения познающей мысли и т.д., – в адекватно переистолкованном контексте понимающего мышления находит свое законное место. «Имеются вещи, – подчеркивает он, – которые я вовсе не схватываю, когда я делаю их предметом понятийного представления. Трепет или страх – не предметы. Самое большее – я могу их сделать темой. Следовательно, строгости науки свойственно, что она в своем проекте и методе примерена к вещи. Но не каждая строгая наука необходимо является точной наукой. Точность – лишь определенная форма строгости науки, так как точность имеется лишь там, где предмет заранее предположен как нечто исчислимое. Если же имеются реалии, которые по своей натуре противятся исчисляемости, то всякая попытка приспособить их определение к методу точной науки окажется нереальной и "unsachlich"» [18, с. 96–97].

Но если понятийность науки, очищенная от неадекватной и навязываемой ей претенциозности универсального законодателя и познания, и понимания мира, находит свое законное место в общей, но разнокачественной по своим составляющим системе постижения мира, но о каком иррационализме онтологии бытия, философской герменевтики Хайдеггера может идти речь? Я полагаю, что в свете приведенной выше аргументации признание его иррационалистом – плод недоразумения. Вопреки, доминирующему ныне философскому хору инвектив в адрес Хайдеггера нам представляется оправданной позиция Н.В. Мотрошиловой: «Вся эта символика "бытия", его "свечения", "дома бытия", действительно, довольно долго казалась интерпретаторам Хайдеггера лишь поэтико-метафорическим, а порою чисто мистическим украшательством. Надо было, видимо, дойти до предела, когда само существование человека в "доме бытия" оказалось поставленным под угрозу, чтобы понять, нет, приблизиться к пониманию: истекло время "господского", завоевательского отношения к бытию, "обстрела" его из обособленных домиков-бастионов» [9, с. 165].

Точно так же во многом плодом недоразумения являются модные ныне споры о соотношении меры действительной и меры мнимой ответственности науки и теоретической философии XX в., за аристократические притязания разума, за вытеснение на философскую обочину герменевтического понимания мира.

Если научное и понимающее мышление, взятые в их подлинной, а не деформированной сущности, – не антиподны, а комплементарны, то понятие теоретической философии должно рассматривать как более широкое, чем понятие научной, или рациональной (рационалистической), философии. Тогда не остается места ни для сайентистски-рационалистического, ни для герменевтического снобизма в односторонних притязаниях только своими методами решить задачу создания и обоснования метафизики, т.е. теоретической философии XX в., синтезирующим основанием, ферментом жизненности которой призван быть язык философии.

В поисках языка философии Хайдеггер особую роль придает выяснению тех потерь, которые понесла философия XX в. в связи с невостребованностью философской классики, в частности классики метафи-

зики, включая первую философию Аристотеля, метафизику Лейбница, Канта и диалектическую систему философии Гегеля. По сути, он конструктивно применяет метод диалектики в своих поисках. Как отмечает В.А. Девис, "диалектика резко контрастирует каждому пункту аналитической платформы. Как эпистемология, диалектика делает ударение на спекулятивном и априорном измерении в познании. Она начинает с тех витальных предпознавательных опытов, которые открывают жизненный мир (Lebenswelt) раньше, чем мир науки. Проблема познания ставится в терминах первичности тех убеждающих (engaged) опытов, в которых интеллект, воля и чувство едины и в которых мы знаем вещи в той степени, в какой проектируем возможности в отношении них. Диалектическое рассуждение стремится, говоря словами Хайдеггера, "освободить язык от тирании логики" – для того чтобы ясно выразить когнитивную и онтологическую значимость тех экзистенциальных опытов, которые постоянно маргинализировались на протяжении долгого царствования картезианских и аристотелевских допущений" [21, p. 321]. Хайдеггер не случайно обращается к классической и прежде всего метафизической традиции. "Почему мы должны, – спрашивает он, – прислушаться к Канту, чтобы узнать нечто о бытии? Во-первых, Кант сделал далеко идущий шаг в прояснении бытия, во-вторых, этот шаг сделан Кантом в верности традиции, но одновременно и в критическом размежевании с ней, благодаря чему она выступает в новом свете" [17, с. 362].

На основании анализа взглядов Канта на проблему бытия Хайдеггер подчеркивает, что Кант вплотную подводит к выводу, который, однако, он сам не сделал: «Не становится ли тогда совершенно проблематичной "логика" как органон и горизонт истолкования бытия? Мысль, пробивающаяся в этом направлении, не нападает на логику, но тратит себя на достаточное определение логоса, т.е. того сказа, в котором дается слово бытию как единственному достойному осмысления» [там же, с. 380]. Дать слово бытию, как уже отмечалось, значит, согласно Хайдеггеру, выявить, понять язык как "дом бытия", т.е. опуститься до глубин изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии. Во имя чего, какими способами? Во имя создания современной метафизики и прежде всего таким способом философской рефлексии, как философская герменевтика.

Не исключая, а наоборот, предполагая законность участия в создании новой метафизики рационалистически ориентированной, опирающейся на научное знание философской рефлексии, Хайдеггер, во-первых, предостерегал против ее абсолютизации, во-вторых, фактически не разрабатывал конструктивного варианта такой рефлексии. Он предпочитал подчеркнуть уязвимые места, пороки существующих в XX в. конструктивных вариантов такой рефлексии: "Только когда признают, что науку и мысль разделяет пропасть, – их взаимоотношение станет подлинным" [1, с. 150]; "без мысли наука бессильна... – самое важное в ней в наше время – то, что мы еще не мыслим по-настоящему", "мысль все еще не существует (еще не возникла)" [там же].

Конечно, философия науки – лишь одна из основополагающих предпосылок конструктивной разработки того существенного компонента теоретической философии, метафизики, который связан с разработкой и обоснованием позитивной роли разума, в том числе и научного разума, в постижении мира. И если сам Хайдеггер не предложил своего варианта решения этой задачи, то это не означает ни его отречения от разума, ни того, что в XX в. эта задача позитивно не решалась. И так как принципиальную установку Хайдеггера на поиски путей создания новой метафизики мы считаем правильной: научное и понимающее мышление – не антиподны, а комплементарны, т.е. взаимно дополняют друг друга, – то необходимо оценить роль рационального и в том числе научного мышления в создании новой метафизики. Полагаем, что подлинное, т.е. адекватное ее действительному статусу, самосознание науки без ее (науки) философско-теоретического определения на основе философской рефлексии невозможно. Дерзко прозвучит, но осмелюсь утверждать: без истины метафизики нет ни физики, ни химии, ни биологии, ни других наук. И хотя для философской рефлексии не менее важно философское осмысление, обобщение новых, подчас парадоксальных, открытий в конкретных науках, это философское осмысление и обобщение не самодостаточно в том смысле, что оно происходит в контексте накопленного прежде философско-теоретического знания. А это означает, что происходит это в рамках парадигм философско-теоретической рациональности. И безусловно прав Ю.В. Петров, когда пишет, что "не все даже жизненно острые и актуальные проблемы и жизненные процессы становились в прошлом и могут стать сейчас предметом философской мысли. Философия может осваивать их только в соответствии с собственным предметом и методами в рамках присущих ей проблемных полей средствами собственного категориального аппарата" [13, с. 59].

Но если дело обстоит именно так, то философская рациональность, или философский разум, по отношению к научной рациональности, или научному разуму, функционирует и в роли трансцендентально-априорного законодателя. Здесь эти кантовские термины и категории "трансцендентальное" и "априорное", широко применяемые на Западе, используются в том рациональном смысле кантовской трансцендентальной философии, в каком его учение об априорных формах знания отразило факты несомненного влияния знаний, накопленных предшествующими поколениями, на знания новых поколений.

Поиск ответов на вопрос о критериях оценки сущности языка философии включает в качестве одной из важных предпосылок выработку философской типологии основных "ликов", форм существования языка. Полагаю, что язык существует в трех формах. Первая из них – обыденный, повседневный язык, своеобразная "ничейная земля", отталкиваясь, "стартуя" с которой, как с зыбкой, неустойчивой почвы многообразных явных и неявных значений слов, понятий, человечество приобщается, овладевает еще двумя формами. На одну из них указал Хайдеггер: язык как "дом бытия", "опускаясь" в глубины которого человек постигает, начинает понимать изначальную истолкованность ми-

ра как бытия в языке до всякой философской рефлексии. И наконец, типологически существенной формой существования языка является язык, который надстраивается, созидается сознательно, рационально, язык наук и философии и др. В последнем случае мы объединяем, пользуясь словами "позднего" Витгенштейна, по принципу "семейных сходств" все рационально ориентированные именно на познание языки. Ибо именно в этом состоит их общее типологическое существенное свойство.

Каким образом последняя форма существования языка реализует свои познавательные возможности в единстве и качественном своеобразии, с одной стороны, языка науки, языка научного разума, а с другой – языка теоретической философии, т.е. языка философского разума как существенной составляющей языка теоретической философии, который, как отмечалось выше, включает в себя и язык понимания? Один из весьма удачных ответов на эти вопросы предлагает К.-О. Апель в своем проекте "трансформации философии". На основе анализа историко-философского процесса изменений и дополнений основного содержания теоретической философии, начиная от Аристотеля и кончая современной философией, он предлагает реконструкцию "исторических позиций философии", в соответствии с которой провозглашается: "Трансцендентальная семиотика может фактически пониматься как новая парадигма первой философии" [19, p. 112], т.е. метафизики. А это предполагает "сохранение в гегелевском смысле двух предшествующих парадигм, а именно онтологии, или метафизики в аристотелевском смысле, и критики познания, или философии сознания в смысле Канта (или даже в смысле современной философии, начиная с Декарта и продолжаясь через Гуссерля)" [Ibid.].

Важно и то обстоятельство, что Апель вводит в число парадигм теоретической философии (метафизики) обе ее составляющие: и рационалистическую философию познания, и герменевтическую философию понимания. Более того, он не только вводит проблему языка философии как метафизики, но и сохраняет в ней, как философские парадигмы, учение о бытии, онтологию, учение о познании, гносеологию, учение о должном, этику (соответствует кантовской теории практического разума) и др. Обосновывается первая философия как целостное трансцендентально-априорное учение (в разъясненном ранее смысле), выступающее в роли законодателя по отношению ко всем видам и знания, и языковой коммуникации, и понимания. А главное – законодательство требует уточнения и утверждения языка философии как адекватного автономности теоретической философии во всех ее сущностных измерениях – онтологии, гносеологии, в том числе и философии языка, воплощенных в языке философии. Апель не дал развернутого обоснования своего рода кадастра системы категорий теоретической философии, обоснованных как адекватные языку философии. Однако для нас здесь это не важно; важно другое – высказанные им идеи, объясняющие, как идти по этому пути.

Обращаясь к Хайдеггеру, Гейзенберг писал: "Ваши мысли постоянно требуют от нас определения нашего отношения к ним. Вам хорошо

известно, что это касается также нас, исследователей природы" [2, с. 348]; "как много Вы поставили перед нами задач и как заставили думать, и Вам должно быть радостно это слышать" [там же, с. 349]. Спросим: над чем думать? Полагаю, что над антиномией понимания ценностей, в том числе научного и философского разума, с одной стороны, и знания мира и его ценностного понимания – с другой. Вот в чем ключ к уточнению глубокого, может быть, даже Кантом не совсем осознаваемого смысла его учения об антиномиях чистого разума, из самого духа которого следует, что диалектика взаимоисключающих тезисов в онтологии, гносеологии, методологии, в области ценностей такова, что, с одной стороны, исключает редукционистский абсолютизм гегелевской диалектики "снятия" противоположностей в одномерном логическом царстве абсолютной идеи, а с другой – не только прозорливо предостерегает от возможности ошибочного шага диалектики (в духе Гегеля), но и закрепляет в философской мысли идею диалектической связи и взаимообусловленности не редуцируемых друг в друга противоположностей.

Антиномичность философии вытекает не только из соотношения основных ее измерений, теоретико-философских, метафизических составляющих, парадигм, но и из соотношения всех этих элементов и их генезисных истоков. Это антиномии теории познания и многообразия реальных познавательных форм; теории понимания и многообразия форм конкретного понимающего постижения действительности; философского мировоззрения и тех, во многом конкурирующих, а подчас и противостоящих друг другу форм мировоззрения, которые формируются под влиянием и различных наук, и религиозных верований, и теологических учений, и тех или иных типов обыденного знания; философско-теоретической онтологии и многообразия реального бытия природы и человека; философско-теоретической методологии и конкретных методов познавательной, понимающей, практической деятельности людей, в том числе и в сфере языковой коммуникации.

Сегодня сквозь монистически и гуманистически ориентированную "оптику" теоретико-философского, метафизического ви́дения мира то, что – в плюралистической мозаике якобы абсолютно противоположных отдельных школ – на поверхности выступает как проповедь абсолютно несовместимых противоположностей (познаваемое – непознаваемое, поддающееся пониманию – исключающее понимание, имеющее онтологические основания – лишенное этих оснований и т.д.), будучи адекватно переосмысленным, прочитывается как движение наощупь, вслепую к ориентирам, просветляющим человеческий дух и дающим ключ к идеалам, гармонизирующим формы человеческой жизни. Ввести это движение в осознанное русло – значит вовремя протянуть руку метафизически бездомному человеку. Этому благородному исконному призванию философии посвящают свои труды и Апель, и Гадамер, и мн. др. И в качестве выводов, к которым я пришел на основе анализа их работ, а также поисковых трудов Витгенштейна и Хайдеггера, я осмелюсь предложить следующие.

В основе системообразующих категориальную сетку теоретической философии идей лежат основные ее парадигмы: онтологическая, гносеологическая, методологическая, герменевтическая, прагматическая, ценностная, языковая. Но идеями всех идей, пронизывающими все содержание теоретической философии, являются идеи гуманизма, свободы, гармонизации "сообщества" человека и природы.

Поэтому критериями оценки сущности языка философии могут служить: а) соответствие языка категорий философии требованиям одной из основных парадигм; б) адекватная реализация требования учета, с одной стороны, специфики каждого блока (онтологических, гносеологических и др.) категорий, а с другой – комплементарного характера его (этого блока) взаимосвязей с другими блоками категорий. К собственно философским критериям в качестве дополнительных и служебных подключаются критерии лингвистические, логические и др., т.е. нефилософские.

В данном контексте оказываются справедливыми слова М. Мерло-Понти (хотя и высказанные по другому поводу): "Размышляющая о языке философская мысль охватывается им и располагается в нем, используя его в своих собственных интересах" [7, с. 180]. Создание языка философии – потребность отнюдь не только профессиональных философов, но и всего общества, и будущих поколений людей. Но создать такой язык способны только философы. А для тех, кто трудится на этом благородном поприще, – это не просто поступок, а поступок, равный смыслу подвига Прометея. Закончу свои соображения провидческими словами Хайдеггера: "Философия имеет смысл только как человеческий поступок. Ее истина суть, по существу, истина человеческого присутствия. А это присутствие сбывается в свободе" [17, с. 341].

В связи с этим представляют интерес историко-философские уроки метода феноменологии в том виде, в каком он был развит его основоположником Э. Гуссерлем. Полагаю, что мне удастся показать, сколь дорогую цену приходится платить за попытки осуществить монистический философский синтез вне пределов, за бортом, собственно философского знания и постижения, вне "метафизики", т.е. "выстраивая" философию по моделям и идеалам "строгой науки".

Основная цель первоначального замысла феноменологии Гуссерля – обосновать достоверность постижения в сфере чистого сознания абсолютной истины посредством своеобразной интуиции. «Реальность – и реальность отдельно взятой вещи, и реальность целого мира – сущностно лишена самостоятельности (в нашем строгом смысле "сущности"), – отмечает Гуссерль, – это не нечто абсолютное в себе... оно в абсолютном смысле вообще ничто...» [22, p. 154]; «...наш теоретически исследующий взор мы направим на чистое сознание в его абсолютном самобытии. Оно и будет тем, что пребудет с нами как искомый "феноменологический остаток" – пребудет несмотря на то что мы "выключили", или, лучше сказать, поместили в скобки весь мир вещей, живых существ, людей, включая и самих себя» [Ibid.].

Предельно расширяя и универсализируя поставленную еще Кантом проблему природы доопытных, априорных предпосылок эмпирического, в том числе и научного, знания, Гуссерль пришел к выводу, что не только математика, научное познание, но и все то, что заключено в эмпирическом сознании, имеет свои предпосылки в особой области доэмпирического сознания, в чистом интепциональном сознании, в его своеобразной онтологии. Как справедливо отмечает Т.И. Ойзерман в своем недавнем глубоком анализе феноменологической концепции философии, "феноменология Гуссерля с самого начала заключает в себе неразрешимое в границах этого учения противоречие: притязание на строгую научность, с одной стороны, и критику научности во всех ее реально существующих формах – с другой" [11, с. 8].

Вот почему в поисках выхода из этого противоречия "поздний" Гуссерль пришел к выводу, что исходным понятием философии должно быть понятие "жизненный мир" (*Lebenswelt*), тот самый повседневный мир, в котором обитают все люди. Это вынужденное, но одновременно и обогащающее феноменологию повышение в философском статусе обыденного опыта, жизненного мира людей было, полагаем, осуществлено им не без влияния философских идей его бывшего ученика Хайдеггера. Гуссерль был глубоко озабочен анархией разрозненных, игнорирующих цели монистического философского синтеза, доминирующих философских школ и направлений. И хотя он так и не "взял" *метафизическую* высоту, движение его мыслей во многом совпадало с направлением размышлений ее покорителей.

Амбивалентность исканий Гуссерля состоит в том, что он, как маятник, движется в поле четко необозначенных, не зафиксированных границ *подлинного философского плюрализма* и *подлинного философского монизма*. Откуда следует этот вывод? Вот его критика плюрализма как анархии философских систем: "Вместо единожизненной философии перед нами разрастающаяся в безбрежность, но почти лишенная связного единства (zusammenhanglose) философская литература; вместо серьезной дискуссии между противоречащими друг другу теориями, которые в споре все же обнаруживают единство, общность основных убеждений и непоколебимую веру в истинную философию, мы имеем видимость – реферирование, видимость – критику, простую видимость серьезного философствования друг с другом и друг для друга" [23. p. 46]. В этой критике, казалось бы, уже обозначены контуры и подлинного философского плюрализма, и подлинного философского монизма: трагедия философии не в плюрализме как таковом, а в такой превалирующей, а, по Гуссерлю, в его время абсолютно господствующей форме и его притязаний, и его восприятия, и его понимания, согласно которой множественность философских учений, теорий есть выражение их абсолютной несопоставимости, несоизмеримости. Как перспективный, судьбоносный звучит призыв Гуссерля покончить с таким пониманием плюрализма. Но столь же перспективный и судьбоносный призыв создать монистическую философию "проскальзывает" у Гуссерля мимо цели поиска ее подлинного "метафизического" статуса, поскольку теоретическая философия мыслится им только как наука: фи-

лософия "должна быть абсолютно оправдывающей самое себя наукой и притом универсальной наукой" [24, p. 3]. Правда, философия мыслится им как *особая* наука, но все же *только* как наука.

Что же получилось у "раннего" и "позднего" Гуссерля в результате попыток преодолеть пропасть анархистского философского плюрализма? Ответ на этот вопрос дает Мерло-Понти: "Когда Гуссерль, на втором этапе своей эволюции, возвращается к проблемам истории и прежде всего к проблеме языка, мы уже не находим у него идеи субъекта-философа, мэтра чистых возможностей, который должен был бы первым делом отдалиться от *своего языка*, чтобы обнаружить по сю сторону всякой действительности идеальные формы универсального языка. Теперь первоочередная задача философии в отношении языка, кажется, состоит в том, чтобы вновь открыть для себя нашу принадлежность к определенной речевой системе... Философия языка не противопоставляется уже эмпирической лингвистике как попытка тотальной объективизации языка – знанию о родном языке, всегда подверженному предрассудкам... феноменологическая установка становится теперь подходом, позволяющим впрямую выйти к живому языку..." [8, с. 9].

В чем же точен и в чем не точен здесь Мерло-Понти? Он прав, когда отмечает, что для "раннего" Гуссерля интуитивным прозрениям сущности феноменов должен был бы соответствовать и уникальный, соответствующий истине язык. Особенность этой ситуации заключается в том, что в качестве "глубочайших слоев" феноменов здесь предполагаются не только языковое выражение, значение или смысл, конкретное психическое переживание, но и "предмет", усматриваемый в феномене. Только тогда, когда имманентное содержание, – пишет Гуссерль, – и вещный опыт получают словесное выражение, вступают в известное отношение находящийся в созерцании феномен и познанная в опыте вещь" [3, с. 26]. Таким образом, вместо ситуации, когда "ранний" Гуссерль, согласно Мерло-Понти, должен был бы иметь дело *только* с поиском истинного, идеального языка, а "поздний" Гуссерль решать философские проблемы только на основе освоения особенностей повседневного языка, в самом деле перед Гуссерлем в оба периода de facto стояли проблемы и идеального и обыденного языка. Но, хотя из логики программных заявлений Гуссерля и вытекает неявно идея возможности *поиска* такого *типа* языка, который был бы адекватен смыслу, значению прозрений чистой феноменологии интуитивных усмотрений, поиском, обоснованием этого языка он по существу не занимается. Да и что, казалось бы, он мог об этом языке сказать, если по его же определению его феноменологическое усмотрение сущностей *беспредпосылочно*. Следовательно, беспредпосылочно и в смысле языка? Увы, ситуация с судьбой этой беспредпосылочности должна рассматриваться cum grano salis. Это ситуация не одноаспектная. И ее неодноаспектность часто не учитывается. Э. Штрёкер пишет: "Гуссерль хорошо осознавал парадокс [своего] трансцендентально-феноменологического языка. Он стремился устранить этот парадокс посредством все новых и новых указаний на то, что выражения и идиомы, в которых трансцендентальная

редукция и эпохэ описаны, не могут служить применяемой функции, которая представляет нам обычным то, что описывается...” [31, p. 60]. Только по косвенным указаниям остается судить о том, каким же должен быть тот идеальный язык, который соответствовал бы подлинным феноменам. «Придерживаясь идеала Гуссерля в отношении “первой науки”, наука без исходных предпосылок, себя обосновывающая в непосредственной очевидности прозрачных значений, к тому же оставила феноменологии много работы программной, потерянной в бесконечном регрессе методологических размышлений о ее собственной методологии», – так резюмирует Д.М. Левин двусмысленности беспредпосылочности методологии феноменологии Гуссерля [26, p. 104]. В ходе анализа того неопределенного поля возможностей, которое оставил Гуссерль для истолкования природы идеального языка, соответствующего прозрениям подлинной феноменологической интуиции, А.Н. Портнов утверждает: «Потенциальность значения подчас приобретают у Гуссерля черты, сближающие его с платонизмом. Так, рассматривая “значения в себе” и “эксплицитные значения”, он отмечает, что не существует необходимой связи между идеальными единицами, которые могут выступать в качестве значений, и знаками, с помощью которых они реализуются» [15, с. 99].

В чем же тогда состоит неодноаспектность ситуации с беспредпосылочностью феноменологического усмотрения сущностей в феноменах? Полагаю, что ситуацию проясняют соображения Н.В. Мотрошиловой: 1) “...Реальность” – правда реальность сознания – все-таки вторгалась в гуссерлевскую феноменологию и разрушала ее мнимую беспредпосылочность” [10, с. 52]; 2) «...Теория “выражений” и “значений” Гуссерля, бесспорно, заключает в себе логический и логико-лингвистический элемент, поскольку расчленяет, классифицирует и описывает готовые формы мысли и языка» [там же, с. 57]; 3) «...значения анализируются исходя из языковой формы, но они, как и языковая форма, становятся компонентами более объемлющего “феноменологического единства”, “феномена”, где они оказываются “сплавленными” с переживаниями» [там же].

Итак, если согласиться с этими соображениями, – а не согласиться с ними нельзя, – утверждение, что феноменология Гуссерля беспредпосылочна в отношении *языка вообще*, лишено оснований. Но есть и иной аспект у этой ситуации, который в должной мере не учитывают ни Штрёкер, ни Левин, ни Портнов. Они настойчиво требуют от Гуссерля: коль скоро объявлено, что есть интуитивно интенциональное усмотрение сущности, “значений” феноменов, то *должен быть* и язык, воплощающий эти сущности и “значения”. Да, такая логика *возможного* развития, модификации программы феноменологии была бы перспективней в смысле одного из подходов к осознанию качественного своеобразия именно теоретической философии, метафизики, и языка философии. Но у Гуссерля была своя логика. Согласно Гуссерлю, отмечает Н.В. Мотрошилова, “Истина, сущность, заключена в феномене, но не в форме познанной и расчлененной истины” [там же, с. 53]. Не в форме, добавим от себя, *познанных* и *постигнутых* имманентных корреляций

языка философии и идеалов, парадигм, соответствующих им систем категорий этой теоретической философии, т.е. метафизики.

Иными словами, проблема *языка философии*, как и послужившая основанием для ее постановки проблема специфики того вида философского знания, который является для философии ее аутентичной формой, выражением ее автономности как самодостаточной в цельности и своеобразии ее ключевых идей, категориального состава и ее *проблематики*, т.е. проблема необходимости создания теоретической философии, "метафизики" XX в. у Гуссерля в лучшем случае "угадываются", звучат как отдельные неявные озарения, но сознательно и четко не поставлены. Апель, подчеркивая положительную, созидательную роль Гуссерля в подготовке условий для создания "метафизики" XX в., пишет, что "Гуссерль, последний классический мыслитель второй парадигмы *первой философии*..." [19, p. 242], парадигмы, которая определяется через "...рефлексию об объективности Бытия как такового, т.е. будучи принципиально понятой как коррелят трансцендентальной субъективности сознания" [Ibid., p. 241].

Синтез этого субъективного, в смысле "находящегося в сознании", *коррелята* объективности Бытия и онтологически достоверной объективности Бытия, как она представлена в науках, обыденном знании и других формах познания и постижения мира, возможен только как *монистический* синтез философско-теоретической мысли. Этот монистический синтез, осуществляемый по методологии диалектики антиномий Канта в том виде, в каком она рационально переистолкована в проекте трансформации философии Апеля, методологии герменевтики Хайдеггера, инициированной методологией феноменологии Гуссерля*, с точки зрения методологической парадигмы теоретической философии является *комплементарным синтезом* рациональных зерен не только диалектики и герменевтики, но и феноменологии и лингвистического анализа.

Если язык философии, как и сама теоретическая философия, метафизика XX в., в тех конструктивных границах, которые были очерчены ранее, действительно жизненно необходимая, высшая, в конечном счете судьбоносная для человечества *ступень и вершина* синтеза познания и постижения мира и своего места и предназначения в нем, то человечество имеет все основания, чтобы сегодня, на границе двух тысячелетий сказать: появилась *возможность* дать жизнеутверждающий ответ на гамлетовский вопрос: "Быть или не быть?" Но только возможность, мучительные поиски *самого ответа* продолжаются. Мы не можем ждать ответа 100 лет (срок, определенный Витгенштейном), тем более мы не можем ждать 200 лет (срок, определенный Хайдеггером). Через столько лет, по их мнению, высказанные ими философские идеи будут поняты.

---

* В период, когда Хайдеггер был ассистентом Гуссерля, т.е. до того, как Хайдеггер через феноменологию вышел на проблему герменевтики Бытия, по свидетельству Т. Кисиля, Гуссерлю приписывают утверждение: "Феноменология – это Хайдеггер и Я – и больше никто" [25, p. 334].

Но если мы оказались в экстремальной ситуации, то давайте уже *сегодня* извлекать уроки из этих поисков.

Итак, *урок первый*. Подобно тому как Платон написал слова предостережения желающим заниматься у него философией: "Никто, не знающий геометрии, пусть не входит", так на пороге современной теоретической философии должно быть написано: "Никто, не знающий истории философии, пусть не входит". *Урок второй*. Теоретическая философия имеет свой дом, свою родину. Подобно тому как Хайдеггер называл язык домом бытия, так и "метафизика" XX в., теоретическая философия –дом бытия философов, и владение языком философии – свидетельство "обжитости" этого дома. Философом, как и человеком, назначить невозможно. Но подлинный философ – это всегда профессионал, все равно будет ли это Аристотель, Кант или Бор, Эйнштейн, Потебня или Вернадский. Иное дело, что без особого философского дара, – *удивления* загадочности мира, – профессиональное богатство превращается в мертвый инвентарь. Но и любовь к мудрости, не оснащенная профессионализмом, оборачивается философской махновщиной. *Урок третий*. Теоретическая философия, "метафизика" XX в., невозможна без дерзости духа, его способности задавать "предельные вопросы" и умело пользоваться тонким оружием Сократа, Декарта, Канта – *сомнением*. *Урок четвертый*. Теоретическая философия должна всегда быть открыта новым горизонтам знания и постижения мира в науке, искусстве, вообще культуре. И хотя "нельзя объять необъятное", "познавательный потолок" философии должен быть высок. И наконец, *урок пятый*. Знание и совершенствование *языка философии* – гарантия того, что в многоголосье природного, духовного и личного звучания мира можно услышать все его богатство и многообразие: не пропадет ни один звук и не останется не замеченной ни одна "фальшивая нота", "нота зла".

1. Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
2. *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987.
3. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1.
4. *Занченко Г.А.* Метафизика и язык философии // Историко-философский ежегодник' 96. М.: Наука, 1997.
5. *Карлейль Т.* Теперь и прежде. М., 1994.
6. *Мамардашвили М.К.* Современная европейская философия (XX век) // Логос. 1991. № 2.
7. *Мерло-Понти М.* О феноменологии языка // Логос. 1994, № 6.
8. *Мерло-Понти М.* Философия и социология // Вопр. социологии, 1992, № 1.
9. *Мотрошилова Н.В.* Зачем нужен Гегель? (К вопросу о толковании Хайдеггером гегелевской философии) // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.
10. *Мотрошилова Н.В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1968.
11. *Ойзерман Т.Н.* Феноменологическая концепция философии как высшей духовной культуры // Феноменология искусства. М., 1996.
12. *Ортега-и-Гассет Х.* Избр. труды. М., 1997.
13. *Петров Ю.В.* Философия должна оставаться философией // Какая философия нам нужна. Л., 1990.

14. *Полани М.* Личностное знание. М., 1986.
15. *Портнов А.Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы сознания в философии XIX–XX вв. Иваново, 1994.
16. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
17. Хайдеггер М. Время и бытие, М., 1993.
18. *Хайдеггер М.* Целиконеровские семинары // Логос. 1992. № 3.
19. *Apel K.-O.* Selected Essays. Volume one. Towards a Transcendental Semiotics. New Jersey, 1994.
20. *Burtt E.A.* Desoriptive Metaphysics // Mind. Oxford, 1963. Vol. 72. N 285.
21. *Davis W.A.* Inwardness and Existence. Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Man and Freud. Wisconsin, 1989.
22. *Husserl E.* Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. L.; N.Y., 1931.
23. *Husserl E.* Husserliana. Bd. I. (2 Auflage). Haag., 1963.
24. *Husserl E.* Husserliana. Bd. VII. Erste Philosophie. Haag., 1959. T. II.
25. *Kisiel T.* Husserl and Heidegger // Encyclopedia of Phenomenology. Dordrecht; Boston. L., 1997.
26. *Levin D.M.* Phenomenology in America // Philosophy and Social Criticism, 1991. Vol. 17. N 2.
27. *Margolis I.A.* Biopsy of Recent Analitic Philosophy // Philosophical Forum. Boston, 1995. Vol. 26. N 3.
28. *Mc Namara P.* Does the Actual World Actualy Exist? // Philosophical Studies. Dordrecht, 1993. Vol. 69.
29. *Siegel H.* Naturalised Epistemology and "First Philosophy" // Metaphilosophy, Oxford, 1995. Vol. 26. N 1/2.
30. *Stegmuller W.* Main Carrents in Contemporary German, British and American Philosophy. Blamington; L., 1978.
31. *Ströker E.* Husserl Transcendental Phenomenology. Stenford, 1993.
32. *Waismann F.* Language Strata // Logic and Language. Oxford, 1953. Vol. 2.
33. *Wisdon J.* Metaphysics // Other Minds. N.Y., 1952

К 100-летию со дня смерти Фридриха Ницше

"РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ ИЗ ДУХА МУЗЫКИ"

(Ранний период творчества Фридриха Ницше)

В.Л. Курабцев

...За всеми простыми и странными словами скрываются вся глубина моей мысли и вся моя философия.

Фридрих Ницше

Главная задача данной работы – понять, насколько это возможно, такое явление в истории мировой философии, как молодой Ницше, исходя прежде всего из "Рождения трагедии из духа музыки", а также ряда других ранних произведений и "Опыта самокритики" 1886 г. Эта задача предполагает некоторую мозаичность изложения, так как мозаичен и многопланов сам Ницше этого периода. Он не замыкается на проблеме происхождения античной трагедии, а постоянно – вольно и невольно – апеллирует к современности – и в вопросе мифотворчества, как социальной необходимости, и в поисках путей развития немецкой дионисической культуры, и в сотворении нового дионисического человека, преодолевающего свою отчужденность от себя, от сообщества и от "Первоединого".

"Рождение трагедии из духа музыки", или, как в более позднем варианте, "Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм", – это произведение гения в преддверии его творческого взрыва. Поэтому анализ произведения весьма непрост в силу небольшого объема данной работы. Достаточный анализ требует бóльших форм и возможен прежде всего на путях сравнительного исследования ранних и более поздних работ философа, так как слишком очевидны живые связи, существующие между ними.

1. МИФОТВОРЧЕСТВО НИЦШЕ

"Сыном и проводником античности" назвал Ницше В.В. Зелинский. И это правда, иначе философ не написал бы через пятнадцать лет после "Рождения трагедии" такие слова о древних греках: "Самая удачная, самая прекрасная, самая завидная, более всех соблазнявшая к жизни порода людей..." [8, с. 24]. Любовь к античности сказалась не только в ряде его идей, берущих свое начало у эллинских философов и государственных деятелей, не только на его ярком, афористичном стиле, близ-

ком стилю Гераклита, но и на приверженности к созиданию и оперированию мифологическими образами. Ницше борется за новое "культурное движение", и миф ему совершенно необходим, так как "без мифа всякая культура теряет свой здоровый творческий характер природной силы: лишь обставленный мифами горизонт замыкает целое культурное движение в некоторое законченное целое" [8, с. 153]. Уже из этой цитаты и попытки создания новых мифов следует, что философ отнюдь не собирался ограничиться в своей ранней работе анализом происхождения трагедии. Миф ему был нужен прежде всего для современности.

В "Рождении трагедии" тесно переплелись образы древнегреческой мифологии – Аполлона, Диониса, Силена – и образы реальных исторических личностей Эллады – Архилоха, Сократа; все они получили у Ницше особое мифологическое звучание.

Обратимся сначала к центральным образам произведения – Аполлону и Дионису.

1.1. АПОЛЛОН И ДИОНИС

Впервые эти образы мощно прозвучали в книге "Рождение трагедии из духа музыки", изданной в декабре 1871 г. в типографии Breitkopf und Härtel в Лейпциге. Это произведение, по утверждению Е. Ферстер-Ницше, – лишь часть задуманного философом большого сочинения об эллинизме. И ему предшествовал ряд подготовительных работ, таких как "Греческое государство", "Греческая женщина", "О музыке и слове", в которых уже опробовались будущие идеи произведения. В этот же период Ницше готовит большую книгу о философах Древней Греции, которая так и не была завершена.

Итак, Аполлон и Дионис. Аполлон – лучезарный бог сновидения, сновидения не простого, а художественного, – во сне люди узрели богов, ваятель увидел свою самую совершенную скульптуру, а поэт услышал самые сладостные напевы.

Ницше как эстетик доказывает, обращаясь за помощью к Г. Саксу и А. Шопенгауэру, что одно из начал искусства и философии – умение грезить, "прекрасная иллюзия видений" [8, с. 40]. Если это несколько приземлить, то можно сказать "воображение", и здесь Ницше, конечно, прав. Но у философа этого термина нет, а есть вполне конкретное утверждение: сон – вот одно из начал искусства, причем сон для человека всегда глубокое наслаждение и радостная необходимость [См.: 8, с. 41]. И здесь уже молодой Ницше в области эстетики – идеалист, отрицатель разума и певец сновидческого, оторванного от жизни, от почвы "чистого" искусства. Конечно, есть общее в сладостном сне и бессознательном вдохновении художника. Однако очевидна крайность сведения одного из главных начал искусства к тайнам сновидений.

Аполлон несет в себе и человеческие сновидения, и творящие образные силы, и вещание истины; это совершеннейший бог с "солнечным" взором, бог ясный, радостный, спокойный.

Иными красками рисует философ своего любимого героя – Диониса. Это бог наивысшей радости и почти безумного экстатического

подъема. Он похож у Ницше на молодого быка, который несется по зеленому цветущему лугу, обезумев от весны, и восторга и жажды жизни. Это бог-сатир, "выражение... высших и сильнейших побуждений" человека, вещатель мудрости "из глубин природного лона" [8, с. 70]. В этом боге скрестились самые могучие инстинкты природы, и они рвутся наружу совершенно раскрепощенно.

Дионис представляет второе – самое важное – начало искусства как непластической природной мощи и необузданности.

Возможна аналогия этих богов с символами З. Фрейда: Аполлон с его гармоничным сладостным сновидением – это скорее сознание, "Я", а Дионис в основном дисгармоничное и непредсказуемое бессознательное, "ОНО". Безусловно, и тот и другой бог – начала искусства; и приоритет, скорее всего, за Дионисом. Субстанцию художественного творчества – глубинные пласты "живой жизни" и образы – дает художнику прежде всего Дионис, а обработку разумом, простую и ясную форму сообщает Аполлон.

Дионис – это бог, который убегает от ужасов жизни в буйство, экстаз, неземное слияние с истинной жизнью и Вечностью. В. Вересаев видит в Дионисе Ницше бога экстаза самого различного свойства – от опьянения, от наркотиков, от пляски, от потрясения трагедией. Дионисический экстаз испытывает и самозабвенно молящийся аскет, и безумный вдохновенный творец, и даже дикий разрушитель, по мнению Е. Ферстер-Ницше. Со всем этим можно согласиться: именно такова природа Диониса у Ницше.

Вересаев прав, когда считает, что философ во многом "придумал" своих героев, создал *новый* миф. У греков и Аполлон, который отнюдь не был лишь богом "светлой кажимости", и Дионис, бог вина и веселья, – живые религиозные существа с неиллюзорным жизнеотношением, причем существа без какого-либо существенного приоритета друг над другом. Скорее даже можно признать приоритет Аполлона, которому чаще посвящались храмы и к которому греки относились с несколько бóльшим почетом и благоговением, как к более высокому и недоступному богу.

1.2. ИСТОРИЧЕСКИЙ КУЛЬТ ДИОНИСА

Дионис – это сущность дионисического человека. Таким человеком для Ницше был прежде всего участник эллинских вакханалий, исторически – член орфической секты (с VI в. до н.э.). Этот грек пришел на смену греку "аполлоновскому" в связи с ломкой архаических устоев, подъемом демократических слоев к разнообразной деятельности, в том числе и религиозной. Члены секты в дионисической оргии освобождали свое "доброе" душевное начало от темницы тела и общались с Дионисом: пили кровь жертвенного животного, разрывали его на куски и ели "плоть" бога, ощущали свое всеобъемлющее единство. Это были отголоски старых племенных празднеств, всеобщего равенства и солидарности родовой общины в условиях имущественного и классового разделения. Тос-

ка по потерянному единству и бегство от ужасов жизни вербовали все новых сторонников культа Диониса.

Но истоки культа уходят далеко за пределы Древней Греции – в оргии саккеев в Вавилоне, фракийские поклонения богу Сабазию; продолжаются, как считает Ницше, в плясках св. Иоанна и св. Витта в средневековой Европе, но, пожалуй, и в славянских праздниках в ночь на Ивана Купала, в латиноамериканских карнавалах.

Поздний Ницше скажет об этом так: вакханалии – антихристианский порыв к защите жизни. Да, это действительно был (и есть) первобытный инстинктивный порыв к жизни, к исступленной жизненной радости.

Однако необходимо сделать замечание – молодой философ отчетливо отделяет варвара-дионисиста от грека-дионисиста: первый по отношению ко второму – козел-сатир по отношению к самому Дионису, ибо у варваров все оказывалось окарикатуренным, сводилось к "неограниченной половой разнузданности" [8, с. 45]. Участник вавилонских саккей становился "тигром и обезьяной", пил "отвратительный напиток ведьмы из сладострастия и жестокости" [8, с. 46]. А грек оставался, в понимании Ницше, двойственным: он помнил музыку Аполлона, а наслаждался в те мгновения ужасной музыкой Диониса, он был безумен и страшен и в то же время достигал высшего *духовного* просветления и мира.

1.3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ

Ницше описывает переживания участника вакханалий поэта Архилоха, опираясь на трагедию Еврипида "Вакханки" и объясняя происхождение античной лирики и трагедии: Архилох мчится с неистовой толпой вакханок по лугам и кустам; он безумен, пьян; он – на вершине пьяного восторга и дикого, вольного наслаждения. Он бежит и уже, кажется, вот-вот умрет, сердце не выдержит этого буйства и радости, но вдруг падает на молодую траву и засыпает. И нисходит на него блаженный, крепкий сон, сон Аполлона. Все яростные инстинкты Диониса, все его восторги упорядочиваются, обретают спокойную гармонию Аполлона, и он просыпается, потрясенный увиденным во сне, и записывает дивную музыку своих стихов, стихов гениальных. Так родилась лирика и так родилась трагедия. Им, согласно Ницше, дали начало одновременно неуправляемая природная сила Диониса и сладостная гармония Аполлона.

Но дионисическая составляющая, по Ницше, более существенна и изначальна – первыми провозвестниками античной трагедии были именно дионисические хоры, занимавшие такое видное место в трагедиях Эсхила и постепенно терявшие свое значение в трагедиях Софокла и, особенно, Еврипида. Ницше обвиняет Еврипида в том, что он отошел от музыки трагедии, от природы раскрытия мифа (ибо миф раскрывается только при участии дионисической музыки) – "и так как ты покинул Диониса, то и Аполлон покинул тебя..." [8, с. 86]. (Сильнейшая мысль об основе, корне всякого художественного творчества.)

Музыка у Ницше – душа мифа. Именно она напоминала зрителю о Дионисе и помогала ему пережить ужасы повседневной жизни после бе-

зумно-радостных слияний с Первоединым. Музыка "через гибель и отрицание" вела дионисического человека к "предчувствию высшей радости", к контакту с "сокровеннейшей бездной вещей" [8, с. 142].

"Из лона музыки в таинственном сумраке дионисизма" [8, с. 94], облагороженная аполлоновским светом, рождалась трагедия.

1.4. ОЦЕНКА НИЦШЕАНСКОГО ПОНИМАНИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ТРАГЕДИИ

Попытаемся оценить то, что сделал молодой Ницше. В ярком и симпатизирующем описании вакханалии, когда все сливаются "перед таинственным Первоединым", когда "в пении и пляске являет себя человек сочленом более высокой общины" [8, с. 43], проступают космополитические идеи всеобщей социальной справедливости, добра, иррационального единства перед ликом "Первоединого". Впрочем если понимать это как неразумное и "высшее" единство представителей одного племени (нации), то вполне возможно и узконационалистическое, или нацистское, толкование. Таких двойственных, амбивалентных прочтений у Ницше чрезвычайно много, и это связано прежде всего с образно-художественной насыщенностью его произведений, апеллирующих скорее к иррациональному в человеке, нежели к логическому.

Далее. Если принять ницшеанское понимание Диониса, то нельзя не согласиться с тем, что дионисическое состояние – это, вероятно, высшее и предельное состояние. Высшее наслаждение, самораскрепощение, вихрь, тайфун души и тела, но и предельная линия, за которой начинается медицинская патология, сумасшествие. Это – сверхбезумие, сверхнаслаждение, сверхжизнь, но и чрезвычайно опасная и романтическая граница. По-видимому, человек все же не способен долго переносить это состояние, иначе приходит подлинное, а не временное безумие или даже смерть от катастрофического истощения физических и душевных сил. Так чувствовал себя в ауре Достоевский и его герои, об этаких пяти секундах мечтал герой "Бесов" Кириллов. В этом же состоянии происходит и удивительное слияние разбуженных глубин подсознания, наивысшего неразумного с наивысшим разумным, отождествление их – в виде *озарения*, творческой интуиции.

Что же касается обретения человеком в дионисической вакханалии природы внешней и внутренней, единства с "внутренней первоосновой мира" [8, с. 44], то здесь нельзя полностью согласиться с философом: неужели этот сумасшедший вакхант, исступленный и что-то горланящий, – образ Человека, образ сущности человека?! Даже если понимать его как символ вдохновенно творящего художника, он еще не исчерпывает ни образа человека, ни его сущности – есть и другие великие, может быть, "аполлоновские" ценности бытия и элементы человеческой сущности – любовь, призвание, беседа с дорогим человеком и другое.

Слияние же человека с природой внешней и тем самым приближение к себе звучит более понятно и современно, когда люди зашли так далеко, что природа стала, говоря словами Ницше, "отчужденной, враждебной и порабощенной" [8, с. 43]. Приемлемо также и утверждение о

наличии двух начал в природе – аполлоновского и дионисического. Первое из них – это штиль на море и затишье лесов, это раннее теплое утро и плавное течение сонной реки; а второе – это мощное землетрясение, это буря, вырывающая с корнем деревья, с которой сравнивает Сафо Эрос, это гибельный тайфун и ужасное цунами, и вулкан, что вдруг похоронит под своим пеплом многоязычный город.

Эта же двойственность с более существенной ролью дионисического, страстного начала переносится Ницше и на богов Олимпа, и на народную песню, и на всякое искусство вообще, что достаточно близко подходит к истине.

Перейдем к главному – оценке происхождения трагедии у Ницше. Нельзя не признать, что музыка действительно явилась одним из источников трагедии. Она вводила в вены стареющего мифа молодую горячую кровь жизни и искусства, но она не была, по всей видимости, определяющим элементом трагедии: так же был важен миф – каким образом он строился, как интерпретировался, насколько пульсировало в нем живое время. По-видимому, дионисический хор и миф в некоей равновесной борьбе подводили зрителя к тому необыкновенному состоянию, подъему, выходу за свои обычные границы, к потрясению, которое Аристотель назвал катарсисом. Это состояние, пожалуй, действительно близко ницшеанскому дионисическому состоянию и может быть определено все-таки как квазидионисическое, что соответствует взглядам самого Ницше на значение трагедии в жизни дионисического человека.

Нельзя также объяснить расцвет трагедии в досократическую эпоху главным образом культом Диониса. Скорее это связано с перенасыщенностью самой жизни той эпохи раздором и войнами – с варварами за земли, рабов и добычу, с соседями-эллинами, дальними и близкими, внутриродовой враждой, существованием людей под дамокловым мечом новых бед и потрясений. И трагедия стала необходима – свободно произраставшая из рассказов бывалых воинов и мореплавателей, среди которых было немало и литераторов, философов, из священной для каждого грека древней мифологии, насыщенной трагическим, из музыки Эллады, из воздуха того времени и места, она приносила зрителям, помимо эстетического наслаждения, большое облегчение в виде сопереживания несчастьям героев, порой превосходившим беды зрителей, и эстетического привыкания к трагедиям на сцене, а от них и к трагедиям в жизни. Она услаждала и разряжала, служила громоотводом, в чем-то как современные фильмы ужасов, триллеры для запуганного преступностью и прочими социальными бедами массового зрителя.

И миф трагедии не был уж таким безжизненным, как его представляет Ницше, – стоит лишь вспомнить открытие Шлиманом Трои в Малой Азии, вполне реальную историческую возможность наличия золотого руна в древней Колхиде и другое. А разве мы не угадываем в богах Олимпа, образе их жизни, реально существовавших некогда царей и родовые и раннерабовладельческие отношения древних греков? Прав Ксенофан: боги львов были бы львами; языческие боги – это прежде всего собственная природа и отношения людей, разумеется в заметной

степени возвышенные и идеализированные. Следовательно, миф – это тоже отражение действительности, и если отражение художественно совершенное, то миф – живая и волнующая история.

Полемизируя с Ницше, можно предположить: главный родитель греческой трагедии, помимо живой мифологии, – трагедийная жизнь, полная страха перед всемогущими богами и безумного риска, жестоких схваток и дальних походов, любовной страсти и первого осмысления мира и человека.

Мир сверкал, мир искрился, мир был нов и страшен – и трагедия поведала о нем.

1.5. СОКРАТ И ДИОНИС

Другой важнейший мифологизированный герой "Рождения трагедии" – Сократ. Он опять-таки сопоставляется с Дионисом, новым "неведомым богом" [8, с. 26] (и для самого Ницше), и непримиримо противостоит ему. Кто же такой Сократ? Это, согласно Ницше, первообраз современного культурного человека, рационалист, отбросивший инстинкты; это Еврипид в трагедии и Сократ в философии, дерзнувшие "отрицать сущность греческой природы, которая в лице Гомера, Пиндара и Эсхила, Фидия, Перикла, Пифии и Диониса... глубочайшая бездна и недостижимая вершина" [8, с. 100]. Это человек, который говорит: "...все должно быть разумным, чтобы быть прекрасным" [8, с. 95], отнимает у инстинкта в пользу разума его "творчески-утверждающую силу" [8, с. 101]. Это ненавистный и презираемый Ницше человек, который удостаивается в описании таких "эпитетов", как "трупья бледность" [8, с. 43], а философ Сократ изображается душевнобольным человеком. Защищая Диониса, Ницше обвиняет Сократа в гипертрофии "логической природы", а между тем сам гипертрофирует природу инстинктивную. Все, что плохо, – недостатки образования, человеческой жизни, политических и философских идей – все это Ницше относит к сократизму; всякое же обновление, движение, явление сущности вещей немедленно оказывается заслугой дионисизма. Для него истинный человек – это "бородатый сатир", по сравнению с которым "культурный человек сморщивался в лживую карикатуру" [8, с. 70]. Здесь Ницше сопоставим с древнегреческими киниками, которые, как известно, проповедовали возврат к "естественному", докультурному состоянию человека. У киников, конечно, этот новый "естественный" человек иной – не бурный иррационалист, жизнелюб и носитель новой культуры, а равнодушный аскет, отвергающий ценности любой культуры.

Но надо отдать должное – действительно, на "пресловутом здоровье" цивилизованного общества порой лежала и лежит явно и скрыто "трупья бледность", отсутствие жизни, идей, свежего воздуха обновления, это общество, действительно, зачастую проигрывает в сравнении со свежестью и силой Древней Греции периода расцвета, и смертью веет от гнетущего рационализма и погони за материальным достатком, но сбрасывать со счетов заслуги человеческого разума и прогресса – это другая крайность и, возможно, худшая.

1.6. ДЕТЕРМИНИРОВАННОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА НИЦШЕ

Причина философского экстремизма Ницше лежит не только в его неудовлетворенности социокультурной действительностью Германии и, шире, Европы, где первым человеком стал буржуазный человек, прагматик и рационалист, лицемер и ханжа, почти пародия на настоящего человека, но и в своеобразии психологии его личности: он немного видел жизни и в студенческие годы, и в первые годы базельской профессуры (прогулки по горам, несколько друзей), а уж после заболеваний (во время войны с Францией) и тяжелой болезни последних десятилетий жизни и подавно. Жизнь для него была страстно желанна и остродефицитна. Конечно, позднее он сознательно ограничивал себя, о чем свидетельствует его переписка с Герсдорфом и неприятие мещанского брака по расчету. Жизнь обделила этого человека, несомненно испытывавшего и острую половую неудовлетворенность, о чем говорит, например, воспевание в "Рождении трагедии" "полового всемогущества природы" [8, с. 70] в лице сатира; переписка с госпожой Луизой О. А если еще вспомнить юношеское потрясение Ницше, необычайный подъем его духа, когда он как-то взошел на гору и был застигнут бурей, спасаясь от которой попал в хижину, где увидел мальчика и мужчину, резавшего двух козочек, то станет понятнее воспевание сверхжизни, дионисической жизни. Ведь после этой бури юноша записал: "Как счастливы они, как могучи, эти проявления чистой воли, не затуманенные интеллектом!" [4, с. 8]. Если нет жизни, так пусть будет сверхжизнь, или искусство – примирение с обычной жизнью!

Эти важнейшие моменты во многом проясняют творчество Ницше.

По-видимому, одной из причин ницшеанской воли к сверхжизни была, может быть, не вполне осознанная попытка выбить таким крайним способом тугодумное сократическое общество из спячки, прозябания, чтобы на смену добропорядочному филистеру пришли новые дионисические люди с раскрепощенными инстинктами. Скорее всего это оказались бы Лучшие, таланты, аристократы духа и чувства, гармоничные и волевые, способные рождать в разных видах деятельности великое, а общая масса бездарностей была бы у них "рабами", по аналогии с Древней Грецией. В таком понимании Ницше – идеолог элитарной творческой прослойки общества. Позднее этот мотив особенно полно прозвучит в сверхчеловеке и Заратустре.

1.7. СОКРАТ: РАССУДОК ИЛИ РАЗУМ?

Однако вернемся к Сократу. Чем же он отличается от, скажем, Аполлона, также представителя света и разума? Если Аполлон был частью дионисического искусства трагедии, причесыванием дионисического (в понимании Ницше), то Сократ – это нечто вообще вне настоящего искусства; это логический схематизм, аналогичный натурализму Еврипида, пришедшему на смену дионисическому началу Эсхила. Но все-таки нельзя достаточно точно определить – что же есть сократизм? Ибо иногда он у Ницше понимается как рассудочное у Гегеля, а в других

местах – как гегелевское разумное. В последнем случае разумный сократизм оказывается тождественным аполлонизму. Но поскольку Ницше переносит понятие сократического почти на весь цивилизованный мир и культуру, включая Гегеля, то все же Сократ скорее тождествен Аполлону, нежели отличается от него, и, следовательно, включает в себя элементы разума.

1.8. ФАУСТ

Сократ – это и Фауст, мечущийся, вечно неудовлетворенный "теоретический человек" [8, с. 108], заключенный в тесные одежды рассудочного образования и культуры. Он живет в обществе, отвергающем экстаз, где даже музыка выхолащивается, превращаясь в оперу – пародийную форму трагедии, в понимании Ницше. Во многом это верное описание цивилизованного общества. Ну а если понимать дионисический образ жизни не как грубое варварское безумие и радость, а как сверхозарение и сверхраскрепощение человеческой сущности, то ницшеанский Дионис оказывается гораздо привлекательнее Сократа. Ведь Дионис несет с собой и высшую радость для несчастного Фауста, и полную духовную свободу, и преодоление отчуждения всех людей в виде глубокого иррационального коллективизма, и единение с природой и Первоединым. Не мудрено, что идеи философа увлекли стольких людей различных, нередко антагонистических, убеждений: и экзистенциалистов, и теоретиков нацизма, и великих гуманистов (А. Швейцер), и идеологов битничества.

В "евангелии" битничества, книге Дж. Керуака "На дороге", Сэл и другие интеллигенты решаются вслед за "дионисическим человеком" Дином Мориерти выйти за пределы обычной жизни, в бродяжничество и экстаз. Близка этой метаморфозе и главная идея "евангелия" хиппизма – книги Г. Гессе "Степной волк". В этих, и не только, молодежных движениях дионисизм понимался как экстатическое наслаждение равноправным сообществом, свободной любовью, джазовой, поп- и рок-музыкой, наркотиками (Ницше описывает использование наркотических средств перед началом древней вакханалии) и другим. Периодически в истории культуры происходит возврат к дионисизму в различных формах.

1.9. НОВАЯ ДИОНИСИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Итак, сократический оптимизм цивилизованного общества имеет, согласно Ницше, "нехудожественную" и "жизневраждебную природу" [8, с. 161], а человек этого общества "в глубине души своей библиотекарь и корректор, и жалко слепнет от книжной пыли и опечаток" [8, с. 128].

Но философу кажется, что идет избавление – новая немецкая дионисическая культура – философия Канта и Шопенгауэра и музыка Баха, Бетховена и Вагнера. Ницше видит заслуги философов в уничтожении жизнерадостности сократики "ссылкой на ее пределы" [8, с. 136], а достоинства немецкой музыки – в ее "необъяснимо ужасном и враждебно мощном" [8, с. 135], подлинно дионисическом звучании.

Грядет и новый человек этой культуры, "истребитель драконов" [8, с. 127], который возложит на себя венок из плюща, возьмет в руки тирсы, и возле него, ласкаясь, сядут тигр и пантера. Так нередко изображался Дионис в античной скульптуре. И так хочет Ницше. Так творит он миф, который никогда еще не был. И в этом плане знаменательны слова философа: "Истина не есть нечто такое, что нужно найти, а есть нечто такое, что нужно создать" [3, с. 118]. Ницше обосновывает и приближает свой идеал, он не просто романтик, но и практичный по-своему человек, "позитивист".

2. МОЛОДОЙ НИЦШЕ В СВЕТЕ ОСНОВНЫХ ИДЕЙ ЗРЕЛОГО ПЕРИОДА ТВОРЧЕСТВА

Фридрих Ницше – тот философ, который сумел угадать основные проблемы и тайные чаяния современного цивилизованного мышления, причем начиная с самых ранних своих произведений. Его соотечественники не увидели, говоря словами А. Блока, "молнии ныне ревущего грома" [7, с. 25], осмеяли и признали душевнобольным "свободный ум", позволявший себе говорить все в отличие от казенного теоретика, пишущего "на публику".

2.1. ИСТОКИ ВОЗЗРЕНИЙ МОЛОДОГО НИЦШЕ

Отчетливо прослеживаются элементы культуры, повлиявшие на философию раннего Ницше – это политико-воспитательные идеи Платона, многие моменты философии, истории, искусства, мифологии, всей культуры Древней Греции, о чем свидетельствуют подготовительные работы к "Рождению трагедии", а также упоминание в тексте имен богов Олимпа (Аполлон, Дионис), мифологических героев (Силен, Прометей), философов (Сократ), поэтов и драматургов (Гомер, Архилох, Эсхил, Софокл, Еврипид), описание древнегреческих вакханалий и другое. В этом смысле Ницше, безусловно, "проводник античности" [7]. Явное влияние оказал на философа и Артур Шопенгауэр. Об этом говорит цитирование "единственного философа девятнадцатого столетия" [8, с. 316] в ранних работах, биографические данные Ницше у Г. Брандеса, переписка, приводимая А. Горнфельдом, в которой Шопенгауэр предстает учителем философа. Далее – это личность Вагнера и его "дионисическая", как считал ранний Ницше, музыка. Книга "Рождение трагедии из духа музыки" была посвящена выдающемуся композитору, открывалась "Предисловием к Рихарду Вагнеру", в тексте ее опять-таки встречаются обращения к музыке композитора, и в частности к "Лоэнгрину" [8, с. 147]. Поздний Ницше в "Сумерках кумиров" скептически отнесется к этому – Вагнер станет для него уже не дионисическим художником, а сентиментальным декадентом, как впрочем придет и разочарование в Шопенгауэре.

2.2. ЗАРАТУСТРА И СВЕРХЧЕЛОВЕК

Если же говорить о том, какая связь существует между "Рождением трагедии" и последующим творчеством Ницше, то нельзя не поразить-

ся обилию заложенных в произведении будущих идей и образов философа.

Во-первых, в Дионисе отчетливо проглядывает самый любимый герой Ницше – Заратустра. Не случайно философ назовет его "дионисическим чудовищем" [3, с. 83]. Даже прогресс в "Сумерках кумиров" Ницше определит как "возвращение к природе". Во-вторых, это "der Übermensch", сверхчеловек, и его "der Wille zur Machts"), воля к власти, уже заметные в описании "истинного человека" [8, с. 70] – бородатого сатира и грядущего немецкого дионисического человека [8, с. 140, 161], а также в подготовительных работах "Греческое государство" и "Греческая женщина". Отметим, что уже в "Рождении трагедии" объективно присутствуют моменты, которые могут быть истолкованы в нацистском духе: и в замечании об арийцах, у которых "возвышенный взгляд на *активность* греха" [8, с. 81], и необходимость "самовоспитания к строгости и ужасу" [8, с. 127], и призыв к пробуждению "сокровеннейших глубин народа" [8. с. 140], и описания нового дионисиста, иногда напоминающего прекрасного и хищного человекозверя. Как заметил поэт Евг. Евтушенко, философия Ницше была тем не менее "уродливо экспроприирована фашизмом" [5, с. 63]. Доказать это вполне возможно, что впрочем уже небезуспешно делали многие представители западной культуры, особенно экзистенциалисты, начиная с середины 50-х годов. Известно, что поздний Ницше говорил о "сверхнациональной" расе господ и рабов, т.е. выступал как космополит, и был против узкого немецкого национализма Бисмарка. Парадоксально, что именно лавочники, которых так презирал Ницше, называя утилитарное буржуазное сознание философией лавочников, подняли на щит его учение и самодовольно нарекли себя "сыновьями Заратустры". В "Рождении трагедии", кстати, есть мысль о "грубой устойчивости" римского национализма, которая "едва ли принадлежит к необходимым атрибутам совершенства" [8, с. 141]. Эта мысль вряд ли бы понравилась идеологам "третьего рейха", позаимствовавшим у древних римлян ряд "арийских" символов – свастику, штандарты, имперского орла; сам дух завоеваний.

2.3. СОВРЕМЕННЫЕ "РАБЫ" И ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ НИЦШЕ

Недочеловек также присутствует в "Рождении трагедии" – это сократический человек, общая масса посредственностей с погашенными инстинктами, о которых поздний Ницше скажет: "...плохие копии великих людей, изготовленные на плохой бумаге со стертых негативов". В "Греческом государстве" философ говорит о современном человеке-рабе, борющемся "за простое продолжение жизни", "позорном, жалком нечто" [8, с. 168]. Здесь и замеченное отчуждение между человеком и его трудом, отчуждение человека от его собственной сущности, говоря словами Маркса. Такой человек достоин презрения – и в "Рождении трагедии" звучит голос Ницше – апологета аристократов духа и жизни: "Нет ничего страшнее варварского сословия рабов, научившегося смотреть на свое существование как на некоторую несправедливость" [8, с. 126] и

желающего отомстить за себя и за другие поколения рабов. Ницше остро ощущал опасность, исходящую от "рабов", грядущую гибель "господ" жизни, грозные социальные бури, которые уже не предотвратит выродившаяся религия с парализованным мифом, и заговорил как позднее авторы русских "Вех". Здесь вполне сказалась идеологическая позиция Ницше. По-видимому, на формирование такой позиции повлияла и известная психологическая ущербность немецкого философа, или даже комплекс неполноценности: не секрет, что он считал себя потомком древнего польского аристократического рода Niezky [4, с. 65], но реально происходил из немецкой пасторской семьи. Его сестра Е. Ферстер-Ницше относилась к родовому аристократизму довольно скептически. Исследователи Буссе и Геффдинг также говорят о принадлежности Ницше к старинному пасторскому роду [11]. Ницше в известном смысле самоутверждался апологией морали господ. Иногда в его работах происходит прямое отождествление аристократов по происхождению с аристократами духа, жизни и воли; культивируется презрение к толпе, народу.

2.4. ИММОРАЛИЗМ

С ранними, не вполне гуманистическими взглядами тесно смыкается ранний имморализм философа. "Все существующее и справедливо и несправедливо – и в обоих видах равно оправданно. Таков твой мир! И он зовется миром!" [8, с. 82]. К доказательству истинности имморализма привлекается и древнее персидское верование о рождении мудреца от кровосмешения, и "толкование" мифа о Прометее – ядро мифа есть "поставленная титанически стремящемуся индивиду необходимость преступления" [8, с. 81]. (Интересно, что там, где Маркс увидел великого гуманиста и героя, Ницше увидел титана-индивидуалиста и преступника.)

Уже созревает враг христианской морали, будущий "Антихрист", уже слышен зов стать "по ту сторону добра и зла". Позднее, в "Сумерках кумиров", Ницше назовет мораль "областью психологии заблуждений", а преступника (в том числе и под впечатлением "Записок из Мертвого дома" Достоевского) представит как "тип сильного человека", которому недостает простора, свободы и опасностей. Корни этого имморализма ведут к греческим софистам, киникам, ряду мыслителей Возрождения (Маккиавелли), к маркизу де Саду и другим.

2.5. ИДЕАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ РАННЕГО ПЕРИОДА

"Рождение трагедии" писал уже вполне зрелый идеалист и иррационалист. Его герой, участник вакханалий, ищет "единства с внутренней первоосновой мира" [8, с. 44], с "Первохудожником мира" [8, с. 60].

"Дионисическое начало... является вечной и изначальной художественной силой, вызвавшей вообще к существованию весь мир явлений..." [8, с. 162]. Это "начало", "первооснову", Ницше чаще всего называет "Первоединым" и заявляет себя как объективный идеалист, признающий существование некоей "вечной и изначальной художественной си-

лы", которая сотворила реальный мир и находится в нем в виде высшего и всеобъемлющего духа. "Первоединое" – это и пантеистическая сила, но не вполне пантеистическая, так как она и обособлена от природы.

Молодой Ницше воспевает Диониса и дионисическое, и уже поэтому иррационален. Иррационализм Ницше активен, наступателен, даже воинственен. Кажется, что философ ополчается против логического схематизма, шаблонов, бегства от жизни современных ему европейцев, но на самом деле получается непримиримое, враждебное противостояние разуму. Не случайно антигерой произведения носит имя гениального античного рационалиста и "спорщика", ученики которого основали несколько ведущих направлений античной философии, развитых в европейских философии и науке. Эпоха Сократа была для Ницше эпохой упадка великой дионисической культуры первых полуварварских философий архэ и такой же полуварварской, насыщенной кровью и страстями трагедии. Судьбоносное положительное в сократическом "снятии" древнего дионисизма Ницше не признает.

В ранний период античной истории разум, действительно, почти спит: общество напоминает юношу, который только начинает по-настоящему жить, влюбляется, страдает и еще не вполне осознает себя и мир. Все в становлении, много активности, ошибок и интуиции, много наивной веры. Человек слишком сильно зависит от природы и обстоятельств, чтобы доверять своему разуму больше, чем богам. Он – человек действия, веры, но не разума.

Этот период греческой истории представляется интроспективно весьма близким периоду воинственного раннего феодализма многих народов – скандинавских (эпоха викингов), восточнославянских (IX–X вв. Киевской Руси), татаро-монгольских (время Чингисхана) и др. Юная сила, свежесть, авантюризм общества сочетаются с его незрелостью, в том числе и философской.

А переход к сократическому греку очень похож на повзросление. Это упорядочение и развитие первых варварских философий, бóльшая роль разума; безусловно, прогресс, но с долей регресса – забвением целостного древнего познания мира, смелости и остроты гипотез, рожденных во многом за счет иррационального, интуиции. Упадок греческой культуры можно связывать лишь с III в. до н.э., когда кризис рабовладельческого общества, начавшийся со времен Пелопонесской войны, значительно усилился; в философии он проявился в виде засилья эклектизма, мистики, и неконструктивного скептицизма.

2.6. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ МОМЕНТЫ

Некоторые ощущения раннего Ницше на редкость созвучны духу философии экзистенциализма. Уже в "Греческом государстве" говорится, что бытие не имеет ценности само по себе, общество отказывает в этой ценности и человеку, который мог бы быть художником, а не бороться "за простое продолжение жизни" [8, с. 168]. Теоретический человек в "Рождении трагедии из духа музыки" боится иррационального в себе и,

неудовлетворенный, неполный, не решается войти в "ледяной поток бытия" [8, с. 128]. Его удел – неистинное существование, говоря языком экзистенциализма. Можно вспомнить высказывание К. Ясперса: "Рациональное имеет тенденцию одеревенять душу" [12, с. 131], живо напоминающее стиль и выразительность высказываний Ницше.

2.7. ПРОТИВОРЕЧИЯ И ЛОГИЧЕСКИЕ ПОГРЕШНОСТИ

В ранних работах Ницше достаточно много противоречивости, логических неувязок. Сам философ признает: сейчас (1886 г.) "это для меня невозможная книга, – я нахожу ее... неровной в темпе, без стремления к логической опрятности, чрезвычайно убежденной и поэтому не считающей нужным давать доказательства..." [8, с. 26]. Действительно, многие философские идеи молодого Ницше возникают из стремительно вырастающих догадок. Философ невольно упивается самим собой, увлеченно сооружает на непроверенной волюнтаристской основе свои духовные храмы. Это подтверждает полустихийная композиция и почти весь ход изложения произведения. Гомер легко объявляется "аполлоновским", а Архилох – "дионисическим" художником, но вскоре имя Гомера уже упоминается в ряду дионисистов – Эсхила, Пифии и др. [8, с. 100]. Легко выхватывается какой-либо художественный момент, как, например, творчество Архилоха в "Вакханках" Еврипида, и на его основе строится целая эстетическая концепция.

Впрочем противоречиями насыщены и более поздние работы философа, сама его жизнь: он и отрицал романтизм, и сам оставался во многом романтиком, и отрицал декаденс (например, Р. Вагнера), но себя порой называл декадентом. Буссе и Геффдинг также верно замечают, что этот ярый противник утилитарной морали в жизни был вполне утилитарным моралистом.

2.8. СТИЛЬ

Философ обладал уже в молодые годы великолепным афористическим стилем, который придавал его работам особую выразительность и нередко иррациональную неотразимость. Писал "Рождение трагедии" Ницше – поэт, художник, полный зримых образов Древней Греции; внутреннее слышавший музыку Диониса и Аполлона, стоявший "на границе того, что может быть передано словами" [8, с. 25].

Близко знавший Ницше Г. Брандес считает его "натурой художественной" [2, с. 333], ученый Зелинский называет философа последователем стиля Гераклита. Многие исследователи говорили о нем, как, одновременно, о поэте и философе ("философ, одаренный незаурядным литературным талантом") [10, с. 16]. Некоторые же, например Буссе и Геффдинг, утверждали, что Ницше "не был окончательно ни поэтом, ни мыслителем" [11, с. 96]. Были даже исследователи, такие как Г.Х. Хольц, увидевшие в афористичном стиле философа кризис стиля, проистекающий из кризиса его сознания и отражающий "распад" общества Германии 80-х годов XIX в. Вряд ли последнее соответствует исти-

не – для выражения своих дионисических идей философу-художнику был естественно необходим именно такой яркий, поэтический стиль. Этого требовали "законы" философско-художественного мышления. Мыслитель дополнился поэтом, усилился, обогатился, хотя и отошел от точности и строгости терминов научной философии.

Стиль оказал также огромное влияние на содержание сочинений философа, во многом обусловливая их многомерное, близкое к художественному символизму прочтение.

Особых высот стиль достигает тогда, когда философ пишет о подлинной трагедии или музыке, – он завораживает, заклинает, поднимает и уносит и бросает вниз. "Рождение трагедии из духа музыки" выдает не только талантливого исследователя, но и глубокого, страстного поклонника серьезного искусства. Эстетика раннего Ницше иррационалистична и защищает чистое искусство.

2.9. "ОПЫТ САМОКРИТИКИ" 1886 г.

В 1886 г. Ницше было написано несколько необычное предисловие к произведению, получившему название "Опыт самокритики", в котором философ пересматривает свои юношеские взгляды. Трагедия объявлялась "художественным творением пессимизма" [8, с. 24], причем не пессимизма слабости, как у индийцев, европейцев, а "пессимизма силы" [8, с. 24]. Высказывалось предположение, что у благополучных, прекрасных, здоровых греков и возникла от их чрезмерного здоровья и полноты жизни "воля к трагическому", желание жестокого, злого. Это, конечно, спорно – вряд ли досократические греки были пессимистами, даже пессимистами силы, скорее, наоборот – оптимистами, достаточно вспомнить, их "огненную жизнь" (Л. Шестов) на суше (войны) и на море (колонизация новых земель), и в их собственных душах (философы, художники, драматурги, поэты). Их не пугала жизнь, полная ужасов и трагизма, полная риска, они ее принимали доверчиво, как дети, не вполне осознающие трагизм жизни и верящие взрослым, которыми для них были боги.

А "убило" трагедию, скорее всего, "повзросление" этого раннего общества, определение, закостенение. Трагедия постепенно теряла питательную почву, откуда она так буйно и сильно произрастала во времена Эсхила и Софокла, и становилась собственно искусством, т.е. не почти прямым воплощением свежей жизни, а чем-то более отстраненным, более придуманным.

Ницше не скрывает, что эта ранняя работа стала для него "неприятной" и чуждой. Он смело и даже беспощадно критикует самого себя, но еще чаще в "Опыте самокритики" он задает вопросы, на которые в юности давал однозначные ответы: почему именно греки создали трагедию? Что есть сократизм? Что убило трагедию? И многие другие.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, "Рождение трагедии из духа музыки" – это многомерный кентавр, соединивший в себе искусство, филологию, эстетику и,

шире, философию, публицистику, пророчество. Это первый и значительный посев будущего философа, который вырос из всего им пережитого и усвоенного, из глубокого знания и небеспристрастного отношения к древнегреческой культуре, а также к философии А. Шопенгауэра и музыке Вагнера. Посев показался тесно связан с последующим творчеством философа: с его иррационализмом, имморализмом, объективным идеализмом, моментами антигуманизма и возможностью нацистской интерпретации; с его сверхчеловеком и недочеловеком, Заратустрой и "волей к власти". Произведение несет в себе также ряд идей, связывающих Ницше с его многочисленными, и нередко антагонистическими, последователями. Одна из причин этого состоит в том, что призыв к"живой жизни", к избытку жизни может вдохновлять человека любых убеждений, желающего жить. Другая важнейшая причина связана с многомерностью истолкования его работы, корни которой – в самой природе творчества философа, как формальной, так и содержательной. Допускается также сознательная недоговоренность – ведь к читателю обращается "несократический" человек, убежденный иррационалист, воздействующий скорее на чувства, на бессознательное, или во всяком случае не отдающий приоритета разуму.

Из сказанного ясно: о близости Ницше к тем или иным его последователям нужно говорить с большой осторожностью, – причем в форме ответов на вопросы: кто ближе и кто дальше отстоит от него. Философия Ницше – это великолепное духовное явление, способное расцвести как в достойных целях (у экзистенциалистов, Альберта Швейцера, других деятелей культуры), так и в целях зла (у нацистов, начиная с идей Розенберга и Боймлера).

Уже ранний Ницше выступает как творец современных мифов – разумного Аполлона и иррационального Диониса, "теоретического" Сократа и опять же "живожизненного" бога экстаза. В этом ключе, бесспорно, правы ранние комментаторы творчества философа К. Йоэль и Э. Роде, утверждавшие, что его учение – своеобразная реконструкция древнегреческих представлений, можно добавить, имеющая отношение к духу и стилю философии и литературы древней Эллады.

"Рождение трагедии из духа музыки" оказалась рождением уникального в постантичном периоде истории философии явления – философа и поэта в одном лице, причем несомненно и ярко гениального. Родился певец буйно расцветающей иррациональной жизни плоти и духа, певец многоликий и в то же время мгновенно узнаваемый благодаря своему яркому стилю и особенностям мышления. Сразу же сказалась и идеологическая приверженность Ницше – апологетизм некоей дионисической элиты, больше напоминающей предприимчивых умных деятелей, творческих интеллигентов, далеко отошедших от уровня мышления и жизни современных "рабов".

Мы предложили здесь ряд гипотез, связанных с интерпретацией творчества философа: о происхождении его апологетизма морали "господ", о стадийности развития древнегреческого общества и истинном

содержании эпохи Сократа. Как было показано, у Ницше наряду с положительными моментами – зовом к жизни, демонстрацией преимуществ дионисизма и другими наблюдается гипертрофия иррационального, развенчиваются и уничижаются вместе с "теоретическим" человеком вся европейская культура и цивилизация, отошедшие, по мнению философа, от лучших времен античности.

Приблизить человека и общество к истине может только Дионис, бог смелой, экстатической жизни, так органично связанной с будущими героями – сверхчеловеком и Заратустрой. Сам Ницше признается: в "Рождении трагедии из духа музыки" говорил "чуждый голос", ученик еще "неведомого бога" с особыми потребностями, которому было приписано имя Диониса. Дионис, сверхчеловек, Заратустра олицетворяют здоровье и жизнь в ницшеанском понимании. А если вспомнить слова уже зрелого философа: "Я сделал свою волю к здоровью, свою волю к жизни своей философией" [3, с. 106], то можно говорить и о том, что эти герои суть квинтэссенция учения гениального немецкого мыслителя.

Дух Диониса, рожденный в "юношеском произведении", полном торопливых "ошибок молодости" [8, с. 25], витает над всей философией Ницше, то превращаясь в бесстрашного сверхчеловека, то оказываясь смеющимся Заратустрой.

1. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.; СПб., 1914.
2. *Брандес Г.* Полн. собр. соч.: В 14 т. СПб.: Просвещение, 1906–1914.
3. *Вересаев В.* Аполлон и Дионис: О Ницше. М. Мосполиграф, 1924.
4. *Горнфельд А.Г.* На Западе. Литературные беседы: Ницше, Гюго, Гейне, Тэн, Поль-Луи Курье. СПб.: Мир, 1910.
5. *Евтушенко Е.* Талант есть чудо неслучайное. М., 1980.
6. *Коссак Е.* Экзистенциализм в философии и литературе. М., 1980.
7. *Мочкин А.Н.* Вокруг идейной эволюции Ницше // Вопр. философии. 1978. № 11.
8. *Ницше Ф.* Рождение трагедии. Из посмертных произведений (1869–1873). М.: Моск. книгоизд-во, 1912.
9. *Ницше Ф.* Сумерки кумиров: Помрачение кумиров. М., 1902.
10. *Одуев С.Ф.* Тропами Заратустры. М., 1976.
11. *Буссе*, проф., *Геффдинг*, проф. Мировоззрения великих философов. СПб.: Вестник знания, 1906.
12. *Риккерт Г.* Философия жизни. Пг., 1922.
13. *Тюрк Г.* Философия эгоизма: Ницше, Ибсен и Штирнер. СПб., 1898.
14. *Фалькенфельд М.* Маркс и Ницше. Одесса, 1906.
15. *Хайзе В.* В плену иллюзий: К вопросу об идеологии гитлеровского фашизма. М., 1968.

Ф. НИЦШЕ[1]
(F. NIETZSCHE)

К НОВЫМ БЕРЕГАМ

Вдаль!.. Отныне руль вверяю
Воле рук и власти волн,
Даль морская голубая
Манит генуэзский челн.

В новом блеске Ширь и Вечность
Мирно спят в полдневный час,
Только Ты, о Бесконечность,
Роковых не сводишь глаз!

ECCE HOMO

В мир пришел я неразгадан –
Пламя я! – мой жребий задан.
Разгораясь и горя,
Пожираю сам себя.
Светоч – длань чего коснется,
Пепел – все, что остается.
Нет сомненья, пламень я!

ОДИНОЧЕСТВО

Ворóнья стая
Стремится к городу, и грай кругом.
Уж снег летает,
О, благо тем, кому отчизна – дом!

А ты – застыл, бесстрастный.
И в прошлое твой взгляд. И долго ль так? – Открой!
Несчастный,
Ты пó миру зачем осеннею порой?

Мир есть портал
К пустыням хладным и немым.
Для смертных, кто, как я, терял, –
Безлюдье в них. В них места нет таким.

---

[1] Перевод с немецкого Валерии Постоловской по изданию: Das deutsche Gedicht vom Mittelalter bis zum 20 Jahrhundert. Frankfurt a.M., 1975. Первые два стихотворения из публикуемых ниже русскому читателю, возможно, знакомы по переводам последних лет (см., например, *Ницше Ф.* Соч. М., 1990; *Он же.* Песни Заратустры. Веселая наука. СПб., 1997) или же по более известному переводу В.А. Зоргенфрея. Мы предлагаем здесь новые переводы этих стихов. Третье стихотворение ("Уединенное") появилось недавно в переводе Р.В. Гращенкова (см.: *Ницше Ф.* Соч. СПб., 1998. Т. 2). Русские переводы четвертого публикуемого здесь стихотворения нам неизвестны. Читателю судить, какие из названных переводов, с бóльшим основанием можно назвать "русскоязычным подобием" (выражение К.А. Свасьяна) немецкого оригинала.

Бледнее призрака ты сам.
Зимой – к скитаньям обречен,
Как фимиам,
Что к небу тянется и с хладом обручен.

Лети, пичужка, грай
Мотив пустынно-перелетный свой!
А ты, глупец, скрывай
Кровавый сердца стон под маскою шутливо-ледяной!

Воро́нья стая
Стремится к городу, и грай кругом.
Уж снег летает,
О, горе тем, отчизна для кого – фантом!

СОЛНЦЕ САДИТСЯ

I

Жаждать недолго осталось тебе,
Испепеленное сердце!
Посулы витают в эфире,
Холодом веет Великим
На меня из таинственных уст...

В полдень светило стояло высоко, и жарко
Здесь надо мной. Благословенны же будьте,
Внезапные ветры,
Хладные вы, предвечерние духи.

Меня дуновеньем окутало чистым и чуждым.
Ночь, укоряешь меня
Соблазнительным взглядом?
Храброе сердце, мужайся!
Не вопрошай: “почему?”

II

День моей жизни!
Солнце садится.
В лучах его водная гладь золотится.
Тепло дыханье утеса: спит на нем радость полуденным сном?
В бликах зеленых
Счастье еще резвится над пропастью черной.

День моей жизни!
К вечеру клонит,
Уж взор твой пылает в полсилы,
Уже источает роса твоя слезы-капель,
И тихо стремится по белому морю
Любви твоей пу́рпур,
Последний твой трепет блаженства...

III

Ясность златая, приди!
Предвкушение сладкой, таинственной смерти!
Быстро ль промчал я свой путь?
Там, где устанет мой бег,
Взгляд твой настигнет меня,
Вечность твоя настигнет меня.

Кругом – только волн игра.
Что больно и трудно, –
В лазурь забвенья падет.
Праздной лодка стоит,
Разучившись штурму и бегу.
Желанья, надежды – на дне,
Гладью недвижной вода и душа.

Уединенность! Седьмой мой приют!
Никогда я не чувствовал
Ближе – сладкий покой,
Теплее – солнца луч.
Иль не сияет вершин твоих лед?
Рыбкой серебряной, легкой
Теперь уплывает мой челн...

NACH NEUEN MEEREN

Dorthin – will ich; und ich traue
Mir fortan und meinem Griff.
Offen liegt das Meer, ins Blaue
Treibt mein Genueser Schiff.

Alles glänzt mir neu und neuer,
Mittag schläft auf Raum und Zeit:
Nur dein A u g e – ungeheuer
Blick michs an, Unendlichkeit!

ECCE HOMO

Ja! Ich weiss, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

VEREINSAMT

Die Krähen schrein
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnein, –
Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!

Nun stehst du starr,
Schaust rückwärts, ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
Vor Winters in die Welt entflohn?

Die Welt – ein Tor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
Was du verlorst, macht nirgends Halt.

Nun stehst du bleich,
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg, Vogel, schnarr
Dein Lied im Wüstenvogel Ton! –
Versteck, du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrein
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnein, –
Weh dem, der keine Heimat hat!

DIE SONNE SINKT

I

Nicht lange durstest du noch,
Verbranntes Herz!
Verheißung ist in der Luft,
Aus unbekannten Mündern bläst michs an
– Die große Kühle kommt...

Meine Sonne stand heiß über mir im Mittage
Seid mir gegrüßt, daß ihr kommt
Ihr plötzlichen Winde,
Ihr kühlen Geister des Nachmittags!

Die Luft geht fremd und rein.
Schielt nicht mit schiefem
Verführerblick
Die Nacht mich an?...
Bleib stark, mein tapfres Herz!
Frag nicht: warum? –

II

Tag meines Lebens!
Die Sonne sinkt.
Schon steht die glatte
Flut vergüldet,

Warm atmet der Fels:
Schlief wohl zu Mittag
Das Glück auf ihm seinen Mittagsschlaf?
In grünen Lichtern
Spielt Glück noch der braune Abgrund herauf.

Tag meines Lebens!
Gen Abend gehts!
Schon glüht dein Auge
Halbgebrochen.
Schon quillt deines Taus
Tränengeträufel,
Schon läuft still über weiße Meere
Deiner Liebe Purpur,
Deine letzte zögernde Seligkeit...

III

Heiterkeit, güldene, komm!
Du des Todes
Heimlichster, süßester Vorgenuß!
– Lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuß müde ward,
Holt dein Blick mich noch ein,
Holt dein G l ü c k mich noch ein.

Rings nur Welle und Spiel.
Was je schwer war,
Sank in blaue Vergessenheit,
Müßig steht nun mein Kahn.
Sturm und Fahrt – wie verlernt er das!
Wunsch und Hoffen ertrank,
Glatt liegt Seele und Meer.

S i e b e n t e Einsamkeit!
Nie empfand ich
Näher mir süße Sicherheit
Wärmer der Sonne Blick:
– Glüht nicht das Eis meiner Gipfel noch?
Silbern, leicht ein Fisch
Schwimmt nun mein Nachen hinaus...

К 70-летию со дня рождения и 10-летию со дня смерти М.К. Мамардашвили

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

Э.Ю. Соловьев

* * *

От редколлегии

В октябре 1995 г. в Перми состоялась межвузовская конференция "Чаадаев и Мамардашвили", организованная кафедрой философии Пермского Политехнического университета. На конференции прозвучали доклады заведующего кафедрой, доктора философских наук, профессора В.А. Кайдалова, старших преподавателей кафедры – кандидата философских наук Н.О. Балаева и С.В. Комарова, главного научного сотрудника Института философии Российской академии наук, доктора философских наук Э.Ю. Соловьева (Москва) и директора Всероссийского Центра по изучению общественного мнения (ВЦИОМ), доктора философских наук, профессора Ю.А. Левады (Москва). С сообщениями выступили преподаватели философии и социологии российских вузов, а также литераторы. Конференция освещалась пермским телевидением и радио, однако ее материалы опубликованы лишь недавно и предельно скромным тиражом.

Предлагаемый вниманию читателей текст Э.Ю. Соловьева оказался в центре дискуссии, развернувшейся на конференции и, на наш взгляд, представляет интерес для достаточно широкого круга историков философии и гуманитариев.

* * *

Прежде всего позвольте мне поблагодарить руководство и сотрудников кафедры философии Пермского политехнического университета за выбор самой темы сегодняшней конференции, удивительной по увлекательности, компетентности и изысканности; позвольте поблагодарить за то, что конференция посвящена памяти М.К. Мамардашвили, и, наконец, за то, что из многих московских интеллигентов, которые знали и почитали этого редкостного человека, для участия в конференции приглашены Ю.А. Левада и я.

Приношу извинения тем, кто, возможно, ждет от меня "заглавного доклада", посвященного сравнению Чаадаева и Мамардашвили в их судьбе, поступках и идеях. Подобная задача мне не по плечу.

Я не возьмусь обсуждать то, что проблемно-тематически объединяет этих мыслителей, т.е. вопрос об историческом уделе России (именно

таков смысл реплики Мамардашвили, которую уже напомнил нам сегодня В.А. Кайдалов: "Когда я начинаю думать о России, я вижу ее в точке Чаадаева").

Я не готов и к личностному сопоставлению Чаадаева и Мамардашвили, хотя вижу, насколько захватывающей могла бы быть подобная биографическая и историко-культурная работа. Три обстоятельства глубоко (и уже достаточно давно) поразили меня. Во-первых, то, что у Чаадаева и Мамардашвили одно и то же любимое изречение (при этом могу поручиться, что Мераб Константинович отыскал и облюбовал его сам, а не по подсказке Петра Яковлевича). Речь идет о знаменитой сентенции Паскаля: "Мышление человечества есть мышление одного единственного человека, мыслящего вечно и непрерывно". Во-вторых, у Чаадаева и Мамардашвили одна и та же категориальная антипатия. Сильвана Давидович (итальянский театральный и литературный критик) свидетельствует: «Мамардашвили ненавидел слово "надежда". Он ассоциировал надежду с ощущением, что завтра придет нечто такое, что избавит тебя от необходимости сейчас, сию минуту сделать то, что ты должен сделать для реализации своей судьбы». Это верное свидетельство, – оно подтверждается многими мерабовскими текстами. А вот что мы находим в одном из писем Чаадаева к Михаилу Орлову: "Ничто так не истощает, ничто так не способствует малодушию, как привычка к надеждам".

В-третьих, Чаадаев и Мамардашвили предъявили обществу один и тот же категорический девиз. Осенью 1988 г. группа тбилисских студентов вышли на площадь перед грузинским парламентом с транспарантом "Истина выше нации. Мераб Мамардашвили". Открываем "Апологию сумасшедшего", написанную Чаадаевым в 1837 г., и на первой же странице читаем: "Прекрасная вещь любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное – это любовь к истине".

Подобные совпадения не бывают случайными. Они непременно свидетельствуют о глубинном духовном родстве. Вместе с тем для меня достаточно очевидно концептуальное несходство Чаадаева и Мамардашвили. Первый был эталонным представителем русской религиозной философии, тяготел к построению глобальной историософской доктрины и к концу жизни взрастил в себе веру в особое и исключительное вселенское призвание России. Второй практиковал сугубо светское, критико-рационалистическое философствование, лишь замыкающиеся на идеал христианской культуры; спекулятивную историографию он считал умственной болезнью России и никогда, ни в какой сублимации не разделял идеи национальных миссий.

Сопоставление Чаадаева и Мамардашвили – задача щепетильная и трудоемкая. Она предполагает доскональное знание их наследия и ту меру объективности, которая дается лишь годами тематически организованных исследовательских усилий. Ни таким знанием, ни такой объективностью я, к сожалению, похвастать не могу.

Я ни в коей мере не являюсь знатоком Чаадаева и сужу о нем через сравнение чужих суждений (прежде всего – равно талантливых, но идейно не совместимых биографий, написанных А. Лебедевым и Б. Тарасовым).

Может показаться, что в случае с М.К. Мамардашвили дело должно бы обстоять по-другому. Сотрудничество, соавторов и 30-летние дружеские отношения (не всегда безоблачные, но очень близкие в 1959–1964 и 1968–1969 гг.) вроде бы дают мне право считать себя человеком, который знал творчество Мамардашвили в "лабораторном подлиннике" и более других готов судить о целостном смысле его наследия. К сожалению, я не чувствую за собой и этого права. Публикация новых текстов, которую с подвижнической энергией осуществляют Ю.П. Сенокосов и И.К. Мамардашвили, сталкивает меня с сюжетами, понятиями и символами, никогда в наших беседах с Мерабом не обсуждавшимися. Более того, не могу не признаться, что впечатления, внушенные личным контактом, сплошь и рядом мешают мне адекватно понять как раз наиболее уникальные суждения Мамардашвили. Амплуа застольного собеседника заслоняет и искажает объективно-персональный философский облик ("автора" в трактовке М. Фуко, "концептуального персонажа" в трактовке Ж. Делеза). Уже несколько лет я чувствую себя обязанным потрудиться над сочинениями давнего знакомого так, как если бы они принадлежали перу совершенно мне неизвестного, но всеми признанного автора. Я испытываю потребность забыть Мераба, чтобы вычитать объективно-принудительную телеологию творчества М.К. Мамардашвили (она, кстати, наиболее отчетливо проступила в 80-е годы, когда он жил в Грузии и мы редко встречались). И я благодарен тому, что приглашение к участию в нынешней конференции наконец-то заставило меня отыскать время для такого отстраненного чтения (положить книгу Мамардашвили рядом с книгой Чаадаева и вдуматься в нее как в творение, пришедшее из такого же далека).

Это вводное разъяснение, пожалуй, было бы излишним, если бы не одно тревожное обстоятельство. В выступлениях и публикациях, посвященных личности и наследию М.К. Мамардашвили, почти безраздельно господствует застольно-семейно-дружеский поминальный дискурс. Вот уже пять лет мы никак не можем разойтись с церемонии скорбного прощания, никак не решаемся предать умершего земле. Сами того не отслеживая, мы мумифицируем своего выдающегося современника. Мы делаем это, когда публикуем слезные свидетельства его близости нам, когда преклоняемся, сплетаем венки из "лично нами услышанного" и вместе с тем крайне робко размышляем о том, в чем могло бы состоять продолжение его дела. Мы не замечаем, как заслоняем и губим философское содержание убожеством нашего изумления и безнадежностью формулируемых контрастов:

"Мы – в лучшем случае философоведы, эпистемологи, историки философии, политологи или культурологи с философским дипломом; он – философ в собственном смысле слова. Мы – всего лишь научные работники, подвластные академической и идеологической конъюнктуре; он – независимый мыслитель. Мы – выразители советской, при крайней отваге – российской ментальности; он – европеец до мозга костей".

Вчитайтесь в поминальные признания интеллектуалов-шестидесятников, и вы увидите, что я достаточно адекватно резюмировал их сово-

купный смысл. Аффект покаянного изумления подводит Мамардашвили под известное общее понятие, – под категорию независимого европейского философа. В наших краях любой представитель этой категории смотрится как уникум (несет на себе печать инакости и чуда). Однако для мира в целом, для человеческого сообщества это далеко не так. Применительно к последним "независимый европейский философ" – это достаточно обширное множество, экспоненты которого могут быть выдающимися или заурядными, яркими или тусклыми, полноценными или ущербными. К какому же рангу и типу независимых западных философов следует отнести Мераба Мамардашвили? Каковы внутривидовые достоинства лебедя, чудесным образом вылупившегося на нашем птичьем дворе? Как он гляделся бы в своей лебединой стае?

В.А. Кайдалов говорит: "М.К. Мамардашвили, возможно, был единственным, кто держал перед собой планку современной философии". Я вполне разделяю добрые чувства, подвигнувшие Вячеслава Андреевича на сооружение этой аллегории. Вместе с тем я не могу не заметить, что его похвала столь же абстрактна, сколь сердечна, а потому сомнительна и скупа. Хотим ли мы сказать, что Мамардашвили может быть причислен к десятку лучших представителей мировой философии последней трети XX в.? Или – что его книга "Как я понимаю философию" была бы на Западе бестселлером? Или, может быть, о том, что его "Кантианские вариации" достойны быть изданы в журнале "Kant–Studien"? Или, наконец, всего лишь о том, что он успешно выдержал бы магистерский экзамен в одном из евро-атлантических университетов? Выяснение подобных квалификационных вопросов нам, поминающим и поющим осанну, кажется чем-то бестактным и даже комичным. Но что выходит, если они не выясняются? А выходит, что, выносясь Мамардашвили в свет европейской философской цивилизованности, мы одновременно помещаем его в слепое пятно нашего собственного умственного зрения и уж дальше ничего вразумительного говорить не собираемся.

Поэтому не приходится удивляться, когда представители молодого поколения, уже со студенческой скамьи ориентированные на "планку современной философской мысли", упрекают интеллигентов-шестидесятников в том, что их оценка Мамардашвили неясна, патетична и, в сущности говоря, имеет структуру "совкового парадокса". Наиболее выразительно его обрисовал в одном из последних выпусков "Общей газеты" журналист Игорь Шевелев. Он верно почувствовал, что изумления перед уникальностью Мамардашвили странным образом критериологически привязаны к понятию "выдающегося советского философа". Но "выдающийся советский философ – выражение то ли сомнительное, то ли прямо абсурдное; худшего в природе пока не существует: круглый квадрат, умный дурак". Игорь Шевелев (пока, правда, лукавым образом) внушает читателю следующее подозрение: а не дутая ли фигура этот Мамардашвили? – не по мерке ли "собственной испорченности" возвеличили его коллеги-шестидесятники? Подобное подозрение невозможно парировать или одолеть, оставаясь при застольно-дружеском поминальном дискурсе. Внутри него Мамардашвили всегда будет

лишь по-нашенски не нашим, лишь по-советски западным, лишь по-лилипутски гигантским. Если же это так, то надо признать, что своими затянувшимися траурно-фамильярными плачами, своей альбомно-фотографической иконописью ("его школьное прозвище", "его любимая еда", "его женщина") мы сами укладываем личность и наследие Мамардашвили под пасквилянтский каток – и остается только ждать бойкого газетчика, который его покатит. Вырваться из парадокса "выдающийся советский философ" можно, мне кажется, лишь с помощью максимально отстраненного текстологического анализа, организующегося вокруг рискованного исходного вопроса, который сразу сводит на нет права (а если быть честным, так еще и чванство) нашей близости и причастности к выдающемуся современнику. Вопрос можно сформулировать так: чего стоит Мамардашвили по расценкам независимой европейской философии? Насколько высоко он взлетел над ее контрольной планкой?

Доклад, который я предлагаю вашему вниманию, посвящен именно этому вопросу. Я уверен, что ответ на него должен и может быть отрадным. Я также надеюсь, что, более или менее точно определив, в чем состоит своеобразие Мамардашвили как современного западного философа, мы впервые получим возможность выяснить, чем он обязан России. Сразу хочу оговориться, что, употребляя это выражение, я не имею в виду ни благотворного влияния великой русской культуры, ни, тем более, – социально-идеологической детерминации (хотя, разумеется, ни от первого, ни от второго Мамардашвили не был свободен). Я имею в виду простую фактичность российско-советской жизни и исходивший от нее жесткий проблемный вызов.

В середине 70-х годов замечательный социолог, публицист и писатель Н.В. Новиков написал эстетическое исследование об Эрнсте Неизвестном. В этом исследовании он с большой убедительностью продемонстрировал, что изломанная и кричащая телесность скульптур Неизвестного могла появиться лишь в государстве, по которому простирался ГУЛАГ, лишь внутри режима предельного физического насилия. Нечто подобное хочу выразить и я, когда говорю, что Мамардашвили обязан России своим европейски значимым своеобразием. Уникальная стилистика и философская символика, которую он предъявил миру, могли родиться только в обществе тотальной власти и тотальной умственной подвластности. На мой взгляд, это обстоятельство (а здесь, между прочим, явная перекличка с темой "всесловного крепостного состояния", общего "полудобровольного полурабства", как она была намечена Чаадаевым) должно учитываться в анализе любого аспекта его жизни и работы, в том числе и при развертывании любимого шестидесятнического сюжета "Мераб и мы". Отношения, которые сегодня поминаются как компанейские и дружеские, были слишком тесно вплетены в режим общей подневольности, в сеть тоталитарной повседневности, чтобы их можно было задним числом утверждать в качестве экзистенциального базиса подлинного взаимопонимания.

Поэтому забудем-ка песенку "Возьмемся за руки, друзья, чтоб не пропасть по одиночке" и вглядимся попристальнее в глубокое одиноче-

ство М.К. Мамардашвили. Сменим застольное покаяние трезвой скромностью и, выведя Мераба из "нашего круга", попробуем в меру нашей компетентности соотнести его с выдающимися западными собеседниками, коммуникацию с которыми он (оставаясь наедине с французской, итальянской, немецкой или английской книгой) строил и отлаживал на протяжении всей творческой жизни.

* * *

Поместить М.К. Мамардашвили в матрицу течений, школ и персонажей современной западной философии – дело нелегкое. Ранние сочинения (1965–1972) соблазняют к тому, чтобы квалифицировать его как представителя постмодернистского структурализма. Многие идеи, высказанные в "Превращенных формах", в "Проблеме сознания в работах К. Маркса" и в статьях, обличавших Сартра, перекликались с идеями Л. Альтюсера. Мераб с воодушевлением принимал девиз Альтюсера "марксизм – это теоретический антигуманизм" и не раз обрушивал его на головы своих сентиментально-романтических коллег (московских и пражских младомарксистов, тяготевших к миражам "социализма с человеческим лицом"). Мучительно и трудно, порой впадая в какое-то колдовское косноязычие, работает он над еще не родившимся концептом "анонимной субъективности". Ближе, чем кто-либо в тогдашней Европе и России, подходит он к утверждению того, что любая философская версия персональности, в сущности говоря, представляет собой метафизико-идеологическую ловушку: вездесущей Власти выгодно и нужно, чтобы мы конституировали себя эгологически, трансцендентально или экзистенциально. Более, чем кто-либо, он антиципирует фундаментальные декларации, которые лишь в середине 70-х годов удадутся М. Фуко: многообразные версии подлинно современной философии объединяются наличием "общего принципиального оппонента", а именно *классической рефлексивной философии*; поэтому "надо покончить с основополагающим актом субъекта", с "субъектом как дарителем смысла", надо "взорвать Я", «надо открыть некоторое "имеется", или "структуру", которая "говорит через нас"»; надо вернуться к доклассической "точке зрения XVII в., но с одним различием: не человека ставить на место Бога, но анонимную мысль, знание без субъекта, теоретическое без идентифицирующей себя субъективности".

Следует внимательно вслушаться в эти формулировки Фуко, чтобы правильно оценить событие, случившееся в нашей философии в начале 70-х годов. Я имею в виду публикацию в "Вопросах философии" известной "статьи трех авторов" (М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева). Сочинение это было детищем Мераба: Швырев и я участвовали в нем лишь в качестве подмастерьев, да притом еще не слишком усердных. Статья буквально ошеломила молодое поколение и на целое десятилетие стала для него своего рода неофициальным катехизисом. Загадка этого эффекта, которого ни один из трех авторов не ожидал, заключалась в том, что мы очертили тему *модерна* и *постмодерна*, еще только-только наклюнувшуюся в самой западноевропейской литературе. Но как, с помощью каких терминов? Да как раз с по-

мощью тех, еще не вполне адекватных, которые чуть позже акцентировал Фуко, а именно: *классическое* (рефлексивно-классическое) и *постклассическое философствование*.

Перекличка с постмодернистским структурализмом сохранилась и в последующих работах М.К. Мамардашвили, и надо отдать должное тем, кто внимательно отслеживает соответствующие параллели (например, публикациям М. Рыклина, который, насколько мне известно, занят сегодня детальным сравнением Пруста в исполнении Мамардашвили и Делёза).

Вместе с тем, где-то с середины 70-х годов (именно тогда, когда постмодернистский структурализм на Западе приобрел характер нового культа левых интеллектуалов, а младомарксистские восторги в России глохли или выпалывались начисто) в статьях и лекциях Мераба властно зазвучал иной мотив. Его историко-философские разъяснения, а главное, все более выразительная и элегантная моральная афористика свидетельствовали о глубокой причастности к экзистенц-философии. Прорвались как бы задержанные (или просто отложенные?) симпатии к Ясперсу, Мерло-Понти и Хайдеггеру.

Поэтому мне кажется совершенно правильной экспозиционная квалификация, впервые, если я не ошибаюсь, сделанная замечательным чешским политологом-эмигрантом Э. Гелнером: зрелый Мамардашвили – "экзистенциальный философ, не приемлющий экзистенциализма (прежде всего – в варианте Сартра)". Той же точки зрения придерживается Н.В. Мотрошилова. По крайней мере в двух публикациях последнего времени она настаивает на том, что Мамардашвили должен изучаться и интерпретироваться прежде всего в качестве представителя феноменолого-экзистенциального философствования, причем такого, который все решительнее выдвигает на первый план проблематику симпатии, коммуникации и любви (установка, для "раннего Мамардашвили" совершенно немыслимая).

Согласимся с этой экспозицией и попытаемся выяснить, в чем же заключается своеобразие (а возможно, и уникальность) М.К. Мамардашвили как приверженца экзистенц-философии. Начнем с простейших определений, отвоеванных отечественными интерпретациями экзистенциализма еще в 60-е годы.

Основное содержание классического экзистенциализма можно резюмировать следующим образом: жизнь человека (моя жизнь) – это существование перед лицом осознаваемой неизбежности смерти. Парализующему страху физического исчезновения противостоит мобилизующий страх персональной неосуществленности. Осознание смерти есть одновременно осознание моего изначального стремления состояться, исполниться, реализоваться. Девиз "memento mori" – это сразу и непосредственно (тавтологическим образом) экзистенциальный императив: "сбудься", или "стань самим собой". Эта рефлексивная очевидность может быть развернута в два наиболее общих философско-антропологических утверждения.

1. Человек – это бытие в возможности. В каждый данный момент он еще не есть то, что он есть.

2. Человек всегда стоит перед опасностью затеряться в неподлинном, мнимом существовании. Самое известное и впечатляющее его изображение – хайдеггеровское представление о мире, где господствует das Man: где я одеваюсь, как одеваются, живу, как живут, думаю, как думают, и решаю, как решают.

Таков основной схематизм (или, если угодно, динамический формализм) конечной индивидуальной жизни, который признают и ранний Хайдеггер, и ранний Марсель, и ранний Ясперс. Камю и Сартр 40-х годов акцентируют в этом динамическом формализме принцип рефлексивно-очевидной неустранимости свободы и достаточно убедительно демонстрируют, что представление о "причинной заданности" (не просто причинной обусловленности, а именно, причинной заданности) персональных решений – это не более, чем философская идеология капитуляции перед обстоятельствами.

Признает ли Мамардашвили эту азбуку классических экзистенциальных учений? Безусловно, признает. Расхожие экзистенциальные пароли и девизы рассыпаны по всем его сочинениям, причем рассыпаны без ссылок, и это правильно. Они даются без ссылок, как давно освоенное достояние не только философии, но и социальной критики и гуманитарной беллетристики Запада последней трети XX века.

Я просто приведу примеры. "Главная страсть человека – это быть, исполниться, состояться", – читаем мы в очерке "Философия – это сознание вслух" (Как я понимаю философию". М., 1987. С. 180. – В дальнейшем в скобках даются страницы этого издания без указания названия. – *Э.С.*). "Человек, – говорится там же, – это всегда лишь попытка стать человеком. Возможный человек" (С. 189). "Такова важнейшая достоверность его конечности и бренности" (С. 183). "Надо превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени" (С. 114). "Чтобы быть, нужно рисковать, хотя, казалось бы, рискуя жизнью, мы ее теряем" ("Лекции о Прусте". М., 1996. С. 138). "Человек всегда находится в стадии становления: он не существует, он становится... Фундаментальная страсть человека – дать родиться тому, что находится в зародышевом состоянии, осуществиться" (Лит. газ. 1991, 6 марта). "Важнейшим фактором жизни является понятая смерть" ("Лекции о Прусте". С. 138). "Без символа смерти, без того, чтобы жить в тени этого символа, – ничего нельзя понять, ничего нельзя в действительности испытать" (там же. С. 15).

Все это – экзистенциальная хрестоматия. По строгому счету, к ней надо отнести даже некоторые, несомненно оригинальные, историко-философские выкладки. Так, рассуждая о Декарте и не называя имени Сартра, Мамардашвили дает удивительное по краткости и четкости резюме основного, сохраняющегося мотива сартровской философии: в акте cogito полагается "такой мир, что я в нем могу мочь, каковы бы ни были видимые противонеобходимости природы, стихийно-естественные понуждения и обстоятельства" (С. 110). Сартр не предлагал такого прочтения Декарта, но, думаю, охотно бы под ним подписался.

Цивилизаторское предъявление (более того – бессылочная просветительская эксплуатация) понятийно-образного арсенала классическо-

го экзистенциализма – характерная примета "позднего Мамардашвили". И только признав и акцентировав данное обстоятельство, можно увидеть масштабное новшество, которое он вносит в экзистенциальную философию в последней четверти XX столетия.

Решающее преобразование состоит в следующем. Мамардашвили, во-первых, сообщает понятию смерти предельный символический смысл, тот, который предполагается в религиозном понятии "вечной погибели", и, во-вторых, он вдвигает этот символ смерти в описание самой длящейся земной жизни.

Люди могут умирать и умирают уже при жизни. Смерть прежде смерти – вот самое страшное, что может с нами произойти и, увы, происходит сплошь и рядом.

Один из наиболее существенных смыслообразов в наследии Мераба Константиновича (смыслообразов, имеющих категориальную силу) – это "зомби", выражение, которое сейчас, когда у нас на телеэкране такое множество американских триллеров, уже едва ли кому-то надо объяснять. Мы окружены зомби, мы сами зомби, наше повседневное существование, одновременно и суетное и рутинное, – не просто неподлинное или отчужденное существование; это нечто большее, это в полном смысле слова инобытие, или, как выражается сам Мераб Константинович, "жизнь, которая всего лишь имитирует жизнь".

Несколько раз в тексте книги "Как я понимаю философию" встречается и выражение "жизнь после смерти". Употребляя его, Мераб Константинович имеет в виду совсем не то, что Элизабет Кюблер-Росс, Раймонд Моуди, Станислав Гроф и другие представители новейшей эмпирической танатологии. Речь не идет об агонии, простирающейся за пределы клинической смерти. Мераб Константинович имеет в виду вымороченное существование, которое человек, умерший при жизни, может вести десятилетиями, и которое оборачивается вспышками преждевременной и крайне мучительной агонии, не спровоцированной никакой смертельной болезнью. Или, так будет точнее, – оборачивается приступами агониального жизнеощущения. В заметке "Мысли в культуре" Мераб Константинович передает его словами Максимилиана Волошина: "И в бреду не может забыться, / И не может проснуться от сна".

В великолепной статье "Вена на заре XX века", опубликованной в "Независимой газете" (1991, 20 окт.), он обращается к метафоре ада из книги Евгения Трубецкого "Смысл жизни": "Ад – это вечная несмерть". Мучение состоит в том, пишет Мераб, что "ты повторяешь одно и то же, никак не можешь довести что-то до конца, жуешь один и тот же кусок, бежишь и не добегаешь... – вечный бег в аду, наказание тягомотины. Смыслом и сутью наказания в действительности является тут не физическая жестокость, а вот это самое страшное – это вот повторение. Как в вязком кошмарном сне: разыгрывается все время одна и та же история, и так без конца, то есть нет смерти, которая бросила бы след завершенного смысла на происходящее".

За смерть при жизни, которая в каком-то смысле наступает по нашей собственной вине, приходится расплачиваться недостижимостью смерти как естественного итога человеческого земного бытия. Таково,

если угодно, экзекутивное уравнение, составленное Мерабом, – уравнение, которого классический экзистенциализм не содержит даже в намеке. Это не значит, что у Мераба Константиновича нет предшественников. У него есть великолепные и всем нам хорошо известные провозвестия. Такова "Смерть Ивана Ильича", – самый выразительный в мировой литературе рассказ-некролог о философски запущенной, казенной и имитированной жизни. Рассуждения Мамардашвили похожи порой на категориальную экспликацию откровений Л. Толстого (хотя одновременно они годятся и для того, чтобы быть адекватным экзистенц-философским оформлением мыслей и переживаний, которые высказывают герои чеховской "Палаты № 6" или "Ракового корпуса" Солженицына). Традиция русской художественной танатологии помогает Мамардашвили довести понятие "неподлинного существования" до крайней безжалостности, освободить его от постромантической респектабельности, которая свойственна классическому экзистенциализму.

Как же при этих предпосылках вообще представить себе персональное самоосуществление? Что может найти в себе человек, изношенный и опустошенный имитированной жизнью, и что мог бы означать глагол "сбыться, состояться" применительно к зомби?

В классическом экзистенциализме самоосуществление имеет, я сказал бы, интроспективную и реставрационную пластику. Реализуемая возможность – экзистенция, легко ассоциируется с задатком, запущенным прирожденным дарованием, интимной тайной, духовно-психологической идиомой и т.д. Экзистенциальная философия Мамардашвили эти ассоциации запрещает. Понятие экзистенции он употребляет с неохотой и осторожностью. Не устраивают его и многие другие стандартные экзистенциальные выражения. Например, "поиск самого себя, возврат к себе самому". Одновременно его экзистенциальный словарь обогащается совершенно новыми выражениями. В выступлениях начала 80-х годов Мераб Константинович использует для описания динамики самоосуществления термин "*возрождение*", причем акцентирует в нем восстановление оригинального смысла *иного*, существовавшего не столько во мне, сколько до меня, в других людях или существах. Где-то в 1987–1988 гг. (в "Кантианских вариациях" и докладе "Проблема сознания и философское призвание") он с увлечением осваивает понятие "нового рождения", "*второго рождения*", которое встречается ему в текстах Декарта и Канта и которое (в общем-то, я думаю, он это достаточно хорошо знал) родилось в горниле реформации, в раннепротестантских учениях.

В беседах с французской журналисткой Ани Эпельбаун (1980 г.) в драму прижизненного самоосознания и самоосуществления вводится такое символическое событие, как "*распятие и крестные страсти*". И наконец, в "Картезианских размышлениях" вся проблема замыкается на символе *воскресения*.

Умирание, второе рождение, очищающие муки, воскресение... – что означают эти выражения, сочлененные в единый ряд ожидающей меня духовно-душевной истории? Ну, конечно же, все это *сотериология, христианское учение о спасении*. Прорабатывая свою экзистенциаль-

ную философию, Мамардашвили приходит к тому, что все основные сотериологические символы, или смыслообразы, оказываются включенными в нашу посюстороннюю, прижизненную драму. Откровенно и окончательно это фиксируется в предисловии к его последней работе "Лекции о Прусте". Он говорит так (и обратите внимание сколь христиански грустна его речь): "Но если мы воскресаем, то уже в этой жизни, новая жизнь, новый мир – они здесь. Все по эту сторону. А раз все по эту сторону, то и вы истина. Каждый есть то, что мог" (Общая газ. 1995, 14 сент.).

Ни в этом, ни в других процитированных мною текстах нет термина "спасение". Еще пару дней назад мне казалось, что определяя философию Мамардашвили как сотериологию, я высказываю догадку, которая, может быть, и верна, но у самого Мераба не нашла бы признания. Но вот, сев в поезд, идущий на Пермь, я открываю только что изданный полный текст "Лекций о Прусте" и читаю: "Первая форма, в которой появилась философская мысль, – это философия личного спасения. Она основана на предположении, что жизнь в которой мы рождаемся, точнее – случайным образом родились (ведь нас не спросили, хотим ли мы родиться; а если хотим – то где и когда), построена таким образом, что приходится спасаться. То есть проделывать какой-то специальный путь, делать что-то с собой, чтобы вырваться из обыденного круговорота жизни, который сам по себе абсурден, случаен..." (Лекции о Прусте. С. 11–12).

Конечно, Мераб Константинович еще не говорит здесь: "такова первая и навечная философия; философия древних индусов и моя". Однако заглянем дальше в последний из читанных им лекционных курсов. "Я думаю не о Прусте, но Прустом думаю о чем-то", – говорится здесь (там же. С. 313). Почему? – Да потому, что феномен Пруста – "это явление спасения. В старом, простом и вечном смысле этого слова" (там же. С. 129). Но если так, то "думать Прустом" значит думать сотериологически.

Название моего доклада – "Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили" – кому-то из вас могло показаться причудливым, гелертерски кокетливым или просто надуманным. Сознаюсь, что и сам испытывал в отношении его известную публицистическую неловкость. Однако, ознакомившись с "Лециями о Прусте", я отваживаюсь утверждать, что название моего доклада представляет собой корректно сформулированный и подтверждаемый историко-философский тезис.

Вспоминаю эпизод из конца 50-х годов, когда мы оба были молодыми людьми. Я написал тогда статью по эстетике, где туманно проповедовал, что художественное творчество – это, возможно, наилучшее приуготовление для вступления человека в царство свободы, каким оно рисуется в третьем томе "Капитала". Мераб прочел эту статью и следующим образом иронически подытожил ее на полях последней страницы: "В искусстве обрящете, искусством спасетесь!" Сегодня я думаю, что он иронизировал не только над тем, что я как бы ставил искусство на место, отводимое религией для святого подвижничества, но, возможно, уже и над тем, что я приписывал искусству миссию, которая вне религии может быть признана только за философией. "В философии обрящете,

философией спасетесь" – это с полным основанием можно написать на последней странице последних мерабовских чтений.

Философия, которую практикует Мамардашвили, ни в коем случае не является религиозной философией (в устах религиозного философа немыслимы такие пассажи, как «конечный пункт трансцендирования, который за неимением лучшего можно обозначить словом "Бог"» – Вопр. философии. 1992. № 5. С. 106). Однако апелляция этой философии совпадает с апелляцией христианского учения, а именно: "Остановись, задержись и подумай о душе, – подумай под страхом прижизненной духовной погибели". Все определения философии, которые содержатся в текстах Мамардашвили, ссылаясь друг на друга как тождественные по смыслу метафоры, – все они включены в контекст рассуждения о духовном спасении. Определения эти (поверим В.А. Кайдалову, что их не менее, чем шестнадцать) трудно связать в одно целое, если сначала не сформулировать характеристику-экспозицию, которая очерчивает общий экзистенциальный проект философского поиска. Она, эта характеристика-экспозиция, могла бы звучать так: "Философия есть особая мыслительная практика, которая предотвращает смерть при жизни или помогает воскресению при-жизни-умерших". В свете экспозиции приоритетным в ряду определений философии, сформулированных Мамардашвили, становится следующее: "Философия – это самоотчет об очевидностях, самоотчет о смысле того, то я делаю". Или, что в сущности то же самое: "Философским следует признать всякое рассуждение о жизни, если оно развертывается под знаком вопроса о конечной цели".

* * *

Абстрактно говоря, люди философствуют повседневно и повсеместно. Мераб Константинович ясно обозначает это обстоятельство, когда говорит об общественной ситуации приостановки, задержки в делании дел, связанной с потребностью обдумать, а для чего, собственно говоря, делается дело, и стоит ли оно того, чтобы я тратил на него мое время и мою жизнь. (Можно сказать, что это расширительная и несуицидальная версия знаменитого вопроса А. Камю: "Сто́ит ли жизнь того, чтобы быть прожитой".) Обдумывание может относиться и к стратегии жизни, и к проблематике эффективности, и к методологии познания, и к оценке социальных и культурных условий, в которых развертывается наше поведение. Но важно, чтобы во всех случаях сохранялась одна и та же тенденция – тенденция сопротивления духовной гибели. Именно это отличает философствование, как его понимал Мамардашвили, от любых мелиоративных методологических технологий, глухих к символу смерти и понятию смертности (даже от такой впечатляющей и рафинированной, как "системно-деятельностный подход", который десятилетиями наслаждался Г.П. Щедровицким и который на практике – государственно-педагогической, проектной, дизайнерской – сплошь и рядом приводил к своего рода "диверсионному эффекту",– к параличу сороконожки, которую вдруг попросили дать отчет, а как же, собственно, она переставляет свои сорок ножек).

Пока человек задается вопросом о жизненном смысле своих поступков, он жив. Перестает это делать – умирает. Это можно выразить и по-другому. Пока человек задается вопросом о цели и смысле своего поведения, он человек. Перестает это делать – он всего лишь имитация человека. Но отсюда вытекает еще и следующий вывод: в экзистенциальной концепции Мамардашвили философствование вообще превращается в существенное определение человека. Мы принадлежим к роду homo philosophicus.

Тем удивительнее, что философия одновременно рассматривается Мамардашвили и как исключительное, экстраординарное занятие.

Чем же философия, которую мы находим в сочинениях великих философов, разнится с философствованием, которое вообще отличает человека. Принципиально говоря – ничем. Отличие состоит только в том, что для человека, который посвящает себя философии, философствование превращается в свободную интеллектуальную игру, к которой, однако, приходится относиться не игровым способом, а предельно серьезно, как бы сделав ставку ценою в жизнь. Мамардашвили выразительно описывает это в "Картезианских размышлениях": "Тезисы Декарта, – пишет он, – выражают реальный, медитативный опыт автора, проделанный с абсолютным ощущением, что на кон поставлена жизнь и что она зависит от его мыслей и духовных состояний". Итак, философствование философов – это философствование ради философствования (подобно искусству ради искусства), которое, однако, ведется с риском самого большого жизненного проигрыша, который только можно себе представить. Ради этой нешуточной интеллектуальной игры философы, как это видно, скажем, на примере Канта, сурово себя ограничивают, создают режим строжайшей дисциплины, мирской аскезы и, благодаря деятельной духовной работе, находят некоторое единое универсальное общезначимое пространство для суждений, касающихся смысла и конечных целей. Это можно выразить и так: "Философия – это высокая культура духовного выживания, которая и провоцирует, и затрудняет соответствующий повсеместный опыт". Провоцирует – потому что не дает людям забыться и окоченеть в рутине суеты. Затрудняет – потому что перекрывает слишком легкие решения пробужденных смысложизненных вопросов (не дает справиться с ними по типу галлюцинаторного удовлетворения желаний).

Еще десять лет назад последний тезис было бы трудно растолковать. Сегодня в наглядных разъяснениях нет недостатка. Сколько людей, вырвавшихся из мертвечины государственного мировоззрения, тут же отыскали псевдофилософское духовное прибежище в доморощенных (иногда – совершенно сектантских) мифах: космософских, историософских, этнософских, парапсихологических, астрологических, уфологических. Большая философия (философия Декарта и Локка, Юма и Канта, Джеймса и Гуссерля, Лосского и Франка, Витгенштейна и Поппера, Бахтина и Мамардашвили) мешает фабриковать и исповедовать эти мифы. *Философское наследие* – разумеется, если оно вовлечено в актуальную эпистемологическую полемику, – надежно блокирует новейшие суррогаты духовной жизни, которые Ясперс назвал "научными

суевериями", а католическая, протестантская и, наконец-то, православная религиозная философия – "новым язычеством". Обращаясь к философскому наследию, люди знакомятся с известными непременными правилами, сообразно которым должно строиться самостоятельное смысложизненное рассуждение. Мало того, каждый из людей получает возможность отыскать в прошлом *своего философа*, т.е. такого мыслителя, который наилучшим образом осознал и сформулировал очевидности *известного типа* ментальных опытов.

Если перевести это в план основного экзистенциалистского рассуждения о жизни как о процессе самореализации (самосбывания, самоосуществления), то окажется, что свою собственную экзистенцию человек узнает не столько в себе самом, сколько в одном из великих мыслителей. Таково еще одно удивительное новшество, которое мы находим в экзистенциальной философии Мамардашвили, – новшество, закрепленное в следующем парадоксальном определении: «Философия – это трансцендирование человека к человеческому в нем самом" (С. 119). Трансцендирование – это ведь выход за собственные пределы, как же можно мыслить его в качестве движения, направленного к самобытию? В одной из лекций о Канте, читанных в Институте психологии в конце 70-х годов (я не проверял, вошла ли она в "Кантианские вариации", и основываюсь на своем конспекте) Мераб Константинович так разъяснял это определение: "Бывало, я читал кантовский текст, и он меня не удовлетворял, отталкивал, казался вычурным и темным. Но проходило время, я забывал о Канте, отдавался своим размышлениям, находил какой-то свой собственный смысл и именно тогда с удивлением обнаруживал: "Да это же Кант, он уже давным-давно сказал мою мысль и сделал это гораздо лучше меня самого!" Я вдруг оказывался в пространстве удивительной кантовской ясности, которая в свое время так восхищала Гёте».

Думаю, многим из вас известен этот удивительный эффект "порожнения с чуждым", – эффект неожиданного узнавания своих сокровенных догадок в самых отдаленных и "темных" философских текстах. Для Мераба данное состояние есть *момент истины* в единственно точном, непереносном смысле. Открывая вдруг, что и мы, грешные, и Платон, Аристотель, Августин, Декарт, Кант, Шеллинг, Кьеркегор, Гуссерль, – это один и тот же "ментальный класс" (Лекции о Прусте. С. 387), мы обретаем себя самих в *горнем мире досоциальных и сверхсоциальных очевидностей.*

Человеку, воспитанному в традиции Просвещения и "критики идеологии", это может быть разъяснено так: в общении с великими философами ты освобождаешься "из темноты своей предзаданной жизни, из темноты существующих обычаев, из темноты социального строя" (с. 41).

Для тех, кто ищет себя самого внутри оппозиции "патриотизм – интернационализм", разъяснение будет несколько иным: "Социальное, интернациональное, патриотическое, – все это указывает на известный локус, на известную страну. А если следовать внутреннему инстинкту, то ты живешь или пытаешься жить в неизвестной стране" (Лекции о

Прусте. С. 525): общение с выдающимися мыслителями утоляет "ностальгию по иномирью" (см.: С. 41–42).

Наконец, для того, кто привержен православно-христианскому символу духовности, момент истины, как его понимает Мераб, может быть пояснен следующей репликой: "На языке Христа не существует Родины, не существует Народа, не существует никакого предметного (персонажно-исторического. – *Э.С.*) закрепления духовных состояний" (Лекции о Прусте. С. 72–73).

В одних случаях (как в приведенном выше примере с Кантом) на наш экспериментальный опыт откликается отдельный мыслитель: в других – филиация, которую мы сами должны отыскать и выстроить. Для Мамардашвили это могли быть Картезий – Кант – Кафка (см.: С. 109–119) или Г. Сковорода – П.Я. Чаадаев – В.С. Соловьев – С.Л. Франк, но прежде всего – незавершенный ряд западноевропейских мыслителей, который оборвала и, возможно, замкнула смерть (в декабре 1990 г. коллега Улдис Тиронс из Латвии откликнулся на кончину Мераба некрологом под названием "Декарт – Кант – Маркс – Гуссерль… Мамардашвили").

Филиация мыслителей, уже до меня выясняющих мою истину, не есть кумулятивная последовательность, при которой более поздний историко-философский персонаж "снимает" и как бы концептуально высасывает своих предшественников. Речь вообще не идет "об обычной интеллектуальной последовательности. Это что-то другое, что ускользает от традиционных методов литературной критики и литературной истории. Речь идет о символической перекличке… помимо и поверх реальных связей последовательности" (там же. С. 358).

"Символическая перекличка" не покрывается понятием диалога (хотя и не отрицает его). Здесь приходится вспомнить об образце древнегреческого *симпозиума* или, если угодно, об идеальном ритуале *грузинского застолья*, где одна и та же истина движется по кругу под формой здравицы и выясняется посредством любовных, бережных, почтительных дополнений.

Нельзя сказать, чтобы подобные смыслообразы были чем-то совсем уж неизвестным для классической западноевропейской экзистенц-философии. В интересном введении к "Великим философам", написанном в 1956 г., К. Ясперс достаточно выразительно говорил о сверхсоциальности и надвременности вселенской философской коммуникации, прямо уподобляя ее "мистическому единению вечных современников".

Принципиальное новшество, на которое решился М.К. Мамардашвили, состояло в употреблении понятия "интермитирующего Я".

Что подразумевает этот звучный и изящный латинизм?

Вспомним изречение Паскаля, одинаково ценимое как П.Я. Чаадаевым, так и М.К. Мамардашвили: "Мышление человечества есть мышление одного единственного человека, мыслящего вечно и непрерывно". Это экспозиция к понятию "интермитирующего Я".

Мысль Паскаля долгое время остается на заднем плане рассуждений Мамардашвили, но, как я теперь вижу, где-то с 1984 г. получает стремительную феноменологическую и онтологическую проработку.

Во второй лекции своего курса о Прусте он говорит "Наша сознательная жизнь устроена таким образом, что если мы что-то до конца и по-настоящему делаем, если мы встали на какой-то путь и идем по нему, то в сделанном обязательно окажется то, что делают другие ... Если мы действительно подумаем (а это очень трудно), то подумаем то, что уже подумали другие. Это закон нашей сознательной жизни, всплески внутренней единой фундаментальной организации сознательной жизни..." (Лекции о Прусте. С. 28). Именно она – и притом в качестве компоненты космического порядка, существующего до и независимо от общественного бытия людей, – полагает персональное самобытие каждого из них, как бы роясь множеством экзистенций и пульсируя во множестве "вторых рождений". Лишь благодаря этому роению и пульсированию (их-то Мераб и называет *интерметенцией*) возможна символическая перекличка всех философствующих как вечных современников.

В лекции двадцатой Мераб Константинович идет еще дальше: мыслители разных локусов и времен трактуются здесь в качестве "перевоплощений или метамофроз одной и той же души" (там же. С. 357). Мамардашвили вспоминает о мифологической теории метемпсихоза и не останавливается перед аллегорией мировой "универсальной души" (там же, С. 360). Философское приобщение к ней прямо именуется *когитальным бессмертием* (от декартовского ego cogito).

Тексты, посвященные данному понятию (см.: там же. С. 309–310, 358–362, 385–386), на мой взгляд, недостаточно ясны и даже обманчивы. Некоторые из фигурирующих в них выражений подталкивают к тому, чтобы трактовать концепцию Мамардашвили как своего рода экзистенциальный пантеизм. Я хотел бы избежать этого соблазна и предостеречь от него. Мне кажется, что пантеистические аллегории Мераба – это издержки какого-то совсем иного, еще не сложившегося дискурса (скорее всего – дискурса негативной экзистенциальной антропологии). Понятие бессмертия в выражении "когитальное бессмертие", по строгому счету, подразумевает всего лишь *несводимость к бренному*, – неумещаемость абсолютных достоверностей cogito в наше историческое и физическое время. На психологическую потребность в бессмертии, столь существенную для приверженцев мистико-пантеистических учений, понятие это вообще не откликается. Хочу подчеркнуть в связи с этим, что экзистенциальная сотериология Мамардашвили не содержит в себе никакой претензии на овладение – с помощью философии – последними тайнами спасения в значении вечного покоя и блаженства. Там, где она выполнена точно, мы остаемся в границах *философской веры*, допускающей лишь то, что спасение это (спасение в религиозном смысле слова) *по крайней мере не невозможно*.

Не менее существенна и другая сторона проблемы.

Давно замечено, что пантеистические и мистико-пантеистические учения чаще всего исполнены упования на всемогущее имманентное миру божество и пафосом самоотрешения от мыслящего Я. Они учат тому, как наилучшим образом избавиться от персональности cogito, рас-

слабиться и потеряться в самодостаточности "мировой души". Социально-идеологически они созвучны эскапизму.

Эти установки очевидно противоречат всему, что Мераб отстаивал с молодых лет и до смерти. Людей, так или иначе посвящающих себя философии, он ориентировал на декартовско-кантовскую умственную самодисциплину – на персонально ответственный выбор своего пути "здесь и теперь", категорически исключающий последующее бегство с корабля призвания. Понятие "когитальный" в выражении "когитальное бессмертие" удерживает эту ориентацию.

Вслушаемся в то, как Мамардашвили вводит понятие "внутренней единой фундаментальной организации сознательной жизни", отвечающее аллегории "мировой души".

Он начинает с действия, совершаемого "до конца и по-настоящему", и с указания на исключительную трудность "действительного мышления" (таково sine qua non всего рассуждения). Он заканчивает свой пассаж следующими словами: единая фундаментальная организация сознания "... живет только тогда, когда мы встали на свой путь, когда мы хорошо и честно работаем" (там же. С. 28).

Получается, что если Мераб и выплачивает дань пантеизму, то лишь такую, которой ни один эталонный пантеист и мистик принять не может.

"Мировая душа" в понимании Мамардашвили совершенно парадоксальна: она онтологически конституирует ментально-экзистенциальный опыт, но одновременно предполагает его высшее напряжение в качестве своей непременной жизненной предпосылки. Она непригодна для пантеистических упований, ибо рискует заглохнуть и погибнуть по причине людской умственной инерции. Если это и Бог, то такой, который скорее спасаем нами, нежели служит гарантом нашего спасения.

Можно выразиться и так: человеку, обремененному наследственным имуществом умственной лени (повседневно пригодными иллюзиями, предрассудками, непроясненными и путанными понятиями, диалектическими навыками бегства от точного и ответственного мышления), достигнуть когитального бессмертия так же трудно, как "верблюду пройти сквозь игольное ушко". Может быть, ему и случается однажды заглянуть в надвременное царство очевидностей, но вот "остановить мгновение", удержаться в горнем мире философствования – ни в коем случае не дано.

Последнее справедливо для любых обществ и культур, но прежде всего для тех, которые упорно блокируют умственную работу целеосмысления или выдают за нее то, что "вообще на нее не похоже" (см.: там же).

Чтобы разъяснить эти суровые констатации, мне придется отставить в сторону тему "интермитирующего Я" (завершающую, но недосказанную тему экзистенциальной сотериологии) и вновь вернуться ко времени, когда философ Мамардашвили еще только вынашивал ключевую метафору "прижизненной смерти".

* * *

Вопрос о судьбах актуального непрофессионального философствования и о том, в какой мере профессиональная философия соответствует требованиям культуры духовного выживания, особенно остро стоит в обществах, которые стесняют, а то и просто ставят под запрет проблематику смысла и целеполагания. Можно утверждать, что стеснения и запреты подобного рода принадлежат к самым существенным признакам тоталитаризма. Их омертвляющее воздействие дает о себе знать даже тогда, когда диктаторская система слежки и репрессий уже слабеет.

В хрущевское время (если мне не изменяет память, на XXII съезде партии, ознаменованном решением о выносе тела Сталина из мавзолея) был провозглашен известный коммунистический девиз: "Наши цели ясны, наши задачи определены – за работу, товарищи!" Этот девиз был не чем иным, как запретом под формой патетического призыва, – запретом на какое-либо самостоятельное решение или перерешение в вопросе о конечной цели и смысле любой сферы деятельности. Я помню, как, услышав эту риторику, в общем-то далекую от диктаторских угроз, Мераб Константинович сказал: "Хватит надеяться на оттепель – эта фраза равносильна обратному внесению Сталина в мавзолей!" Он расслышал в ней ностальгическую тоску по времени, когда на долю людей оставляется лишь вопрос "как", т.е. вопрос о механизмах и методах осуществления предрешенных задач. И действительно, уже вскоре стали отчетливо видны соответствующие последствия: огромная масса философской литературы была подогнана под рубрику "методологические проблемы". Сведение философской проблематики к методологической (т.е. к вопросу о том, как лучше делать уже назначенное дело и как лучше искать уже запрошенное знание) стала очередной, наиболее удобной для данного момента формой обеспложивания философской работы. Как это ни парадоксально на первый взгляд, но это действительно был симптом приближавшейся ресталинизации.

И самым основательным неполитическим протестом против последней следует признать просто поведение профессионального философа, который в противовес академической и кафедральной методологической мертвечине 70-х годов, начал гласно, прилюдно развертывать перед людьми свободную интеллектуальную игру, связанную с проблематикой очевидности, смысла и конечной цели. Но это как раз и был тот путь, который выбрал М.К. Мамардашвили, когда начал выступать перед разными аудиториями со своими заранее не заготовленными, импровизированными чтениями. Именно эту неполитическую антитоталитарную практику он и обозначить позже своим известным изречением: "Философия есть сознание вслух".

Чтобы понять полный смысл этого изречения, надо обратиться еще к одному существенному измерению экзистенциальной сотериологии М. Мамардашвили.

Мераб Константинович делал очень серьезный новаторский шаг, когда предельно заострял и драматизировал традиционную экзистенци-

алистскую тему неподлинного существования, – драматизировал с помощью сотериологических символов умирания при жизни и смерти при жизни. Но он шел еще дальше, разъясняя сами эти символы с помощью метафоры, заимствованной из физики, – метафоры вселенского энтропийного процесса, завершающегося тепловой смертью вселенной. Мераб Константинович настаивает на том, что не только природе, но и культуре, и духу, и мышлению свойственна тенденция к разупорядочиванию. В самом общем виде она может быть обозначена как регрессия к варварству, ставящая общество на грань атропологической катастрофы.

Регрессия к варварству (или просто, "одичание мысли"), не есть следствие той или иной социально-политической организации. Социально-политическая организация лишь использует, лишь эксплуатирует стихийную энтропийную тенденцию, свойственную самой цивилизации и каждому человеку как носителю ума и культуры. Рядом с трактовкой человека как существа философствующего, т.е. предрасположенного к тому, чтобы все жизненные практики ставить под вопрос о смысле и конечной цели, появляется инвективная характеристика человека, которую Мераб Константинович не столько формулирует, сколько с горечью выкрикивает: "Человек ведь это существо фантастической косности и упрямой хитрости: он готов на все, только чтобы не приводить себя в движение и не ставить себя под вопрос" (С. 138). Говоря образно, энтропийная тенденция присутствует в каждой человеческой голове и каждый человек обязан дать себе в этом отчет.

Это получает выражение – весьма оригинальное выражение – в эпистемологической концепции Мамардашвили: в его понимании истины вообще и смысложизненной, философской истины – в частности и особенности.

Давно замечено, что с эпистемологической точки зрения классический экзистенциализм может быть причислен к типу философий откровения. Экзистенциалисты – особенно М. Хайдеггер – настаивают на том, что истина не столько постигается нами в меру наших усилий, сколько сама открывается нам в страдательно-творческом опыте претерпевания жизни. Она даруется нам от Бытия при соблюдении известных правил эпистемологической гигиены и вместе с тем достаточно неожиданно и внезапно. Явившись человеку однажды, достоверная мысль остается с ним навеки.

Согласен ли с этим М. Мамардашвили? Да, во многом согласен. Его эпистемология полемически заострена против благодушной сциентистской иллюзии, будто мы строим или добываем истину в меру нашей методологической вооруженности, с помощью расчетливо расставленных дорожных ориентиров, вех и силков. Мамардашвили высмеивает эту иллюзию, прибегая к аллегории неблагопристойной, но завидной по точности: "Истину нельзя искать так, как ищут уборную".

Классический экзистенциализм не совершает ошибки, когда говорит, что истина сама нам открывается. Мамардашвили принимает это и, когда требуется, высказывается по данному поводу с выразительностью, достойной Хайдеггера. Он утверждает, например, что мы, в сущ-

ности говоря, *впадаем* в истину, что она сплошь и рядом вспыхивает в умах, не обнаруживавших никакого методологического упорства в отыскании адекватных отображений сущего. Именно в этом смысле он толкует евангельское изречение: дух Божий витает, где хочет.

Но вот дальше обнажаются существенные различия между классическим экзистенциализмом и экзистенциальной сотериологией.

Мераб Константинович настойчиво подчеркивает, что истинное содержание мысли, даже если оно нас облюбовало, потрясло и изумило, *само по себе не держится в уме*. Он говорит о "склонении мысли", об эффекте "смыслового распада", особенно ощутимом, если усмотренная нами истина оказывается горькой и невыгодной, – если она налагает на нас бремя новых нравственных и интеллектуальных обязанностей.

О роковом "склонении мысли" приходится помнить на всех уровнях сознания, вплоть до уровня когитального бессмертия. Даже тогда, когда человек с ослепительной ясностью осознает надвременность открывшихся ему очевидностей, как бы "распаковав зарю своего будущего дня" (Наби Балаев), он не застрахован от мгновенного затухания этого ментального небесного света. Какой бы заоблачной, какой бы сияющей ни была достигнутая высота, "философская мысль все равно напоминает сидение на очень скользкой вершине, на которой удержаться невозможно: все время соскальзываешь и каждый раз заново нужно впихивать себя на эту вершину, и так бесконечно" (Лекции о Прусте. С. 390).

Позволю себе одно свободное (и вместе с тем, мне кажется, достаточно обоснованное) рассуждение в жанре "народной этимологии". В русском языке "мышление" и "мышь" – это близкокоренные слова: мышление – это мышканье ума, а мысль – мелькающая мышь ума. Она появляется и тут же прячется куда-то в нору, если привычная реальность ее пугает. Ее мало выманить, ее надо еще поймать и удержать.

М. Мамардашвили уделяет огромное внимание культуре фиксации явившихся или выманенных истинных содержаний. Мысль улавливается посредством метафоры (Мераб Константинович многократно демонстрирует, как это делается; по верному наблюдению Е. Ознобкиной, "метафора у Мамардашвили – это вообще основное средство транспортировки однажды усмотренных идиом").

Мысль, уловленная в метафору, продолжает удерживаться с помощью ее аналитического раз-вития, рас-путывания, выявления всех возможных логических экспликаций. И наконец, с помощью беспощадной верификации эксплицированной достоверности.

Все это в совокупности определяется М. Мамардашвили как "режим сознательной жизни". Индивидуальное сознание есть то место, та точка, где достоверный смысл является и распадается (регенерирует). Но то же самое сознание, переведенное в "режим сознательной жизни", есть пространство, где смыслы фиксируются, развертываются и упрочиваются с помощью новых и новых проверок. Оно не что иное, как очаг негэнтропии (или, если воспользоваться выражением П. Флоренского, "эктропии"), спасающей культуру от регресиии, от "тепловой смерти". Духовная работа по удержанию истины представляет собой, в

сущности говоря, никогда не прекращающийся процесс. Тот, кто его осуществляет, напоминает человека, ринувшегося с горы: он должен бежать все быстрее, чтобы не упасть. Напряженность этого "удерживающего движения" особенно высока, если общество, внутри которого пребывает "человек философствующий", тяготеет к нравственно-волевому оскоплению, деперсонализации и "зомбинированию" своих членов.

Ключевое слово философской концепции М. Мамардашвили (слово, которого не ведает классический западный экзистенциализм) – это *усилие*. Усилие удержания истины, духа и самой жизни. Оно могло быть найдено лишь экзистенциальным мыслителем, всею плотью ощутившим, что такое загнивающий, во смерть засасывающий коммунистический тоталитаризм. Это же можно сказать и об экзистенциальной сотериологии в целом. Она нова и оригинальна по отношению как к российской, так и к западной философской традиции. Она родилась из российского опыта, испытанного человеком, который духовно идентифицировал себя с Западом и был как никто далек от каких-либо версий исключительной и мироспасительной "российской ментальности".

Мамардашвили имел много поводов воскликнуть вслед за Пушкиным: "Черт угораздил меня родиться в России с умом и талантом!" Или вслед за Чаадаевым затеять отчаянную игру "лишних людей" и предъявить свой европейский образ мысли под титулом "Апологии сумасшедшего" ("лишний, как мысль в мозгу дурака", – так аттестовал я Мераба в стихотворении, преподнесенном ему в начале 70-х годов). Возможно, что всердцах он и позволял себе нечто подобное. Но знаменательно, что опубликованные тексты (а это главное, на основании чего мы должны судить о нем) как бы отфильтровывают любые снобистские фиксации горькой чужеродности и акцентируют иной аспект проблемы. "Я теперь знаю, – говорил Мамардашвили в 1990 г., – что у меня была, в общем выгодная точка обзора, позволяющая увидеть те вещи, которые могут пройти мимо внимания европейца" (Лит. газ. 1991, 6 сент.) Не от внутрироссийского жребия, а от других коллег по европейскому философскому цеху отличал он себя здесь. Что касается друзей, которые тянулись прильнуть к нему в своем переживании суетности, изнурительности и иррациональности российской жизни, то им он ответил речью человека из "иномирья", лежащего по ту сторону любых Европ, – утешительным девизом экзистенциальной сотериологии: "***Душа вечна, а место ее пребывания случайно***". Таковы, как оказалось, были последние слова Мераба Мамардашвили, высказанные в режиме "сознания вслух": Е. Немировской довелось услышать их утром 25 ноября 1990 г., за несколько часов до его внезапной смерти.

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 1996–1997 гг.

1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Гайденко П.П.* Бытие и разум // Вопр. философии. 1997. № 7. С. 114–140.
2. Историко-философские исследования: Методологические аспекты: Материалы конф. молодых ученых, 3–4 дек. 1996 г. / Рос. гос. гуманит. ун-т; Отв. ред. А.И. Алешин. М.: РГГУ, 1997. 79 с.
3. Историко-философский ежегодник, 1996 / РАН. Ин-т философии; Редкол.: Н.В. Мотрошилова (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1997. 458 с. Работы по истории философии, вышедшие в России в 1994–1995 гг.: С. 442–453.
4. История философии / РАН. Ин-т философии; Редкол.: А.М. Руткевич (отв. ред.) и др. М., 1997. № 1. 205 с.
5. *Константинов В.Н.* Историко-философское введение: (Курс лекций) / Владимир. гос. пед. ун-т. Владимир: ВГПУ, 1997. 214 с. Библиогр.: С. 211–214.
6. *Ляховецкий Л.А.* Магистраль и периферия в проблематике происхождения философии: (Ист.-филос. и культ.-ист. этюды) / Фин. акад. при Правительстве Рос. Федерации. М., 1997. 295 с.: схем.

2. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

7. AKADHMEIA: Материалы и исследования по истории платонизма: Межвуз. сб. / СПб. гос. ун-т. СПб., 1997. Вып. 1 / Под ред. Р.В. Светлова, А.В. Цыба. 304 с.

Из содержания: *Сергеев К.А., Толстенко А.М.* Философия Платона: греческая мудрость в ее эросном измерении. С. 3–11; *Светлов Р.В.* Платонизм и происхождение "интеллектуализма" в понимании Первоначала. С. 11–33; *Гончаров И.А.* Этические определения разума и их соотношение с платоновским определением бытия. С. 33–47; *Кульматов В.А.* Платоновская модель правильного мышления. С. 47–56; *Муравьев А.Н.* Логос и диалог: Платон о начале и методе познания. С. 56–73; *Ребещенкова И.Г.* Эрос, разум, познание в философии Платона. С. 73–83; *Мочалова И.Н.* Критика теории идей в Ранней Академии. С. 97–117; *Демин Р.Н.* Девятиэлементная матрица Платона, Ксенократа и в текстах древнекитайской культуры. С. 117–120; *Цыб А.В.* Использование платоновских и аристотелевских понятий в сочинении Оригена-христианина "О началах". С. 120–134; *Погоняйло А.Г.* Ентифроново вдохновение: ("Кратил" и "Новая наука"). С. 134–161; *Сотникова Н.Н.* Платоновские истоки метафизики А. Шопенгауэра. С. 162–170; *Чубукова Е.И.* Диалогизм Платона как предмет герменевтического размышления Х.Г. Гадамера. С. 171–182; *Романенко Ю.М.* Философия и мизософия платонизма. С. 182–197; *Носов Н.В., Цыб А.В.* Платонизм и литература. С. 197–204; *Лукомский Л.Ю.* Плотин о бытии человека в космосе: предисловие к публикации. С. 205–208; *Плотин.* О том, что такое живое существо и кто такой человек. О счастье. Против гностиков. С. 208–252; *Петров А.В.* Прокловская теория мифа. С. 252–263; *Прокл.* О способе создания божественных мифов богословами: оправдание виновников и разрешение предъявленных им упреков. С. 263–279.

8. *Афонасин Е.В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск: НИИ Мат.-информ. основ обучения, 1997. 126 с. Рез. англ. Произведения Климента Александрийского и их изд.: С. 109–110. Библиогр.: С. 113–122.
9. *Бандуровский К.В.* Проблемы этики в "Сумме теологии" Фомы Аквинского // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 156–162.
10. *Бугай Д.В.* Критика теории идей в "Парменида" Платона // Там же. № 4. С. 136–143.
11. *Вдовиченко А.В.* Филон Александрийский в перспективе издания // Вестн. Рос. гуманит. науч. фонда. 1997. № 4. С. 131–142.
12. *Визгин В.П.* К анализу квалитативистского типа рациональности: случай Аристотеля // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 5–15.
13. *Гайденко В.П.* Предисловие к переводу трактата Ансельма Кентерберийского "О согласии Божественного предзнания, предопределения и благодати со свободным выбором" // Там же. С. 115–124.
14. *Гостев А.В.* Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля "О душе" // Вопр. философии. 1997. № 12. С. 73–95.
15. Знание за пределами науки: Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия в интеллектуал. традициях I–XIV веков / Ин-т философии РАН, Центр по изуч. нем. философии и социологии; Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина; Редкол.: К. Хюбнер и др. М.: Республика, 1996. 445 с.
16. *Медведев И.П.* Византийский гуманизм, XIV–XV вв. СПб.: Алетейя, 1997. 341 с., факс. (Византийская б-ка: Исследования). Рез. англ. Указ. имен, указ. соврем. авт.: с. 323–340.
17. *Монин М.А.* Пути Парменида // Вопр. философии. 1997. № 3. С. 115–131.
18. *Неретина С.С.* Умение ума: (Некоторые предложения по средневековой философии техники) // Там же. № 11. С. 145–162.

18а. *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга Бытия и сомнений закон. Архангельск, 1995. Часть II. 367 с. – Библиогр.: с. 353–366.

19. *Петров В.В.* Имя и сущность: Грамматика и онтология у Фридугиса // Историко-философский ежегодник: 1996. М.: Наука, 1997. С. 97–108.
20. *Петров М.К.* Античная культура. М.: РОССПЭН, 1997. 352 с., 1 л. портр. (Философы России XX в.).
21. *Столяров А.А.* Раннестоический корпус текстов: Принципы формирования и основные издания // Вестн. Рос. гуманит. науч. фонда. 1997. № 3. С. 155–162.
22. *Фатиев Н.И.* От права к философии: Цицерон: актуальность "будущего в прошедшем" // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1. С. 96–105.
23. *Фомин В.П.* Неоплатонические вариации на эзотерическую тему. М.: Аргус, 1997. 478 с.
24. *Чайковский Ю.В.* Фалесова наука в историческом контексте // Вопр. философии. 1997. № 8. С. 151–165.
25. *Штекль А.* История средневековой философии. Репр. изд. СПб.: Алетейя, 1996. 307 с.
26. *Эспинель Суарес А.* Особенности философской мысли инков // Вопр. философии. 1997. № 3. С. 132–144.

3. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

27. *Власов А.Д.* Словарь по философии Гегеля: (Феноменология духа). М.: МИФИ, 1997. 539 с.
28. *Козырев Ю.Г., Бажуков К.Ю.* Фридрих Ницше – европейский вариант дзенбуддизма? // Вестн. Сыктывкар. ун-та. Сер. 8, История, филология, философия. 1997. Вып. 2. С. 144–154.

29. *Клестов И.К.* К философской реконструкции гердеровской "картины мира" // Вестн. Удмурт. ун-та. 1997. № 8. С. 69–81.
30. *Косарева Л.М.* Рождение науки нового времени из духа культуры. М.: Ин-т психологии РАН, 1997. 358 с.: портр. Библиогр. в конце глав.
31. *Коцюба В.И.* Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 163–174.
32. *Лаврова А.А.* Критика разума как критика языка: Филос.-лингв. аспект творчества Ф. Ницше // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 2. С. 58–72.
33. *Лаврова А.А.* Философия Ф. Ницше // Филос. науки. 1997. № 1. С. 38–51.
34. Г.В. Лейбниц и Россия: К 350-летию со дня рождения и 275-летию Академии наук: Материалы Междунар. конф., Санкт-Петербург, 26–27 июня 1996 г. / РАН. СПб. науч. центр, СПб. фил. Ин-та истории естествознания и техники РАН и др. СПб., 1996. 223 с. (Филос. век: Альманах).
35. *Лоолер Д.* Этика, политика и суждения вкуса: Арендт против Канта // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 2. С. 16–33.
36. *Лукьянов А.В.* Философия Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) / Моск. пед. гос. ун-т и др. Оренбург: ОГАУ, 1997. 252 с.: портр.
37. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации / Под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Аграф, 1997. 309 с. (Путь к очевидности).
38. *Никитин Е.П., Никитина А.Г.* Загадка "Государя": (Политизм как идеология политики) // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 43–55.
39. *Ойзерман Т.И.* К вопросу о кантовском понимании предмета метафизики // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 161–175.
40. *Ойзерман Т.И.* Этика теологии Канта и ее современное значение // Вопр. философии. 1997. № 3. С. 103–114.
41. *Радул Д.Н.* Рационализм и наука Нового времени // Там же. № 12. С. 135–138.
42. *Разеев Д.Н.* Учение о феноменальности (феноменология) Канта // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 38–74.
43. *Разеев Д.Н.* "Явление" и "феномен" в теоретической философии Канта // Мысль. СПб., 1997 Вып. 1. С. 200–208.
44. *Резвых П.В.* Проблема соотношения тварного и нетварного в поздней онтологии Ф.В.И. Шеллинга // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 175–196.
45. *Скидан А.* Мы, посмертники (Ницше) // Ступени. СПб., 1997. № 10. С. 190–194.
46. *Федорова М.М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века / РАН. Ин-т философии. М., 1997. 185 с.
47. *Хлопникова А.М.* Философские воззрения профессора И.Г. Буле // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 3. С. 94–99.
48. *Черняк Л.* Органическое как аналогия разумного: Телеология у Канта // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 120–137.
49. *Щербаков А.И.* Декарт и проблема реальности в философии Нового времени // Кубан. гос. ун-т. Краснодар: Куб.ГУ, 1996. 36 с.
50. *Юров С.В.* Дж. Беркли и проблема солипсизма // Вопрс. философии. 1997. № 6. С. 152–160.

4. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

51. *Абрамов А.И.* Философия в духовных академиях // Там же. № 9. С. 138–155.
52. *Абрамов М.А., Лаврик Э.Г.* Судьбы либерализма в Европе и России: взгляд Масарика // Там же. № 10. С. 114–118.

53. *Аскольдов С.А.* Алексей Александрович Козлов / Вступ. ст. Н. Ильина (Мальчевского). СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1997. 267 с. Библиогр. в примеч.: с. 248–258.
54. *Бабинцев С.М.* Миросозерцание И.А. Ильина. М.: Прометей, 1997. 170 с. Библиогр.: с. 151–164. Указ. имен: с. 165–169.
55. *Барсова Л.Г.* Иван Иванович Лапшин: Жизнь и труды // Звезда. 1997. № 10. С. 183–197.
56. *Бовкало А.А.* Н.О. Лосский и Петроградский Богословский Институт // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 150–153.
57. *Борисов А.Г.* Русская философская культура: Этюды. Саратов, 1997. 206 с. Библиогр.: с. 166–169.
58. *Бредихина О.Н.* Русское мировоззрение: Восстановимы ли традиции?: (Книга-вопрос). Мурманск: Мурм. гос. пед. ин-т, 1997. 131 с. Библиогр.: с. 128–131.
59. *Вандалковская М.Г.* Историческая наука российской эмиграции: "евразийский сообласн" / РАН. Ин-т рос. истории. М., 1997. 349 с. (Памятники ист. мысли).
60. Вече: Альманах рус. философии и культуры / СПб. гос. ун-т. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1996. (Гос. программа "Народы России: возрождение и развитие").

    Вып. 7: Межвузовская научная программа "Русская философская мысль как основа возрождения российской нравственности" / Редкол.: А.Ф. Замалеев (гл. ред.) и др. 248 с.
61. *Викторович В.А.* В.В. Розанов и Д.С. Дарский // Ступени. СПб., 1997. № 10. С. 102–104.
62. *Волкогонова О.Д.* Специфика иррационализма Л.И. Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 3. С. 16–25.
63. *Володихин Д.М.* К.Н. Леонтьев, русский предэкзистенциализм и классический европейский экзистенциализм // Вестн. ун-та Рос. акад. образования. М., 1997. № 3. С. 147–166.
64. *Гарин И.И.* Многоликий Достоевский. М.: Терра, 1997. 396 с.
65. *Гоголевский А.В.* Очерки истории русского либерализма XIX – начала XX века / СПб. гос. ун-т. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1996. 155 с. Библиогр. в конце очерков.
66. *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии / РАН. Ин-т философии. М., 1997. 288 с. Рез. англ. Библиогр.: С. 249–288.
67. *Долгих Е.* Ракурс метафизики зла (В. Соловьев) // Ступени. СПб., 1 997. № 10. С. 117–128.
68. *Долгов К.М.* Восхождение на Афон: Жизнь и миросозерцание К. Леонтьева. М.: Раритет, 1997. 400 с.: ил. Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 381–398.
69. *Евлампиев И.И.* История одного скандала: (И.А. Ильин–А. Белый–Э.К. Метнер) // Ступени. СПб., 1997. № 10. С. 143–156.
70. *Елисеев Н.* Отто Вейнингер и Василий Розанов: проблемы самоненависти // Там же. С. 94–101.
71. *Завершинская Н.А.* Философия государства и права С.Л. Франка: общее и особенное // Вестн. Новгор. ун-та. Гуманит. науки. 1996. № 4. С. 13–17.
72. *Зверев В.В.* Реформаторское народничество и проблема модернизации России: От сороковых к девяностым годам XIX в. М.: Уникум-Центр, 1997. 365 с. Библиогр. в конце разделов.
73. *Ильин (Мальчевский) Н.П.* Что такое – русская философия? // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1. С. 60–69.

74. Исследования по истории русской мысли: Период. науч. сб.: (Арх. публ., исслед., воспоминания, письма, библиогр.): Ежегодник за 1997 г. / Отв. ред. М.А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. 317 с.

Содержание: *Козырев А.* Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла. Приложение: *Соловьев В.* (Об истинной науке etc.). С. 5–68; *Плотников Н.* К вопросу об "актуализации" веховской философии: сборник: Russlands politische Seele. Приложение: *Гурвич И.* Вступление (к сборнику). С. 69–98; Братство святой Софии: документы (1918–1927). 1. (*Карташев А.В.*). Проект Временного устава братства св. Софии-Премудрости Божией. 2. Основные положения Устава Братства св. Софии-Премудрости Божией. 3. (*Булгаков С.Н.*). Молитвенное правило для членов братства имени св. Божественныя Софии. 4. Послание Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 18(31) марта 1927 года. 5. *Карташев А.В.* Объяснение (митр. Евлогию по поводу Послания Архиерейского Синода). С. 99–133; *Кацис Л., Шушарин Д.* "Потом начинается ужас": ОБЭРИУ как религиозное явление. С. 134–167; *Лопатин В.М.* Из воспоминаний. С. 168–205; Киевское Религиозно-Философское Общество. Приветствие Поместному собору Православной Всероссийской Церкви (1917). С. 206–208; *Локтева О.* С.Н.Булгаков в Киеве осенью 1918 года. Приложение: (*Булгаков С.Н.*). Свобода и Церковь. С. 209–231; *Колеров М.* С.Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года: Vegetus. Неделя о Булгакове. С. 232–236; *Галушкин А.* После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг. С. 237–244; *Колеров М.* Утраченная диссертация Флоровского. Приложение: *Флоровский Г.В.* Историческая философия Герцена: Заключение. С. 245–257; *М.К.* Петр Струве (Набросок рецензии на сборник "На путях. Утверждение евразийцев". Кн. 2). (1922), С. 262–274; *Шалимов П.Н.* О. Лосский. Письма к С.Л. Франку и Т.С. Франк. (1925, 1945–1950). С. 262–274; С.Л. Франк о смерти Н.А. Бердяева (1948): письмо к Е.Ю. Рапп. С. 275–276; Библиография: "Народоправство" (1917–1918): Роспись содержания. С. 277–286; "Русская мысль" (1921–1927): Роспись содержания. С. 287–317.

75. *Исупов К.Г.* Мифологема "Дома" в русском контексте // Ступени. СПб., 1997. № 10. С. 30–39.
76. *Кирсанова Л.* Экзистенциализм "Вишневого сада" // Там же. С. 78–93.
77. *Коган С.А.* Русские мыслители – самородки XIX века // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 255–276.
78. *Косарев А.М.* Н.А. Бердяев: революция эротического духа // Филос. исследования. 1997. № 1. С. 197–213.
79. *Кравченко В.В.* Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М.: Издат. центр, 1997. 278 с. Библиогр.: с. 269–277.
80. *Крупнин Г.Н.* Археология русской философии // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 75–93.
81. *Кузнецов П.В.* Метафизический нарцисс: П.Я. Чаадаев и судьба философии в России // Вопр. философии. 1997. № 8. С. 175–190.
82. *Кузьмина С.В.* Философия Н.В. Федорова в контексте культуры русского возрождения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 3. С. 3–15.
83. *Маслов Г.Н.* Стратегии мышления и действия в русской философии начала века: (Л. Шестов, В. Иванов, А. Белый). М.: Изд-во АО "Диалог-МГУ", 1997. 139 с. Библиогр.: с. 125–139.
84. *Мороз В.В.* Взаимосвязь философии и математики в творчестве П.А. Флоренского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 3. С. 94–99.

85. *Носов С.* Сны наяву: Сновидческий иррационализм В. Соловьева: Истоки и судьба // Новый журнал. СПб., 1997. № 3. С. 184–192.
86. *Обатнина Е.Р., Белоус В.Г.* Берлинская Вольфила (1921–1922): Хроника // Вопр. философии. 1997. № 7. С. 141–155.
87. *Останина О.А.* Вопросы исторического познания в русской философии. М.: Прометей; Киров: Вят. гос. пед. ун-т, 1997. 137 с. Библиогр.: с. 130–136.
88. *Панибратцев А.В.* Логические исследования преосвященного Феофилакта, архиепископа Тверского // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 241–244.
89. *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии: (Первая четверть XVIII в.) / РАН. Ин-т философии. М.: ИФ РАН, 1997. 151 с. Библиогр.: с. 130–138.
90. Проблемы русской философии и культуры: Межвуз. темат. сб. науч. тр. / Редкол.: С.В. Корнилов (отв. ред.) и др. Калининград: Калинингр. гос. ун-т, 1997. 173 с. Библиогр.: в примеч. в конце ст.
91. *Рашковский Е.Б.* Современное мирознание и философская традиция России: О сегодняшнем прочтении трудов Вл. Соловьева // Вопр. философии. 1997. № 6. С. 92–106.
92. *Скородумов С.В.* Особенности религиозно-философских взглядов Розанова // Яросл. пед. вестн. 1997. № 3. С. 16–20.
93. *Смирнова З.В.* Историко-философские проблемы в трудах И.В. Киреевского // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 276–293.
94. *Собенников А.С.* Между "есть Бог" и "нет Бога"...: (О религ.-филос. традициях в творчестве А.П. Чехова). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1997. 223 с. Библиогр.: с. 200–222.
95. *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творч. эволюция / Послесл. П.П. Гайденко; Подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с. Указ. имен: с. 423–430.
96. *Суслова Л.И.* Отечественная философия: Генезис и основные черты // Гуманит. науки и современность. Пенза, 1996. Вып. 2. С. 31–36.
97. Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений, 8–10 дек. 1995 г., Москва / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН и др.: Ред.-сост. С.Г. Семенова и др. М.: Наследие, 1996.
    Вып. 1. 270 с.: портр.
    Вып. 2. 285 с.: факс.
98. Философия русского космизма: Сб. науч. ст. / Ин-т философии РАН, Фонд содействия развитию культуры, науки и образования "Новое тысячелетие"; Отв. ред. А.П. Огурцов, Л.В. Фесенкова. М., 1996. 374 с. Библиогр. в конце ст.
99. Философский словарь Владимира Соловьева / Сост. Г.В. Беляев. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. 463 с.
100. *Фохт Б.А.* О философском значении лирики Пушкина // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 105–144.
101. *Храмченко В.В.* Путь свободы в лучший мир лучшей стороны: Рус. космизм. М.: Сфера, 1997. 528 с., 2 л. ил.
102. *Худякова Г.П.* Самобытность русской философии: Проблема мировоззренческого поступка. Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та, 1997. 203 с.
103. *Цвык И.В.* Религиозно-философская система В.Д. Кудрявцева-Платонова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 111 с. Библиогр.: с. 94–110.
104. *Шапошникова Л.В.* Мудрость веков: К 70-летию со дня рождения. М.: Междунар. центр Рерихов, 1996. 479 с., 32 л. ил. (Рерих. науч.-попул. б-ка). Библиогр.: с. 463–477.

105. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. и сост. В.В. Мильков. М.: Наука, 1997. 256 с. (Обществ. мысль: Исслед. и публ.).
106. *Бердяев Н.А.* Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века: Судьба России. М.: ЗАО "Сварог и К.", 1997. 541 с.
107. *Бердяев Н.А.* Судьба России: Самопознание. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 541 с. (Избр. произведения).
108. *Бердяев Н.А.* Философия свободы: Истоки и смысл русского коммунизма / Вступ. ст. и примеч. А.В. Гулыги. М.: ЗАО "Сварог и К.", 1997. 415 с.: портр.
109. В раздумьях о России (XIX век) / РАН. Ин-т рос. истории; Отв. ред. и сост. и авт. вступ. ст. Е.Л. Рудницкая. М.: Археогр. центр, 1996. 444 с. Рез. на англ. яз. Имен. указ.: с. 431–441.
110. *Введенский А.И.* Статьи по философии / Вступ. ст. А.А. Ермичева; Сост., подгот. текста и примеч. А.А. Ермичева и др. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1996. 227 с. (Гос. программа "Народы России: возрождение и развитие". Гуманит. наследие рос. мыслителей). Библиогр.: с. 224–226.
111. Взыскующие града: Хроника частной жизни рус. религ. философов в письмах и дневниках... С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, В.Ф. Эрна и др. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.И. Кейдана. М.: Шк. "Языки русской культуры", 1997. 747 с. Указ. публикуемых док., указ. имен: с. 721–745.
112. *Вышеславцев Б.П.* Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Россия XXI. 1997. № 5/6. С. 150–170.
113. *Гершензон М.О.* Славянофильство // Вопр. философии. 1997. № 12. С. 68–72.
114. *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М.: Канон, 1996. 560 с., 1 л. портр. (История христиан. мысли в памятниках).
115. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа / Сост. П.В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой; Вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. М.: Республика, 1997. 368 с. (Мыслители XX в.).
116. Из протоколов Вольфилы: заседание "Памяти Вл. Соловьева" / Предисл. В.Г. Белоуса // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 138–149.
117. *Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли: В 3 т. / Подгот. текста и примеч. И.Е. Задорожнюка, Э.Г. Лаврик. М.: Терра; Республика, 1997.
Т. 1. 414 с.
Т. 2. 398 с.
Т. 3. 366 с. Библиогр. в примеч.: с. 276–321. Указ. произведений и имен: с. 262–275, 322–358.
118. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. М.: Рус. кн., 1997. Т. 6, кн. 3 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. 559 с., 1 л. портр.
119. *Кареев Н.И.* Основы русской социологии / Ин-т социологии РАН. СПб. фил. СПб.: Лимбах, 1996. 368 с. Библиогр.: с. 359–364.
120. *Лопатинский Ф.* Избранные философские произведения / РАН. Ин-т философии. М., 1997. 219 с.: схем. Библиогр.: с. 216–218.
121. Очерк русской философии истории: Антология / РАН. Ин-т философии; Ред.сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М., 1996. 313 с.
122. Письма В.В. Розанова к Д.С. Дарскому / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. В.А. Викторовича // Ступени. СПб., 1997. № 10. С. 105–108.
123. Русская религиозная антропология. М.: Моск. духов. акад.; Моск. филос. фонд, 1997. (Сокровищница рус. религиоз.-филос. мысли; Вып. 3).

Т. 1. Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. 528 с.: ил.

Т. 2. Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. 479 с.: ил. Указ. имен: с. 471–478.

124. Русская философия права: Философия веры и нравственности: Антология / Сост.: А.П. Альбов и др. СПб.: Алетейя, 1997. 398 с. Библиогр. в конце биогр. ст.
125. Русский узел евразийства: Восток в рус. мысли: Сб. тр. евразийцев / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького, Рос. фонд. культуры; Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Беловодье, 1997. 525 с. Библиогр.: с. 485–512. Имен. указ.: с. 518–525.
126. *Степун Ф.А.* Дух, лицо и стиль русской культуры / Предисл. Р.Е. Гергеля // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 154–165.
127. *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / Сост. В.Н. Жуков, А.П. Поляков; Вступ. ст. и примеч. В.Н. Жукова. М.: Республика, 1997. 527 с. (Мыслители XX в.). Указ. имен: с. 500–523.
128. *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории / Сост., вступ. ст., коммент. М.Б. Смолина. М.: Ред. журн. "Москва", 1997. 589 с.: портр. (Пути рус. имперского сознания). Прил. к журн. "Москва".
129. *Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии / Вступ. ст. М.А. Маслина. М.: Владос.; Рус. двор, 1997. 573 с.; 4 л. ил.
130. *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Традиция, 1997. Т. 3. 743 с.
131. *Франк С.Л.* Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев; Примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. 479 с. Указ. имен: с. 467–475.

5. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

132. *Долинский В.А.* Невольник свободы: О жизни и творчестве В.В. Налимова // Обществ. науки и современность. 1997. № 6. С. 174–188.
133. Драма советской философии: Э.В. Ильенков: (Книга-диалог) / РАН. Ин-т философии; Сост. и ред. В.И. Толстых. М., 1997. 239 с.
134. *Зись А.Я.* У истоков журнала "Вопросы философии" // Вопр. философии. 1997. № 7. С. 44–53.
135. Ильенковские чтения (1997, Москва): Тез. выступлений. М.: Мир кн., 1997. 142 с. В надзаг.: М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации, Моск. гос. ун-т печати. Библиогр. печ. работ Э.В. Ильенкова, лит. о нем: с. 134–141.
136. *Каменский З.А.* Утраченные иллюзии: (Воспоминания о начале издания "Вопросов философии") // Вопр. философии. 1997. № 7. С. 21–28.
137. *Кантор В.К.* Преодоление фанатизма: (Памяти В.Ф. Кормера) // Там же. № 8. С. 72–76.
138. Павел Васильевич Копнин: философ и человек: Философские чтения: Выступили: В.И. Шинкарук, В.А. Лекторский, А.Е. Конверский... // Там же. № 10. С. 77–94.
139. *Кормер В.* Человек плюс машина // Там же. № 8. С. 77–111.
140. *Лосев А.Ф.* Имя: Избр. работы, пер., беседы, исслед. архив. материалы: Сборник / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. 616 с. (Памятники религ.-филос. мысли нового времени: Рус. религ. философия).
141. *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян / Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1996. 975 с.: портр. Указ.: с. 933–966.
142. *Лосев А.Ф.* "Мне было 19 лет": Дневники. Письма. Проза / Сост., предисл., коммент. А.А. Тахо-Годи. М.: Рус. словари, 1997. 340 с., 5 л. ил. Библиогр. в примеч.: с. 312–332. Имен. указ.: с. 333–340.

143. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание: Метафиз. рассуждения о сознании, символике и яз. / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Шк. "Языки русской культуры", 1997. 217 с. (Язык. Семиотика. Культура).
144. *Мареев С.* Встреча с философом Э. Ильенковым. М., 1997. 191 с.
145. *Митрохин Л.Н.* "Докладная записка"-74 // Вопр. философии. 1997. № 8. С. 47–67.
146. *Плимак Е.Г.* "Надо основательно прочистить мозги": (К 50-летию философской дискуссии 1947 г.) // Там же. № 7. С. 10–20.
147. *Попович М.В.* П.В. Копнин: Страницы философской биографии // Там же. № 3. С. 145–152.
148. *Потков Л.Л.* Некоторые эпизоды из жизни журнала в 1947–1949 годах // Там же. № 7., С. 29–33.
149. *Садовский В.Н.* "Вопросы философии" в шестидесятые годы // Там же. № 8. С. 33–46.
150. *Скворцова А.И., Скворцов В.Я.* М.М. Бахтин: Образ мыслей – образ жизни // Вестн. Волгогр. ун-та. Сер. 2, Филология. 1997. Вып. 2. С. 168–172.
151. *Соловьев Э.Ю.* Философский журнализм шестидесятых: Завоевания, обольщения, недоделанные дела // Вопр. философии. 1997. № 7. С. 34–43.
152. *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М.: Мол. гвардия, 1997. 457 с., 24 л. ил. (ЖЗЛ. Серия биографий / Основана А.М. Горьким; Вып. 742). Посвящ. 850-летию Москвы. Гл. печ. тр. А.Ф. Лосева, лит. о нем: с. 448–450.
153. Философия в СССР: версии и реалии: Выступили: А.И. Володин, В.Ф. Пустарнаков, З.А. Каменский и др. / Подгот. С.Б. Роцинский // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 3–38.

6. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

154. *Абрамова Н.А., Абрамов В.А.* Китайская философия в свете перспектив межкультурного диалога // Гуманит. вектор. Чита, 1997. № 1. С. 16–22.
155. *Аникеева Е.Н.* Индийская предфилософия ведического периода: Науч.-метод. материалы к курсу "История древней и средневековой философии Востока": Для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1997. 13 с. Библиогр.: с. 13.
156. *Главева Д.* Учение Хакуина о "внутреннем взгляде" // Вопр. философии. 1997. № 10. С. 95–98.
157. *Григорьева Т.П.* Синергетика и Восток // Там же. № 3. С. 90–102.
158. *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997. 351 с.: ил. (Философы России XX в.). Библиогр.: с. 331–332. Имен. указ.: с. 333–350.
159. *Ефремова Н.В.* Об аверроистской ноологии // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 301–319.
160. *Котенко Р.В.* Вопрос о человеке в философии Мартина Бубера // Человек. 1997. № 4. С. 63–76.
161. Китайская философия и современная цивилизация: Сб. ст. / РАН. Ин-т Дал. Востока; Междунар. ред. совет: М.Л. Титаренко (РАЕН), Вэймин Ду (США)и др. М.: Вост. лит., 1997. 192 с. Библиогр. в конце ст.
162. *Кожевников В.А.* Повести о перевоплощениях Готамо-Будды и их значение в истории развития буддизма // Вопр. философии. 1997. № 2. С. 112–145.
163. *Кузнецов В.С.* Конфуцианство в современном Китае // Вопр. истории. 1997. № 10. С. 155–159.
164. *Лифинцева Т.П.* Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера // История философии. 1997. № 1. С. 48–58.

165. *Лукьянов А.В.* Дао Лаоцзы и Дао Конфуция // Пробл. Дал. Востока. 1997. № 6. С. 125–134.
166. *Торчинов Е.* Каббала и Восток // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1997. № 3. С. 96–128. Рез. англ.: с. 266.
167. *Утехин И.В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1. С. 148–164.
168. *Шохин В.К.* "Брахмасутрабхашья" Шанкары о цели человеческого существования // Историко-философский ежегодник. 1996. М.: Наука, 1997. С. 294–301.
169. *Шохин В.К.* Первые философы Индии: Учеб. пособие для ун-тов и вузов. М.: Ладомир, 1997. 302 с. Библиогр.: с. 301.
170. *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая "Книга перемен" / Под ред. А.И. Кобзева. 2-е изд., испр. и доп. М: Вост. лит., 1997. 605 с.: ил., портр. Библиогр.: с. 526–529. Указ. терминов: с. 530–535. Указ. имен: с. 536–541. Указ. источников: с. 542–544.
171. *Эймс Р.Т.* Исследования китайской философии в Америке // Филос. науки. 1997. № 2. С. 29–36.

7. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

172. *Артамонова Ю.Д.* Проект Гадамера: за и против // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 4. С. 43–47.
173. *Борисов Е.В.* Диалог как судьба: Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. 1997. № 1. С. 81–99.
174. *Вдовина И.С.* Морис Мерло-Понти: Интерсубъективность и понятие феномена // Там же. С. 59–70.
175. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 494 с. (Философия на пороге нового тысячелетия). Библиогр.: с. 481–488. Указ. имен: с. 489–492.
176. *Горичева Т.* Мишель Фуко: Несостоявшаяся трагедия // Ступени. СПб., 1997. № 10. С. 5–9.
177. *Грязнов А.Ф.* Аналитическая философия: Проблемы и дискуссии последних лет // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 82–95.
178. *Заиченко Г.А.* Метафизика и язык философии // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 403–417.
179. *Зыкова А.Б.* Проблема общения в философии М. де Унамуно // История философии. 1997. № 1. С. 6–22.
180. *Козенко А.В.* Философия науки А.С. Эддингтона // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 118–126.
181. *Козлова М.С.* Джон Уиздом: Концепция филос. парадоксов // История философии. 1997. № 1. С. 111–120.
182. *Макеева Л.Б.* Семантические идеи Х. Патнэма // Там же. С. 121–135.
183. *Михайлов И.А.* Переписка Дильтея и Гуссерля: Экзистенциал. истоки феноменологии // Там же. С. 71–80.
184. *Назарчук А.В.* Язык в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 69–75.
185. Основы современной философии / М.Н. Росенко, А.С. Колесников, Ю.А. Сандулов и др.; Редкол.: М.Н. Росенко (отв. ред.) и др. СПб.: Лань, 1997. 300 с. Библиогр.: с. 300.
186. *Пигалев А.И.* Изменение системы ценностей, феноменология любви и проблема другого Я в мышлении Макса Шелера // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 232–240.

187. *Руткевич А.М.* "Понимающая психология" К. Ясперса // История философии. 1997. № 1. С. 23–32.
188. *Соколов Б.Г.* Открытость со-бытийности события: "классный" случай Рикера // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1. С. 187–200.
189. *Солонин Ю.Н., Дудник С.И.* Философия в движении от классического к современному образу // Там же. С. 38–55.
190. *Тавризян Г.М.* Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность // История философии. 1997. № 1. С. 33–47.
191. *Черняков А.Г.* Онтологическая дифференция и темпоральность (М. Хайдеггер) // Вопр. философии. 1997. № 6. С. 136–151.
192. Эволюция, культура, познание / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.П. Меркулов. М., 1996. 167 с. Библиогр.: с. 166.
193. Эпистемология У. Куайна: Науч.-аналит. обзор / Л.А. Боброва. М.: ИНИОН, 1997. 46 с. (Философия / РАН. ИНИОН). Библиогр.: с. 45–46.
194. *Юлина Н.С.* Ричард Рорти: разговор "через эпохи", "в эпохе" и историография философии // История философии. 1997. № 1. С. 136–163.

8. ПЕРЕВОДЫ

195. *Адорно Т.В.* Позиция повествователя в современном романе // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1. С. 172–178.
196. *Ансельм Кентерберийский.* О согласии Божественного предзнания, предопределения и благодати со свободным выбором / Пер. и примеч. В.П. Гайденко // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 124–160.
197. *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 76–92.
198. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой и др.; Послесл. Ю.Н. Давыдова; Под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. М.: Центр-Ком, 1996. 672 с. Библиогр.: с. 639–663. Указ. имен: с. 664–670.
199. *Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить: Пер. с фр. / РАН. Ин-т философии. 2-е изд. М.: Наука, 1997. 330 с. (Памятники филос. мысли). Указ. имен: с. 323–324.
200. *Батай Ж.* Внутренний опыт: Пер. с фр. / Послесл. и коммент. С.Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1997. 334 с. (XX век. Крит. б-ка).
201. *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию: Пер. с нем. / Вступ. ст. С.Е. Вершинина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. 394 с.: портр. Библиогр. в примеч.: с. 363–394.
202. *Бубер М.* Вопрос к Единичному / Пер. и примеч. Т.П. Лифинцевой // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 321–359.
203. *Вольтер.* Философские сочинения: Пер. с фр. / РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1996. 560 с. (Памятники филос. мысли).
204. *Вольф Р.П.* О философии / Пер. с англ. под ред. В.А. Лекторского, Т.А. Алексеевой. М.: Аспект Пресс, 1996. 415 с.: табл. (Программа "Высшее образование").
205. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Ч. 1. Объективная логика. Ч. 2. Субъективная логика / Вступ. ст. Е.С. Линькова. СПб.: Наука, 1997. 799 с. (Слово о сущем). Библиогр. в примеч.: с. 777–792.
206. *Гессе Г.* Фауст и Заратустра / Пер. И. Фокина // Ступени. СПб., 1977. № 10. С. 158–180.
207. *Гильдебранд Д. фон.* Что такое философия? / Пер. с нем. А.И. Смирнова. СПб.: Алетейя; ТО "Ступени", 1997. 373 с.

208. *Грейш Ж.* Ответственность за будущие поколения: Этический смысл трансмиссии / Пер. И.С. Вдовиной // История философии. 1997. № 1. С. 164–178.
209. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. Медитация II / Пер. Г. Миклис, Д. Разеев // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 219–237.
210. *Гуссерль Э.* Статьи об обновлении / Предисл. К.В. Бандуровского // Вопр. философии. 1997. № 4. С. 109–135.
211. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. Гл. 1 / Пер. А. Смирновой // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 263–271.
212. *Делез Ж.* Ницше / Пер. с фр., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. СПб., 1997. 186 с. (XX век: Крит. б-ка). Библиогр.: с. 136.
213. *Джемс У.* Воля к вере: Пер. с англ. / Послесл. Л.Е. Павловой и др. М.: Республика, 1997. 430 с. (Мыслители XX в.). Библиогр. в примеч.: с. 409–423. Указ. имен: с. 424–426.
214. Западная философия: Итоги тысячелетия / Сост. В.М. Жамиашвили; Общ. ред. А.В. Перцева; Пер. на рус. яз. А.В. Перцева, А.А. Лаптева. Екатеринбург: Деловая кн.; Бишкек: Одиссей, 1997. 655 с.
215. *Кампер Д.* Знаки как шрамы: Графизм боли / Пер. Г.Р. Хайдаровой при участии В.В. Савчука // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1. С. 164–172.
216. *Кант И.* Сочинения: В 4 т. / Ин-т философии РАН (Москва), Ин-т философии Филиппс-ун-та Марбурга (Марбург) и др.; Ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М.: Моск. филос. фонд, 1997. Текст парал. на рус. и нем. яз.
Т. 3: Основоположники к метафизике нравов (1785); Критика практического разума (1788) / Подгот. к изд.: Э. Соловьев, Б. Тушлинг и др. 780 с. Имен. указ., предм. указ.: с. 750–777.
217. *Кассирер Э.* "Дух" и "Жизнь" в современной философии / Пер. А. Багдасаряна, Д. Разеева // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 238–262.
218. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университет. кн., 1997. 447 с. (Книга света). Библиогр.: с. 438–442. Указ. имен: с. 443–446.
219. *Кляйн Х.-Д.* Бытие и свобода от противоречия / Пер. М.Ф. Быковой // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 419–441.
220. *Козловски П.* Культура постмодерна: Обществ.-культ. последствия техн. развития: Пер. с нем. М.: Республика, 1997. 239 с. (Философия на пороге нового тысячелетия). Библиогр.: с. 226–235. Указ. имен: с. 236–237.
221. *Козловски П.* Трагедия модерна: Миф и эпос XX века у Э. Юнгера // Вопр. философии. 1997. № 12. С. 15–27.
222. *Коменский Я.А.* Сочинения / Пер. с лат. В.В. Бибихина и др.; Пер. с чеш. Н.П. Степанова. М.: Наука, 1997. 476 с., 5 л. ил. (Памятники филос. мысли).
223. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии / Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Энигма, 1997. 500 с. (История духов. культуры). Библиогр.: с. 461–489. Указ. имен: с. 494–500.
224. *Кроче Б.* Либеральная концепция как концепция жизни: Либерализм и либерализм / Пер. с ит., вступ. ст. и примеч. И.А. Овсянниковой // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1997. № 2. С. 33–58.
225. *Лобковиц Н.* Что случилось с томизмом? От энциклики Aeterni Patris до Второго Ватиканского собора // Вопр. философии. 1997. № 1. С. 93–106.
226. *Макробий Амвросий Феодосий.* Комментарий на "Сон Сципиона". Кн. I, гл. XI, XII, XIII, XIV, XVII; Кн. 2, гл. XII, XIII, XVII / Пер. и примеч. М.С. Петровой // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 68–97.

227. *Маритэн Э.* Предисловие к работе "Ступени познания" / Пер. Б.Г. Соколова // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1. Понимание. С. 212–218.
228. *Масарик Т.Г.* Либерализм: (Из кн. "Россия и Европа") / Пер. с чеш. Э.Г. Лаврик // Вопр. философии. 1997. № 10. С. 118–131.
229. *Мерло-Понти М.* Бытие до-объективное: Солиптический мир / Пер. и послесл. Е.Г. Соколова // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 203–211.
230. *Монтень И.* Опыты: В 3 кн. М.: Рипол Классик, 1997. (Бессмертная б-ка: Философы и мыслители).
Кн. 1/2. 927 с.: ил.
Кн. 3. 670 с.: портр.
231. Мумонкан: Застава без ворот: Сорок восемь классич. канонов дзэн / Коммент. Р.Х. Блайса; Предисл. Д.Т. Судзуки. СПб.: Изд. группа "Евразия", 1997. 324 с.
232. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т.: Пер. с нем. / Сост. и примеч. К.А. Свасьяна. М.: Рипол Классик, 1997. (Бессмертная б-ка: Философы и мыслители).
Т. 2. 863 с.: портр. Избр. библиогр.: с. 861. Указ. имен: с. 834–836.
233. *Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеморальном смысле / Предисл. и примеч. А.А. Лавровой // Филос. науки. 1997. № 1. С. 52–63.
234. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды: Пер. с исп. / Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. 701 с. (Studio et Lectio).
235. *Ортега-и-Гассет Х.* Миф о человеке вне техники / Предисл. А.Б. Зыковой // Вестн. Рос. гуманит. науч. фонда. 1997. № 3. С. 162–174.
236. *Плотин.* О счастии / Пер. и предисл. И.А. Гончарова // Вестн. Сыктывкар. ун-та. Сер. 8, История, филология, философия. 1997. Вып. 2. С. 165–183.
237. *Прокл.* Элементы физики / Предисл. и пер. С.В. Месяца // Вопр. философии. 1997. № 6. С. 107–135.
238. *Рассел Б.* История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: В 3 кн. / Науч. ред. В.В. Целищев. 2-е изд., испр. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 814 с. Алф. указ.: с. 757–814.
239. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней / Пер. с ит. С. Мальцевой. СПб.: ТОО ТК "Петрополис", 1997.
1: Античность. 320 с.: ил. Библиогр.: с. 314–318. Имен. указ.: с. 319–320.
2: Средневековье: (От Библейс. послания до Макиавели). 354 с.: ил. Библиогр.: с. 344–350. Имен. указ.: с. 351–354.
240. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий: Логическое введ. в ист. науки. СПб.: Наука, 1997. 532 с.; 1 л. портр. (Слово о сущем). Публ. по изд.: СПб.: Кускова, 1903.
241. *Розеншток-Хюсси О.* Прощание с Декартом: Значение юмора для выживания // Вопр. философии. 1997. № 8. С. 139–150.
242. *Рокмор Т.* Необоснованная система познания и эпистемологический круг // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 272–278.
243. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы: Пер. с англ. / Науч. ред. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 297 с. Указ.: с. 293–297.
244. *Сафрански Р.* Философствовать – значить мочь начать: Хайдеггер как начинающий / Пер. К.В. Бандуровского // Вопр. философии. 1997. № 4. С. 97–108.
245. *Сенека Луций Анней.* О блаженной жизни / Пер. и примеч. Т.Ю. Бородай // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 40–65.

246. *Смит А.* Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. 351 с. (Б-ка этич. мысли). Указ. имен: с. 339–346.
247. *Твардовский К.* Логико-философские и психологические исследования / Вступ. ст. В.А. Смирнова; Коммент. Б. Домбровского. М.: РОССПЭН, 1997. 251 с., 1 л. портр. (Науч. философия). Библиогр. тр. К. Твардовского: с. 247–250.
248. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. И.Е. Киселевой, М.Ф. Носовой. М.: Прогресс, Культура; СПб.: Ювента, 1996. 478 с. (Ист. б-ка).
249. *Фома Аквинский.* Сумма теологии: I–II. Вопрос 18. О благе и зле применительно к человеческим действиям вообще // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 163–178.
250. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Вопрос XVI. Об истине / Пер. и коммент. О.Э. Душина // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 1: Понимание. С. 193–202.
251. *Фридугис.* О субстанции ничто и тьмы / Пер. и примеч. В.В. Петрова // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 108–115.
252. *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания власти и сексуальности: Пер. с фр. М.: Магистериум Касталь, 1996. 447 с. Библиогр.: с. 444–447.
253. *Хабермас Ю.* Модерновое сознание времени и его потребность в самоудостоверении: Пер. с нем. // Филос. науки. 1997. № 2. С. 46–54.
254. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
255. *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени / Пер. и примеч. Е.В. Борисова // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 360–403.
256. *Хакуин.* Оратэгама / Пер. с яп. и примеч. Д. Главевой // Вопр. философии. 1997. № 10. С. 99–113.
257. *Херрман Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997. 96 с.
258. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон, 1996. 334 с. (История философии в памятниках).
259. *Цицерон Марк Туллий.* Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского; РАН. Ин-т философии. 2-е изд. М.: Наука, 1997. 304 с. (Памятники филос. мысли). Указ. имен и назв., предм. указ.: с. 286–303.
260. *Чандрагомин.* Послание к ученику // Ступени. СПб., 1997. № 10. С. 195–208.
261. *Шопенгауэр А.* Об интересном: Пер. с нем. М.: Олимп; ООО "Изд-во АСТ–ЛТД", 1997. 425 с. (Классики зарубеж. психологии).
262. *Эддингтон А.С.* Селективный субъективизм: (Гл. из работы "Природа физического мира") / Пер. с англ., вступ. ст. А.В. Козенко // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 118–132.
263. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; Примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. (Филос. наследие; Т. 125).
Т. 1. 734 с., 1 л. портр. Указ. имен, предм. указ.: с. 709–730.
264. *Янсен П.* Чувствование/познание–ценности/бытие: О различных возможностях определения своеобразия знания / Пер. А.И. Пигалева; Ред. пер. Н.В. Мотрошилова // Историко-философский ежегодник, 1996. М.: Наука, 1997. С. 217–231.

Составитель Е.С. Муравлев

АВТОРЫ ВЫПУСКА
1998 г.

ГАЙДЕНКО Пиама Павловна – член-кор. РАН, зав. лабораторией Института философии РАН

СИТНИКОВ Алексей Владимирович – канд. философских наук, преподаватель Российского православного университета

ШИШКОВ Александр Михайлович – канд. философских наук, преподаватель кафедры теории и истории мировой культуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

ХОРЬКОВ Михаил Львович – канд. философских наук, ст. преподаватель РУДН

ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна – канд. философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

БАНДУРОВСКИЙ Константин Владимирович – преподаватель РГГУ

КРОТОВ Артем Александрович – ассистент философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич – академик РАН, советник Института философии РАН

ДЮЗИНГ Эдит – профессор философии (ФРГ)

КОГАН Александр Леонидович – доктор философских наук, консультант Института философии РАН

СМИРНОВА Зинаида Васильевна – доктор философских наук, консультант Института философии РАН

КОРНБЛАТТ Юдит Дейч, РОЗЕНШИЛЬД Гарри – преподаватели Висконского ун-та (США)

ГРОМОВ Михаил Николаевич – доктор философских наук, зав. лабораторией Института философии РАН

АЛЯЕВ Геннадий Евгеньевич – канд. исторических наук, доцент, зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского государст. технического университета им. Юрия Кондратюка

ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна – канд. философских наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

ГУСЕЙНОВА Замира Ибрагимовна – аспирантка философского факультета ГУГН

КУРАБЦЕВ Василий Леонидович – канд. философских наук, доцент кафедры философии МГААТМ

НОВОСЕЛОВ Михаил Михайлович – канд. философских наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

МОТРОШИЛОВА Неля Васильевна – доктор философских наук, зав. отделом истории философии Института философии РАН

ШИШКОВ Иван Захарович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Российского государст. медицинского университета

ЗАИЧЕНКО Георгий Антонович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Днепропетровского государст. химико-технологического университета

СОЛОВЬЕВ Эрик Юрьевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Гайденко П.П. Понятие времени в античной и раннесредневековой философии 5
Ситников А.В. Плотин и традиция христианской патристики: опыт сравнительного анализа 40
Шишков А.М. Проблема соединения души с телом в античной и средневековой антропологии 59
Хорьков М.Л. Учение Григория Нисского о времени 65
Гайденко В.П. Гуго Сен-Викторский и его программа образования: предисловие к переводу 76
Гуго Сен-Викторский. Наставление к обучению. Об искусстве чтения (пер. В.П. Гайденко) 81
Бандуровский К.В. Предисловие к переводу вопроса 14-го из "Дискуссионных вопросов о душе Фомы Аквинского" 93
Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос четырнадцатый 96

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Кротов А.А. Религиозная антропология Мен де Бирана 104
Ойзерман Т.И. Амбивалентность гегелевской концепции государства 113
Дюзинг Э. Автономия – социальная гетерономия – теономия. Теория нравственной индивидуальности у Фихте (пер. Н.В. Мотрошиловой) 156

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Коган А.Л. Свободы друг миролюбивый: из этюдов на пушкинскую тему 184
Смирнова Э.В. П.Я. Чаадаев и немецкий идеализм конца XVIII – первой половины XIX века 207
Корнблатт Ю.Д., Розеншильд Г. Соловьев и Достоевский о еврейском и христианском вопросах 226
Громов М.Н. Три любви, три страсти Ивана Бунина 233
Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка 242

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Лысенко В.Г. Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии 260
Гусейнова З.И. Мискавейх 286
Мискавейх. Трактат о природе справедливости (пер., коммент. З.И. Гусейновой) 289

ФИЛОСОФИЯ XIX–XX ВЕКОВ

Мотрошилова Н.В. Учение Э. Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве: Лекции 1907 года 301
Шишков И.З. Карл Поппер и позитивистская традиция: предисловие к публикации 329
Карл Поппер. Как я понимаю философию (пер. и примеч. И.З. Шишкова) 333
Заиченко Г.А. Язык философии и метафизика 346

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Курабцев В.Л. "Рождение трагедии из духа музыки": ранний период творчества Фр. Ницше 365
Ф. Ницше (*F. Nietzsche*). Стихотворения (публ. М.М. Новоселова) 382

К 70-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ И 10-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ М.К. МАМАРДАШВИЛИ

Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили 387
Работы по истории философии вышедшие в России в 1996–1997 гг. 408
Авторы выпуска 1998 г. 422

CONTENTS

ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Gaidenco P.P. The concept of time in the ancient and early medieval philosophy 5

Sitnikov A.V. Plotinus and the tradition of the christian patristics 40

Shishkov A.M. On the connection of soul and body in the ancient and medieval anthropology 59

Khorkov M.L. Gregory of Nyssa's doctrine of time 65

Gaidenko V.P. Hugh of St. Victor and his educational program (preface to the translation) 76

Hugo de Sancto Victore. Didascalicon. (Lib. 1) (trans. by V.P. Gaidenko) 81

Bandurovsky K.V. The Preface to the translation of the fourteenth question from "Disputed Quaestions of the soul" of Thomas Aquinas 93

Thomas Aquinas. Quaestions disputate de anima. Qu. 14 (transl., comments, K.V. Bandurovsky) 96

HISTORY OF WEST-EUROPIAN PHILOSOPHY OF THE MODERNITY

Krotov A.A. Religions anthropology of Maine de Biran 104

Oizerman T.I. Ambivalence of Hegel's conception of the state 113

Düsing E. Autonomy – social getheronomy – theonomy: the theory of moral individuality by Fichte (transl. by N.V. Motroshilova) 156

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Kogan A.L. Peaceful spirit of freedom (from etudes on Pushkin's theme) 184

Smirnova Z.V. Chaadaev and german idealism of the end of *18-C – the first half of the 19 C 207

Kornblatt J.D., Rosenshield G. Soloviev, Dostoevski – on the jewish and christian quaestion (transl. by L. Livak, A. Dolinin) 226

Gromov M.N. Three loves, three passions of Ivan Bunin 233

Alyaev G. Metaphysics of human rights in S. Frank's interpretation 242

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHIE

Lyssenko V.G. Categories of the Vais'esiki in the Lingwistic tradition of India 260

Gausseinova Z.I. Miskawaih 286

Miskawaih. The treatise on justice (transl., comments, Z.I. Gausseinova) 289

XIX–XX CENTURIES PHILOSOPHY

Motroshilova N.V. Husserl's theory of thing, perception and space (The Lectures of 1907) 301

Schishkov I.Z. Karl Popper and the positivistic tradition..... 329

Karl Popper. My understanding of philosophy (transl., comments, I.Z. Schishkov) 333

Zaychenko G.A. Language of philosophy and metaphisics 346

IN COMMEMORATION OF THE 100-th ANNIVERSARY SINCE THE DEATH OF FRIEDRICH NIETZSCHE

Kurabtsev V.L. The birth of tragedy from the spirit of music; the early works of Fr. Nietzsche..... 365

Friedrich Nietzsche. The poetry (Publ. by M.M. Novoselov)..... 382

IN COMMEMORATION OF 70-th ANNIVERSARY SINCE THE BIRTH AND OF 10-th ANNIVERSARY SINCE THE DEATH OF M.K. MAMARDASHVILY

Soloviev E.Y. Existential soteriology of Merab Mamardashvily 387

Bibliography 408

Contributors 1998 422

Научное издание

Историко-философский ежегодник ’98

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, Е.Л. Сысоева*

Набор и верстка выполнены в издательстве
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1977

Подписано к печати 21.09.2000
Формат $60\times90^{1}/_{16}$. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 27,0. Усл.кр.-отт. 27,0. Уч.-изд.л. 30,2
Тираж 750 экз. Тип. зак. 3554

Издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-008360-7



В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА"
ВЫШЛИ В СВЕТ:

М а н д е в и л ь Б. Басня о пчелах, или Пороки честных лиц – блага для общества. – Пер. с англ. – 25 л. – (Сер. "Памятники философ. мысли"). – ISBN 5-02-008376-3 (в пер.).

"Басня о пчелах" – основное произведение английского философа-моралиста и писателя Бернарда Мандевиля (1670–1733). Автор, излагая свои философско-эстетические и социальные взгляды, рисует рельефную картину порядков и нравов общества того времени. Критическое, остроумное произведение Мандевиля, его сатирическая басня "Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными" прочно вошло в золотой фонд английской философии и литературы.

Для философов, психологов, экономистов, литературоведов и широкого круга читателей.

Человек. Философско-энциклопедический словарь. – 40 л. – ISBN 5-02-013680-8 (в пер.).

Словарь – уникальное в новейшей отечественной истории научное издание. В его статьях отражены накопленные мировой культурой подходы к человеку и обобщены данные современной науки. Отличительная черта работы – комплексный, междисциплинарный подход к предмету. Наряду с фундаментальными вопросами (природа человека, его место в мироздании, взаимоотношение с природой и обществом, взаимосвязь биологического и социального в человеке) в словаре рассмотрено все многообразие форм человеческого существования, – от особенностей физиологии до статуса индивида в социально-культурных институтах, от механизмов повседневного бытия личности до мировоззренческих основ существования человечества.

Для научных работников, преподавателей, студентов, всех интересующихся проблемами человека.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"

Магазины "Книга—почтой"

121009 Москва, Шубинский пер., 6
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга—почтой"

690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга—почтой")
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга—почтой")
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 ("Книга—почтой")
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45 ("Книга—почтой")
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7
117192 Москва, Мичуринский проспект, 12
103642 Москва, Б. Черкасский пер., 4
630091 Новосибирск, Красный проспект, 51 ("Книга—почтой")
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга—почтой")
142292 Пущино, Московской обл., МР "В", 1 ("Книга—почтой")
443002 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга—почтой")
199034 Санкт-Петербург, В.О., 9-я линия, 16
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4
634050 Томск, Набережная реки Ушайки, 18 ("Книга—почтой")
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга—почтой")
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49

По вопросам приобретения книг
просим обращаться также
в издательство по адресу:
117864, Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. (095) 334-98-59
