Историко-философский ежегодник

'96

ЕЖЕГОДНИК

1996

Издание выходит с 1986 г.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Academy of Sciences
of the Russia
Institute of Philosophy

History of Philosophy Yearbook

'96



Moscow «Nauka» 1997

Российская
академия наук

Институт философии

Историко-философский ежегодник

'96



Москва «Наука» 1997

УДК 1/14
ББК 87.3
И 85

Редакционная коллегия:

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

Рецензенты:

доктор философских наук *Г.М. Тавризян*
кандидат философских наук *В.В. Васильев*

Историко-философский ежегодник'96. – М.: Наука, 1997. – 458 с., ил.

ISBN 5-02-013528-3

В очередном выпуске представлены результаты работы отечественных и зарубежных ученых. Исследования охватывают широкий круг проблем – от западного, восточного средневековья до современной русской и западной философии. Включены ранее не издававшиеся переводы М. Бубера, М. Хайдеггера, Х.-Д. Кляйна, а также материалы Международного коллоквиума, посвященного Максу Шеллеру.

Для философов, всех интересующихся философией.

ТП 97-I-3
ISBN 5-02-013528-3

© Институт философии РАН, 1997
© Издательство "Наука", художественное оформление, 1997
© Российская академия наук, 1997

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Посвящается памяти В.А. Смирнова

К АНАЛИЗУ КВАЛИТАТИВИСТСКОГО ТИПА РАЦИОНАЛЬНОСТИ: СЛУЧАЙ АРИСТОТЕЛЯ

В.П. Визгин

Стремясь выразить некоторые особенности науки античности и средних веков, исследователи используют такие однопорядковые, близкие к синонимичности, термины, как "качественная физика"[1], "квалитативизм"[2], "теория качества"[3], "качественная теория"[4]. Обычно эти характеристики раскрываются в негативных формулировках – "немеханические теории", "неколичественное природознание" и т.д. При анализе этих характеристик в соответствующем их значению контексте становится ясным, что все эти способы выражения обозначают построенное по определенным принципам качественное знание. Совокупность этих принципов образует соответствующий этому знанию тип рациональности. Качественное знание – это специфическая когнитивная система, базирующаяся на свойственном ему типе рациональности, возникающая и функционирующая в определенном историческом социокультурном контексте.

Из перечисленных выше определений качественного знания, на наш взгляд, наиболее общим и в тоже время точным является "квалитативизм" Его развернутую концепцию дал французский историк античной философии Леон Робэн, использовавший его для характеристики специфики аристотелевского мышления[5]. Поэтому, ставя своей задачей прояснение понятия "квалитативистский тип рациональности", мы не можем избежать анализа концепции квалитативизма Аристотеля, развитой французским исследователем. Несомненной заслугой Робэна является смелое в своей широте рассмотрение квалитативизма как универсальной характеристики мышления Стагирита. Прежде всего, квалитативизм, считает Робэн, связан с таким основным понятием его метафизического учения, как "субстанция" (οὐσια). У Аристотеля, как считает Робэн, каждое качество или совокупность качеств может быть представлено как субстанция[6], что служит первым признаком понятия "квалитативизм". Иными словами, качества, хотя в принципе они (в онтологии) зависят от субстанций и

определены как их атрибуты, выступают (например, в биологических трактатах Стагирита и, частично, в физических) субстанциально. Такой статус качества Робэн фиксирует понятием "квалитет-субстанции" Указанную особенность качественного знания мы можем обозначить как субстанциализацию качества, что близко к тому, что Эмиль Мейерсон при характеристике немеханических теорий называет гипостазированием качества. "Качественные теории, – говорит Мейерсон, – предполагают, что само качество предсуществует, что оно перемещается в более или менее гипостазированной форме"[7].

Вторая характеристика квалитативизма в его трактовке Робэном представляется нам более интересной уже потому, что упомянутая нами связь качества и субстанции отмечалась много раз и задолго до него. Эта характеристика касается квалитативистского характера логики мышления Аристотеля. Следуя традиционному истолкованию аристотелевских "Аналитик" как чисто логических трактатов, Робэн упускает немаловажное обстоятельство: во "Второй аналитике" излагается не столько логика научного знания, сколько эпистемология, т.е. его теория. Правда, говоря о логике Аристотеля в разбираемом нами контексте, Робэн имеет в виду прежде всего силлогистику. Однако немалый интерес в данном аспекте представляет собой анализ и других сочинений "Органона" и в особенности трактата "Об истолковании", где дается аристотелевская теория суждения. Что же такое, как говорит Робэн, "логика концептуального качества"[8], т.е. квалитативизм самого мышления безотносительно к его предмету? К сожалению, у Робэна преобладают негативные формулировки, согласно которым квалитативистская логика есть "чистая" логика, чисто логическое (главным образом, силлогистическое) связывание иерархизированных сущностей, каковыми являются сами понятия качества и субстанции. Что такое "логика концептуального качества" мы узнаем из контрастного противопоставления Робэном аристотелевскому силлогистическому мышлению, оперирующему квалитет-субстанциями, платоновского мышления с геометрическим, механо-структурным опосредованием качеств. Значит, "чисто логические" связи, конституирующие, по Робэну, понятие "аристотелевский квалитативизм" означают, мягко говоря (а Робэн говорит гораздо жестче), *недостаток* опосредования качеств в механо-структурных понятиях.

Однако сравнение Аристотеля с Платоном проведено Робэном не вполне корректно. Поэтому искомого прояснения понятия "логика концептуального качества" не получилось. И не потому, что негативной формулировке самой по себе недостает определенности, хотя это, несомненно, и так. Контрастное сопоставление Платона и Аристотеля Робэн проводит на примере объяснения ими смерти человека или смерти живого организма вообще. Однако, если в случае Платона он рассматривает механо-структурную физическую теорию смерти, изложенную в "Тимее" (89c), то в случае Аристотеля он берет сомнительный (в качестве аристотелевского) классический перипатетический силлогизм с терминами "Сократ" – "человек" – "быть

смертным" Действительно, этот перипатетический силлогизм, как показал Лукасевич, "не обязательно аристотелевский"[9]. Такой силлогизм в форме вывода встречается впервые у Секста Эмпирика. Для разбираемой проблемы этим историческим уточнением можно и пренебречь, хотя оно немаловажно в других отношениях. Но, допустим, что у Аристотеля был такой силлогизм: дело здесь, однако, не в данном силлогизме, а в силлогизме вообще, который подобным сравнением возводится в ранг предметного теоретического знания. Правда, то, что подлинный аристотелевский силлогизм не был выводом, существенно и для нашей проблемы, но в первом приближении от этого можно отвлечься.

Однако независимо от этого обстоятельства оригинальная мысль о логических корнях квалитативизма была высказана. Правильное сопоставление мы бы получили в том случае, если бы указанную теорию Платона сравнили с действительно изоморфной ей, т.е. с аналогичной физической же теорией смерти организма у Аристотеля. Такое сравнительное исследование, предпринятое нами, позволяет уточнить различие в логике мышления, с одной стороны, Аристотеля и Платона, с другой стороны, тем самым, способствуя уяснению понятия квалитативизма[10].

Аристотелевская теория смертности организмов восходит к досократической традиции, к Эмпедоклу. Кстати, именно у Эмпедокла мы находим формулировку основной идеи аристотелевской физической теории смертности организмов. Аэтий говорит: "По мнению Эмпедокла живые существа питаются тем, что им сродно, возрастают благодаря присутствию тепла, а вырождаются и гибнут вследствие недостатка того и другого" (DK A77)[11]. Однако в отличие от Эмпедокла у Аристотеля эта идея уточнена и развита (см. в его "Parva naturalia", трактат "О юности и старости, о жизни и смерти" гл. IV, §4, 5 и гл. V и в особенности его трактат "О дыхании" гл. XVII, §2, а также гл. IV, №4–6, где дается критика демокритовской теории смерти[12]).

В аристотелевском квалитативизме как в гетерогенном, структурно оформленном образовании мы выделяем три его типа: метафизико-эйдетический, или метафизический, физико-эйдетический, или физический, и физико-динамический, или динамический[13]. В своей физиологической теории смерти Аристотель отклоняется от вербально-логического или, точнее, метафизико-эйдетического квалитативизма. Платон же, напротив, в своей теории бессмертия души приближается к нему. Это означает, что основной контрастирующей оппозицией к аристотелевскому квалитативизму в целом, выступает скорее не Платон, а атомизм.

Робэн подчеркнул связь силлогистики с квалитативизмом Аристотеля. По Робэну, квалитативистское мышление вполне эффективно в онтологии, но мало пригодно в физике. В контексте его концепции это объясняется тем, что онтология не требует никакого иного способа развертывания своего предмета, кроме логической дискурсии в силлогизмах, в то время как физика немыслима без "сверхлогических", т.е.

не чисто логически-вербальных опосредований связи экспланса и экспланандума (числом, мерой, фигурой). Несомненно, открывающиеся на этом пути аналогии представляют интерес. Дело в том, что само субъект-предикатное построение силлогистической процедуры коррелирует с основной схемой квалитативизма: "загрузка" субстанций как своего рода субстратов (носителей) качеств различными качествами в ходе их трансляции от субстанции к субстанции. Поэтому квалитативистскую модель рациональности мы можем представить в первом приближении как силлогистически правильное, логически нормированное "обговаривание" подлежащих в сказуемых, субъектов в предикатах, субстанций в атрибутах и акциденциях или вещей и явлений в качествах вообще. Основная характеристика такого мышления – это отказ от опосредования связи сущности вещи с ее явлением с помощью механо-структурных определений. Незначительность (если не полное отсутствие) подобного опосредования приводит к тому, что одни исследователи (например, В.П. Зубов[14]), говоря об Аристотеле, считают, что квалитативизм был у него не объяснением, а лишь описанием, что типично квалитативистские рассуждения Аристотеля сводились к феноменологическим констатациям. Другие же исследователи (Мейерсон, Робэн) признают объяснительную функцию квалитативистского мышления и именно с ней имеют дело. Не произнося окончательных суждений по этому вопросу, мы бы хотели подчеркнуть, что у Аристотеля, на наш взгляд, имеют место обе указанные функции качественного типа знания. У Робэна (как, впрочем, и у Мейерсона) квалитативизм рассматривается как концепция причинного объяснения. Связь же объяснения и описания, согласно его концепции квалитативизма, состоит в том, что описательный метод вводится там, где квалитативистский тип рациональности испытывает затруднения. А такие затруднения он испытывает там, где познание имеет дело с первичным рационализированием эмпирии, например, в области истории, как натуральной, так и социальной. Однако ограничение сферы действия квалитативизма (он хорош, говорит Робэн, по-существу только в онтологии) плохо согласуется с им же выдвинутым принципом его универсальности. Действительно, в соответствии с этим принципом Робэн не устает находить квалитативистские мотивы везде: в теоретической физике, в этике, в риторике и эстетике.

Трудности интерпретации квалитативистского мышления вообще и аристотелевского, в частности, противоречия в высказываниях о нем разных исследователей в значительной степени преодолеваются, если мы вместо недифференцированного и аморфно-унитарного представления о квалитативизме введем его четко определенную типологию или структуру. Это позволяет ясно установить в каждом конкретном случае, какой же именно тип квалитативизма имеется в виду[15].

Что касается Робэна, то у него аристотелевский квалитативизм отождествлен с его метафизико-эйдетическим типом[16]. Основная антиномия качественного теоретизирования кроется в фундаментальном для него понятии переноса, трансляции или перемещения качества от

одной (квази)субстанции к другой, в которой наблюдается определенное "качественное изменение", подлежащее объяснению. Этот момент перемещения качества отмечают в квалитативизме многие исследователи, но он остался, насколько нам известно, не проанализированным. А именно в этом пункте сосредоточена принципиальная антиномия качественного теоретизирования, квалитативистской рациональности вообще.

Раскроем эту антиномию в ее основных чертах. Начнем с того, что квалитативизм обычно понимается как альтернатива механическому подходу, причем оба подхода удовлетворяют принципу причинности, но разным образом: механицизм за изменением (качеств) видит изменение структуры и движения частиц ("атомов"), а квалитативизм это же самое изменение объясняет простым переносом качества, возникновение которого наблюдается. Пример: нагревание тела. Механицизм объясняет его увеличением скорости механического движения частиц тела, а квалитативизм – контактом с незримой квалитет-субстанцией тепла, "переместившейся" в данное место. Механическое перемещение нам представляется самым понятным, самым рационально "прозрачным" из всех изменений потому, что в нем всегда – и очевидным образом – положено тождество предмета движения с собой, т.е. реализован в своей простоте и чистоте принцип причинности, положено "тождество тождества и нетождества", говоря гегелевским языком. Изменение ("нетождество") прозрачным образом сведено здесь к тождеству: причина равна (тождественна) действию, но в то же время это тождество сопровождается изменением, которое тем самым "понято" Таким образом, именно механическое перемещение есть своего рода каноническое воплощение причинности как "тождества во времени" (Мейерсон). Но как тогда можно мыслить паритетность и автономию квалитативизма по отношению к механическому подходу, если в фундаменте его объяснительной фигуры лежит механическое перемещение квалитет-субстанции ("флюида" физиков, или "элементарного качества" химиков)? Что такое вообще перемещение квалитет-субстанции?

Даже при ближайшем рассмотрении мы натыкаемся здесь на "клубок противоречий". Если субстанциализированное качество перемещается в пространстве, то как это может быть согласовано с таким существенным определением квалитет-субстанции, как непрерывность? При более пристальном рассмотрении обнаруживается, что трудно согласовать пространственные характеристики вообще с квалитет-субстанцией, в которой обобщено как раз не пространство, а наполненное интенсивностью чувственно-воспринимаемого качества время ("ощущение"). Но если качества суть интенсивность, то перемещаться они могут лишь условно и в условном пространстве, но не в том, где перемещаются "атомы". Этот беглый анализ позволяет нам найти более глубокие спецификации квалитативизма как типа рациональности. В механическом теоретизировании (в пределе, в потенции) дифференцирующий, т.е. определяющий разнообразие и

изменение на уровне явлений, фактор выступает исключительно как геометрический, пространственно-подобный (эту чистоту механического подхода в истории мы находим, пожалуй, только у Декарта). Скорости, частоты соударений и другие характеристики перемещения заполняют поле оператора объяснения (экспланса) в механическом подходе. В качественном же знании дифференцирующим, а значит и объяснительным фактором по отношению к становлению выступает "верхний слой" объяснительной схемы, т.е. сами качества или, в конце концов, время. Иначе говоря, качественное теоретизирование максимально (и, в конце концов, чрезмерно) использует экспликативные возможности самого объясняемого явления, мимо чего проходит механицизм.

Горячее нагревает, говорим мы. Здесь качественный феномен (нагревание) мыслится не как голый результат чего-то иного по отношению к нему, как его чистое "вне-себя-бытие", простая неподвижность положенности пространственных характеристик, а как в себе самом активное, самодействующее начало, как нелинейный самодлящийся процесс. Переходы элементарных качеств как процессы, непосредственно данные в актуальном ощущении, не требуют никакого опосредования пространством, его развертки: они представляют собой просто смены интенсивностей (холодное нагревается, влажное сохнет и т.п.). В качественном изменении пространство "снято", для фиксации качественного изменения достаточно нуля пространства – точки, так как вся его эволюция разыгрывается во времени. Как же в этом случае понимать "пространственное перемещение" качества, его трансляцию? Нет ли в таком типичном и общепринятом истолковании квалитативизма его "прочтения" механицистскими глазами?

Очевидно, что, только вводя каким-то образом прерывность и переходя тем самым к механизации квалитативистской модели, можно сохранить характеристику перемещения. Но тогда она не будет характеристикой подлинного, не вырожденного и не смешанного с механицизмом квалитативизма.

Мейерсон не замечает, что, определяя квалитативизм через перемещение и присоединение качественной субстанции к данному телу[17], он противоречит своему же собственному утверждению о том, что "гипостазированные качества" по существу своему непространственны и не могут быть таковыми[18]. Поэтому нам представляется, что одна из основных характеристик качественного знания раскрывается в том обстоятельстве, что качество мыслится как феномен: "Не только каждое качество, как сказал Юм, но каждый оттенок качества или, вернее, ощущения... есть нечто законченное и довлеющее себе"[19]. Однако понятие феномена, видимо, также плохо согласуется с непрерывностью квалитет-субстанции. Непрерывность же – и здесь мы можем согласиться с Мейерсоном – представляет собой отличительную черту качественных теорий.

Ряд исследователей (Таннери, Бурже) склонны рассматривать в качестве ведущей характеристики квалитативизма сенсуалистические

позиции в гносеологии, сенсуализм вообще как познавательную ориентацию в широком смысле слова. Эта ориентация очевидным образом связывается с доверием к представлениям здравого смысла и в этом видят основную причину "пороков" квалитативизма. В качестве модели квалитативизма берется опять-таки аристотелевская наука. У Таннери квалитативизм выступает как сенсуалистически-эмпирическая тенденция, противоположная рационализму.

Таннери говорит, что, с одной стороны, имеется "тенденция примкнуть к явлениям, поскольку они открываются нам нашими чувствами при помощи поверхностного и грубого наблюдения, можно даже сказать, ясно выраженное признание популярных воззрений, поскольку они явно ошибочны, с другой стороны, тенденция возможно выше и скорее подняться в ряду причин, но посредством лишь простого анализа понятия, не обращаясь снова к опыту[20].

Аристотель сам ясно осознавал связь своего квалитативизма с эмпиризмом. В первой книге "О возникновении и уничтожении", критикуя атомистов и Платона, он говорит: "Те же, кто доводят деление до плоскостей, делают [всякое объяснение] невозможным... Причина того, что они в меньшей степени способны обозреть общепризнанные [факты], заключается в недостатке опыта. Поэтому те, кто лучше знает природные [явления], скорее могут делать предположения о первоначалах, позволяющих связать вместе многое. Напротив, те, кто [чрезмерно] предаются пространственным рассуждениям и не наблюдают за тем, что присуще [вещам], легко обнаруживают узость своих взглядов" (de gen. et corr. 316a 2–10)[21]. Аристотель противопоставляет *логическое* рассуждение, опирающееся на диалектику и абстракцию, *физическому*, стремящемуся сохранить специфические особенности вещей, их чувственно воспринимаемые качества. Однако, хотя корреляция между сенсуализмом в гносеологии и эмпиризмом в практике науки с квалитативистским типом рациональности несомненна, тем не менее нельзя отождествлять квалитативизм с сенсуализмом. Действительно, в платоновском рационализме в целом и в теории идей, в частности, мы находим типичные черты "логики концептуального качества", логики квалитативистского мышления. С другой стороны, у Аристотеля мы обнаруживаем критическое отношение к непосредственному чувственному опыту и здравому смыслу. Интересно, что сам Бурже, считающий источником аристотелевского квалитативизма сенсуалистическую установку, приводит множество примеров, показывающих рационалистический критицизм Аристотеля.

Ощущение прежде всего принадлежит к сфере качества, а в рамках обыденного опыта оно не дает точных процедур, но дает впечатления, обнаруживает способы бытия. И в том, говорит Бурже, источник квалитативизма аристотелевской науки[22]. Ряд "смешных" (с точки зрения современного студента) ошибок Аристотеля, в особенности в его биологических сочинениях, можно объяснить как раз доверием к обыденному опыту, отсутствием разработанных приемов на-

учного наблюдения. Правда, такое "объяснение" само еще надо объяснять: отсутствие строго научного в нововременном смысле наблюдения не может быть причиной, будучи именно отсутствием, а не позитивным бытийным определением аристотелевской "эпистемы" или ее культурного контекста. Более содержательную характеристику мы обнаруживаем, замечая сходство античного, аристотелевского в частности, любопытства (интерес к экзотике, к деталям, к пикантным подробностям) и возрожденческой "неразборчивости" в натуральной истории (например, у Альдрованди). Как подчеркивает Бурже, любовь к курьезам приводит Аристотеля – иногда – "даже к разрушению требований его системы". Но этот дух ничем не сдерживаемого любопытства вовсе не угашает рационалистического подхода, формулирующего те условия, при которых ощущение может быть достоверным. Так, например, Аристотель различает восприятие как достоверное ощущение от иллюзорной кажимости представления (Met. IV, 5, 1010b 2–4)[23].

Мы не можем согласиться с Бурже потому, что элементы физического и динамического квалитативизма Аристотеля, такие, например, как число и характер первичных качеств и элементов, существование естественных мест для элементов, не основаны исключительно на обыденном опыте. Они дедуцируются Аристотелем, опосредуются логическими связями, извлекаются не столько из непосредственного опыта, сколько из определенной научной традиции, выбор которой вполне рационально обоснован в рамках его системы в целом. Этой, в определенном смысле слова, рационалистической струи Бурже не замечает[24]. По-видимому, Аристотель в разработке своего подхода и своей системы в целом шел одновременно в двух направлениях, стремясь найти максимально гибкую эпистемологическую форму, могущую свободно совмещать опыт в его непосредственности, с одной стороны, и разум с его универсальным опосредованием – с другой.

У Аристотеля мир качеств, многообразие качественно оформленных субстанций, упорядочен в строгую иерархическую систему. Прежде всего качества проходят проверку на фундаментальность (элементарность). Критически-рациональное начало смешивается здесь с наивно-сенсуалистическим подходом, что, впрочем, и характеризует Аристотеля как "реалиста" Это обычная, можно сказать, общепринятая среди исследователей характеристика Аристотеля[25], гомологичная его характеристике, данной Расселом ("разбавленный здравым смыслом платонизм"[26]), и Гомперцом ("смесь платоника и асклепиада"[27]).

Нужно заметить, что сама дедукция элементов и последующих ступеней восхождения подлунного бытия обусловлена биоцентристской установкой Аристотеля (точно так же, как платоновская космология обусловлена нуждой в человеке как носителе государственности). Таким образом, мы должны констатировать (совершенно оставшуюся в тени у Мейерсона, Робэна, Бурже) связь квалитативизма с биологизмом или, лучше сказать, телеологизмом Аристотеля. Действительно, существенное определение предмета, по Аристотелю, – это

его функциональное, *целевое* определение. За недостаток такого определения природы Аристотель критикует даже Платона, у которого он сам научился этому подходу. Проиллюстрируем это примером. В трактате "О дыхании" Аристотель упрекает Платона в том, что он не указывает цели дыхательных функций. Аналогичный упрек он делает и в адрес демократовской теории[28]. Но функция предмета и его качество – одно и то же по Аристотелю. Обыденный язык ясно фиксирует это тождество качества и функции. Действительно, мы говорим, что *X* приехал в столицу государства *Z* в качестве посла государства *Y*. "В качестве посла" равносильно "в функции посла": быть послом – это качество человека, его функция в некоторой системе (государства *Y*).

Требование функционального определения предмета Аристотель выражает как в "Метафизике", так и в последнем параграфе IV книги "Метеорологики", этого самого квалитативистского (в смысле физико-динамического квалитативизма), хотя и со значительными механицистскими вкраплениями, сочинения Аристотеля. Однако это только одна сторона дела. Другая же сторона, напротив, состоит в ограничении, и даже в отбрасывании динамического квалитативизма стихий (δυνάμεις) телеологическим принципом, в частности, функционализмом биологических организмов и более высокоорганизованных (разумных) целостностей. Дело в том, что элементарные стихии-качества не дорастают до целевого отношения, оно в них еще только пробивается. Напротив, организмы содержат это отношение как определяющее их бытие. Поэтому в функциональном подходе, когда он применяется к неорганическому миру, содержится как бы некий "аванс", который надо еще суметь реализовать.

В своем квалитативизме Аристотель присоединяется к ионийской традиции в греческой философии для которой характерен динамический и синкретический взгляд на мир, сближающий понятие силы как источника движения, понятие свойства (и качества) и понятие первовещества как их субстрата в одно нерасчлененное целое. В русле этой традиции, корни которой уходят в дофилософское и донаучное мифологическое мышление, качества связывались с определенными телами и элементами (например, солнце – светлое и горячее, дождь – темный и холодный), рассматриваясь при этом как нечто самостоятельно сущее, как субстанция, а не как простые свойства этих тел и элементов. Такая субстанциализация и динамизация качеств (что и составляет, грубо говоря, остов упомянутого выше физико-динамического квалитативизма) в течение длительного времени развивались внутри медико-биологического знания[29]. Так что в историческом плане связь биологизма с квалитативизмом несомненна. Определенная связь этих понятий в логическом плане нами уже была отмечена. Добавим, что между элементарно-качественной схемой трансформаций элементов в физике и биологическим метаболизмом также есть известная взаимосвязь. Виталистическое или, точнее, биоморфное мышление типично для космологии греков вообще, для Платона и для Аристотеля, в

частности, хотя, конечно, наряду с этим подходом, мы находим развивающийся структурно-механический подход, зарождающийся в той же Ионии и достигающий своей возможной для античности зрелости в атомизме.

Идея иерархической системы качеств интересна тем, что в ней можно, не прибегая к "некачественным" объектам, конструировать такие типично научные процедуры, как описание и объяснение. По существу здесь мы имеем дело с моделированием исключительно на языке качеств основных познавательных и эпистемологических форм. Например, здесь существует даже своего рода редукция – вторичных качеств к первичным. Конечно, здесь есть свои принципиальные ограничения, определяющие пределы качественного знания вообще. Видимо, одним из таких "лимитирующих" моментов является то, что идея инварианта требует "сверхкачественных" отношений: измерения (метризм) и геометрии (графизм). Сохранение элементарного качества – умозрительный постулат квалитативистской физики (впрочем, имеющий свои "рациональные зерна"), а не верифицируемое в числе и образе утверждение. Очевидно, что квалитативизм воздвиг немалые барьеры на пути рационального установления инвариантных определений. В частности, одним из таких барьеров в теории элементов служит путаница, вызванная расхождением между "принципиальным" качеством и "непринципиальным" качеством, носящим то же самое название в обыденном языке. Такое запутывание научного языка, обусловленное и слишком теснными связями и прямыми заимствованиями из языка обыденного, имелось и у Аристотеля. В частности, идеальный элемент, например, вода как суперпозиция элементарных качеств холодного и влажного и реальная вода в море были разными вещами, хотя они и могли легко замещать друг друга (что и происходило на практике) уже вследствие одного только тождества имени.

"Идеальный" состав стихий мог игнорироваться Аристотелем, когда речь шла о каком-либо реальном конкретном явлении, например, физиологическом процессе дыхания. Так он говорит, что животные могут охлаждаться, извлекая холод из воздуха (см. об этом в сочинении "О юности и старости, о жизни и смерти", гл. VI, §3[30]). Но, строго говоря, холод как элементарное качество не входит в "состав" "идеального" воздуха. Логика Аристотеля мало похожа на нашу логику, которая обязывает считаться с элементарным составом тел и в рамках которой немыслимо извлекать из тела тот элемент, который в нем не содержится.

Однако большой и интересный вопрос о границах и функциях качественного знания выходит за рамки настоящей статьи. Отметим только, что не только измерение, требующее введения понятия величины, не только связанное с этим геометрическое представление предмета, но также и то, что можно назвать "научным наблюдением" и "научным описанием", например, в анатомии является реальным ограничением, полагающим предел квалитативистскому типу рациональности. Добавим, что и этот последний, уже неквалитативистский

способ построения знания был знаком Аристотелю, мэтру квалитативизма. Речь идет прежде всего о недошедших до нас сочинениях Аристотеля по анатомии, упоминаемых в списках его трудов. Бурже переводит название этих сочинений как "Анатомические рисунки" и пишет, что «интерес "Анатомических рисунков" состоял в замещении объяснения, даваемого в рассказе или рассуждении, являющихся собственным предметом "Истории животных", знанием, непосредственно основанном на зрении, требующем, по крайней мере, у того, кто его устанавливает, гораздо более значительного стремления к точности»[31].

[1] См.: *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963, с. 129.
[2] См.: *Robin L.* Aristote. P., 1944, p. 63.
[3] См.: *Мейерсон Э.* Тождественность и действительность. СПб., 1912, с. 344.
[4] См.: *Sambursky S.* The physical world of the late antiquity. L., 1962, p. 34.
[5] См.: *Robin L.* Op. cit.
[6] См.: Ibid., p. 64.
[7] *Мейерсон Э.* Указ. соч., p. 366.
[8] См.: *Robin L.* Op. cit., p. 65.
[9] См.: *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959, с. 33.
[10] См.: *Визгин В.П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982, с. 396–399. Далее: Генезис и структура...
[11] *Маковельский А.О.* Досократики: Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Казань, 1915, ч. II, с. 161.
[12] См.: *Aristote.* Parva naturalia. Petits traités d'historie naturelle / Texte établi et trad. par R. Mugnier. P., 1953. Далее: Parva naturalia.
[13] См.: *Визгин В.П.* Генезис и структура... с. 406–414; *Vizguine V.P.* La structure du qualitativisme aristotélicien // Les Etudes philosophiques. 1991, N 3, p. 364–367.
[14] См.: *Зубов В.П.* Указ. соч., с. 130.
[15] См.: *Визгин В.П.* Генезис и структура... с. 406–414; *Vizguin V.P.* La structure du qualitativisme aristotélicien.
[16] См.: *Визгин В.П.* Генезис и структура... с. 391–392.
[17] См.: *Мейерсон Э.* Указ. соч., с. 343.
[18] Там же, с. 372.
[19] См.: Там же, с. 368.
[20] *Tennery P.* Les principles de la schience de la nature chez Aristote / Mémoires scientifiques publiées par J.-L. Heiberg. Toulouse; P., 1925, t. VII, p. 214.
[21] *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М., 1981, т. 3, с. 385.
[22] См.: *Bourgey L.* Observation et l´expérience chez Aristote. P., 1955, p. 80.
[23] См.: *Аристотель.* Сочинения. М., 1975, т. 1, с. 137–138.
[24] См.: *Bourgey L.* Op. cit., p. 44.
[25] См., например: *Mansion S.* Jugement de l´existence chez Aristote. Louvain, 1946.
[26] *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959, с. 182.
[27] *Compertz Th.* Griechische Denker. Leipzig, 1909, Bd. 3.
[28] См.: *Aristote.* Parva naturalia.
[29] См.: *Vizgin V.P.* Hippocratic Medicine as a Histocal Source for Aristotle's Theory of the δυνάμεις // Stud. Hist. Med. 1980, mars, vol. IV, p. 1–12.
[30] См.: *Aristote.* Parva naturalia.
[31] *Buurgey L.* Op. cit., p. 91.

ЛУЦИЙ АННЕЙ СЕНЕКА: ДИАЛОГИ "О СКОРОТЕЧНОСТИ ЖИЗНИ", "О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ"*

Т.Ю. Бородай

Мы предлагаем читателю новые переводы двух философских диалогов Сенеки – возможно, наиболее известных. На протяжении более чем двухсот лет "Блаженная жизнь" Сенеки составляла непременную часть школьной программы во Франции, а в иезуитских школах – и по всей Европе.

Если принять условное, но плодотворное разделение понятий "Стоя" и "стоицизм", где под Стоей понимается определенная хронологическими и дисциплинарными рамками философская школа, а под стоицизмом – характерное умонастроение без четко определенных границ, но с легко узнаваемым ядром, своеобразную духовную терапию и "религию кризисов" (А.А. Столяров), философскую пропедевтику, обучающую ориентироваться в повседневных ситуациях, – то оба предлагаемых сочинения Сенеки следует отнести именно ко второй категории.

Два эти диалога или, скорее, обе эти проповеди роднит одна общая черта, придающая им обаяния и убедительности: философ-проповедник стоит здесь не на пьедестале собственной неуязвимой мудрости (хотя именно ее и проповедует), а внизу, вместе с читателями, еще только стремящимися к этой мудрости подняться. "О скоротечности жизни" – размышления политика и делового человека, потерпевшего фиаско в политике и делах (диалог написан около 49 г., вскоре по возвращении Сенеки из трехлетней ссылки, оборвавшей начало блистательной карьеры). "О блаженной жизни" (написано десять лет спустя, в зените политической карьеры, славы и богатства) – апология философа, обвиняемого общественным мнением в том, что ведет нефилософский образ жизни, что проповедует одно, а делает другое; что призывает к добродетели, отказу от наслаждений и презрению к порокам, а сам нажил несметное состояние (известно ведь, большие деньги не делаются честным путем, и слухи утверждали, что Сенека нажился на конфискациях имущества честных граждан) и не отказывается от высокого положения при дворе Нерона, где коррупция, разврат, интриги, убийства стали повседневностью и где порядочному человеку, не говоря уже о проповеднике добродетели, не место.

Любопытно, что в литературе последних десятилетий эти трактаты Сенеки стали предметом не только отстраненно-исторических и филологических штудий; идет – в особенности среди английских исследователей – своего рода общественный суд над Сенекой, словно он наш современник, еще один подсудимый Нюрнбергского процесса. Вновь и вновь, применительно к воспитаннику и другу Сенеки Нерону, звучат имена Гитлера и Сталина, и одни обвиняют философа в коллабора-

* Перевод подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

ционизме, пресмыкательстве перед властью и попытках обосновать идеологию тоталитарного режима, а другие сочувственно живописуют мучительную трудность честного философствования в коррумпированном обществе под железной пятой тоталитарной власти (См.: *Rist J.U.* Seneca and Stoic Orthodoxy // ANRW, II, 36, p. 1993–2012). Верно ли это, судить читателю. Однако, несомненно,что это – не единственная проблема, позволяющая нам рассматривать Сенеку как современника. В его диалогах подняты и другие вопросы, может быть, менее злободневные, но более глубокие и не менее насущные как для него, так и для нас.

* * *

Перевод с латинского выполнен по изданию: *Seneca.* Moral essays in three vol. Loeb Classical Library, 1970.

Луций Анней Сенека

О СКОРОТЕЧНОСТИ ЖИЗНИ

К Паулину

Большинство смертных жалуется, Паулин[1], на коварство природы: дескать, рождаемся мы так ненадолго и отведенное нам время пролетает так скоро, что, за исключением разве что немногих, мы уходим из жизни, еще не успев к ней как следует подготовиться. Об этом всеобщем, как принято считать, бедствии вопит не только невежественная толпа; не только чернь, но и многие славные мужи не сдержали горестных жалоб перед лицом такой напасти. Вот величайший из врачевателей восклицает: "Жизнь коротка, искусство длинно"[2]. Вот Аристотель предъявляет природе претензию, мало приличествующую мудрецу: "Иным животным она по милости своей настолько удлинила век, что они переживают по пять, а то и по десять поколений; а человеку, рожденному для великих дел, положила конец куда скорейший"[3].

Нет, не мало времени мы имеем, а много теряем. Жизнь дана нам достаточно долгая, и ее с избытком хватит на свершение величайших дел, если распределить[4] ее с умом. Но если она не направляется доброю целью, если наша расточительность и небрежность позволяют ей утекать у нас меж пальцев, то когда пробьет наш последний час, мы с удивлением обнаруживаем, что жизнь, течения которой мы не заметили, истекла.

Именно так: мы не получили короткую жизнь, а сделали ее короткой. Мы не обделены ею, а бессовестно ее проматываем. Как

богатое царское достояние, перейдя в руки дурного хозяина, в мгновение ока разлетается по ветру, а имущество, пусть и скромное, переданное доброму хранителю, умножается, так и время нашей жизни удлиняется для того, кто умно им распорядится.

Что мы жалуемся на природу вещей? Она к нам благосклонна, и жизнь длинна, если знаешь, на что ее употребить. Но чем мы заняты? Один погряз в ненасытной алчности, другой – в суете бесконечных трудов и бесплодной деятельности; один насасывается, как губка, вином, другой дремлет в беспробудной лени; одного терзает вечно зависимое от чужих мнений тщеславие, другого страсть к торговле гонит очертя голову по всем морям и землям за наживой; иных снедает воинственный пыл: они ни на миг не перестают думать об опасностях, где-то кому-то угрожающих, и тревожиться за собственную безопасность; есть люди, полные беззаветной преданности начальству и отдающие себя в добровольное рабство; многих захватила зависть к чужому богатству, многих – попечение о собственном; большинство же людей не преследует определенной цели, их бросает из стороны в сторону зыбкое, непостоянное, самому себе опротивевшее легкомыслие; они устремляются то к одному, то к другому, а некоторых и вовсе ничто не привлекает, они ни в чем не видят путеводной цели, и рок настигает их в расслаблении сонной зевоты. Вот уж поистине прав величайший из поэтов, чье изречение мы могли бы принять как оракул: "Ничтожно мала та часть жизни, в которую мы живем"[5]. Ибо все прочее не жизнь а времяпрепровождение.

Со всех сторон обступили и теснят людей пороки, не позволяя выпрямиться, не давая поднять глаза и увидеть истину, уволакивая вниз, на дно и там накрепко привязывая к страстям. Человек не в силах освободиться и прийти в себя[6]. Даже если случится вдруг в жизни покойная передышка, в человеке не прекращается волнение, как в море после бури еще долго несутся волны, и никогда он не знает отдыха от своих страстей.

Думаешь, я говорю об общепризнанных неудачниках? Взгляни на других, чье счастье всем кружит головы: они же задыхаются под тяжестью того, что зовут благами. Сколь многих гнетет богатство! Сколько крови портит многим красноречие и ежедневная обязанность блистать умом! А сколькие теряют здоровье в нескончаемых наслаждениях! Скольким не дает перевести дух неиссякающий поток клиентов! Да перебери ты, наконец, всех их, снизу доверху: этот ищет адвоката, этот бежит ходатайствовать, тот обвиняется, тот защищает, тот судит – никому нет дела до себя, каждый поглощен другим. Спроси о тех, чьи имена у всех на устах: чем таким они примечательны? А вот чем: один – попечитель одних, другой – других, только о себе самом никто не печется.

Иные возмущаются, жалуются, что вот, мол, высокопоставленные лица презирают нас, не находят, видите ли, времени нас принять, когда мы желаем их видеть: чистейшее безумие! Да как смеешь ты сетовать на высокомерие другого, если сам для себя никогда не находишь

времени? Он-то тебя, какой ты ни есть, все-таки заметит иногда, хоть и с досадой на лице; он тебя все-таки выслушает и домой к себе пустит; ты же сам себя никогда не заметишь, никогда не выслушаешь. А значит и нечего тебе роптать на кого-то, будто тебе отказали в твоем праве на внимание; ты говоришь, что хотел побыть с другим, но ведь ты сам с собой ни минуты побыть не в силах.

Всякий светлый разум, всякая голова, хоть раз в жизни озаренная мыслью, не устанет удивляться этому странному помрачению умов человеческих. В самом деле, никто из нас не позволит вторгаться в свои владения и, возникни хоть маленький спор о границах, возьмется за камни и оружие; а в жизнь свою мы позволяем другим вмешиваться беспрепятственно, более того, сами приглашаем будущих хозяев и распорядителей нашей жизни. Нет человека, желающего разделить с другими деньги, но скольким раздает каждый свою жизнь! Мы бдительны, охраняя отцовское наследство, но как дойдет до траты времени – сверх меры расточительны, а ведь это то единственное, в чем скупость достойна уважения.

Хочется остановить в толпе какого-нибудь старика и спросить: "Достиг ты, видно, последнего доступного человеку возраста – лет тебе, верно, сто, а то и больше; попробуй-ка припомнить свою жизнь и произвести подсчет. Прикинь, сколько отнял из этого времени кредитор, сколько подружка, сколько патрон, сколько клиент; сколько ушло на ссоры с женой, на наказание слуг, на беготню по делам; добавь сюда болезни, в которых сам повинен, добавь просто так без пользы проведенное время, и ты увидишь, что тебе сейчас гораздо больше лет, чем ты действительно прожил. Вспомни, когда ты исполнял свои собственные решения; посчитай дни, прошедшие так, как ты наметил; вспомни дни, когда ты располагал собой, когда твое лицо хранило свое естественное выражение, когда в душе не было тревоги; прикинь, сколько настоящего дела успел ты сделать за столь долгий век, и увидишь, что большую часть твоей жизни расхитили по кускам чужие люди, а ты и не понимал, что теряешь. Вспомни, сколько отняли у тебя пустые огорчения, глупые радости, алчные стремления, лживолюбезная болтовня и как ничтожно мало осталось тебе твоего, – подсчитай, и ты поймешь, что в свои сто лет умираешь безвременно".

В чем же дело? – А в том, что вы живете, как вечные победители, забыв о своей бренности, не отмечая, сколько вашего времени уже истекло; вы бросаетесь им направо и налево, словно его у вас неисчерпаемый запас, а ведь, может быть, тот самый день, который вы так щедро дарите какому-нибудь человеку или делу, – последний. Вы боитесь всего на свете, как смертные, и всего на свете жаждете, как бессмертные.

Прислушайся, и едва ли не от каждого ты услышишь такие слова: "В пятьдесят лет уйду на покой, с шестидесяти освобожусь от всех вообще обязанностей". – А кто, интересно, тебе поручился, что ты до этих лет доживешь? Кто повелит событиям идти именно так, как ты предполагаешь? И к тому же, как тебе не стыдно уделить для себя

самого лишь жалкие остатки собственных лет, оставить для доброй и разумной жизни лишь то время, которое уже ни на что другое не годится? Не поздно ли начинать жить тогда, когда пора кончать? Что за глупое забвение собственной смертности – отложить здравое размышление до пятидесяти или шестидесяти лет и собираться начать жизнь с того возраста, до которого мало кто доживает!

Присмотрись: люди, вознесенные на вершины власти и могущества, невольно вздыхают порой о желанном досуге и восхваляют его так, что можно подумать, они предпочли бы его всему, что имеют. Нередко они мечтают опуститься с этих своих высот – если бы только они могли быть уверены, что уцелеют при этом; ибо чрезмерное счастье обрушивается под собственной тяжестью, даже без внешнего потрясения или нападения со стороны.

Божественный Август, получивший от богов больше, чем кто-либо, не переставал молиться о ниспослании ему покоя и отдыха от государственных забот. Всякую беседу он обыкновенно сводил к тому, как хорошо было бы освободиться наконец от дел. Среди своих трудов он утешался ложной, но сладостной мыслью, как в один прекрасный день отвоюет себя для себя самого. В одном письме[7], посланном сенату, он обещает, что дни его будущего отдыха будут не вовсе лишены достоинства и, может быть, принесут ему славу ненамного меньше прежней; там я прочел такие слова: "Конечно, о таких вещах не следовало бы говорить заранее: чтобы произвести должное впечатление, нужно показывать уже сделанное. Однако я так желаю поскорее достичь этой желанной поры, лучшего времени моей жизни, что раз уж эта радость не торопится ко мне в действительности, я забегаю вперед и вкушаю часть будущего удовольствия в сладостных разговорах о ней". Вот так: досуг представляется ему вещью столь чудесной, что, не имея возможности насладиться им на деле, он находил удовольствие уже в одной мысли о нем. Человек, видевший, что все в мире зависит от него одного, решавший судьбу людей и народов, считал, что счастливейшим днем его жизни будет тот, когда он сбросит облекающую его власть.

Он-то знал, сколько пота выжало из него это счастье, блещущее на весь мир, сколько тайных тревог скрыто за его лучами. Сначала с согражданами[8], потом с коллегами по должности[9], наконец с родственниками[10] он должен был оружием решать вопрос: "Кто кого?", заливая моря и земли римской кровью. Пройдя войной Македонию, Сицилию, Египет, Сирию, Азию, обойдя кругом все почти Средиземное море, он повернул, наконец, уставшие от междоусобной резни войска против внешних врагов. И пока он усмирял Альпы и укрощал неприятеля, вторгшегося посреди перемирия в сердце империи; пока отодвигал границы за Рейн, Евфрат и Дунай, в самом городе на него точились кинжалы Мурены, Цепиона, Лепида, Эгнация и прочих[11]. Не успел он избежать этой напасти, как новая повергает его, уже надломленного годами, в содрогание: на сей раз его собственная дочь и целый рой благородных юношей, которых прелюбодеяние связало крепче любой

клятвы; а тут новый страх, повторяющий тот, который уже был однажды: опять женщина в союзе с Антонием[12]. Эти гнойники[13] он отсек вместе с членами; но тут же вспухли новые. Словно в слишком полнокровном теле, где-то постоянно прорывалось кровотечение. И вот он мечтал об отдыхе и досуге; мысли о нем заставляли отступить заботы и горести – это было главное желание человека, имевшего власть исполнять желания.

Марк Цицерон, которому пришлось разрываться между Катилинами и Клодиями, с одной стороны, Помпеями и Крассами, – с другой, между откровенными врагами и сомнительными друзьями; которого швыряло и било в волнах водоворота вместе с идущим ко дну государством, а он все пытался спасти его и в конце концов потонул с ним вместе; которому не довелось ни узнать покоя в счастье, ни терпеливо переждать несчастье, – сколько же раз он проклинал свой ненавистный консулат, хотя сам же и восхвалял его – если и не без причины, то во всяком случае без меры. В одном письме к Аттику, отправленном, когда Помпей-отец уже был разбит, но сын вновь собирал в Испании рассеянную армию, он просто рыдает: "Ты справшиваешь, чем я занят? Торчу в своем Тускулане, полусвободный, полураб". И затем принимается оплакивать всю свою прошедшую жизнь, жаловаться на настоящую, с отчаянием глядя в безнадежное будущее.

Цицерон назвал себя "полусвободным" Но, клянусь Геркулесом, мудрец никогда не унизится до того, чтобы его можно было назвать подобным именем! Мудрец никогда не может стать полусвободным: его свобода тверда и всегда остается незыблема; он ничем не связан, сам себе хозяин и не подчиняется никому. Ибо кто может встать над тем, кто возвысился над самой судьбой?

Ливий Друз, муж весьма решительный, крутого и горячего нрава, вздумал внести новые, неслыханные прежде законы, чем навлек на страну большую беду в лице двух Гракхов[14]. Окруженный толпами приверженцев со всей Италии, он не предвидел исхода своего дела, пока не очутился в таком положении, когда и продолжать его было нельзя, и бросить однажды начатое уже не в его власти; тут-то он, говорят, проклял свою жизнь, с малолетства не знавшую ни минуты покоя, и высказался в таком роде: дескать, один он среди римлян даже маленьким мальчиком не знал ни выходных, ни праздников. Еще совсем крошкой, одетый в претексту[15], он решался выступать перед судом в защиту обвиняемых и испытывал силу своего влияния на форуме, причем, говорят, настолько действенно, что некоторые приговоры определялись его речами. Да вот что же еще могло вылиться такое не по возрасту раннее честолюбие? Уже тогда можно было сказать с уверенностью, что недетская наглость и самоуверенность этого ребенка приведет к великим бедам и частным, и общественным. Так что он поздно начал жаловаться, что в детстве не знал ни отдыха, ни развлечений, озабоченный лишь серьезными делами форума. Некоторые предполагают, что он сам наложил на себя руки, ибо скончался он внезапно от одной-единственной раны,

нанесенной в низ живота; не все соглашаются признать его смерть добровольной, но никто не отказывается признать ее своевременной.

К чему умножать примеры людей, казавшихся всем баловнями счастья, чьи слова правдиво свидетельствуют об их собственном отвращении ко всему, что они сделали за свою жизнь. Их жалобы не изменили ни тех, кто их слышал, ни тех, кто произносил; не успели отзвучать невольно вырвавшиеся признания, как страсти вновь заняли привычное место.

Будь ваша жизнь длиной хоть в тысячу лет, все равно она окажется ничтожно мала, клянусь Геркулесом: подобные пороки способны пожрать без остатка сколько угодно столетий. Отведенный нам срок природа сделала скоротечным, но разум его удлиняет; у вас же он просто не может не пролететь мгновенно: вы не стараетесь сохранить его, удержать, замедлить стремительный бег времени – вы позволяете ему проходить, словно у вас его в избытке и вам нетрудно восстановить утраченное.

Тут на первое место я поставлю, пожалуй, тех, у кого нет времени ни на что, кроме вина и сладострастия; ибо нет занятий более постыдных. Заблуждения прочих людей, даже тех, кто всю жизнь гоняется за призраком славы, все-таки менее неприглядны. Ты можешь указать мне на корыстолюбцев, на склочников, на тех, кто живет беспричинной ненавистью или несправедливыми войнами, – по-моему, эти пороки как-то более мужественны. Но целиком отдаться чревоугодию и похоти – срам и разложение.Посмотри, на что уходит их жизнь, прикинь, сколько времени они тратят на низкие расчеты, сколько на интриги, сколько отнимает у них страх, сколько угождение тем, кто им нужен, и сколько – угожденье тех, кому они нужны, сколько времени уходит на хождение в суд по своим или чужим делам, сколько на пиршества, которые для них, впрочем, и есть собственно обязанности. Ты увидишь, что весь этот кошмар – или счастье, с какой стороны взглянуть,– не дает им перевести духа.

Ну и наконец, всем известно, что занятый человек ничему не может выучиться как следует: ни красноречию, ни свободным наукам, поскольку рассеянный дух ничего не усваивает глубоко, как бы выплевывая все, что пытаются насильно впихнуть в него. Самое недоступное для занятого человека – жить, ибо нет науки труднее. Преподавателей всех прочих наук сколько угодно; в некоторых, случается, даже маленькие мальчики настолько преуспевают, что сами могут преподавать. Жить же нужно учиться всю жизнь, и, что покажется тебе, наверное, вовсе странным, всю жизнь нужно учиться умирать. Сколько великий мужей, оставив все, что им мешало, отказавшись от богатства, от обязанностей, от удовольствий, отдавались вплоть до глубокой старости одному занятию – научиться жить: однако большинство из них ушли из жизни, признавая, что так и не научились. Что уж говорить о прочих?

Поверь мне, подлинно великий муж, поднявшийся выше человеческих заблуждений, не позволит отнять ни минуты своего времени.

Его жизнь – самая долгая, потому что все отпущенное время он был свободен для самого себя. Как самый бережливый хозяин он не бросил ни кусочка времени валяться праздным и невозделанным; ни малейшей доли не отдал в чужое распоряжение и не нашел вещи столь замечательной, чтобы ее стоило добывать в обмен на собственное время. Поэтому ему его времени хватило. Но его никак не может хватить тем, чью жизнь по кускам растаскивают посторонние люди.

Не думай, однако, что сами они не начинают рано или поздно понимать, что потеряли. Прислушайся к счастливцам, отягощенным успехом, и ты услышишь, как часто, окруженные толпами клиентов, посреди судебных разбирательств или какой-нибедь другой почетно-утомительной суеты они восклицают: "Мне не дают жить!" Конечно, не дают. Все, кто зовет тебя в адвокаты, отнимают у тебя жизнь. Сколько дней украл у тебя обвиняемый? Сколько тот кандидат на выборную должность? Сколько та старуха, уставшая хоронить своих наследников? Сколько тот мнимый больной, желавший подразнить алчность всех, кто зарился на его деньги? Сколько отнял твой чересчур высокопоставленный друг, который вас считает не столько друзьями, сколько предметами своего обихода? Проверь свои расходы, говорю я тебе, и подведи итог дням своей жизни: ты увидишь, что у тебя осталось всего несколько – и то лишь те, которые не пригодились другим.

Тот, кто страстно желал получить фаски[16] и наконец-то добился должности, мечтает теперь сложить ее и без конца повторяет: "Когда же кончится этот год?" Другой мечтал устроить игры и долго ждал, когда ему выпадет счастливый жребий, а теперь вздыхает: "Когда же, наконец, я от них отделаюсь?" Третий – знаменитый адвокат, всегда нарасхват на форуме; при огромном стечении народа, так что задние не могут даже его слышать, он выигрывает любое дело, за какое берется, и думает: "Когда же, наконец, судебные каникулы?" Каждый несется по жизни сломя голову, снедаемый тоской по будущему, томимый отвращением к настоящему.

Напротив, тот, кто каждый миг своего времени употребляет себе на пользу, кто распорядок каждого дня устраивает так, будто это – вся его жизнь, тот без надежды и без страха ожидает завтрашнего дня. В самом деле, какие неизведанные удовольствия может принести ему наступающий час? Все известно, всего он вкусил и теперь сыт. Прочим пусть распорядятся, если угодно, случай и фортуна: жизнь его уже вне опасности. К ней можно еще что-то прибавить, но ничего нельзя отнять: так сытому человеку можно предложить еще кусочек, и он возьмет его, но без жадности.

Итак, пусть седина и морщины не заставляют тебя думать, что человек прожил долго: скорее, он не долго прожил, а долго пробыл на земле. Ведь встретив человека, которого буря настигла при отплытии из гавани и разбушевавшиеся ветры долго гоняли по кругу, не вынося из родного залива, ты не станешь считать его бывалым мореходом? Верно, он долго пробыл в море, но не совершая плавание, а болтаясь в волнах игрушкой ветров.

Я не перестаю удивляться, видя как люди просят уделить им время, а другие без малейшего затруднения соглашаются это сделать. При этом те и другие обращают внимание лишь на предмет, ради которого просят о времени, и ни один не замечает самого времени: как будто один ничего не просил, а другой ничего не отдал. Драгоценнейшая вещь на свете не принимается всерьез: их обманывает то, что она бестелесная. Ее нельзя ни увидеть, ни потрогать, и оттого она ценится дешевле всего, вернее, никак не ценится.

Годовое или единовременное жалованье люди принимают весьма охотно, расплачиваясь за него своим трудом, старанием или усердием; время никто не оценивает, его используют так небрежно, будто получают даром. Но взгляни на тех же людей, когда они заболеют, когда над ними нависнет угроза смерти и они станут обнимать колени врачей; взгляни на приговоренных к казни: он готовы отдать все, что имеют, лишь бы жить! Что за непоследовательность в чувствах!

Если бы каждый из нас мог сосчитать оставшиеся у него впереди годы с той же точностью, с какой считают прожитые, то с какой трепетной бережливостью стали бы относиться к времени те из нас, кому его осталось мало! А ведь на самом деле даже малым остатком, если он точно известен, распорядиться легко; особой бережливости требует то, что может кончиться в любую минуту.

Не надо, впрочем, думать,будто людям никогда не приходит в голову, что время – вещь дорогая. Тому, кого любят особенно сильно, обычно говорят, что готовы отдать ради него сколько-то лет своей жизни. И действительно отдают, но сами не понимают этого. Отдают так, что те, ради кого это делается, ничего не получают; отдают, так и не удосужившись выяснить, что это такое и чего они себя лишают. Они разбрасывают свое время на что попало спокойно и без сожалений, ибо не видят своих убытков.

Никто не возместит тебе потерянные годы, никто не вернет тебе тебя. Время твоей жизни, однажды начав свой бег, пойдет вперед, не останавливаясь и не возвращаясь вспять. Оно движется беззвучно, ничем не выдавая быстроты своего бега: молча скользит мимо. Его не задержит ни царский указ, ни народное постановление: как оно пустилось в путь с первого мига твоей жизни, так и будет бежать вперед без остановки. Что же получается? Ты занят своими делами, а жизнь убегает; вот-вот явится смерть, и для нее-то уж тебе придется найти свободное время, хочешь ты того или нет.

Есть ли на свете кто-нибудь глупее людей, которые хвастаются своей мудрой предусмотрительностью? Они вечно заняты и озабочены сверх меры: как же, за счет своей жизни они устраивают свою жизнь, чтобы она стала лучше. Они строят далеко идущие планы, а ведь откладывать что-то на будущее – худший способ проматывать жизнь: всякий наступающий день отнимается у вас, вы отдаете настоящее в обмен на обещание будущего. Ожидание – главная помеха жизни; оно вечно зависит от завтрашнего дня и губит сегодняшний. Ты пытаешься распоряжаться тем, что еще в руках у фортуны, выпуская то, что было

в твоих собственных. Куда ты смотришь? Куда тянешь руки? Грядущее неведомо; живи сейчас!

Вот какое спасительное пророчество изрекает величайший из поэтов, словно по внушению божественных уст:

> В жизни несчастливых смертных быстрее всего пролетает
> Лучший день[17].

"Что ты стоишь? – говорит он тебе. – Что медлишь? Хватай их, не то убегут". Впрочем, они убегут, даже если ты их схватишь; вот почему со скоротечностью времени нужно бороться быстротой его использования, торопясь почерпнуть из него как можно больше, словно из весеннего потока, стремительно несущегося и так же стремительно иссякающего. А что за великолепное выражение: порицая нашу вечную медлительность, он говорит не о лучшей поре жизни, а о лучшем дне ее. А ты, не обращая внимания на необратимый бег времени, беззаботно и неспешно выстраиваешь перед собой длинную череду месяцев и лет, как будто их число зависит лишь от твоей жадности. Послушай, тебе говорят, что дня – и того не удержать.

Ну разве можно усомниться в том, что "первый же лучший их день бежит от несчастливых", то есть вечно занятых, "смертных"? Старость вдруг наваливается всей тяжестью на их еще ребяческие души, а они к ней не подготовлены, они беспомощны и безоружны. Они ничего не предусмотрели заранее и с удивлением обнаруживают, что внезапно состарились: ведь они не замечали ежедневного приближения к концу. Так беседа, чтение или напряженное размышление обманывают путешественника, и он оказывается на месте, не заметив, как приехал. То же самое случается и в нашем постоянном и стремительном путешествии по жизни, которое мы совершаем наяву и во сне с одинаковой скоростью: занятые люди замечают его, лишь когда остановятся у цели.

Я мог бы, если бы захотел, обосновать свое положение по всем правилам, разделив его на части и доказав каждую: мне приходит в голову множество доводов, подтверждающих, что самая короткая жизнь – у занятых людей. Однако, как говаривал Фабиан[18], для борьбы со страстями нужно напрягать силы, а не подыскивать тонкие аргументы, а он был из настоящих философов, старого закала, не из нынешних говорунов с кафедры. Он говорил,что строй наших страстей может сокрушить только лобовая атака, а не легкие ранения от пущенных издалека словесных стрел. Он не одобряет хитросплетения словес: страсти нужно истреблять, а не щекотать. Но для того чтобы люди увидели и осудили собственные заблуждения, их все-таки нужно учить, а не только оплакивать.

Жизнь делится на три времени: прошедшее, настоящее и будущее. Из них время, в которое мы живем, кратко; которое должны будем прожить – неопределенно; прожитое – верно и надежно. Ибо фортуна уже утратила свои права на него и ничей произвол не может его изменить. Этого времени лишены занятые люди: им некогда оглядываться на прошлое, а если бы и было когда, они не стали бы этого делать; неприятно вспоминать о том, в чем приходится раскаиваться.

Итак, им не хочется мысленно возвращаться в дурно прожитые годы; они не решаются взглянуть на свои прежние пороки – ведь в свое время их скрашивала, подобно хитрому своднику, и как бы оправдывала близость желанного наслаждения, а на расстоянии они видятся как есть, без прикрас. Ни один человек не обречет себя добровольно на мучения воспоминаний, за исключением того, кто все свои поступки подвергал собственной цензуре, которая никогда не ошибается. Кто действовал, руководствуясь честолюбивыми устремлениями, высокомерным презрением, необузданной жаждой власти, коварством и обманом, алчным стяжательством или страстью к расточительству, тот не может не бояться собственной памяти. А ведь прошлое – это святая и неприкосновенная часть нашей жизни, неподвластная превратностям человеческого существования, отвоеванная у царства фортуны; его не потревожат больше ни нужда, ни страх, ни внезапные приступы болезни; его нельзя ни нарушить, ни отнять; это наше единственное пожизненное достояние, за которое нужно опасаться. В настоящем у нас всегда лишь один день, и даже не день, а отдельные его моменты; но прошедшие дни – все твои: они явятся по первому приказанию и будут терпеливо стоять на месте, длясь столько времени, сколько тебе будет угодно их рассматривать. Впрочем, занятым людям делать это некогда.

Спокойная и беззаботная душа вольна отправиться в любую пору своей жизни и гулять, где ей угодно; души занятых людей, словно волы, впряженные в ярмо, не могут ни повернуть, ни оглянуться. Вот почему жизнь их словно проваливается в пропасть: сколько ни наливай в бочку, если в ней нет дна, толку не будет – ничего в ней не останется; так и им – сколько ни дай времени, пользы не будет, ибо ему не за что зацепиться; сквозь их растрепанные, дырявые души оно проваливается, не удерживаясь.

Настоящее время – кратчайший миг, до того краткий, что некоторые вовсе не признают за ним существования. Оно всегда течет, движется вперед с головокружительной быстротой; проходит, не успев наступить, и так же не терпит остановки, как мир и его светила, не знающие покоя в своем круговращении и никогда не остающиеся на одном месте. Так вот, для занятых людей существует исключительно только настоящее время, краткое до неуловимости; однако даже и оно отнимается у них, вечно занятых множеством дел одновременно.

Как недолго они живут! Не веришь? Посмотри сам: как страстно все они жаждут жить долго! Дряхлые старики любой ценой пытаются вымолить себе еще хоть несколько лет и пускаются на всякие ухищрения, лишь бы выглядеть моложе; более того – им удается и себя обмануть, и они с таким упорством внушают сами себе приятную ложь, словно надеются провести заодно и смерть. А когда болезнь или слабость напомнит им наконец об их смертности, с каким страхом они умирают, словно не уходят из жизни, а кто-то силой вырывает их из нее. Они плачут, причитая, какими же, дескать, были глупцами, что не пожили раньше; клянутся, если только выкарабкаются из этой болез-

ни, посвятить остаток жизни досугу; и впервые тогда им приходит в голову мысль, что все их труды оказались тщетны, что за всю жизнь они лишь накопили ненужное добро, которым так и не успеют попользоваться.

Но у тех, чья жизнь протекает вдали от забот, она воистину длинна. Она не отдается в чужое распоряжение, не разбрасывается то на одно, то на другое, не достается фортуне, не пропадает по небрежности, не растранжиривается по неумеренной щедрости, не тратится впустую: вся она, если можно так выразиться, помещена туда, где принесет надежный доход. Поэтому, как бы ни оказалась она коротка, ее хватает вполне: вот отчего мудрец всегда без промедления пойдет навстречу смерти твердым шагом, когда бы ни пришел его последний час.

Ты, может быть, спросишь, кого я зову занятыми людьми? Не только тех, кого можно выгнать из Базилики[19], лишь натравив на них собак; не только тех, кого ты вечно видишь в давке – будь то на почетном месте в окружении собственной свиты или на менее почетном – среди чужого окружения; не только тех, кого обязанности выгоняют из собственного дома, заставляя стучаться у чужих дверей, или тех, кого преследует преторское копье[20] за бесчестную тайную наживу, ибо такого рода дела рано или поздно всегда выходят наружу, словно прорвавшийся гнойник.

Нет, бывают люди, остающиеся занятыми и на досуге: в полном уединении на своей вилле или на ложе, удалившись от людей и забот, они продолжают быть самим себе в тягость; их досуг правильнее назвать не беззаботной жизнью, а занятым бездельем. Разве можно назвать беззаботным того, кто без конца переставляет коринфские вазы[21], усилиями нескольких сумасшедших слывущие драгоценными, и содрогается от мысли, что может допустить малейшую ошибку в их расстановке? Разве это досуг – рыться целыми днями в кучах позеленевших медных горшков? Или торчать возле ринга (in ceromate) болельщиком, не спуская глаз с борющихся мальчиков (вот уж воистину позор на наши головы! У нас и пороки-то уже не римские)[22]. Или распределять своих умащенных благовониями челядинцев по возрастам и мастям? Или покровительствовать самым модным атлетам?

А разве можно назвать досугом бесконечные часы, проведенные у парикмахера, когда выщипывается все, что успело отрасти за ночь; когда пускаются в длиннейшие совещания по поводу каждого волоска; когда восстанавливается рассыпавшаяся прическа или, за неимением таковой, оставшиеся еще там и сям волосы старательно начесываются на лоб? До чего страшен бывает их гнев при малейшей небрежности брадобрея, если он вдруг забудется и вообразит, будто стрижет мужчину! Как быстро они добела раскаляются от ярости, если отстрижена лишняя прядь их шевелюры, если не все колечки падают так, как надо, если хоть волос выбился из положенного ему завитка! Да предложи любому из них выбирать между разрушением его государства или его прически, – всякий без колебания предпочтет первое. Есть ли среди них хоть один, кому здоровье собственной головы было бы дороже ее

убранства? Найдется ли такой, чтобы предпочел честь наряду? Неужели ты назовешь досугом жизнь этих занятых людей, разрывающихся между гребешком и зеркалом?

А бывают еще такие, кто неустанно трудится над сочинением, прослушиванием, разучиванием песен; голос, которому природа повелела выходить из горла прямым и простейшим путем, чтобы звучать лучше всего, они коверкают самыми невероятными, но равно бездарными модуляциями; пальцы их вечно барабанят, выбивая ритм мысленно повторяемой мелодии; и даже когда они поглощены серьезным, а часто и печальным делом, слышно, как они мурлычут про себя какой-нибудь мотивчик. Разве у таких бывает досуг? Нет, это скорее вечно занятая праздность.

Но вот уж что поистине никак нельзя назвать свободным временем, так это, клянусь Геркулесом, их пиры! Посмотри, как озабочены их лица, когда они проверяют, в каком порядке разложено на столе серебро; сколько внимания и терпения требует подпоясывание мальчиков-любовников, чтобы туника, не дай бог, не была длиннее, чем надо; какое страшное напряжение, какие муки неизвестности: както выйдет у повара дикий кабан? С какой скоростью влетают по данному знаку безбородые прислужники; с каким бесподобным искусством рассекается на куски птица, чтобы порции не вышли чрезмерно велики; с какой заботливостью несчастные маленькие мальчуганы мгновенно подтирают блевотину опившихся гостей, – да ведь все это устраивается лишь ради того, чтобы прослыть изысканным и щедрым; во всех своих жизненых отправлениях они настолько рабы тщеславия, что уже не едят и не пьют иначе, как только напоказ.

Не вздумай причислить к беззаботным людям тех, кто не делает и шагу без портшеза или носилок; кто соблюдает часы своих ежедневных прогулок так, словно нарушить их – кощунство; кто только от другого узнает, когда ему мыться, когда плавать, когда обедать; чьи изнеженные души настолько ослабели и зачахли, что сами по себе не могут узнать, проголодались они или нет.

Рассказывают, будто один из этих неженок (не знаю, впрочем, много ли неги в том, чтобы отучиться от простейших привычек человеческой жизни), когда его вынесли на руках из бани и усадили в кресло, спросил: "Я уже сижу?" Но если он не знает, сидит ли он, то откуда же ему знать, жив ли он, видит ли он что-нибудь и пользуется ли он досугом или обременен заботами? Я даже затрудняюсь сказать, в каком случае я больше ему сочувствую: если он действительно не знал, или если сделал вид, что не знает.

Они действительно забывают многие вещи, но часто, конечно, и притворяются, будто забыли. Некоторые недостатки нравятся им, так как считаются свидетельством уточненной жизни их обладателя; знать, что делаешь, стало для них, видимо, признаком человека низкого и презренного. Вот и думай после этого, что мимы много выдумывают и преувеличивают, желая высмеять страсть к роскоши. Клянусь Геркулесом, они скорее преуменьшают, не зная многих подробностей. Наш

век, одаренный единственным талантом – усовершенствоваться в пороках – изобрел такое количество новых и невероятных, что мы, наконец, можем даже мимов обвинить в нерасторопности. Так вот, значит, есть уже человек, зашедший в изнеженности так далеко, что желая выяснить, сидит ли он, вынужден полагаться на слово другого. Разумеется, его не назовешь беззаботным, тут больше подходит другое имя: больной, или даже мертвец; беззаботен тот, кто осознает свой досуг и отсутствие забот. Этот полутруп нуждается в указчике даже для того, чтобы понять, в каком положении находится его тело; как же может он быть господином хотя бы ничтожного времени?

Впрочем, перечислять по очереди всех, чья жизнь уходит на игру в камешки или в мяч, или на то, чтобы ежедневно прожаривать свое тело на солнце[23], слишком долго. Никто из тех, кто вечно занят удовлетворением своих желаний, не знает досуга.

Однако есть разряд людей, насчет которых никто обычно не сомневается, что уж они-то и впрямь не заняты никакими деловыми заботами, будучи целиком поглощены изучением бесполезных наук; в последнее время людей такого типа и в Риме развелось множество.

Первоначально эта болезнь появилась у греков: они вдруг кинулись исследовать, сколько гребцов было на кораблях Улисса, что было написано раньше: "Илиада" или "Одиссея" и один у них был автор, или разные, и прочее в том же роде, из тех вещей, которые ничего не дадут твоей душе и уму, если ты сохранишь их про себя, а если выскажешь их вслух, то тебя станут считать не ученым, а докучливым занудой.

Теперь вот и римлян захватила бессмысленная страсть изучать никому не нужные вещи. На этих днях я слушал один доклад о том, кто из римских вождей что сделал впервые. Я узнал, что победу в морском сражении первым одержал Дуилий[24], а Курий Дентат[25] первым провел в триумфальной процессии слонов. Ну ладно, это все хоть и не имеет отношения к подлинной славе, все же вертится вокруг образцовых гражданских деяний; подобное знание не принесет, конечно, никакой пользы, но в нем, по крайней мере, есть нечто привлекательное для нас – по сути своей пустое и мелкое, но блестящее и любопытное. Пожалуй, нет ничего предосудительного и в таких исследованиях, как например, кто первый убедил римлян взойти на корабль (это был Клавдий, именно поэтому получивший прозвище Кавдекс[26]: ведь в старину словом "caudex" называли пригнанные и соединенные друг с другом доски, откуда и произошло название дощечек, на которых записывались общественные постановления – "кодексы"; кроме того, и корабли, доставляющие грузы вверх по Тибру, до сих пор сохраняют старинное название "codicariae" – "кодикарии").

Не лишено, конечно, известного интереса и то, что Валерий Корвин первым взял Мессану и, присвоив себе имя побежденного города, первым в роде Валериев стал называться Мессаной; со временем, оттого, что народ перепутывал буквы, это имя постепенно превратилось в "Мессалу"[27].

Но стоит ли по твоему отдавать свои силы выяснению того, что

Луций Сулла первым выпустил в цирке несвязанных львов[28], которых должны были прикончить присланные царем Бокхом[29] стрелки, а до этого львов всегда показывали только на привязи? Нет, конечно, этим тоже вполне можно заниматься. Но дознаваться, что именно Помпей[30] первым устроил в цирке сражение, в котором двадцать два слона выступали против приговоренных преступников, обязанных драться по-настоящему, – что хорошего может дать такое исследование? Первый среди граждан, отличавшийся меж великими людьми древности, если верить молве, исключительной добротой, изобрел новый, доселе невиданный способ уничтожения людей, решив, что это будет замечательное зрелище. "Заставить их убивать друг друга? – Мало. Разрывать на куски? – Мало. Сотрем-ка их в порошок ногами животных-великанов!"

Это следовало бы предать забвению, дабы не узнал о столь бесчеловечном деле какой-нибудь властительный потомок и, обуреваемый завистью, не вздумал бы перещеголять предка.

О, каким непроницаемым мраком окутывает наши души большое счастье! В те дни, швыряя толпы несчастных обреченных под ноги чужеземным чудищам, устраивая для потехи битву между столь неравными по силе породами живых существ, проливая на глазах римского народа потоки крови, чтобы в недалеком будущем заставить этот народ пролить еще больше своей собственной крови[31], – в те дни Помпей полагал себя вознесенным превыше самой природы вещей. Но вот прошло время – и тот же Помпей, обманутый александрийским вероломством, подставил горло под нож последнего из рабов, впервые, наверное, осознав, что прозвище его было лишь пустой похвальбой[32].

Однако я отвлекся; я ведь желал показать тебе, насколько пустопорожними могут быть самые добросовестные научные занятия. Так вот, тот же самый исследователь открыл, что Метелл, справляя триумф после победы над пунийцами на Сицилии, был первым и единственным из римлян, кто провел перед своей колесницей сто двадцать захваченных у неприятеля слонов; что Сулла был последним из римлян, кто перенес померий[33], который в древности принято было отодвигать лишь в случае завоевания италийского поля, а не провинциальных земель. Однако, и это, пожалуй, не мешает знать; во всяком случае, это полезнее, чем соображения того же автора насчет того, почему Авентин остался за чертой города; он указывает две возможные причины: во-первых то, что на этот холм удалялся плебс[34]; во-вторых, что при ауспициях Рема птицы не велели выбирать это место. Все дальнейшее у него написано в том же роде; бесчисленные побасенки, содержащие либо чистое вранье, либо нечто очень к нему близкое. Впрочем, даже если предположить, что можно верить каждому слову подобных авторов и все ими написанное соответствует действительности, – что из этого? Кого они наставят на истинный путь? Кого избавят от власти страстей? Кого сделают мужественнее, справедливее, щедрее? Наш Фабиан часто говорил, что лучше было бы, наверное, вовсе бросить научные занятия, чем заниматься такой ерундой.

Только те из людей, у кого находится время для мудрости, имеют досуг; только они одни и живут. Они сохраняют нерастраченными не только собственные годы: к отведенному им времени они прибавляют и все остальное, делая своим достоянием все годы, истекшие до них. Если мы не совсем еще утратили способность принимать благодеяния, то именно для нас были рождены прославленные создатели священных учений, именно нас они подготовили к жизни. Нас ведут к ослепительным сокровищам, которые вырыла чужая рука и вынесла из тьмы на свет. Нет столетия, куда нам воспрещалось бы входить, повсюду путь для нас свободен, и стоит нам захотеть, разорвать силою нашего духа тесные рамки человеческой слабости, как в нашем распоряжении окажутся огромные пространства времени для прогулок.

Мы можем спорить с Сократом, сомневаться с Карнеадом, наслаждаться покоем с Эпикуром, побеждать человеческую природу со стоиками, или выходить за ее пределы с киниками[35]. Раз природа вещей позволяет вступать в общение с любым веком, то почему бы нам не обратиться всей душой от этого ничтожного, мимолетного, переходного обрывка времени, который зовется настоящим, к неизмеримой вечности, где мы к тому же вместе с лучшими из людей?

Вон люди, которые вечно бегут по делам, не давая покоя ни себе, ни другим, – предположим, что они дадут полную волю своему безумию и станут ежедневно обивать пороги всех римских домов, не пропуская ни единой отпертой двери, разнося свое оплачиваемое утреннее приветствие решительно по всем концам города, – как ты думаешь, большую ли часть этого чудовищно многолюдного, раздираемого самыми разными вожделениями города удастся им повидать? От скольких дверей прогонит их сонливость, высокомерная роскошь или невежливость хозяев! Сколько раз, часами промучивши в передней, их даже не пригласят сесть, ссылаясь на спешные дела! В скольких домах хозяин, не отваживаясь выйти в битком набитый клиентами атрий, потихоньку выскользнет через черный ход, как будто обмануть – учтивее, чем не пустить на порог! А как много встретится этим несчастным, вечно недосыпающим, лишь бы успеть к пробуждению других, людей полусонных, с тяжелой от вчерашнего похмелья головой, которые ответят на имя, сотню раз названное им почтительнейшим шепотом, лишь самым наглым зевком!

Я же думаю – если вы позволите мне сказать то, что я думаю, – подлинным делом заняты лишь те, кто ежедневно стремится сделаться насколько возможно своим человеком у Зенона, Пифагора, Демокрита и прочих выдающихся мастеров истинно добрых искусств, кто желает стать приближенным Аристотеля и Теофраста. Никто из них не укажет вам на дверь за неимением времени; всякий пришедший к ним уйдет осчастливленный, воспылав к ним еще большей любовью; ни один гость не оставит их с пустыми руками; во всякое время дня и ночи их двери открыты для любого смертного.

Ни один из них не станет принуждать тебя к смерти, но каждый научит умирать. Ни один из них не украдет у тебя твои годы, но

каждый охотно прибавит тебе своих. Среди них нет ни одного, с кем откровенная беседа была бы опасна, дружба – могла бы стоить головы, кто требовал бы разорительных знаков внимания. Ты вынесешь от них все, что захочешь. Если ты почерпнешь у них меньше, чем мог бы вместить, в этом будет не их вина. Какое счастье, какая прекрасная старость ожидает того, кто отдаст себя под их покровительство! У него будет с кем порассуждать и о мелочах, и о самом главном; будет с кем посоветоваться каждый день о своих делах; будет от кого услышать правду без упрека и похвалу без лести; будет кому подражать.

Мы часто говорим о том, что выбирать родителей не в нашей власти, что жребий нашего рождения случаен. На самом же деле мы вольны по собственному усмотрению решать, где нам родиться. Есть семьи благороднейших умов и дарований; выбирай, какой семьи ты желаешь стать членом. Благодаря усыновлению, ты приобретешь не только имя; ты станешь наследником всего семейного достояния, а это такое богатство, которое тебе не придется сторожить, превратясь в жестокого скупца: его становится тем больше, чем больше людей, среди которых его разделят. Твои новые родственники укажут тебе дорогу к вечности и помогут подняться на ту вершину, с которой никто никуда не падает. Это единственный способ продлить наш смертный век, более того – обратить его в бессмертие. Почести, памятники, государственные постановления, которых добилось честолюбие; постройки, которые оно возвело, – все это быстро рушится; ничто не в силах противостоять старости, все сотрясающей и обращающей в развалины. Но то, что освящено мудростью, для старости неуязвимо; сколько бы ни прошло веков, оно не тускнеет, не уменьшается, напротив, с каждым столетием растет его слава, ибо близкое – всегда предмет зависти, а отдаленным проще восхищаться.

Итак, жизнь мудреца длится долго. Он не заключен в пределах того же земного срока, что прочие смертные; он не связан законами рода человеческого; все века служат ему, как богу. Проходит какое-то время: он сохраняет его в своем воспоминании; какое-то настает: он его использует; какое-то должно настать: он заранее предвосхищает его. И вот это соединение всех времен в одно и делает его жизнь долгой.

Самая короткая и беспокойная жизнь бывает у людей, которые не помнят прошлого, пренебрегают настоящим, боятся будущего. Когда наступает конец, несчастные слишком поздно сознают, что всю жизнь были заняты, но ровно ничего не делали. Не думай, пожалуйста, что если они иногда сами призывают смерть, это доказывает, что они прожили долгую жзизнь: ничего подобного. Просто по неразумию они часто сами не знают, чего хотят и устремляются как раз к тому, чего боятся; так нередко и смерть они призывают именно оттого, что страшатся ее больше всего на свете. Не вздумай также считать признаком долгожительства и то, что многим из них день зачастую кажется непомерно длинным и они жалуются, что никак не дождутся обеденного часа. Дело в том, что как только они перестают быть

вечно заняты и оказываются на покое, они не могут найти себе места, не зная, как распорядиться своим досугом, как выдержать его. И вот они начинают искать себе каких-нибудь занятий, а всякий перерыв между ними им в тягость, так что они, клянусь Геркулесом, мечтали бы просто перепрыгнуть через нсколько дней, если, например, объявлен день гладиаторских игр, или назначен срок другого долгожданного зрелища либо удовольствия.

Время, отделяющее их от исполнения желаний, кажется им непомерно долгим, зато сладостное для них время пролетает с головокружительной быстротой, укорачиваясь еще и по их собственной вине: не в силах остаться верными собственной страсти, они вечно перескакивают от одного вожделения к другому. День для них не столько долог, сколько ненавистен; зато как коротки кажутся им ночи, проведенные в объятиях шлюхи или за вином! Вот откуда взялась кощунственная и безумная выдумка поэтов, будто Юпитер, вконец разомлевший от любовных наслаждений, удлинил ночь вдвое: пища поэтических мифов – человеческие заблуждения. Видимо, единственная цель, которую они преследуют – посильнее раздуть пожар наших пороков, ибо к чему еще это может привести? Богам приписывается изобретение всех наших мерзостей, и любая человеческая испорченность, осененная божественным авторитетом, получает извинение и оправдание.

А людям – как могут не показаться слишком короткими ночи, покупаемые столь дорогой ценой? Ожидание ночи убивает их день, страх рассвета губит их ночь. Даже наслаждения их исполнены тревоги и разнообразных страхов; момент наивысшего восторга им отравляет беспокойная мысль: "Долго ли это продлится?" Именно такое чувство заставляло царей оплакивать свое могущество: их уже не радовало дарованное судьбой счастье, зато несказанно страшил грядущий конец. Один персидский царь непомерной гордыни[36] велел выстроить в степи свое войско, но не в силах сосчитать солдат, измерил лишь его длину и заплакал, что, дескать, не пройдет и ста лет, как из тысячи этих отборных юношей не останется ни одного. Но ведь сам он, обливавшийся слезами, вел их навстречу року; сам он, так тревожившийся о том, что будет с ними через сто лет, погубил их всех в течение немногих месяцев – кого в море, когда на суше, кого в битве, кого в бегстве.

Да разве не все их радости смешаны со страхом и тревогой? Ведь они порождены не основательными причинами, а ничтожной суетностью, которая затем их же и отравляет. Но если даже в те моменты, когда восторг, по их словам, поднимает их на неземные высоты, они не могут испытать чистой радости без примеси страха, то подумай, каковы должны быть времена, которые они сами называют несчастными?

Чем больше благо, тем больше связанное с ним беспокойство; чем полнее счастье, тем меньше можно на него полагаться. Чтобы удержать оставшуюся, нужна другая удача; если исполнилось то, ради чего ты приносил жертву, нужно скорее нести жертву за это исполнение – и

так без конца. Все, что досталось благодаря везению, непрочно; чем выше поднимет случай, тем легче упасть. Но кого же будет радовать то, что в любой момент может упасть? Это значит, что не только самой короткой, но и самой несчастной жизнью живут люди, с превеликими трудами добывающие себе блага, обладание которыми потребует от них еще больших трудов. Прилагаются все усилия, чтобы достичь желаемого, а сколько потом тревог, чтобы удержать достигнутое! Между тем безвозвратно уходящее время совсем не принимается в расчет: еще не закончены старые дела, как уже появились новые; один честолюбивый план порождает другие, надежда ведет за собой надежду. Но мы и не пытаемся положить конец нашим несчастьям, мы лишь наполняем их новым содержанием. Мы замучились, добиваясь почетных должностей для себя – теперь тратим еще больше времени, добиваясь для других. Не успели мы отделаться от тягостной роли кандидата – начинаем собирать голоса для кого-нибудь. Не успеем вздохнуть с облегчением, сложив обязанности обвинителя, – ан судейские полномочия уже тут как тут. А кто перестанет быть судьей – глядишь, уже назначен следователем или председателем суда. Вот человек состарился, управляя за жалованье чужими имениями – теперь заботы о собственном, накопленном за все эти годы богатстве, и нет ему покоя.

Не успел Марий[37] снять солдатский сапог – а уже консульство требует себе всех его сил и внимания. Квинций[38] торопится сложить с себя диктатуру – его уже зовут скорее возвращаться к плугу. А вот Сципион[39]: юношей, еще не доросшим до таких дел, он пойдет на пунийцев; победитель Ганнибала, победитель Антиоха, украшение собственного консульства, поручитель братнего, он был бы вознесен на трон рядом с Юпитером, если бы сам не умерял народные восторги; но гражданские раздоры не дадут покоя спасителю, и вместо почестей, не уступающих божественным и презрительно отвергнутых юношей, старику достанется лишь одна радость – гордиться своим упрямым изгнанничеством. Никогда не будет недостатка в причинах для беспокойства – будь то страх за нынешнее счастье или перед грозящим несчастием; одна забота так и будет толкать жизнь к другой; вечно желанный досуг не наступит никогда.

Так вырвись же наконец из людского водоворота, дражайший Паулин, возвратись в тихую гавань: тебя и так носило по волнам дольше, чем это подобало бы твоему возрасту. Вспомни, сколько раз тебя застигала в море непогода; сколько домашних гроз пришлось тебе выдержать, сколько общественных бурь ты сам вызвал на себя. Поверь мне, в многочисленных трудах, заботах и тревогах ты вполне доказал уже свою добродетель; пора испытать, чего она стоит на досуге. Пусть большая и лучшая часть жизни отдана государству – но хоть какую-то часть принадлежащего тебе времени возьми себе.

Я не призываю тебя к ленивому и бездеятельному отдыху, не хочу, чтобы ты погрузился в дремоту или утопил свои живые дарования в любезных толпе наслаждениях: не это я называю покоем. Нет, тебя

ждут великие дела, больше всех, за какие ты брался до сих пор с присущей тебе бодростью и рвеним; и ты займешься ими вдали от тревог и людской суеты.

Ты поверяешь денежные счета со всего земного шара бескорыстно, словно чужие, тщательно, словно свои, видя в этом священную обязанность, словно они общественные. Ты снискал себе любовь, занимая такую должность, на которой редко кому удается избежать ненависти. И все же, поверь мне, лучше подвести итог собственной жизни, чем заготовок государственного хлеба. Твой дух полон жизни и бодрости, он способен еще к величайшим свершениям – так освободи же его от службы: она почетна, нет сомненья, но мало годится для блаженной жизни. Подумай: для того ли ты посвящал с малых лет все свое рвение изучению свободных наук, чтобы теперь заботиться о сохранности многих тысяч пудов пшеницы? Нет, от тебя ожидали большего и высшего.

В распорядительных хозяйственниках и усердных тружениках недостатка и без тебя не будет. Медлительные тяжеловозы гораздо больше подходят для перевозки грузов, чем кровные жеребцы; кто станет навьючивать тяжести на породстых скакунов? И вот еще о чем подумай: сколько беспокойства и тревоги добавляется к и без того тяжкому бремени, которое ты на себя взвалил! Ведь тебе приходится иметь дело непосредственно с желудком человеческим; а голодный народ не слушает доводов, не оправдывает невинного, не смягчается мольбами о милости.

Совсем недавно, в те дни когда погиб Гай Цезарь, государственные закрома опустели настолько, что хлеба оставалось на каких-нибудь семь-восемь дней! (Если покойники могут что-нибудь чувствовать, как он, наверное, мучится, бедняжка, что римский народ-таки его пережил!) Пока он сооружал мосты из грузовых кораблей, превратив мощь империи в игрушки, вплотную приблизилось бедствие, самое страшное даже для осажденных неприятелем – недостаток продовольствия. Подражание безумному чужеземному царю, которого сгубила гордыня, едва не стоило нам голода и гибели, ибо за голодом неизбежно последовало бы крушение всего и вся[40].

Как же должны были чувствовать себя в те дни люди, которым была поручена забота о государственных запасах хлеба? Ведь им угрожали камни, мечи, огонь и сам Гай? Призвав на помощь все свое притворство, они скрывали чудовищный недуг, уже поразивший внутренности государства, и в этом был резон: некоторые болезни следует лечить, не рассказывая о них больному. Многие умерли от того, что узнали, чем больны.

Скорее бросай это и уходи к делам спокойным, безопасным, великим! Неужели тебе безразлично, будешь ли ты по-прежнему заботиться о том, чтобы зерно доставлялось на склады без потерь, неразворованое мошенниками, нерастерянное лентяями, чтобы не подмокло, не испортилось, не сопрело, чтобы точно сходился его вес и объем, – или же приступишь к изучению священных, высших пред-

метов и узнаешь, какова материя бога, его воля, его состояние, его форма; какая судьба ожидает твою душу; куда денет нас природа, когда освободит от тела; какая сила удерживает самые тяжелые части этого мира в середине, легкие подвешивает над ними, а сверх всего возносит огонь и заставляет светила двигаться каждое своим путем; и другое многое, исполненное невообразимых чудес?

Разве тебе не хочется оставить землю и устремить свой духовный взор туда, ввысь? Именно теперь, пока не остыла кровь, не иссякли силы, надо отправляться на поиски лучшего! Я предлагаю тебе такой род жизни, где тебя ожидают многочисленные благородные искусства, любовь к добродетели и практическое ее применение, забвение вожделений, познание жизни и смерти, глубокий покой.

Участь всех занятых людей достойна жалости, но самая жалкая доля досталась тем, кто занят даже не своими делами, кто засыпает, приноровляясь к чужому сну, гуляет, подлаживаясь под чужой шаг, кто даже любит и ненавидит по указке, хотя уж в этом-то, казалось бы, все свободны. Если бы они пожелали узнать, насколько коротка их жизнь, им достаточно было бы прикинуть, какая ее часть принадлежит им.

Поэтому не завидуй, когда видишь не в первый раз надетую претексту[41], когда слышишь имя, знаменитое на форуме: эти вещи добываются ценой собственной жизни. Люди готовы убить все свои годы на то, чтобы один-единственный назывался их именем[42]. Иные не успевают добраться до вершин, к которым зовет их честолюбие: жизнь покидает их, когда они только начали в жестокой борьбе пробиваться наверх. Иные, продравшись сквозь тысячи бесчестных подлостей, все же вырываются к вершинам чести и славы, и тут только их осеняет горестная мысль, что все тяготы перенесены ими лишь ради надгробной надписи. Иные на склоне лет расцвечивают свое будущее лучезарными надеждами, путая старость с юностью, и дряхлые силы изменяют им в разгаре новых бесстыдно грандиозных предприятий. Мерзок старик, испускающий дух посреди судебного заседания, разбирая тяжбу ничтожнейших склочников, жадно ловя одобрение ничего не смыслящих зрителей! Позор тому, кто умирает при исполнении служебных обязанностей, устав от жизни прежде, чем от работы! Позор тому, кто отправляется на тот свет, сидя за счетными книгами, на посмешище истомленному ожиданием наследнику!

Не могу не привести еще один пример, только что пришедший мне в голову. Гай Туранний[43] был старец редкой аккуратности, но когда ему перевалило за девяносто, Гай Цезарь освободил его от прокураторской должности без просьбы о том с его стороны. Тогда Туранний велел уложить себя на смертное ложе и оплакивать всем домом как покойника. И все домочадцы, собравшись вокруг, рыдали о том, что их престарелый хозяин получил, наконец, возможность отдохнуть, и траур не закончился до тех пор, пока старика не восстановили на работе. Неужели настолько приятно умереть занятым?

Впрочем, так устроено большинство людей: они жаждут работать дольше, чем могут. Они изо всех сил борются с телесной слабостью, и

сама старость лишь оттого им в тягость, что не позволяет работать. Закон не призывает в армию после пятидесяти; не назначает в сенат после шестидесяти; добиться для себя досуга людям легче от закона, чем от самих себя.

Но пока они хватают, что можно, и становятся чужой добычей сами, пока не дают друг другу покоя, пока делают друг друга несчастными, – тем временем жизнь проходит, бесплодная, безрадостная, бесполезная для души. Никто не думает о смерти, всякий заходит в своих надеждах далеко вперед, а некоторые стараются забежать в своих планах вовсе по ту сторону жизни, заботясь об огромных надгробиях, о посвящении общественных зданий, о дарах, которые будут положены в погребальный костер и о пышной всем на зависть похоронной процессии. А ведь прожили они, клянусь Геркулесом, так ничтожно мало, что следовало бы хоронить их при свечах и факелах[44].

Примечания

[1] Помпоний Паулин, к которому адресуется Сенека, был в Риме префектом анноны между 48 и 55 г. н.э. Постоянная должность praefectus annonae – начальника по продовольственной части – была введена императором Августом в 7 г. н.э. Ее могли занимать всадники, побывавшие прокураторами провинций; следующей должностной ступенью была префектура Египта или префектура претория. Префект анноны осуществлял надзор за всеми государственными поставками продовольствия, отвечал за его количество, качество, транспортировку, хранение и распределение (анноной назывались регулярные бесплатные раздачи хлеба римлянам). Ему подчинялись большие штаты чиновников в Риме, Остии и всех портовых городах Италии, прокураторы анноны провинций и военные отряды, считался он не магистратом, а чрезвычайным императорским уполномоченным – extra ordinem utilitatis causa constitutus, имел право суда, казни (ius gladii) и прямого доступа к императору.

[2] *Гиппократ.* Афоризмы I, 1: ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρή. Это значит не то, что великие произведения искусства надолго или навечно переживают своих создателей, а то, что всякому ремеслу (искусству) надо долго учиться, а жизнь коротка.

[3] С точки зрения Сенеки Аристотель не прав, критикуя природу. Для стоиков природа, тождественная богу, разуму, провидению, устраивает в этом мире все наилучшим образом. Сама приводимая Сенекой цитата взята, по-видимому, не из Аристотеля, а из Феофраста, которому приписывает такую мысль Цицерон (Тускуланские беседы, 3, 69). Аристотель считает человека одним из самых долгоживущих животных (О долготе и краткости жизни 466 a).

[4] collocaretur: букв. вложить. В этом трактате Сенека постоянно употребляет хозяйственно-финансовую деловую терминологию, близкую и понятную его адресату; здесь метафора: жизнь как капитал, который надо удачно вложить.

[5] Обычно просто *поэтом или величайшим из поэтов* Сенека называет Гомера или Вергилия, но у них такого стиха нет. Возможно, Сенека вспоминает здесь стих из Менандра, по ошибке приписывая его другому: μικρόν τι τοῦ βίου καὶ στενὸν ζῶμεν (фрагм. 340) – exigua pars est vitae qua vivimus.

[6] recurrere ad se: *вернуться к себе. С* точки зрения стоиков, корень всех зол в человеческой жизни – уход от себя, отчуждение от себя. Согласно стоической теории οἰκείωσις, всякому живому существу по природе свойственно устремляться к самому себе; внешне это проявляется как инстинкт самосохранения: всякое животное стремится к тому, что способствует сохранению и упрочению его жизни, как к благу, и избегает того, что может ей повредить, как зла. Сущность человека составляет разум; следовательно, благо для человека – то, что питает и укрепляет его разум; вернуться к себе – вернуться к разуму.

[7] Точно датировать это письмо не представляется возможным. Согласно Светонию, Август дважды делился с сенатом мыслью о том, чтобы сложить свои полномочия: первый раз после победы над Антонием, второй раз во время продолжительной болезни в 28 г. до н.э. Согласно Диону Кассию (53, 9, 1), Август произнес в сенате слова примерно того же содержания, что Сенека вкладывает в его письмо.

[8] Август вел гражданские войны против Марка Антония (43 г. до н.э.), против Брута и Кассия (42 г. до н.э.), против Луция Антония и Фульвия (40 г. до н.э.).

[9] Против коллег по должности Август воевал в 36 г. (из триумвирата они с Антонием исключили Марка Лепида) и в 32–30 гг. против самого Антония.

[10] Марк Антоний, главный неприятель Августа в гражданских войнах, был в течение восьми лет (40–32 гг.) женат на его сестре Октавии; Секст Помпей, которого Август победил в 36 г. в Сицилии, был родственником его второй жены Скрибонии.

[11] Ради риторического эффекта Сенека синхронизирует победы Августа и заговоры (Мурены и Цепиона в 23 г. до н.э.; Эмилия Лепида в 31 г. до н.э.; Эгнация Руфа в 19 г. до н.э.) против него, хотя заговоры прекратились раньше, чем были достигнуты перечисленные победы.

[12] Имеется в виду дочь Августа и Скрибонии Юлия, рожденная в 40 г. до н.э. Среди ее многочисленных любовников во время ее брака с Тиберием был и Юлл Антоний, сын триумвира Марка Антония, устроивший во 2 г. до н.э. заговор. Август усмотрел в Антонии-младшем и Юлии повторение той опасности, которая когда-то грозила ему со стороны другой пары: Антония-старшего и Клеопатры. Юлия в том же году была отправлена в изгнание, а Антоний покончил с собой.

[13] Если верить Светонию (Август, гл. 65), Август называл свою дочь Юлию и двух ее детей Агриппу Постума и Юлию своими тремя язвами и раковыми опухолями (tres vomicas ac tria carcinomata sua).

[14] Ливий Друз – народный трибун 91 г. до н.э., предлагавший радикальные реформы, в частности, упразднение всаднического суда (Т. Моммзен называет его "Гракхом от аристократии") и предоставление прав римского гражданства союзникам. По всей Италии у него было множество сторонников, в Риме же его планы встретили сопротивление; Друз был убит, после чего Риму пришлось два года (91–89 гг. до н.э.) воевать с союзниками.

[15] Претекста – тога с широкой пурпурной полосой, которую носили мальчики до 16 лет (такую же претексту носили и высшие магистраты и военачальники).

[16] Фаски – связки прутьев-розог (для наказания), в середине которых помещался топор (для казни), – символ высшей государственной власти в Риме. Такие связки несли в руках ликторы, сопровождавшие повсюду высших магистратов, консула – 12 ликторов, претора – 6. Ликторы с фасками поступали в распоряжение лица, избранного в преторы или консулы, первоначально на время исправления должности, позднее – пожизненно.

[17] *Вергилий.* Георгики, 66–67.

[18] Гай Папирий Фабиан – стоик из школы Квинта Секстия. Тот основал в Риме в годы правления Октавиана Августа философскую общину, устав которой имел много общего с пифагорейским, а задача была – создать собственную римскую национальную философию, которая заключалась бы не в словах, а в образе жизни. Секстий не соглашался, чтобы его причисляли к стоикам, а школу свою называл Romani roboris secta.

[19] Базилика – распространенный в древней Италии тип общественных зданий. В Риме базилики играли роль биржи, где происходила вся крупная торговля капиталами и всевозможной продукцией.

[20] *Hasta*, или *gasta praetoria* – символ iustum dominium (владения по праву) – копье, выставлявшееся при совершении сделок о наследстве, о передаче в аренду, при крупных продажах и при свадьбах; оно же выставлялось на суде центумвиров при разборе обманов во всех видах перечисленных выше сделок.

[21] Коринфская бронза особого сплава ценилась необычайно дорого.

[22] По-гречески κήρωμα первоначально называлась мазь из воска, которой натирались борцы на ринге, затем – площадка для такой борьбы. Этот греческий вид спорта

всегда воспринимался как вопиюще не-римский, чужеродный, почему Сенека и приводит его здесь в пример.

[23] Римляне принимали солнечные ванны не ради загара, а ради высушивания тела: избыток жидкостей в теле считался источником болезней.

[24] Дуилий – консул 260 г. до н.э. Одержал победу над карфагенянами на море при Милах у Сицилии в Первую Пуническую войну.

[25] Курий Дентат – консул 290, 275 и 273 г. до н.э., победитель Пирра.

[26] Аппий Клавдий Каудекс, консул 264 г. до н.э., убедил римлян в начале Первой Пунической войны строить военные корабли.

[27] Маний Максим Валерий Мессала, консул 263 г. до н.э., изгнал карфагенян из Мессины.

[28] Луций Корнелий Сулла устраивал игры в 93 г. до н.э., в бытность свою претором.

[29] Мавританский царь Бокх, тесть воевавшего против Рима царя Югурты, выдал его Сулле и заключил с Римом договор о дружбе в 105 г. до н.э.

[30] Гней Помей устраивал в 55 г. до н.э. в честь открытия нового театра игры, поразившие всех жестокостью, о чем пишут и Цицерон, и Плиний, и Дион Кассий.

[31] Помпей вел гражданскую войну против Юлия Цезаря.

[32] Прозвище – cognomen – Помпея было Magnus – Великий. Спасаясь бегством после поражения при Фарсале, он высадился на побережье Египта, где был встречен офицерами тринадцатилетнего царя Птолемея XIII Ахиллой и Луцием Септимием и зарезан. Отрезанную голову его в корзине передали Юлию Цезарю.

[33] Священная граница города Рима.

[34] На Авентин, за черту города, дважды удалялся весь римский плебс, отстаивая свои права против патрициев (secessiones plebis – 494 и 449 г. до н.э.). В 49 г. н.э. император Клавдий очередной раз отодвинул померий, и Авентин оказался в черте города. С тех пор Рим стоит на семи холмах.

[35] Сенека дает формальную характеристику различных философских школ: Сократ – диалектик, Карнеад – скептик, Эпикур – проповедник душевной безмятежности (ἀταραξία) и покоя частной жизни (λάθε βιώσας), киники, требовавшие сведения потребностей к минимуму и отказа от всех общественных условностей.

[36] Персидский царь Ксеркс в походе на греков – ср.: *Геродот*. История, VII, 44.

[37] Гай Марий, семикратный консул (107, 104–100, 86 гг. до н.э.), перед этим прославился военными победами.

[38] Луций Квин(к)ций Цинциннат, дважды диктатор, один из самых легендарных и прославленных героев римской истории. Согласно легенде, когда римляне посылали за ним (458 и 439 г. до н.э.), чтобы вручить ему диктаторские полномочия, ибо он один еще мог спасти государство, посланные находили его голого (единственную одежду он берег по бедности) за плугом; после исполнения диктатуры он тотчас отправился назад к своему плугу, ибо многочисленное семейство его голодало, ютясь в единственной комнате маленькой хижины: Цинциннат ни на грош не обогатился после полугода неограниченной власти.

[39] Публий Корнелий Сципион Африканский Старший (235–183 гг. до н.э.), победитель Ганнибала, был обвинен в 187 г. вместе с братом во взяточничестве и после осуждения брата в 184 г. жил уединенно в своем Кампанском имении, где и умер год спустя.

[40] Среди прочих дорогостоящих и эксцентричных затей императора Гая Калигулы была и такая: в 39 г. он, по рассказу Светония, "выдумал зрелище новое и неслыханное дотоле. Он перекинул мост через залив между Байями и Путеоланским молом, длиной почти в три тысячи шестьсот шагов: для этого он собрал отовсюду грузовые суда, выстроил их на якорях в два ряда, насыпал на них земляной вал и выровнял по образцу Аппиевой дороги... Я знаю, что, по мнению многих, Гай выдумал это мост в подражание Ксерксу, который вызвал такой восторг, перегородив много более узкий Геллеспонт..." (Калигула, 19), Сенека сближает два события, отстоящих по времени на два года – строительство моста и голод 41 г.; по-видимому, между ними действительно была причинная связь: для строительства моста были взяты транспортные суда, перевозившие продовольствие.

[41] То есть людей, не в первый раз добившихся высших государственных должностей: преторы и консулы носили тогу-претексту, белую с пурпурной каймой.

[42] В римских летописях годы назывались не цифрами, как у нас, а именами консулов, которые избирались на год.

[43] Гай Туранний – префект анноны с 14 по 48 г. н.э., предшественник Паулина на этом посту.

[44] В Риме не полагалось оплакивать умерших детей – они еще не приносили пользы государству, еще не были полноценными гражданами и, следовательно, людьми в полном смысле слова. Хоронить их разрешалось только ночью, при свете факелов и свечей. Сенека возвращается к началу трактата: девяностолетние старики умирают годовалыми младенцами, ибо подлинно прожитое время – только то, что было отдано философии и самосовершенствованию.

Луций Анней Сенека

О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ

К брату Галлиону

I. 1. Все, брат Галлион[1], желают жить счастливо, но никто не знает верного способа сделать жизнь счастливой. Достичь счастливой жизни трудно, ибо чем быстрее старается человек до нее добраться, тем дальше от нее оказывается, если сбился с пути; ведь чем скорее бежишь в противоположную сторону, тем дальше будешь от цели. Итак, прежде всего следует выяснить, что представляет собой предмет наших стремлений; затем поискать кратчайший путь к нему, и уже по дороге, если она окажется верной и прямой, прикинуть, сколько нам нужно проходить в день и какое примерно расстояние отделяет нас от цели, которую сама природа сделала для нас столь желанной.

2. До тех пор, пока мы бродим там и сям, пока не проводник, а разноголосый шум кидающихся во все стороны толп указывает нам направление, наша короткая жизнь будет уходить на заблуждения, даже если мы день и ночь станем усердно трудиться во имя благой цели. Вот почему необходимо точно определить, куда нам нужно и каким путем туда можно попасть; нам не обойтись без опытного проводника, знакомого со всеми трудностями предстоящей дороги; ибо это путешествие не чета прочим: там, чтобы не сбиться с пути, достаточно выйти на наезженную колею или расспросить местных жителей; а здесь, чем дорога накатанней и многолюдней, тем вернее она заведет не туда.

3. Значит, главное для нас – не уподобляться овцам, которые всегда бегут вслед за стадом, направляясь не туда, куда нужно, а туда, куда все идут. Нет на свете вещи, навлекающей на нас больше зол и бед, чем привычка сообразовываться с общественным мнением, почитая за лучшее то, что принимается большинством и чему мы больше видим примеров; мы живем не разумением, а подражанием. Отсюда эта вечная давка, где все друг друга толкают, стараясь оттеснить. 4. И как при большом скоплении народа случается иногда, что люди гибнут в давке

(в толпе ведь не упадешь, не увлекая за собой другого, и передние, спотыкаясь, губят идущих сзади), так и в жизни, если приглядеться: всякий человек, ошибившись, прямо или косвенно вводит в заблуждение других; поистине вредно тянуться за идущими впереди, но ведь всякий предпочитает принимать на веру, а не рассуждать; и насчет собственной жизни у нас никогда не бывает своих суждений, только вера; и вот передаются из рук в руки одни и те же ошибки, а нас все швыряет и вертит из стороны в сторону. Нас губит чужой пример; если удается хоть на время выбраться из людского скопища, нам становится гораздо лучше.

5. Вопреки здравому смыслу, народ всегда встает на защиту того, что несет ему беды. Так случается на выборах в народном собрании: стоит переменчивой волне популярности откатиться, и мы начинаем удивляться, каким образом проскочили в преторы[2] те люди, за которых мы сами только что проголосовали. Одни и те же вещи мы то одобряем, то порицаем; в этом неизбежный недостаток всякого решения, принимаемого большинством.

II. 1. Раз уж мы повели разговор о блаженной жизни, я прошу тебя, не отвечай мне, как в сенате, когда отменяют обсуждение и устраивают голосование: "На этой стороне явное большинство". – Значит, именно эта сторона хуже. Не настолько хорошо обстоят дела с человечеством, чтобы большинство голосовало за лучшее: большая толпа приверженцев всегда верный признак худшего.

2. Итак, попробуем выяснить, как поступать наилучшим образом, а не самым общепринятым; будем искать то, что наградит нас вечным счастьем, а не что одобрено чернью – худшим толкователем истины. Я зову чернью и носящих хламиду[3], и венценосцев; я не гляжу на цвет одежды, покрывающей тела, и не верю глазам своим, когда речь идет о человеке. Есть свет, при котором я точнее и лучше смогу отличить подлинное от ложного: только дух может открыть, что есть доброго в другом духе.

Если бы у нашего духа нашлось время передохнуть и прийти в себя, о как возопил бы он, до того сам себя замучивший, что решился бы наконец сказать себе чистую правду: 3. Как бы я хотел, чтобы все, что я сделал, осталось несодеянным! Как я завидую немым, когда вспоминаю все, что когда-либо произнес! Все, чего я желал, я пожелал бы теперь своему злейшему врагу. Все, чего я боялся – благие боги! – насколько легче было бы вынести это, чем то, чего я жаждал! Я враждовал со многими и снова мирился (если можно говорить о мире между злодеями); но никогда я не был другом самому себе. Всю жизнь я изо всех сил старался выделиться из толпы, стать заметным благодаря какому-нибудь дарованию, и что же вышло из того? – я только выставил себя мишенью для вражеских стрел и предоставил кусать себя чужой злобе. 4. Посмотри, сколько их, восхваляющих твое красноречие, толпящихся у дверей твоего богатства, старающихся подольститься к твоей милости и до неба превознести твое могущество. И что же? – все это либо действительные, либо возможные враги: сколько

вокруг тебя восторженных почитателей, ровно столько же, считай, и завистников. Лучше бы я искал что-нибудь полезное и хорошее для себя, для собственного ощущения, а не для показа. Вся эта мишура, которая смотрится, на которую оборачиваются на улице, которой можно хвастать друг перед другом, блестит лишь снаружи, а внутри жалка.

III. 1. Итак, будем искать что-нибудь такое, что было бы благом не по внешности, прочное, неизменное и более прекрасное изнутри, нежели снаружи; попробуем найти это сокровище и откопать. Оно лежит на поверхности, всякий может отыскать его; нужно только знать, куда протянуть руку. Мы же, словно в кромешной тьме, проходим рядом с ним, не замечая, и часто набиваем себе шишки, натыкаясь на то, что мечтаем найти.

2. Я не хочу вести тебя длинным кружным путем и не стану излагать чужих мнений на этот счет: их долго перечислять и еще дольше разбирать. Выслушай наше мнение. Только не подумай, что "наше" – это мнение кого-то из маститых стоиков, к которому я присоединяюсь: дозволено и мне иметь свое суждение. Кого-то я, наверное, повторю, с кем-то соглашусь отчасти; а может быть я, как последний из вызываемых на разбирательство судей, скажу, что мне нечего возразить против решений, вынесенных моими предшественниками, но я имею кое-что добавить от себя.

3. Итак, прежде всего я, как это принято у всех стоиков, за согласие с природой: мудрость состоит в том, чтобы не уклоняться от нее и формировать себя по ее закону и по ее примеру. Следовательно, блаженная жизнь – это жизнь, сообразная своей природе. А как достичь такой жизни? – Первейшее условие – это полное душевное здоровье, как ныне так и впредь; кроме того, душа должна быть мужественной и решительной; в-третьих, ей надобно отменное терпение, готовность к любым переменам; ей следует заботиться о своем теле и обо всем, что его касается, не принимая этого слишком близко к сердцу; со вниманием относиться и ко всем прочим вещам, делающим жизнь красивее и удобнее, но не преклоняться перед ними; словом нужна душа, которая будет пользоваться дарами фортуны, а не рабски служить им. 4. Я могу не прибавлять – ты и сам догадаешься – что это дает нерушимый покой и свободу, изгоняя все, что страшило нас или раздражало; на место жалких соблазнов и мимолетных наслаждений, которые не то что вкушать, а и понюхать вредно, приходит огромная радость, ровная и безмятежная, приходит мир, душевный лад и величие, соединенное с кротостью; ибо всякая дикость и грубость происходят от душевной слабости.

IV. 1. Наше благо можно определить и иначе, выразив ту же мысль другими словами. Подобно тому как войско может сомкнуть ряды или развернуться, построиться полукругом, выставив вперед рога, или вытянуться в прямую линию, но численность его, боевой дух и готовность защищать свое дело останутся неизменными, как бы его ни выстроили; точно так же и высшее благо можно определить и про-

странно и в немногих словах. 2. Так что все дальнейшие определения обозначают одно и то же. "Высшее благо есть дух, презирающий дары случая и радующийся добродетели", – или: "Высшее благо есть непобедимая сила духа, многоопытная, действующая спокойно и мирно, с большой человечностью и заботой о ближних" Можно и так определить: блажен человек, для которого нет иного добра и зла, кроме доброго и злого духа, кто бережет честь и довольствуется добродетелью, кого не заставит ликовать удача и не сломит несчастье, кто не знает большего блага, чем то, которое он может даровать себе сам; для кого истинное наслаждение – это презрение к наслаждениям. 3. Если хочешь еще подробнее, можно, не искажая смысла, выразить то же самое иначе. Что помешает нам сказать, например, что блаженная жизнь – это свободный, устремленный ввысь, бесстрашный и устойчивый дух, недосягаемый для боязни и вожделения, для которого единственное благо – честь, единственное зло – позор, а все прочее – куча дешевого барахла, ничего к блаженной жизни не прибавляющая и ничего от нее не отнимающая; высшее благо не станет лучше, если случай добавит к нему еще и эти вещи, и не станет хуже без них.

4. Это благо по сути своей таково, что вслед за ним по необходимости – хочешь, не хочешь – приходит постоянное веселье и глубокая, из самой глубины бьющая радость, наслаждающаяся тем, что имеет, и ни от кого из ближних своих и домашних не желающая большего, чем они дают. Разве это не стоит больше, чем ничтожные, нелепые и длящиеся всего какой-то миг движения нашего жалкого тела? Ведь в тот самый день, когда тело уступит наслаждению, оно окажется во власти боли; ты видишь, сколь тягостное и злое рабство ожидает того, над кем по очереди станут властвовать наслаждение и боль – самые капризные и своевольные господа? Во что бы то ни стало нужно найти свободу. 5. Единственное что для этого требуется, – пренебречь фортуной; тогда душа, освободившись от тревог, успокоится, мысли устремятся ввысь, познание истины прогонит все страхи и на их место придет большая и неизменная радость, дружелюбие и душевная теплота; все это будет весьма приятно, хоть это и не само по себе благо, а то, что ему сопутствует.

V. 1. И раз уж я решил не скупиться на слова, то могу еще назвать блаженным того, кто благодаря разуму, ничего не желает и ничего не боится. Правда, камни тоже не ведают ни страха, ни печали, равно как и скоты; однако их нельзя назвать счастливыми, ибо у них нет понятия о счастье. 2. Сюда же можно причислить и тех людей, чья природная тупость и незнание самих себя низвели их до уровня скотов и неодушевленных предметов. Между теми и другими нет разницы, ибо последние вовсе лишены разума, а у первых, он направлен не в ту сторону и проявляет сообразительность лишь себе же во вред и там, где не надо бы. Никто, находящийся за пределами истины, не может быть назван блаженным. 3. Итак, блаженна жизнь, утвержденная раз навсегда на верном и точном суждении и потому неподвластная переменам. Лишь в этом случае душа чиста и свободна от зол, а только

такая душа избежит не только ран, но даже царапин; устоит там, где встала однажды, и защитит свой дом, когда на него обрушатся удары разгневанной судьбы. 4. Что же касается до наслаждения, то пусть оно затопит нас с головы до ног, пусть льется на нас отовсюду, расслабляя душу негой и ежечасно представляя новые соблазны, возбуждающие нас целиком и каждую часть тела в отдельности, – но кто же из смертных, сохранивших хоть след человеческого облика, захочет, чтобы его день и ночь напролет щекотали и возбуждали? Кто захочет совсем отказаться от духа, отдавшись телу?

VI. 1. Мне возразят, что дух, мол, тоже может получать свои наслаждения. Конечно, может; он может сделаться судьею в наслаждениях роскоши и сладострастия, он может сделать своим содержанием то, что обычно составляет предмет чувственного удовольствия; он может задним числом смаковать прошедшие наслаждения, возбуждаясь памятью уже угасших вожделений, и предвкушать будущие, рисуя подробные картины, так что пока пресыщенное тело неподвижно лежит в настоящем, дух мысленно уже спешит к будущему пресыщению. Все это, однако, представляется мне большим несчастьем, ибо выбрать зло вместо добра – безумие. Блаженным можно быть лишь в здравом рассудке, но явно не здоров стремящийся к тому, что его губит. 2. Итак, блажен тот, чьи суждения верны; блажен, кто доволен тем, что есть, и в ладу со своей судьбой; блажен тот, кому разум диктует, как себя вести.

VII. 1. Те, кто утверждает, будто высшее благо именно в наслаждениях, не могут не видеть, что оно у них оказывается не слишком возвышенным. Вот почему они настаивают, что наслаждение неотъемлемо от добродетели, и что честная жизнь не может не быть приятной, а приятная – также и честной. Я, признаться, не вижу, каким образом можно объединить вещи столь различные. Умоляю, объясните, почему нельзя отделить наслаждение от добродетели? Видимо, раз добродетель есть источник всех благ, из того же корня берет начало и все то, что вы любите и чего добиваетесь? Однако, если бы они и в самом деле были нераздельны, нам не приходилось бы встречать вещей приятных, но позорных, и, наоборот, вещей достойнейших, но трудных и достижимых лишь путем скорбей.

2. Добавь к этому, что жажда наслаждений доводит до позорнейшей жизни; добродетель же, напротив, дурной жизни не допускает; что есть люди несчастные не из-за отсутствия наслаждений, а из-за их обилия, чего не могло бы случиться, если бы добродетель была непременной частью наслаждения: ибо добродетель часто обходится без удовольствия, но никогда не бывает лишена его совершенно.

3. С какой стати вы связываете вещи столь несхожие и даже более того: противоположные? Добродетель есть нечто высокое, величественное и царственное; непобедимое, неутомимое; наслаждение же – нечто низменное, рабское, слабое и скоропреходящее, чей дом в притоне разврата и любимое место в кабаке. Добродетель ты встретишь в храме, на форуме, в курии, на защите городских укреплений;

пропыленную, раскрасневшуюся, с руками в мозолях. Наслаждение чаще всего шатается где-нибудь возле бань и парилен, ища укромных мест, где потемнее, куда не заглядывает городская стража; изнеженное, расслабленное, насквозь пропитанное неразбавленным вином и духами, зеленовато-бледное либо накрашенное и нарумяненное, как приготовленный к погребению труп.

4. Высшее благо бессмертно, оно не бежит от нас и не несет с собой ни пресыщения, ни раскаяния: ибо верно направленная душа не кидается из стороны в сторону, не отступает от правил наилучшей жизни и потому не становится сама себе ненавистна. Наслаждение же улетучивается в тот самый миг, как достигает высшей точки; оно невместительно и потому быстро наполняется, сменяясь тоскливым отвращением; после первого взрыва страсти оно умирает, вялое и расслабленное. Да и как может быть надежным то, чья природа – движение? Откуда возьмется устойчивость (substantia) в том, что мгновенно приходит и уходит, обреченное погибнуть, как только его схватят, ибо увеличиваясь, оно иссякает, и с самого своего начала устремляется к концу?

VIII. 1. Я бы сказал, что наслаждение не чуждо ни добрым, ни злым, и что подлецы получают не меньшее удовольствие от своих подлостей, чем честные люди от выдающихся подвигов. Вот почему древние учили стремиться к жизни лучшей, а не приятнейшей. Наслаждение должно быть не руководителем доброй воли, указывающим ей верное направление, а ее спутником. В руководители же нужно брать природу: ей подражает разум, с ней советуется.

2. Итак, блаженная жизнь есть то же самое, что жизнь согласно природе. Что это такое, я сейчас объясню: если все наши природные способности и телесные дарования мы станем бережно сохранять, но в то же время не слишком трястись над ними, зная, что они даны нам на один день и их все равно не удержишь навсегда; если мы не станем порабски служить им, отдавая себя в чужую власть; если все удачи и удовольствия, выпадающие на долю нашего тела, займут у нас подобающее место, какое в военном лагере занимают легковооруженные и вспомогательные войска, то есть будут подчиняться, а не командовать, – тогда все эти блага пойдут на пользу душе.

3. Блажен муж, неподвластный растлению извне, восхищающийся лишь собою, полагающийся лишь на собственный дух и готовый ко всему; его уверенность опирается на знание, а его знание – на постоянство; суждения его неизменны и решения его не знают исправлений. Без слов понятно, что подобный муж будет собранным и упорядоченным, и во всех делах своих будет велик, но не без ласковости.

4. Разум побуждается к исследованию раздражающими его чувствами. Пусть так: у него ведь нет другого двигателя, и только чувства дают ему толчок, заставляя двинуться к истине. Но беря свое начало в чувственности, он должен в конце вернуться к самому себе. Точно так же устроен и мир: этот всеобъемлющий бог и правитель вселенной устремлен вроде бы наружу, однако отовсюду вновь возвращается в

самого себя. Так должна поступать и наша душа: следуя своим чувствам, она достигнет с их помощью внешнего мира, но при этом должна остаться госпожой и над собой, и над ними.

5. Именно таким образом может быть достигнуто в человеке согласное единство сил и способностей, и тогда родится тот разум, который не будет знать внутренних разногласий и колебаний во мнениях, восприятиях и убеждениях; которому достаточно будет раз навсегда себя упорядочить, чтобы его части согласовались друг с другом и, если можно так выразиться, спелись, и он достигнет высшего блага. Ибо в нем не останется неправды и соблазна, он не будет наталкиваться на препятствия и оскальзываться на сомнениях. 6. Все его дела будут диктоваться лишь его собственной властью, и непредвиденных случайностей для него не будет; все его предприятия легко и непринужденно будут обращаться к благу, а сам предприниматель никогда не покажет спины, изменяя благим решениям, ибо колебания и лень – это проявления непостоянства и внутренней борьбы. А посему смело можешь заявлять, что высшее благо есть душевное согласие, ибо добродетели должны быть там, где лад и единство, а где разлад – там пороки.

IX. 1. "Но ты сам, наверное, чтишь добродетель только потому, что надеешься извлечь из нее какое-то наслаждение", – могут мне возразить. – Прежде всего я отвечу вот что: если добродетель и приносит наслаждение, достичь ее стремятся не ради этого. Неверно было бы сказать, что она приносит наслаждение; вернее – приносит в том числе и его; не ради него она обрекает себя на труды и страдания, но в результате ее трудов, хотя и преследующих иную цель, получается между прочим и оно. 2. Подобно тому как на засеянной хлебом пашне меж колосьев всходят цветы, но не ради них предприняли свой труд пахарь и сеятель, хоть они и радуют глаз; цель их была – хлеб, а цветы – случайное добавление. Точно так же и наслаждение – не причина и не награда добродетели, а нечто ей сопутствующее; оно не признается чем-то хорошим только оттого, что доставляет удовольствие; напротив, добродетельному человеку оно доставляет удовольствие, только если будет признано хорошим. 3. Высшее благо заключено в самом суждении и поведении совершенно доброй души: после того, как она завершила свой путь и замкнулась в собственных границах, достигнув высшего блага, она уже не желает ничего более, ибо вне целого нет ничего, так же как нет ничего дальше конца. 4. Так что ты напрасно доискиваешься, ради чего я стремлюсь к добродетели: это все равно, что спрашивать, что находится выше самого верха. Тебя интересует, что я хочу извлечь из добродетели? Ее саму. Да у нее и нет ничего лучшего, она сама себе награда. Разве этого мало? Вот я говорю тебе: "Высшее благо есть несокрушимая твердость духа, способность предвидения, возвышенность, здравый смысл, свобода, согласие, достоинство и красота", – а ты требуешь чего-то большего, к чему все это служило бы лишь приложением. Что ты все твердишь мне о наслаждении? Я ищу то, что составляет благо человека, а не брюха, которое у скотов и хищников гораздо вместительнее.

X. 1. "Ты извращаешь мои слова, – заявит мой собеседник. – Я утверждаю, что никто не может сделать свою жизнь по-настоящему приятной, если не будет жить честно, а это уже не может быть отнесено к бессловесным животным, для которого благо измеряется количеством пищи. Я недвусмысленно и во всеуслышание объявляю, что та жизнь, которую я зову приятной, не может быть достигнута без добродетели".

2. – Помилуй, да ведь все знают, что полнее всего упиваются вашими так называемыми наслаждениями самые непроходимые дураки; что подлость купается в удовольствиях; что дух, поспешая за телом, придумывает для себя множество новых извращенных наслаждений. Вот лишь некоторые из них: чванство и преувеличенная самооценка, напыщенность, возносящая себя над окружающими, слепая любовь ко всему, что имеет отношение ко мне лично; погоня за радостями и разболтанность; ни с чем несоразмерный ребячливый восторг по поводу пустяков и мелочей; болтливость и высокомерие; удовольствие оскорблять других; праздная распущенность оленившегося духа, который свернулся клубочком и сам в себе заснул. 3. Всю эту дремоту добродетель с него стряхивает, больно дергая его за ухо и напоминая, что наслаждение следует сперва оценить и лишь потом допускать к себе; наслаждения, которые нельзя одобрить, не имеют в ее глазах цены; но и все прочие она допускает с большой осторожностью, получая радость не от самого наслаждения, а от своей в нем умеренности. – "Но ведь умеренность, уменьшая наслаждения, тем самым наносит ущерб и высшему благу!" – Ну что же: ты стремишься поймать наслаждение, а я – укротить его и обуздать; ты упиваешься удовольствием, я его использую; ты считаешь его высшим благом, для меня оно вовсе не благо; ты делаешь ради удовольствия все, я – ничего.

XI. 1. Когда я говорю, что я ничего не делаю ради удовольствия, то имею ввиду не себя лично, а мудреца, того самого, кто, по-твоему, единственный может испытывать настоящее наслаждение. Я же называю мудрецом того, над кем нет господина, и в первую очередь как раз того, кем не командует наслаждение: ибо как может занятый им человек выстоять среди трудов и нужды, среди опасностей и угроз, со всех сторон с грохотом надвигающихся на человеческую жизнь? Как может он глядеть в лицо смерти, как перенесет боль и скорби? Как встретит мировые потрясения и полчища ожесточенных неприятелей тот, над кем одержал победу столь изнеженный противник? – "Но он свершит все, что повелит ему наслаждение". – Будто ты сам не знаешь, что может повелеть наслаждение. – 2. "Оно не может повелеть ничего недостойного, ибо неотделимо от добродетели". – Всмотрись еще раз внимательно: разве ты не видишь, что высшее благо нуждается в страже, чтобы оставаться благом вообще? А как добродетель будет управлять наслаждением, если будет ему следовать? Ведь следовать – дело подчиненного, а управлять – дело властителя. То, что должно властвовать, ты помещаешь сзади. Хорошенькую же роль играет у вас добродетель, обязанная, как рабыня, опробовать наслаждения перед подачей на стол!

3. Мы еще увидим впоследствии, сохраняется ли вообще добродетель у тех, кто так ее унижает, ибо, сдавая позиции, она теряет право называться своим именем; покамест же я, в ответ на твое возражение, приведу тебе множество примеров людей, помешанных на наслаждениях, осыпанных всевозможными дарами фортуны, но кого даже ты принужден будешь признать людьми далекими от добродетели. 4. Взгляни хотя бы на Номентана и Апиция[4], переваривающих все, как они выражаются, дары земли и моря; взгляни, как они высоко возлежат на розовых лепестках, обозревая свою кухню, и у себя на столе изучают животных всех стран. Уши их при этом услаждаются музыкой, глаза зрелищами, нёбо – всевозможными вкусами. Кожу щекочут мягкие, нежно согревающие ткани, а дабы ноздри не оставались тем временем не у дел, разнообразные ароматы пропитывают помещение, где дается пир в честь роскоши, словно в честь усопшего родителя. Скажи, разве не купаются эти люди в наслаждениях? – а в то же время добра им это не принесет, ибо не добру они радуются.

XII. 1. Ты скажешь: "Да, им будет плохо, ибо в их жизнь постоянно будут вторгаться обстоятельства, смущающие их дух, а противоречивые мнения будут вселять в душу тревогу". – Все это верно, я согласен, и тем не менее эти взбалмошные глупцы, ничем не защищенные от уколов раскания, вкушают великие наслаждения, и приходится признать, что с тяжестью страданий они познакомятся не раньше, чем со здравомыслием, что они безумны веселым безумием, как, впрочем, и большинство людей, и бред их выражается в хохоте. 2. У мудрецов же, напротив, наслаждения тихи, умеренны, сдержанны, почти что вялы, едва заметны; они, как незваные гости, принимаются хозяевами без почестей и без особых изъявлений радости; их кое-где подмешивают в жизнь в небольших количествах, как чередуют изредка серьезные дела с играми и шутками.

XIII. 1. Пора перестать совмещать несовместимое, объединяя добродетель с наслаждением: дело это скверное, и ничего, кроме лести последним негодяям, из него не получится. Человек, потонувший в наслаждениях, вечно икающий, рыгающий и пьяный, знает, что не может жить без удовольствий, а потому верит, что живет добродетельно, ибо он слыхал, что наслаждение и добродетель неотделимы друг от друга; и вот он выставляет напоказ свои пороки, которые следовало бы спрятать от глаз подальше, под вывеской "Мудрость".

2. Собственно, не Эпикур побуждает их предаваться излишествам роскоши: преданные лишь собственным порокам, они спешат прикрыть их плащом философии и со всех сторон сбегаются туда, где слышат похвалу наслаждению. Они не в состоянии оценить, насколько трезво и сухо то, что зовет наслаждением Эпикур (по крайней мере я, клянусь Геркулесом, именно так его понимаю); они слетаются на звук самого имени, ища надежного покровительства и прикрытия своим вожделениям. 3. Таким образом они теряют единственное благо, которое было у них среди многих зол: способность стыдиться своих грехов. Теперь они превозносят то, за что вчера краснели, и громко

хвастаются пороками. А из-за этого и подрастающее поколение сбивается с пути, ибо позорная праздность получила отныне почетное звание. Вот отчего ваше восхваление наслаждения столь губительно; достойные наставления преподаются у вас шепотом в стенах школы, а разлагающие изречения красуются на виду.

4. Сам-то я считаю – и в этом расхожусь со своими коллегами – что учение Эпикура свято и правильно, а если подойти к нему поближе, то и весьма печально; его наслаждение мало, сухо и подчинено тому закону, какой мы предписываем добродетели: оно должно повиноваться природе; а того, чем довольствуется природа, никогда не хватит для роскоши.

5. Что же получается? Всякий, кто зовет счастьем праздное безделье с поочередным удовлетворением вожделений похоти и чрева, ищет добрый авторитет для прикрытия дурных дел, находит его, привлеченный соблазнительным названием, и отныне считает свои пороки исполнением философских правил, хотя наслаждения его не те, о каких он здесь услыхал, а те, какие он принес сюда с собой; зато теперь он предается им без опаски и не таясь. Большинство наших называют секту Эпикура наставницей в гнусностях; я же скажу так: у нее незаслуженно дурная репутация. 6. Кто кроме посвященных может знать наверняка? Она сама так убрала свой фасад, чтобы дать повод к сплетням и возбуждать опасения. Она подобна доблестному мужу, одетому в женскую столу: стыдливость не нарушена, мужественность не оскорблена, тело не открыто для взоров нечистой страсти, но в руке тимпан. Следовало бы выбрать более пристойную вывеску, чтобы она сама возбуждала дух к добродетели; та, что висит сейчас, зазывает пороки.

7. Всякий, устремившийся к добродетели, являет собой пример благородной натуры; приверженец наслаждения предстает безвольным, сломленным, лишенным мужественности вырожденцем, которому суждено скатиться на самое позорное дно, если кто-нибудь не научит его различать наслаждения и он не узнает, какие из них не выходят за рамки естественных желаний, а какие – беспредельны и увлекают в пропасть, ибо, чем больше их насыщают, тем ненасытнее они становятся.

XIV. 1. Ну, ничего, лишь бы впереди у нас шла добродетель, тогда любая дорожка будет безопасна! Чрезмерное наслаждение вредно, а чрезмерной добродетельности опасаться не приходится, ибо она сама есть мера; не может быть благом то, что проигрывает от большого размера. Кроме того: вам в удел досталась разумная природа; что же может быть для вас лучше разума? Но если вам так уж мило это соединение, если вы не согласны идти к блаженной жизни без обоих сразу, то пусть добродетель идет впереди, а наслаждение – следом, увиваясь, словно тень, вокруг нашего тела; но отдавать добродетель, высочайшую вещь на свете, в служанки наслаждению немыслимо для того, чей дух в состоянии постигать не только ничтожные предметы.

2. Пусть добродетель шагает впереди со знаменами; наслаждение

никуда от нас не денется, зато мы окажемся его командирами и укротителями; оно всегда сможет выпросить у нас уступку – но не сможет вынудить. Те же, кто передаст бразды правления наслаждению, лишатся обоих: они упустят добродетель и не смогут удержать наслаждения, ибо отныне оно само будет держать их; они будут то терзаться его недостатком, то задыхаться от его обилия, несчастные, если оно их покинет, еще несчастнее – если обрушится на них; подобно морякам, сбившимся с пути в Сиртском море[5], они будут оказываться то на мели, то в потоке бушующих волн.

3. А происходит все это от невоздержности и слепой любви к удовольствию; кто принимает дурное за хорошее, тому опаснее всего успех в достижении желанного. Подобно тому, как мы с великими трудами и опасностью для жизни охотимся на диких зверей, но последующее обладание ими приносит не меньше хлопот, и плененному зверю нередко случается растерзать своего хозяина, – точно так же и обладатели наслаждений попадают в великую беду, делаясь собственностью того, чем, казалось, обладали. И чем больше, чем сильнее наслаждения, тем ничтожнее и мельче их бывший хозяин, а ныне раб многих господ, тот самый, кого чернь величает счастливцем. 4. Продолжу сравнение: охотник, для которого нет ничего дороже, чем выслеживать звериные логовища и "арканить хищников петлей", "сворой собак окружая обширные дебри"[6], чтобы не сбиться со следа, бросает ради этого более важные дела и пренебрегает своими обязанностями; точно так же охотник за наслаждениями откладывает все остальное и в первую очередь пренебрегает свободой: ею он платит за удовольствия живота, но в результате не он покупает себе наслаждения, а они покупают себе его.

XV. 1. "Однако, что же все-таки мешает объединить добродетель и наслаждение и устроить высшее благо таким образом, чтобы честное и приятное было одно и то же?" – Ни одна составная часть чести не может быть бесчестной, и высшее благо утратит свою подлинность, если в нем окажется хоть что-то не вполне наилучшее. 2. Даже радость, порождаемая добродетелью, как она ни хороша, не может быть частью высшего блага, так же как покой и веселье, от каких бы прекрасных причин они ни возникали; все это, конечно, блага, но не из тех, что составляют высшее благо, а из тех, что ему сопутствуют. 3. Тот, кто попытается объединить добродетель и наслаждение, пусть даже и не на равных правах, привяжет к более прочному благу более хрупкое, надеясь его упрочить, после чего оба станут шаткими; а на свободу свою, непобедимую до тех пор, пока для нас нет ничего дороже ее, он наденет ярмо рабства. Ибо ему сразу понадобится фортуна; но нет рабства горшего! Жизнь его отныне наполнится тревогой, подозрениями, страхом; он будет трепетать от любого случая, и каждое из сменяющих друг друга мгновений будет таить в себе угрозу.

4. Ты не хочешь водрузить добродетель на твердое, неподвижное основание; ты оставляешь ей лишь шаткую почву под ногами, ибо нет ничего более шаткого и ненадежного, чем надежда на случай, чем

изменчивое тело со всеми его способностями и потребностями. Как может человек повиноваться богу, как может благодушно принимать все, что бы с ним ни случилось, не жаловаться на судьбу и толковать все свои несчастья в лучшую сторону, если самые ничтожные уколы наслаждения или боли заставляют его содрогаться? Из него не выйдет ни добрый защитник родины, ни борец за своих друзей, если он покорился наслаждению.

5. Итак, высшее благо нужно поместить настолько высоко, чтобы никакая сила не могла его принизить, чтобы оно оказалось недосягаемо для скорби, надежды и страха. На такую высоту способна подняться одна лишь добродетель. Лишь ее твердой поступи дано покорить эту вершину. Она выстоит, что бы ни случилось, перенося несчастья не просто терпеливо, но даже охотно, ибо она знает, что все трудности нашего временного существования – закон природы. Она, как добрый воин, будет спокойно принимать раны, считать шрамы и, если надо, умрет, пронзенная вражескими копьями, но полная любви к полководцу, ради которого пала; и всегда будет хранить в душе древнее наставление: "Следуй богу" 6. А кто жалуется, плачет и стонет, не желая выполнять приказаний, того заставляют силой и против воли волокут туда, куда нужно. Какое, однако, безумие не идти самому, а заставлять тащить себя волоком! Клянусь Геркулесом, какая глупость, какое непонимание своего положения – скорбеть оттого, что чего-то тебе не хватает или что выпала тебе жестокая доля; это, право же, не умнее, чем удивляться и возмущаться тем, что равно не минует плохих и хороших: болезнями, смертью, старческой слабостью и прочими превратностями человеческой жизни. 7. Есть вещи, которые нам положено терпеть, ибо таков порядок, установленный во вселенной; их нужно принимать, не теряя присутствия духа: ведь мы принесли присягу – нести свою смертную участь и не расстраивать наших рядов из-за того, чего избежать не в нашей власти. Мы рождены под царской властью: повиноваться богу – наша свобода.

XVI. 1. Итак, истинное счастье – в добродетели. Какие советы даст тебе добродетель? Не считай ни дурным, ни хорошим того, что не имеет отношения к добродетели или пороку. Кроме того, будь непоколебим перед лицом зла и добра, дабы уподобиться богу, насколько это позволительно. 2. Какую награду она сулит тебе за это? – Поистине огромную и божественную: ты не будешь знать ни принуждения, ни нужды; получишь свободу, безопасность, неприкосновенность; никаких тщетных попыток, никаких неудач: все, что ты задумал, будет получаться, исчезнут досадные случайности, препятствующие исполнению твоей воли и твоих планов.

3. Ну как? Достаточно добродетели для блаженной жизни? Ее одной – совершенной и божественной – может ли не хватить тебе, и даже с избытком? Да и чего может не хватать тому, кто стоит по ту сторону всех желаний? Тому, кто все свое собрал в себе, что может понадобиться снаружи? Однако тому, кто еще только стремится к добродетели, даже если он уже далеко продвинулся на этом пути, еще

нужна некоторая милость фортуны, пока он ведет борьбу в человеческом мире, пока он не выбрался из узла сковывающих его смертных пут. Оковы эти бывают разные: одни люди связаны, стянуты, даже целиком обмотаны тугой, короткой цепью; другие, уже поднявшись в горние области и воспарив ввысь, тянут за собой свою длинную, свободно отпущенную цепь: они тоже еще не свободны; это нам кажется, что они на воле.

XVII. 1. Кто-нибудь из любителей облаять философию может задать мне обычные у них вопросы: "Отчего же ты сам на словах храбрее, чем в жизни? Зачем заискиваешь перед вышестоящим и не брезгуешь деньгами, полагая их необходимым для тебя средством к существованию? Зачем переживаешь по поводу неприятностей и проливаешь слезы при вести о смерти жены или друга? Зачем дорожишь доброй славой и не остаешься равнодушен к злословию? 2. Зачем твое имение ухожено более, чем требует природа? Почему твои обеды готовятся не по рецептам твоей философии? К чему столь пышное убранство в доме? И почему здесь пьют вино, которое старше тебя по возрасту? Зачем заводить вольеры для птиц? Зачем сажать деревья, не дающие ничего, кроме тени? Почему твоя жена носит в ушах целое состояние богатой семьи? Почему рабы, которых ты посылаешь в школу, одеты в драгоценные ткани? Для чего у тебя учреждено особое искусство прислуживать за столом, и серебро раскладывается не как попало, а строго по правилам, и заведена отдельная должность нарезателя закусок?" К этому можно добавить, если хочешь, и много других вопросов: "Зачем тебе заморские владения, и вообще столько, что ты не можешь счесть? Ты не знаешь всех твоих рабов: это либо постыдная небрежность, если их мало, либо преступная роскошь, если их число превышает возможности человеческой памяти!" 3. Когда-нибудь после я сам присоединюсь к твоей брани и поставлю себе в вину больше, чем ты думаешь; покамест же я отвечу тебе вот что: "Я не мудрец и – пусть утешатся мои недоброжелатели – никогда им не буду. Поэтому не требуй от меня, чтобы я сравнялся с лучшими, я могу стать лишь лучше дурных. С меня довольно, если я каждый день буду избавляться от одного из своих пороков и бичевать свои заблуждения. 4. Я не выздоровел и, вероятно, никогда не буду здоров; против моей подагры я применяю больше болеутоляющие средства, чем исцеляющие, и радуюсь, если приступы повторяются реже и зуд слабеет; впрочем, по сравнению с вашими ногами я, инвалид, выгляжу настоящим бегуном". – Разумеется, я говорю это не от своего лица – ибо сам я погряз на дне всевозможных пороков – но от лица человека, которому уже удалось кое-что сделать.

XVIII. 1. "Ты живешь не так, как рассуждаешь", – скажете вы. О злопыхатели, всегда набрасывающиеся на лучших из людей! В том же обвиняли и Платона, Эпикура, Зенона, ибо все они рассуждали не о том, как живут, а о том, как им следовало бы жить. Я веду речь о добродетели, а не о себе; и если ругаю пороки, то в первую очередь мои собственные: когда смогу, я стану жить, как надо. 2. Ваша ядо-

витая злоба не отпугнет меня от лучших образцов; яд, которым вы брызжете на других, которым медленно убиваете самих себя, не помешает мне упорно восхвалять ту жизнь, какую я не веду, но какую я знаю, вести следует; не помешает преклоняться перед добродетелью, пускай нас разделяет безмерное расстояние, и стараться приблизиться к ней, пусть даже ползком. 3. Стану ли я дожидаться, пока найдется человек, которого не посмеет оскорбить ваша злоба, не признающая священной неприкосновенности даже за Рутилием[7] и Катоном[8]? Стоит ли стараться не прослыть у вас чересчур богатым, если даже циник Деметрий[9] для вас недостаточно беден? А ведь сей муж – образчик суровости – боролся против всех, даже естественных желаний и был беднее всех циников: они запрещали себе иметь, он запрещал и просить. И он-то для вас недостаточно нищий! А ведь нетрудно заметить, что не наука добродетели, а наука нищеты была главным делом его жизни.

XIX. 1. Эпикурейский философ Диодор несколько дней назад собственной рукой положил конец своей жизни; но они не хотят признать, что он перерезал себе глотку по завету Эпикура. Одни предпочитают видеть в его поступке проявление безумия, другие необдуманность (и легкомыслие); в то время, как это был человек блаженный и вполне доброй совести; он сам перед собой засвидетельствовал, что настала пора уходить из жизни, воздал хвалу покою, который он вкушал, проведя весь свой век на якоре в тихой гавани, и произнес слова, которые вам так неприятно слышать, как будто вас заставляют сделать то же самое: "Прожил довольно и путь, судьбою мне данный, свершил я"[10].

2. Вы охотно рассуждаете о чужой жизни и чужой смерти; стоит упомянуть при вас имя какого-нибудь великого мужа, стяжавшего особую славу, как вы кидаетесь на него с лаем, словно деревенские дворняжки на незнакомого прохожего. Видно, вам выгодно, чтобы ни один человек не казался добрым, как будто чужая добродетель станет укором вашим недостаткам. Полные зависти, вы сравниваете свою грязь с чужим великолепием, не понимая, насколько этим вредите самим себе. В самом деле, если их, стремящихся только к добродетели, следует признать все же корыстными, распутными и тщеславными, то кем же окажетесь в сравнении с ними вы, для кого само имя добродетели ненавистно? 3. Вы утверждаете, что никто не соблюдает на деле того, что говорит, никто не живет согласно собственным поучениям. А что тут удивительного, когда говорится о вещах великих, требующих огромного напряжения сил, превышающего человеческие пределы? Пусть неудачны их попытки вырвать гвозди и освободиться от креста, на котором их распинают; но из вас-то каждый сам забивает себе гвозди. Когда их приводят на казнь, каждый из них повисает на одном-единственном столбе; а вы, сами себя ежедневно приговаривающие к казни, будете растянуты между столькими крестами, сколько у вас страстей. Просто вам приятно злословить и поносить других. Я бы, может, и поверил, что сами вы свободны от пороков, если бы мне

не случалось наблюдать, как иные, уже вися на кресте, плюются в зрителей.

XX.1. "Философы сами не соблюдают своих правил". – Они делают многое уже одним тем, что высказывают подобные правила, тем, что душа их занята достойными понятиями. Если бы дела их сравнялись со словами, они достигли бы уже высших степеней блаженства. Но и без того не стоит презирать добрые речи и сердца, исполненные добрых помышлений. Предаваться спасительным занятиям само по себе достойно похвалы, независимо от результата. 2. Нужно ли удивляться, что, пытаясь взобраться по отвесной стене, они не достигают вершины? Если ты мужчина, уважай в других великие дерзания, даже когда они кончаются крахом. Это благородное дело: предпринимать попытки, сообразуясь не с собственными силами, а с возможностями своей природы; устремляться ввысь и вынашивать в душе планы столь грандиозные, что их не под силу осуществить даже тем, кто украшен величайшими духовными дарованиями.

3. Дай себе такие обеты: "Я изменюсь в лице, увидав смерть, не больше, чем услыхав о ней. Я заставлю свое шаткое тело подчиняться духу, скольких бы трудов и страданий это ни стоило. Я стану презирать богатство, которое у меня есть, и не пожелаю того, которого у меня нет; не огорчусь, если оно будет лежать в другом доме, не обрадуюсь, если заблещет вокруг меня. Я не стану переживать из-за капризов фортуны, приходит ли она ко мне или уходит. Я стану смотреть на все земли как на мои собственные, и на мои как на принадлежащие всем. Я стану жить так, будто знаю, что рожден для других, и возблагодарю природу вещей за это: ибо каким способом она могла бы лучше позаботиться о моих интересах? Одного меня она даровала всем, а всех – мне одному. 4. Имение свое я не стану ни стеречь с чрезмерной скаредностью, ни мотать направо и налево. Я стану считать, что полнее всего обладаю тем, что с умом подарил другому. Я не стану отмеривать свои благодеяния ни поштучно, ни на вес, меряя их лишь степенью моего уважения к получателю; вспомоществование достойному я никогда не сочту чрезмерным. Я не стану делать ничего ради мнения окружающих, но лишь ради собственной совести; о чем знаю я один, я стану делать так, будто на меня смотрит толпа народа. 5. Есть и пить я буду для того, чтобы удовлетворить естественные желания, а не для того, чтобы то набивать, то освобождать брюхо. Приятный друзьям, кроткий и обходительный с врагами, я всегда буду идти навстречу людям, не заставляя себя упрашивать, и всегда исполню честную просьбу. Я буду знать, что моя отчизна – мир, мои покровители – боги, стоящие надо мной и вокруг меня, оценивающие дела мои и речи. В любой миг, когда природа потребует вернуть ей мое дыхание (spiritum) или мой собственный разум отпустит его к ней, я уйду, подтвердив под присягой, что всю жизнь любил чистую совесть и достойные занятия, что никогда ни в чем не ущемил ничьей свободы, и менее всего своей собственной". – Тот, кто пообещает себе сделать это, кто действительно пожелает и попытается так поступать – тот на

верном пути к богам; даже если ему не удастся пройти этот путь до конца то

все ж он погиб, на великий отважившись подвиг...[11]

6. А вы, ненавистники добродетели и ее почитателей, – вы не изобрели ничего нового. Больные глаза не выносят солнца, ночные животные бегут от сияния дня, первые лучи солнца повергают их в оцепенение и они спешат укрыться в свои норы, забиться в дыры и щели, лишь бы не видеть страшного для них света. Войте, скрежещите, упражняйте ваши несчастные языки в поношении добрых людей. Разевайте пасти, кусайте: вы скорее обломаете зубы, чем они заметят ваш укус.

XXI. 1. «Отчего этот приверженец философии так богато живет? Сам учит презирать богатство и сам же его имеет? Учит презирать жизнь, но живет? Учит презирать здоровье, но сам заботится о нем, как никто, и старается иметь возможно лучшее? Говорит, что изгнание – пустой звук: "Ибо что же дурного в перемене мест?" – но сам предпочитает состариться на родине? Он заявляет, что не видит разницы между долгим и кратким веком, но отчего же тогда сам он мечтает о долгой здоровой старости и все силы приложит к тому, чтобы прожить подольше?»

2. Да; он утверждает, что все эти вещи следует презирать, но не настолько, чтобы не иметь их, а лишь настолько, чтобы иметь, не тревожась; не так, чтобы самому гнать их прочь, но так, чтобы спокойно смотреть, как они уходят. Да и самой фортуне куда выгоднее помещать свои богатства? – Конечно же туда, откуда можно будет забрать их, не слушая жалобных воплей временного владельца. 3. Марк Катон всегда прославлял Курия[12] и Корункания[13], да и весь тот век, когда несколько пластинок серебра составляли преступление в глазах цензора[14]; однако сам он имел сорок миллионов сестерциев, поменьше, конечно, чем Красс[15], но поболее, чем Катон Цензор. От прадеда его в этом сопоставлении будет отделять значительно большее расстояние, чем от Красса, однако если бы ему вдруг достались еще богатства, он бы он них не отказался. 4. Дело в том, что мудрец вовсе не считает, себя недостойным даров случая: он не любит богатство, однако предпочитает его бедности. Он принимает его, только не в сердце свое, а в дом. Он не отвергает с презрением того, что имеет, а оставляет у себя, полагая, что имущество составит вещественное подкрепление для питания его добродетели.

XXII. 1. Можно ли сомневаться, что богатство дает мудрецу гораздо более обильную материю для приложения способностей его духа, нежели бедность? Ведь бедность помогает упражняться лишь в одном роде добродетели: не согнуться и не дать себе прийти в отчаяние; богатство же предоставляет обширнейшее поле деятельности и для умеренности, и для щедрости, для аккуратности, распорядительности и великодушия. 2. Мудрец не станет стесняться своего маленького роста, но все же и он предпочел бы быть высоким и стройным. Конечно,

мудрец может чувствовать себя прекрасно, имея хилое телое или лишившись глаза, однако он все же предпочел бы телесное здоровье и силу, хоть и знает, что у него есть сила значительно бóльшая. 3. Он будет терпеливо сносить дурное здоровье, но желать себе будет доброго. Есть вещи с высшей точки зрения ничтожные; если отнять их, главное благо нисколько не пострадает; однако они добавляют кое-что к той беспрерывной радости, что рождается из добродетели: богатство веселит мудреца и действует на него примерно так же, как на моряка – хороший попутный ветер, как погожий день, как солнце, вдруг пригревшее среди темной, морозной зимы.

4. Далее, все мудрецы – я имею в виду наших мудрецов, для которых единственное благо – добродетель – признают, что и среди тех вещей, что зовутся безразличными, одни все же предпочтительнее других и даже имеют известную ценность. Некоторые из них довольно почтенны, другие почтенны весьма. И дабы ты не сомневался, уточню: богатство – вещь безусловно предпочтительная. 5. Тут ты, конечно, можешь воскликнуть: "Так что же ты надо мной издеваешься, если богатство означает для нас с тобой одно и то же?" – Нет, далеко не одно и то же; желаешь знать, почему? Если мое уплывет от меня, то кроме себя самого ничего от меня не унесет. Тебя же это поразит; тебе будет казаться, что, потеряв состояние, ты потерял самого себя. В моей жизни богатство играет кое-какую роль; в твоей – главную. Одним словом, моим богатством владею я, твое богатство владеет тобой.

XXIII. 1. Итак, перестань корить философов богатством: никто не приговаривал мудрость к бедности. Ничто не помешает философу владеть солидным состоянием, если оно ни у кого не отнято, не обагрено кровью, не осквернено несправедливостью, не накоплено грязными процентами[16]; если доходы и расходы будут одинаково честными, не причиняя горя никому, кроме злодеев. Увеличивай свое состояние, насколько пожелаешь, что в том постыдного? Богатство, которое всякий желал бы назвать своим, но в котором никто не может назвать своей ни крупицы, не постыдно, а почетно. 2. Такое честным путем нажитое состояние не отвратит от философа благосклонность фортуны, не заставит его ни превозноситься, ни краснеть. Впрочем, у него будет чем гордиться, если он сможет распахнуть настежь двери своего дома и заявить, представив согражданам осмотреть все, чем владеет: "Пусть каждый унесет то, что признает своим". Воистину велик тот муж и благодатно его богатство, если после подобного призыва он сохранит все, что имел! Я так скажу: кто может спокойно и не смущаясь выставить свое имущество для всенародного обозрения, уверенный, что никто не найдет там, на что наложить руку, тот будет открыто и смело богат. 3. Мудрец не впустит в свой дом ни денария, пришедшего дурным путем; но он не отвергнет даров фортуны и плодов своей добродетели, сколь бы велики они ни были. В самом деле, с какой стати отказывать им в добром приеме? Пусть приходят, их приветят, как дорогих гостей. Он не станет ни хвастаться деньгами, ни прятать их (первое – свойство духа суетного, второе – трусливого и

мелочного, который хотел бы, если можно, засунуть все свое добро за пазуху), не станет, как я уже говорил, и выкидывать их из дома. 4. Ведь не скажет же он: "От вас нет проку", или: "Я не умею вами распорядиться". В дальнюю дорогу он может отправиться и пешком, однако предпочтет, если можно, воспользоваться экипажем. Так же и будучи бедным он, если можно, предпочтет стать богатым. Итак, настоящий философ будет богат, но относиться к своему богатству будет легко, как к веществу летучему и непостоянному, и не потерпит, чтобы оно причиняло какие либо тяготы ему или другим.

5. Он станет одаривать... – но что это вы навострили уши? что подставляете карманы? – ...он станет одаривать людей добрых, либо же тех, кого в состоянии сделать добрыми. Он станет раздавать подарки не прежде, чем отберет, по тщательнейшем размышлении, самых достойных, как человек, помнящий, что ему придется давать отчет не только о доходах, но и о расходах. Он станет делать подарки, исходя из требований должного и справедливого, ибо бессмысленные дары – один из видов позорного мотовства. Карман у него будет открытый, но не дырявый: из него много будет вываться, но ничего не будет высыпаться.

XXIV. 1. Ошибается, кто думает, будто нет ничего легче, чем дарить: это дело чрезвычайно трудное, если распределять со смыслом, а не разбрасывать как придется, повинуясь первому побуждению. Вот человек, которому я обязан, а этому возвращаю долг; этому я приду на помощь, а того пожалею; вот достойный человек, которого надо поддержать, чтобы бедность не сбила его с пути или не задавила совсем; этим я не дам, несмотря на их нужду, потому что если и дам, нужда их не уменьшится; кому-то я сам предложу, кому-то даже буду всовывать насильно. В таком деле нельзя допускать небрежности: подарки – лучшее помещение денег.

2. "Как? Неужто ты, философ, даришь для того, чтобы получить доход?" Во всяком случае, для того, чтобы не понести убытки. Подарки следует вкладывать туда, откуда можно ждать возмещения, но не нужно его требовать. Мы помещаем наши благодеяния, как глубоко зарытый клад: без нужды ты не станешь его выкапывать. 3. Сам дом богатого человека – обширное поле для благотворительной деятельности. Щедрость называется у нас "свободностью" – "liberalitas" – не потому, что должна быть обращена только на свободных, а потому, что ее источник – свободный дух. Кто скажет, что щедрость следует проявлять лишь к одетым в тогу? Природа велит мне приносить пользу людям, независимо от того, рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенники, отпущенные по закону или по дружбе, – какая разница? Где есть человек, там есть место благодеянию. Так что можно упражняться в щедрости и раздавать деньги, не переступая собственного порога. Щедрость мудреца никогда не обращается на недостойных и подлых, но зато и не иссякает и, встретив достойного, изливается всякий раз, как из рога изобилия.

4. Честные, смелые, мужественные речи тех, кто стремится к

мудрости, не дадут вам повода для превратного толкования. Только запомните: стремящийся к мудрости – это еще не мудрец, достигший цели. Вот что скажет вам первый: "Речи мои превосходны, но сам я до сих пор вращаюсь среди бесчисленных зол. Не требуй, чтобы я сейчас соответствовал своим правилам: ведь я как раз занят тем, что делаю себя, формирую, и пытаюсь поднять до недосягаемого образца. Если я дойду до намеченной мною цели, тогда требуй, чтобы дела мои отвечали словам" Второй же, достигший вершины человеческого блага, обратится к тебе иначе и скажет так: "Прежде всего, с какой стати ты позволяешь себе судить о людях, которые лучше тебя? Само я уже, по счастью, внушаю неприязнь всем дурным людям, а это доказывает мою правоту. 5. Но чтобы ты понял, отчего я не завидую никому из смертных, выслушай, что я думаю по поводу разных вещей в жизни. Богатство – не благо; если бы оно им было, оно делало бы людей хорошими; но это не так; а поскольку то, что мы находим у дурных людей, не может называться хорошим, постольку я не соглашаюсь называть его этим именем. В остальном же я признаю, что оно полезно, доставляет много жизненных удобств и потому его следует иметь.

XXV. 1. Что ж, выходит, что и вы и я одинаково полагаем, что богатство следует иметь; послушайте же, почему я не считаю его одним из благ и в чем я отношусь к нему иначе, чем вы. Пусть меня поселят в самом богатом доме, где даже самые обыденные предметы будут только из золота – и серебра, – я не возгоржусь, ибо все это хоть и окружает меня, но лишь снаружи. Перенесите меня на Сублицийский мост[17] и бросьте среди нищих: я не почувствую себя униженным, сидя с протянутой рукой среди попрошаек. Разве тому, у кого есть возможность умереть, так уж важно, что у него нет корки хлеба? Какой же из этого вывод? Я предпочту блистательный дворец грязному мосту.

2. Поместите меня среди ослепительной роскоши и изысканного убранства: я не сочту себя счастливее оттого, что сижу на мягком и сотрапезники мои возлежат на пурпуре. Дайте мне иное ложе: я не почувствую себя несчастнее, опуская усталую голову на охапку сена, или ложась отдохнуть на резаную солому, вылезающую сквозь дыры в ветхой парусине. Какой из этого вывод? Я предпочту гулять в претексте, чем сверкать голыми лопатками через прорехи в лохмотьях. 3. Пусть все дни мои будут один удачнее другого, пусть несутся ко мне поздравления с новыми успехами, когда еще не отзвучали прежние: я не стану любоваться сам собой. Отберите у меня эту временную милость: пусть потери, убытки, горе обрушивают на мой дух удар за ударом; пусть каждый час приносит новую беду; среди моря несчастий я не назову себя несчастным, ни одного дня я не прокляну; ибо я все предусмотрел так, что ни один день не может стать для меня черным. Какой отсюда вывод? Я предпочту воздерживаться от излишней веселости, нежели подавлять чрезмерную скорбь"

4. И вот что скажет тебе еще этот Сократ: "Хочешь, сделай меня победителем всех народов мира, пусть пышно украшенная колесница

Вакха везет меня во главе триумфа от самого солнечного восхода до Фив, пусть все цари приходят просить меня утвердить их на царстве, – в тот самый момент, когда со всех сторон меня будут величать богом, я яснее всего пойму, что я человек. Хочешь, – внезапно, без предупреждения, сбрось меня с этой ослепительной вершины; пусть головокружительная перемена судьбы взгромоздит меня на чужеземные носилки и я украшу собой торжественную процессию надменного и дикого завоевателя: волочась за чужой колесницей я почувствую себя не более униженным, чем тогда, когда стоял на собственной. Какой же из этого вывод? А такой, что я все-таки предпочту победить, а не попасть в плен. Да, все царство фортуны не удостоится от меня ничего, кроме презрения; но если мне предоставят выбор, я возьму лучшее. Все, что выпадет мне на долю, обратится во благо, но я предпочитаю, чтобы выпадало более удобное, приятное и менее мучительное для того, кому придется это обращать во благо. Не подумай, конечно, будто какую-нибудь добродетель можно стяжать без труда; но дело в том, что одним добродетелям нужны шпоры, а другим – узда. 6. Это как с телом: спускаясь под гору, нужно его удерживать, поднимаясь в гору – толкать вперед; так вот, и добродетели бывают направлены либо под гору, либо в гору. Всякий согласится, что терпение, мужество, стойкость и все прочие добродетели, противопоставляемые жестоким обстоятельствам и подчиняющие себе фортуну, карабкаются в гору, упираются, борются. И столь же очевидно, что щедрость, умеренность, кротость идут под гору. Здесь мы удерживаем свой дух, чтобы он не сорвался вперед, там – гоним его, понукаем, толкаем самым жестоким образом. Так вот, в бедности нам понадобятся более мужественные, воинственные добродетели; в богатстве – более утонченные, стремящиеся сдерживать шаг и удержать себя в равновесии. 8. Перед лицом такого разделения, я всегда предпочту те, в которых можно упражняться спокойно, тем, которые требуют крови и пота. Таким образом, – заключит свою речь мудрец, – и жизнь моя не расходится с моими словами; это вы плохо их слышите: ваши уши улавливают только звучание слов, а что они означают, вы даже не интересуетесь спросить".

XXVI. 1. "Но какая же разница между мной, дураком, и тобой, мудрецом, если мы обы хотим иметь?" – Очень большая: у мудрого мужа богатство – раб, у глупого – властелин; мудрый не позволяет своему богатству ничего, вам оно позволяет все; вы привыкаете и привязываетесь к своему богатству так, будто кто-то обещал вам вечное им обладание, а мудрец, утопая в богатстве, тут-то и размышляет более всего о бедности. 2. Ни один полководец не понадеется на перемирие до такой степени, чтобы оставить приготовления к уже объявленной войне, даже если она до времени не ведется; а вас один красивый дом заставляет возомнить о себе и утратить представление о действительности, как будто он не может ни сгореть, ни обрушиться; куча денег делает вас глухими и слепыми, как будто они отведут от вас все опасности, как будто у фортуны не хватит сил мгновенно унич-

тожить их. 3. Богатство – игрушка вашей праздности. Вы не видите заключенных в нем опасностей, как варвары в осажденном городе не подозревают о назначении осадных орудий и лениво наблюдают за работой неприятеля, не в силах уразуметь, для чего возводятся в таком отдалении все эти сооружения. Так и вы: когда все благополучно, вы расслабляетесь, вместо того чтобы задуматься, сколько несчастных случайностей подстерегает вас со всех сторон, вот-вот уже готовых пойти на приступ и захватить драгоценную добычу. 4. Мудрец же, если у него вдруг отнимут богатство, ничего не потеряет из своего достояния; он будет жить, как жил, довольный настоящим, уверенный в будущем. "Самое твердое среди моих убеждений, – скажет вам Сократ или кто-нибудь другой, наделенный таким же правом и властью судить о делах человеческих, – это не изменять строя моей жизни в угоду вашим мнениям. Со всех сторон я слышу обычные ваши речи, но по мне это не брань, а писк несчастных новорожденных младенцев".

5. Так скажет вам тот, кому посчастливилось достичь мудрости и чей свободный от пороков дух велит ему порицать других – не из ненависти, но во имя исцеления. И вот что он еще прибавит: «Ваше мнение волнует меня не из-за меня, а из-за вас, ибо ненавидящие добродетель и гонящие ее с улюлюканием навсегда отрекаются от надежды на исправление. Меня вы не обижаете, но и богов не обижают те, кто опрокидывает алтари. Однако дурные намерения и злые замыслы не становятся лучше оттого, что не могут причинить вреда. 6. Я воспринимаю ваши бредни так же, как, вероятно, Юпитер всеблагой и величайший – непристойные выдумки поэтов, которые представляют его то крылатым, то рогатым, то не ночующим дома блудодеем; жестоким к богам и несправедливым к людям; похитителем свободных людей и даже родственников; отцеубийцей, беззаконно захватившим отчий престол и еще чужой в придачу. Единственное, чего достигают подобные сочинения – освобождают людей от всякого стыда за свои прегрешения: мол, чего стесняться, если сами боги такие. 7. Меня ваши оскорбления нисколько не задевают, но ради вас самих я предупреждаю вас: уважайте добродетель, верьте тем, кто сам неуклонно ей следовал и теперь возвеличивает ее перед вами: пройдет время, и она предстанет в еще большем величии. Почитайте добродетель как богов, а исповедующих ее – как жрецов, и да благоговеют языки ваши[18] при всяком упоминании священных письмен. Это слово: "favete" – "благоговейте" происходит вовсе не от благожелательного одобрения – "favor", оно не призывает вас к крикам и рукоплесканию, как в цирке, а повелевает молчать, дабы священнодействие могло свершиться как положено, не прерываемое неуместным шумом и болтовней. Вам вдвойне необходимо исполнять это повеление и всякий раз, как раздадутся речи этого оракула, закрывать рот, чтобы слушать внимательно. 8. Ведь вы все сбегаетесь послушать, когда какой-нибудь наемный лжец забренчит на улице систром[19], когда какой-нибудь умелый самоистязатель начнет резать, не слишком, впрочем, твердой рукой, свои предплечья и плечи, заливая их кровью; когда какая-нибудь

женщина с завыванием поползет по дороге на коленях; когда старик в льняных одеждах, держа перед собой лавровую ветку и зажженный среди бела дня фонарь, пойдет кричать о том, что разгневали кого-то из богов, – вы все застываете, пораженные, и заражая друг друга страхом, верите, что это – глашатаи божества».

XXVII. 1. Вот о чем взывает Сократ из темницы, которая очистилась, едва он вошел в нее, и сделалась почетнее всякой курии[20]: «Что за безумие, что за природа, враждебная богам и людям, заставляет вас поносить добродетель и оскорблять святыню злобными речами? Если можете, хвалите добрых людей, не можете – пройдите мимо; а если уж вы не в силах сдержать своей мерзкой распущенности, нападайте друг на друга: ибо обращать вашу безумную брань к небу, я не скажу что кощунство, но напрасный труд. 2. В свое время я сам сделался мишенью для шуток Аристофана[21], а вслед за ним двинулся и прочий отряд комических поэтов, излив на меня весь запас своих ядовитых острот, и что же? Эти нападки лишь укрепили славу моей добродетели. Ей полезно, когда ее выставляют, словно раба на продажу, и тычут в нее пальцами, пробуя на крепость; к тому же нет лучше способа узнать, чего она стоит и какова ее сила, чем полезть на нее в драку и попытаться побить: твердость гранита лучше всего известна камнерезам. 4. Вот я – стою подобно скале на морской отмели, и волны беспрестанно обрушивают на меня свои удары, но ни сдвинуть меня с места, ни разбить им не под силу, хотя нападки их не прекращаются вот уже сколько столетий. Нападайте же, бейте: я вынесу все, и в этом – моя победа над вами. Нападающие на неодолимую твердыню употребят свою силу себе же во зло; а потому ищите мягкую и уступчивую мишень, чтобы вонзать ваши стрелы. Вам нечем занять себя, и вы пускаетесь в исследование чужих недостатков, изрекая свои приговоры: "Не слишком ли просторно живет этот философ и не слишком ли роскошно обедает?" Вы замечаете чужие прыщи, а сами покрыты гнойными язвами. Так урод, покрытый с ног до головы зловонными струпьями, стал бы высмеивать родинки или бородавки на прекраснейших телах. 5. Поставьте в вину Платону то, что он искал денег, Аристотелю – что брал, Демокриту – что презирал, Эпикуру – что тратил; мне самому поставьте в вину Алкивиада и Федра – вы, которые при первой возможности кинетесь подражать всем нашим порокам, не помня себя от счастья! 6. Оглянитесь лучше на собственные пороки, на зло, осадившее вас со всех сторон, вгрызающееся в вас снаружи, палящее огнем самые ваши внутренности! Если вы не желаете знать вашего собственного положения, то поймите хотя бы, что дела человеческие вообще сейчас не в том состоянии, чтобы вам оставалось много досуга чесать языки, порицая лучших, чем вы, людей.

XXVIII. 1. Но вы этого не понимаете и строите хорошую мину при плохой игре, словно люди, сидящие в цирке или в театре и еще не успевшие получить горестных вестей из дома, уже погруженного в траур. Но я-то гляжу сверху и вижу, какие тучи собираются над вашими головами, угрожая взорваться бурей в недалеком будущем, а

некоторые так уже и вплотную нависли над вами и вашим добром. И даже более того: разве ужасный шквал не захватил уже ваши души, хоть вы того и не чувствуете, не завертел их в вихре, заставляя от одного убегать, к другому слепо устремляться, то вознося под облака, то швыряя в пропасть?...

[На этом текст обрывается.]

Примечания

[1] Луций Анней Новат, впоследствии называвшийся Луций Юний Галлион Аннеан (родился до 4 г. до н.э. – покончил с собой после 65 г.н.э.) – старший брат Сенеки. Их отец, Луций Анней Сенека Старший (род. ок. 55 г. до н.э.) был известным оратором, происходил из богатой всаднической семьи в Кордубе в Испании и произвел на свет трех сыновей, из которых первый, Новат (Галлион), также прославился как оратор и был усыновлен другом отца, знаменитым декламатором Юнием Галлионом. Второй, самый известный, был наш автор, Сенека, а третий, Анней Мела, "движимый нелепым тщеславием, воздержался от соискания высших государственных должностей... и обрел известность" лишь как отец поэта Аннея Лукана (*Тацит*. Анналы 16, 17).

Старший брат, Галлион, высших должностей добился: был консулом-суффектом, а затем проконсулом в Ахайе, где прославился уже не как оратор, а как судья апостола Павла: "Во время проконсульства Галлиона в Ахайи напали иудеи единодушно на Павла и привели его пред судилище, говоря, что он учит людей чтить бога не по закону. Когда же Павел хотел открыть уста, Галлион сказал иудеям: "Иудеи! Если бы какая-нибудь была обида, или злой умысел, то я имел бы причину выслушать вас; но когда идет спор об именах и о законе вашем, то разбирайте сами: я не хочу быть судьею в этом. И прогнал их от судилища. А все эллины, схвативши Сосфена, начальника синагоги, били его пред судилищем, и Галлион нимало не заботился об этом" (Деяния святых апостолов, 18, 12–17). По возвращении в Рим "... на Юния Галлиона, устрашенного умерщвлением его брата Сенеки и смиренно молившего о пощаде, обрушился с обвинениями Салиен Клемент, называя его врагом и убийцею..." (*Тацит*. Анналы, 15, 73). Неизвестно, покончил ли он с собой тогда же, в 65 г., или несколько позднее.

В философии Галлион, как видно из обращенного к нему диалога Сенеки, придерживался эпикурейских взглядов, однако при этом и богатством, и любовью к роскоши и изяществу, видимо, намного уступал своему брату-стоику, проповедовавшему аскетическое самоограничение, но жившему вполне по-эпикурейски.

[2] Претор – вторая по значению и достоинству (honor) государственная должность (magistratus) в Риме. Преторы избирались народным собранием на год и формально обладали такой же властью (imperium), как и консулы: ius agendi cum patribus et populo, при нужде – военное командование и, главным образом, высшая судебная власть. Как и консулы, преторы носили тогу-претексту, сидели на курульных креслах и сопровождались ликторами с фасками (в Риме претору полагалось 2 ликтора, в провинции – 6).

[3] Свободные римские граждане носили поверх рубахи (туники) тогу. Хламиду – греческое мягкое верхнее платье – носили неграждане или несвободные люди.

[4] Знаменитые чревоугодники и жуиры эпохи Августа и Тиберия. Имя Апиция было в Риме нарицательным. Обжору времен Августа звали, собственно, Марком Гавием, а Апицием его прозвали из-за легендарного обжоры и богача времен кимврских войн. В эпоху Возрождения гуманисты приписали упоминаемому Сенекой Апицию древнюю поваренную книгу ("De re coquinaria libri tres"), содержащую самые экзотические рецепты (составленную, по новейшим данным, в V в.).

[5] Малый и Большой Сирт – два мелких залива у побережья Северной Африки, известные сильными течениями и блуждающими песчаными банками. В древности – нарицательное имя всякого опасного для плавания места.

[6] *Вергилий*. Георгики, I, 139–140.

[7] Публий Рутилий Руф – консул 105 г. до н.э., прославленный военачальник, оратор, юрист, историк и философ; друг Сципиона Эмилиана и Лелия, член сципионовского кружка, ученик стоика Панэция. Знаменит помимо прочего тем, что воплощал стоическую этику в собственной жизни; в частности, будучи заведомо несправедливо обвинен, не пожелал защищаться в суде общепринятыми методами, почитая их ниже своего достоинства, и гордо удалился в изгнание.

[8] Марк Порций Катон по прозвищу "Утический" или "Младший" – правнук знаменитого деятеля республиканских времен Марка Порция Катона "Цензора" – убежденный республиканец, представитель сенатской аристократии, противник Юлия Цезаря, стоик. Для современников и для потомков – образчик подлинно римской твердости характера и строгости нравов. В 49–48 гг. сражался против Цезаря на стороне Помпея; в 47–46 гг. – пропретор города Утики (откуда прозвище), тогдашней столицы провинции Африка, где и погиб от собственной руки после побед Цезаря в Северной Африке.

Безупречность жизни и обстоятельства смерти, незаурядные способности в соединении с мужеством и скромностью, подчеркнутая верность древнеримским традициям ("обычаям предков"), обоснованная аргументами стоической философии, – все это сделало его идеальным героем, exemplum – воплощением римской и стоической добродетели. Уже через год после смерти Катона Цицерон пишет о нем похвальное слово как о последнем и величайшем защитнике свободы. Для Сенеки Катон Младший и Сократ – два образчика подлинной мудрости, два совершенных "мудреца". Поступки и слова Катона иллюстрируют рассуждения о добродетели во всех без исключения трактатах Сенеки.

[9] Киник Деметрий, современник Сенеки, учивший большей частью в Риме, отличался прямотой речи и крайней малостью житейских потребностей. За дерзкий язык Нерон изгнал его из Рима, куда он вернулся при Веспасиане (ср. у Светония: Веспасиана "нимало не беспокоили вольности друзей... строптивость философов... Ссыльный киник Деметрий, повстречав его в дороге, не пожелал ни встать перед ним, ни поздороваться, и даже стал на него лаять, но император только обозвал его псом" – *Веспасиан,* 13).

[10] *Вергилий.* Энеида, IV, 653.

[11] *Овидий.* Метаморфозы 327–328 (о Фаэтоне, дерзнувшем подняться к солнцу и сожженном).

[12] Маний Курий Дентат – консул 290 г. до н.э., крупный государственный деятель ранней республики, прославленный военными победами, остроумными изречениями, а более всего – простотой, бедностью и скромностью. Для всех последующих поколений римских консерваторов – образчик древних "mores maiorum", отеческих нравов, обеспечивших величие Римского государства. Знаменит тем, что в походах не потерпел ни одного поражения и ни разу не взял ни взятки, ни подарка: "Quem nemo ferro potuit superare nec auro" (*Энний.* Анналы, 20 v). Когда самниты, против которых Рим вел тогда войну, хотели подкупить его совсем уж неслыханной суммой, он отвечал, что деньги ему не нужны, так как ест он на глиняной посуде, а владеть предпочитает не золотом, а людьми, обладающими золотом.

[13] Тиберий Корунканий, консул 280 г. до н.э., известный лаконичным красноречием и остроумием оратор, воин и бессребреник – тоже образец mores maiorum.

[14] Цензор – высшая магистратура в древнем Риме. Цензоры должны были каждые 5 лет оценивать имущество граждан, удостоверять их права на римское гражданство, давать нравственную оценку их жизни. Цензоры составляли списки всех граждан по трибам и распределяли их по центуриям; они же составляли списки сенаторов (сенаторы так и назывались – patres conscripti, т.е. патриции, внесенные в списки), вычеркивая оттуда недостойных по имущественным и моральным соображениям. Кроме того, цензоры продавали на откуп частным лицам государственные налоги, таможенные сборы, рудники и земли. В отличие от прочих магистратов, цензорам предоставлялось право и даже вменялось в обязанность судить граждан не по закону и праву, а по нравственным нормам, что называлось regimen morum, или cura morum. Соответственно и избирались в цензоры люди с общепризнанным нравственным авторитетом (по закону цензором мог быть только vir consularis – бывший консул). Самый известный римский

цензор – ревнитель mores maiorum Марк Порций Катон Старший, или просто Цензор, борец против роскоши и за римскую бедность, один из любимых героев Сенеки.

[15] Марк Корнелий Красс Дивес, т.е. "Богач", триумвир, самый богатый человек в Риме I. в. до н.э., обладавший состоянием свыше 200 миллионов сестерциев.

[16] В Риме ростовщичество запрещалось законом, по крайней мере, с 342 г. до н.э. Законы против взимания процентов постоянно переиздавались (видимо, с тем же постоянством они обходились и нарушались). Еще суровее, чем уголовное право, осуждал ростовщичество обычай; с нравственной точки зрения ростовщик был для римлянина хуже вора и убийцы.

[17] Sublicius pons – древнейший мост в Риме. По преданию, он был построен при царе Анке Марции без единого гвоздя и вообще без применения металла. Подновление моста и восстановление, когда его сносил разлив Тибра, римляне считали религиозной обязанностью и исполняли как обряд под руководством понтификов. Как и на прочих римских мостах, здесь обреталось множество нищих.

[18] Favete linguis – "храните благоговейное молчание": цитата из Горация (Оды 3, 1,2).

[19] Систр – металлическая трещотка, ритуальный инструмент жрецов египетской богини Исиды, чей культ был в моде в Риме начала новой эры.

[20] Здание сената в Риме.

[21] Аристофан высмеял Сократа в комедии "Облака".

МАКРОБИЙ О ДУШЕ ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ГЛАВ «КОММЕНТАРИЯ НА "СОН СЦИПИОНА"»

М.С. Петрова

Публикуемые здесь главы из «Комментария на "Сон Сципиона"» Макробия ядро сочинения* В них Макробий излагает различные теории происхождения и существования индивидуальной души, рассуждая о ее природе и видах. Представленные ниже главы (11, 12, 13, 14, 17 из первой книги и 12, 13 и 17 из второй), на наш взгляд, можно рассматривать как самостоятельные, подобно существовавшим в средние века астрономическим выдержкам из его "Комментария", известных под названиями "Ex libris Macrobii de differentia stellarum et siderum" ("Из книг Макробия о различии планет и звезд") или De decem circulis" (О десяти кругах").

В общем, излагаемое Макробием учение о душе заключается в следующем. Души, обитая на неподвижной сфере звезд, которая называется Апланес, изначально знают о своем божественном происхождении. Но как только отдельную душу охватит жажда обрести тело, она неизбежно падет вниз, забрасываясь в смертное тело. Спускаясь из своего звездного жилища на Землю, она последовательно проходит все планетарные сферы, вбирая на них качества, которые будут проявляться у нее когда она уже будет облечена в тело. Макробий говорит, что душа испытывает смерть всякий раз, когда пересекает каждую из небесных сфер. Таким образом, у души столько смертей, сколько планетарных сфер она, спускаясь, пересечет.

Вселяясь в тело, душа свыкается с его привычками и может забыть о своем небесном источнике. Соответственно, те души, которые не утратили знания о своем божественном происхождении и не испортились загрязнениями телесного мира, после смерти земного тела возвращаются обратно в свои небесные обители. А те, которые, настолько свыклись с телом, что забыли о своем божественном происхождении, не могут вернуться назад на небо. Эти души, после смерти тела, витают около него, не находя себе места, пока не вселятся в другие тела – не только человеческие, но и звериные, избрав тот род живых существ, который наиболее соответствует прежним, усвоенным еще в теле, привычкам и наклонностям.

Макробий говорит, что тело служит темницей для души, из которой та вырывается, когда тело умирает. Таким образом, попадая в тело, душа умирает, и напротив, смерть тела – это начало жизни души, ибо теперь души могут отправиться в царство бессмертия. Однако

---

* Предыдущие главы (I: 8, 9, 10) опубликованы, см.: Историко-философский ежегодник'95. М.: Мартис, 1996, с. 219–230.

сделать это могут только души незапятнанные пороком и не забывшие своего небесного рождения. Поэтому, Макробий обосновывает необходимость праведного образа жизни. Он ставит в пример правителей и мудрецов, чьи души никогда не забывают о своем божественном происхождении и не дают телесному главенствовать над душой, в связи с чем им уготовано место на небе.

В 11-й главе Макробий подробно излагает мнения трех различных школ последователей Платона о границах царства смерти – преисподней. Первая школа, по словам Макробия, делит мир на две части. Для них – неизменяемая часть вселенной простирается от крайней звездной сферы, Апланес, откуда души берут свое начало, до ближайшей к Земле, лунной. Изменяемая часть бренного бытия тянется от Луны до Земли. Душа живет пока находится в неизменяемой части, а умирает когда опускается ниже Луны. Луна является той границей, ниже которой начинается природа бренного бытия.

Вторая школа платоников устанавливает соответствие между планетарными сферами и четырьмя элементами. В подлунном царстве находятся *земля, вода, воздух, огонь*. Выше следуют те же элементы, но более чистой природы. Место "Земли" здесь занимает Луна (называемая *эфирной землей*), далее , "*водой*" является сфера Меркурия, *воздухом*" – сфера Венеры, "*огнем*" – Солнце. Третий же ряд "перевернут" так, что "*землей*" оказывается верхняя сфера Апланес, сфера Сатурна – "*водой*", сфера Юпитера – "*воздухом*", сфера Марса – "*огнем*" Таким образом, вся последовательность сфер и соответствующих им стихий начинается и оканчивается "землей". На крайней сфере, Апланес, которая названа "третьей" земле, находятся Елисейские поля, отведенные чистым душам. Души, спускаясь в тела, проходят через три ряда элементов и претерпевают три смерти.

Третья школа платоников, хотя и делит мир на две части, как и первая, но проводит иные границы. Неподвижной частью ее последователи считают лишь небо, Апланес, а остальные семь сфер, называемые ими "блуждающими", а также подлунный мир, они считают другой частью. Душа, помыслившая о теле, соскальзывает со звездной сферы книзу и проходя через каждую из сфер умирает и потому она имеет столько смертей, сколько пересекает сфер.

Теория последних считается Макробием более предпочтительной. В 12-й главе он описывает порядок самого нисхождения души в преисподнюю здешней жизни. Душа, спускаясь с неба, на каждой планетарной сфере обретает те свойства, которые будет проявлять в земной жизни. Так, на сфере Сатурна она получает способность рассуждения и понимания (λογιστικόν, θεωρητικόν), на сфере Юпитера – силу действовать (πρακτικόν), на сфере Марса – пыл мужества (θυμικόν), на сфере Солнца – способность чувствовать и мнить (αἰσθητικόν, φανταστικόν), на сфере Венеры – она обретает вожделение (ἐπιθυμητικόν), на сфере Меркурия – способность формулировать и толковать воспринятое (ἑρμηνευτικόν), на сфере Луны – способность роста (φυτικόν). Достигнув Земли душа не умирает, а лишь

на время подавляется. Если она на забудет о своем божественном происхождении, то опять после очищения вернется к месту своего рождения.

13-я глава, осуждающая самоубийство особенно привлекала читателей в средние века. В ней Макробий цитирует Платона, говорящего, что не мы распоряжаемся душами, и приводит его мнение, что самоубийство – величайший грех. К изложенному выше Макробий добавляет и довод, взятый у Плотина, что не должно торопить конец жизни, когда еще возможно дальнейшее совершенствование (*Плотин.* Об исторжении I, 9).

В 14-й главе содержащееся в тексте Цицерона слово *animus* позволяет Макробию порассуждать о неоплатонической триаде *Бог–Ум–Душа* (*Deus–Mens–Animus*). Этот отрывок считают лучшим кратким изложением теории неоплатонических ипостасей на латинском языке.

В 17-й главе Макробий говорит о том, что душа находится в вечном движении, а в 12-й главе второй книги утверждает, что отдельная душа не просто бессмертна, но есть Бог.

В начале 13-й главы второй книги Макробий обращается к цицероновскому пересказу фрагмента 245 cd "Федра" Платона. Этот отрывок особенно ценился платониками. Его смысл: душа сама есть источник своего движения, а потому душа – бессмертна.

В 17-й, заключительной главе "Комментария" Макробий вновь, как и в 8-й главе первой книги, говорит об общественных добродетелях и утверждает, что нет более совершенного произведения чем "Сон Сципиона" Цицерона, так как это сочинение содержит сразу и нравственную и рациональную философию.

Очевидно, что Макробий достаточно свободно перелагал теории своих предшественников и вовсе не был, как иногда считают, лишь слепым и бездумным имитатором. Его оригинальность и самостоятельность проявились, помимо прочего, и в том, с какой легкостью он соединяет разнородные источники, приспосабливая их для целей своего изложения и облекая в доходчивую форму.

* * *

Перевод с латинского языка выполнен по изданию: Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis, ed. I. Willis, 1963, Lipsiae. Для сверки использован английский перевод: *Macrobius.* Commentary on the Dream of Scipio / Translated with an Introduction and Notes by William Harris Stahl. N.Y., 1990. В основу примечаний положены комментарии У. Сталя, которые расширены и дополнены. Для написания примечаний к 17-й главе первой книги использовано также и издание: *Macrobio.* Commento al Somnium Scipionis. Libro I. / Ed. Mario Regali // Biblioteca di studi antichi 38. Pisa: Giardini editori e stampatori, 1983.

Приношу глубокую благодарность Виктории Ивановне Уколовой за важные советы при подготовке перевода.

Амвросий Феодосий Макробий

КОММЕНТАРИЙ НА "СОН СЦИПИОНА"

КНИГА I

Глава XI

[1] Следует сказать и о том, что́ впоследствии добавило к [сказанному выше] более пытливое исследование истины – занятия философией. Ведь и те, кто ранее следовали Пифагору, а после Платону, учили, что существует две смерти: одна – души, другая – живого существа. Они утверждали, что живое [существо] умирает, когда душа отделяется от тела, а сама душа умирает, когда от простого и неделимого источника своей природы рассеивается по телесным членам[1]. [2] И поскольку одна из [смертей] очевидна и известна всем, другая же постигается только мудрецами (а прочие считают ее жизнью), то большинство не ведает, отчего мы называем бога смерти, то богатым (ditem)[2], то безжалостным (immitem)[3]. Благоприятное имя служит указанием на то, что посредством одной, животной, смерти душа отделяется и отсылается обратно к истинным богатствам [своей] природы и подлинной свободе, а ужасным именованием, мы даем понять, что посредством другого [рода кончины], которую толпа считает жизнью, душа от света своего бессмертия загоняется, так сказать, во тьму смерти. [3] Ибо, чтобы существовало живое существо, душе необходимо быть заключенной в тело. Поэтому тело нарекают δέμας (корпус), то есть "оковами"[4], и soma (тело) понимается словно σῆμα[5], то есть "гробница души". Оттого Цицерон, в равной мере имея в виду оба значения (тело как оковы и тело как гробница – ведь оно является тюрьмой для погребенных [в нем]), говорит: **они освободились от оков своего тела, словно это была тюрьма**[6].

[4] Платоники же говорят, что преисподняя находится не в телах, то есть не в телах начинается. Обителью Дита, то есть преисподней, они называют определенную часть сего мира. Однако в изложении [представлений] о границах этой области, они расходятся друг с другом и мнения их распадаются на три школы. [5] Первые[7] делят мир на две части, из которых одна действует, а другая – претерпевает[8]: и действует, говорят они, **то**, что, будучи неизменяемым, задает другому причины и необходимость изменяемости, а претерпевает **то**, что как следствие этой изменяемости меняется. [6] И если, говорят они, неизменяемая часть мира [тянется] от сферы, которая называется ἀπλανής [неподвижной], вплоть до начала лунной сферы, то изменяемая [часть] – от Луны до Земли[9]. Души живут, пока остаются в неизменяемой части, а умирают, ниспав в часть, подвластную изменяемости. Поэтому [пространство] между луной и землей называют местом смерти и преисподней. А сама Луна [по их словам] есть граница жизни и смерти; и не напрасно полагают, что души, нистекая оттуда на землю, умирают, а поднимаясь [от Луны] к вышнему, возвращаются к жизни. Ведь

книзу от Луны начинается природа бренного (natura caducorum). Пересекая эту границу, души подпадают под чередование дней и [течение] времени. [7] Натурфилософы (physici) даже называют Луну эфирной землей[10] и именуют ее обитателей лунным народом. Отчего это так, они объясняли, [приводя] многочисленные доводы, которые теперь слишком долго перечислять. Несомненно, что сама [Луна] и созидает тела и дает им рост, так что некоторые тела, когда свет Луны возрастает, испытывают приращения, а когда он убывает – умаляются[11]. Впрочем, чтобы не вызвать отвращения пространным изложением очевидных вещей, перейдем к тому, как определяют область преисподней другие[12].

[8] Они предполагают делить мир на три четверки элементов, чтобы в первом ряду числились земля, вода, воздух и огонь, являющийся разжиженной частью воздуха, которая соседствует с Луной. Над этой четверкой – опять столько же элементов, но более чистой природы, так что [место] земли занимает Луна (названная, как мы сказали, натурфилософами эфирной землей); водой [здесь] является сфера Меркурия, воздухом – [сфера] Венеры, а огонь – на Солнце. Третий же ряд элементов, как полагают, повернут относительно нас так, что земля находится в ней [по порядку] последней, прочие элементы сведены в середину, а как нижний, так и верхний край оканчивается землей. Поэтому они считают, что Марсова – сфера огня, воздух – Юпитера, вода – Сатурна, а земля – это ἀπλανής. На ней, как предоставили нам думать древние, находятся Елисейские поля, отведенные чистым душам. [9] Когда душа высылается (emittitur) в тело, она нисходит от этих полей к телу через три ряда элементов, посредством тройной смерти. Таково второе мнение платоников о смерти души, вталкиваемой (truditur) в тело.

[10] А иные[13] – ибо ранее мы указали, что у них существует три разновидности мнений – хотя и делят, как первые, [мир] на две части, но проводят иные границы. Они считают небо, называемое сферой ἀπλανής, одной частью, а другой частью полагают семь сфер, именуемых блуждающими, вместе с тем, что находится между ними и землей, [включая] саму землю. [11] Согласно этим [платоникам] – а рассуждение этой школы [кажется] более предпочтительным – блаженные души, совершенно свободные от какого-либо телесного загрязнения, обладают небом[14]. Но если находящаяся среди нескончаемого света душа, презирающая со своей высоты тягу к телу и к тому, что мы на земле называем жизнью, помыслит[15] [о них хотя бы] в тайном желании, то понемногу соскальзывает под тяжестью этого земного помысла[16] в низшие [сферы]. [12] Не сразу от совершенной бестелесности она одевается в грязевое тело (luteum corpus)[17], но понемногу, в процессе незаметных потерь и все большего удаления от простой и совершеннейшей чистоты, она набухает в, так сказать, прирастаниях звездного тела (siderei corporis). Ибо на каждой лежащей под небом сфере она облачается в [очередную] эфирную оболочку (aetheria obvolutione), чтобы посредством этих [оболочек] постепенно прино-

ровиться к соединению со здешним глиняным одеянием (indumenti testei)[18]. И потому она [претерпевает] столько смертей, сколько сфер пересекает, достигая того, что мы на земле именуем жизнью.

Глава XII

[1] Итак, порядок самого нисхождения, которым душа соскальзывает с неба в преисподнюю этой жизни, состоит в следующем. Млечный Путь так охватывает своим поясом (ambiendo) Зодиак, встречаясь с ним наклонной дугой[19], что рассекает его там, где помещаются два тропических созвездия: Козерог и Рак[20]. Натурфилософы называют [эти созвездия] "вратами Солнца"[21] (solis portas), поскольку в них обоих, когда точка солнцестояния оказывается на пути Солнца, его дальнейшее приращение останавливается и начинается обратный путь по поясу, пределы которого Солнце никогда не покидает[22]. [2] Полагают, что через эти врата души с неба проходят на землю и возвращаются с земли обратно на небо. Поэтому одни именуются [вратами] людей, а другие – [вратами] богов. Рак – для людей, ибо через [эти врата] лежит спуск к низшему (in inferiora); Козерог – для богов, поскольку через [его врата] души возвращаются в седалище (sedem) собственного бессмертия и в число богов[23]. [3] И это то, на что указывает божественное знание Гомера в описании пещеры на Итаке[24]. Пифагор полагает, что вниз от Млечного Пути[25] начинается царство Дита, поскольку кажется, что соскользнувшие оттуда души уже отпали от божественного (superis). Он говорит, что молоко оттого является первой пищей, предлагаемой новорожденным, что первое движение [душ], соскальзывающих в земные тела, начинается с Млечного Пути[26]. Поэтому и Сципиону, когда ему был показан Млечный Путь, было сказано о душах блаженных [людей]: **отсюда отправившись, сюда же и возвращаются.**

[4] Следовательно, пока души, которым предстоит нисхождение, пребывают в Раке (ведь располагаясь там, они еще не покинули Млечного Пути), они продолжают быть в числе богов. Но когда, скользя [по Зодиаку], они достигают Льва, то закладывают там начало своего будущего состояния. И поскольку во Льве находятся начатки (semina) рождения и, так сказать, первые шаги человеческой природы, а Водолей противолежит [на зодиакальном круге] Льву и при восходе Льва сразу заходит, то Манам[27] приносят жертвы, когда Солнце находится в Водолее[28], ибо оно оказалось в созвездии противоположном и враждебном человеческой жизни. [5] Следовательно, оттуда, то есть от общей межи, на которой встречаются Зодиак и Млечный Путь, нисходящая душа из округлой (лишь эта форма божественна[29]), нистекая, вытягивается в конус[30], подобно тому, как линия рождается из точки и из неделимого [состояния] продвигается в длину: тогда из своей точки, которая есть Монада, она переходит в Диаду, являющуюся первым протяжением[31]. [6] Это и есть та сущность, которую Платон, говоря в *Тимее* о создании мировой души,

изобразил как неделимую и одновременно делимую[32]. Ибо души, как мира, так и отдельного человека, могут оказаться то не знающими деления (если представить простоту [их] божественной природы), то способными [к нему], когда распространяются – первая по членам мира, вторая – по членам человека[33].

[7] Следовательно, когда душа привлекается к телу в том первом своем растяжении, она начинает испытывать на себе материальную (silvestrem) сумятицу, то есть нахлынувшую (influentem) на нее ὕλη [материю]. И это то, что отмечал в *Федоне*[34] Платон: душа влечется в тело, трепеща от небывалого опьянения. Он желал, чтобы [под этим] понималось небывалое питье материального разлития (alluvionis), опоенная и отягощенная каковым душа низводится[35]. [8] На эту тайну указывает и то, что пресловутый звездный кратер Отца Либера[36] находится в области между Раком и Львом[37], означая, что души, которым предстоит нисхождение, впервые испытывают там опьянение от прилива материи (silva influente), поэтому и спутник опьянения, забвение, уже там начинает исподволь подкрадываться к душам. [9] Ведь если бы память о божественном, которое они знали, будучи на небе, души приносили вниз в тела, у людей не было бы разногласий относительно божественности. Однако все [души] во время нисхождения испивают забвения: одни больше, другие меньше. А потому, хотя на земле истина очевидна не для всех, все, однако, имеют ***мнение***[38], ибо ***мнение*** происходит от ослабления памяти[39]. [10] Тем больше открыта им истина, чем меньше испили они забвения, ибо они легко вспоминают то, что знали ранее [на небесах]. Отсюда и латинское "чтение" (lectio) греки называют припомненным знанием[40] (repetita cognitio), ведь когда мы знакомимся с истиной, мы вновь узнаем то, что естественно знали, прежде чем материальный прилив (materialis influxio) опьянил входящие в тело души. [11] И ведь это материя (hule) с впечатанными [в нее] идеями (ideis) образовала все тело мира, которое мы зрим повсюду. Высшую и чистейшую ее часть, на которой держится и стоит божественное, называют нектаром и полагают питием богов, низшую же и замутненную [часть] – питием душ. И это то, что древние называют рекой Летой[41]. [12] Орфики предполагают, что под самим отцом Либером понимается νοῦς ὑλικός (материальный ум), который, будучи рожден от пресловутого неделимого, сам делится на отдельные [единицы]. В их таинствах сообщается, что когда из-за неистовства Титана, члены [Либера] были разъяты, а куски [тела] погребены, он опять возник целый и невредимый[42], и сообщают это потому, что ум, который, как мы сказали, именуется нусом, из неделимого позволяя делить себя и из делимого опять возвращаясь в неделимое, и обязанности исполняет и тайн своей природы не оставляет.

[13] Следовательно, под действием этого первоначального бремени[43], душа, соскользнувшая с Зодиака и Млечного Пути к низлежащим сферам, пока скользит через них не только, как уже сказано, окутывается на каждой [сфере] приращением (accessu) светового тела[44], но и производит присущие отдельной душе движения, которыми

будет обладать в [дальнейшей земной] деятельности. [14] На сфере Сатурна она обретает рассуждение и понимание, которые называются λογιστικόν и θεωρητικόν (рассудочным и умозрительным началами); на сфере Юпитера – силу действовать, именуемую πρακτικόν (деятельным началом); на сфере Марса – пыл мужества, нарекаемый θυμικόν (яростным началом); на сфере Солнца – способность чувствовать и мнить, которые зовутся αἰσθητικόν и φανταστικόν (чувственным и имагинативным началами); а движение желания, называемое ἐπιθυμητικόν (вожделеющим началом) – на сфере Венеры; способность формулировать и толковать воспринятое, именуемую ἑρμηνευτικόν (истолковывающим началом), – на круге Меркурия, при вступлении же на Лунный шар [душа] развивает способность сеять тела и давать им рост[45] – φυτικόν (растительное начало). [15] И насколько эта [растительная способность] далека от божественного, настолько в нас и во всем земном она первейшая, ибо это наше тело представляет собой и осадок божественного и первую субстанцию живого[46]. [16] А различие между земными и небесными телами (я имею в виду [тела] неба, звезд и прочих элементов) состоит в том, что последние, так сказать, призваны ввысь, к седалищу (sedem) души, и обрели бессмертие как из-за самой природы этой области, так и вследствие подражания возвышенности [этого места]. А к сим земным телам душа низводится сама и поэтому, как полагают, умирает, заключаясь в области бренного[47] (caducum) и седалище (sedem) смертности.

[17] И пусть тебя не волнует, что [говоря] о душе, которая, как мы утверждаем, бессмертна, мы столь часто упоминаем о смерти; ибо душа не уничтожается в своей смерти, но лишь подавляется на время. Из-за временного погружения [в тело у нее] не отнимается привилегия неугасимости (perpetuitatis). Когда, полностью оттертая от загрязнений порока, она заслужит там очищение, то восстановившись в целости, она вернется от тела обратно к свету нескончаемой жизни. [18] [Теперь] я полагаю, определение жизни и смерти души, извлеченное ученостью и мудростью Цицерона из святилищ философии, стало совершенно ясным.

Глава XIII

[1] А Сципион, воодушевленный во сне небом, что служит наградой блаженным и обещанием бессмертия, все больше и больше укреплялся в честолюбивой и славной надежде при виде отца, о котором он, казалось, еще сомневаясь, спрашивал, жив ли тот. [2] Поэтому, чтобы жить [по-настоящему], он начал склоняться к смерти. И не довольствуясь плачем при виде родителя, которого считал умершим, Сципион, едва обрел дар речи, первым делом захотел показать, что ничего отныне не желает более, чем остаться с отцом. Однако он решил не исполнять того, чего желал, не спросив совета: и если в первом [действии] проявляется его благоразумие, то во втором – почтительность.

Теперь разберем сами слова и обращающегося за советом и наставляющего. [3] **Скажи мне, отец, хранимый богами и лучший из всех: так как именно это есть жизнь, как я узнал от Публия Африканского, то почему же я и долее нахожусь на земле? Почему мне не поспешить сюда к вам? – О, нет, – ответил тот, – пока бог, которому принадлежит весь этот храм[48], что ты видишь, не освободит тебя из этой тюрьмы, твоего тела, для тебя не может быть открыт доступ сюда[49].** [4] **Ведь люди рождены под тем законом, чтобы созерцать сей, называемый Землей, шар, который ты видишь посреди этого храма[50]. И дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами** (sidera et stellas); **эти округлые глыбы** (globosae et rotundae), **одушевленные божественными умами[51], вершат свои круги и орбиты с удивительной скоростью. Поэтому и тебе Публий, и всем благочестивым людям, до́лжно удерживать дух в тюрьме тела, и без дозволения того, кто дал вам его, уйти от человеческой жизни нельзя, дабы не казалось, что вы уклонились от обязанности** (munus) **возложенной на вас богом[52].**

[5] Изложенные учение (secta) и утверждение принадлежат Платону, который определил в *Федоне*[53], что человеку не должно умирать по своей воле. Но он же говорит в этом диалоге, что философствующие должны стремиться к смерти и что сама философия есть приготовление к умиранию[54]. Кажется, что одно противоречит другому, но это не так. Ведь Платон признает для человека две смерти. Здесь я не повторяю сказанного выше, что существует две смерти: одна – души, другая – живого [существа][55]. Платон утверждает также [наличие] двух смертей самого живого [существа], то есть человека: одну предоставляет природа, а другую – добродетели. [6] Ибо человек умирает, когда душа, отрешившаяся по закону природы от тела, покидает его. Говорят также, что он умирает, когда душа, еще пребывающая в теле, презирает, наставляемая философией, телесные соблазны и освобождается от сладостных ловушек вожделений и всех остальных страстей[56]. И это та [смерть], что, как мы указали выше[57], происходит от добродетелей второго порядка, которые подходят только философствующим. [7] Вот эту смерть, говорит Платон, нужно искать мудрецам, а ту, что природа установила для всех, он запрещает принуждать, допускать или призывать. Он учит, что нужно ждать [назначенного] природой и, излагая основания сего строжайшего установления, заимствует [примеры] из практики повседневного общения. [8] Он говорит, что тем, кого по распоряжению властей бросают в темницу, не должно бежать оттуда, пока сама заключившая их власть не позволит им выйти[58]. Ибо посредством тайного ухода, мы не ускользаем от наказания, но усугубляем его. [Платон] также добавляет, что мы находимся в господстве богов и управляемся их попечением и провидением. А против воли господина ничего из того, чем тот обладает, нельзя убрать с того места, куда он поместил принадлежащее ему[59]. И как исторгший жизнь чужого раба (mancipio) не избегнет

обвинения, так тот, кто ищет себе конца, еще не назначенного господином, добивается не освобождения, но суда.

[9] Изложенные основы (semina) платоновской школы (sectae) более основательно развивает Плотин. Он говорит, что душе после [отделения от] человека следует освободиться от телесных страстей, но изгоняющий ее из тела силой, не позволяет ей быть свободной. Ибо тот, кто по своей воле готовит себе насильственный конец, доходит до этого или устав от нужды, или из-за какого-либо страха или ненависти – а все это числится среди страстей. Поэтому даже если прежде душа была чиста от этой грязи[60], то [теперь] загрязняется тем, что уходит, исторгнутая силой. Затем Плотин говорит, что смерть должна быть отрешением (solutionem) души от тела, а не привязыванием (non vinculum); насильственным же исходом, душа все теснее и теснее прикрепляется к телу. [10] Воистину из-за этого, души, исторгнутые подобным образом, долго блуждают около тела[61], места его кремации или погребения руки[62], тогда как, напротив, те души, что в этой жизни отрешают себя от пут тела посредством философской смерти, еще при наличии тела, помещаются на небе и среди звезд. Итак, [Плотин] указывает, что из добровольных смертей достойна хвалы только та, что, как мы сказали, достигается философским образом, а не ударом меча, благоразумием[63], а не ядом. [11] Он также добавляет, что лишь та смерть естественна, при которой тело покидает душу, а не душа тело[64].

Ибо известно, что определенное и установленное отношение чисел сочетает души с телами[65]. Пока эти числа сохраняются, тело продолжает быть одушевленным, когда же они иссякают, то тайная сила, которой поддерживалась связь, немедленно ослабевает, и это то, что мы называем судьбой или предначертанным временем жизни. [12] Итак, сама душа, конечно, не иссякает, поскольку она бессмертна и неугасима, но тело, после того, как числа исполнятся, распадается. И душа не устает одушевлять тело, но отказывается от своей обязанности, ибо тело уже не может быть одушевлено. Отсюда [и слова] ученейшего из вещих певцов: *я пополню число и вновь воссоединюсь с тьмою*[66]. [13] Следовательно, подлинно естественна та смерть, при которой конец телу приносит лишь иссякновение его чисел, а не исторжение жизни из тела, еще пригодного к дальнейшей деятельности. И разница между прекращением жизни по природе и по своеволию немалая. К сказанному выше [Плотин] также добавляет, что не должно умирать на основании собственного побуждения. [14] Ведь когда тело отступается от души, она в состоянии не удерживать в себе ничего телесного, если в этой жизни сохраняла себя в чистоте. Когда же она сама силою исторгает себя из тела, то таким исходом она не становится свободной, само принуждение [является] у нее проявлением страсти, и она проникается связывающим ее злом (malis vinculi) в то самое время, когда рвет [связь с телом]. [15] Ибо известно, говорит Плотин, что душам назначено [в вышних сферах] вознаграждение согласно мере совершенства, которого достигает каждая [душа] в этой

жизни. Не должно торопить конец жизни, когда еще возможно дальнейшее продвижение. [16] Это сказано не напрасно. Ибо в тайных рассуждениях о возвращении души[67] говорится, что совершающие проступок в жизни [которая еще не окончена] подобны падающим на ровное место, готовым вновь без труда подняться; но загрязненные провинностями души, что уже покинули эту жизнь, нужно приравнивать к тем, что стремительно соскользнули с высоты в пропасть, откуда им уже никогда не будет возможности подняться. Поэтому следует использовать [весь] предоставленный срок жизни, чтобы иметь большую возможность [достигнуть] совершенного очищения.

[17] Тогда, скажешь ты, тот, кто уже совершенно очищен, должен наложить на себя руки, поскольку оставаться [здесь] для него уже нет причины; ведь тому, кто достиг вышнего, дальнейшее продвижение не требуется. Однако самим призыванием для себя скорого конца в надежде на сладостное блаженство [человек] улавливается в силки страсти, ибо надежда, как и страх, есть страсть. С ним случается и прочее, обсуждавшееся выше. [18] Вот отчего Павел Эмилий предупреждает и удерживает сына, надеющегося на более подлинную жизнь, от поспешного прихода к нему [на небо], чтобы преждевременное желание освобождения и восхождения [к вышнему] не связало и не удержало Сципиона, само будучи страстью.

Он не говорит: *пока не наступит естественная смерть, мы не можем умереть,* но говорит: *ты не можешь придти сюда.* [19] **Пока бог,** сказал он, **не освободит тебя из этой тюрьмы твоего тела, для тебя не может быть открыт доступ сюда.** Ибо уже принятый на небо, [Павел Эмилий] знал, что доступ к небесному жилищу открыт только совершенно чистым [душам]. С равным основанием нужно страшиться смерти, которая приходит не от природы, и не торопить ее вопреки [установленному] природой порядку. [20] Мы воспроизвели то, что о добровольной смерти высказали Платон и Плотин, дабы из запрещавших ее слов Цицерона ничего не осталось неясным.

Глава XIV

[1] Но повторим [из этого отрывка] слова, которые мы еще не обсуждали: **Ведь люди рождаются так, чтобы держаться** [tueor] **сего, называемого Землей, шара, который ты видишь посреди этого храма. И дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами** (sidera et stellas); **эти округлые глыбы** (globosae et rotundae), **одушевленные божественными умами, вершат свои круги и орбиты с удивительной скоростью.**

[2] Отчего он называет Землю шаром, помещенном посреди мира, мы будем более подробно обсуждать, говоря о девяти сферах[68]. Напротив, он замечательно назвал весь мир храмом Бога ради тех, кто полагает, что Бог это не что иное, как само небо и эти вот, видимые нами, светила. Дабы показать, что всемогущество высшего Бога едва

ли можно постичь мыслью и никогда нельзя увидеть, он назвал все, доступное человеческому взору храмом того, кто воспринимается лишь умом[69], дабы [человек], почитающий [упомянутое] как храм, все же осознал необходимость [воздавать] наибольшее поклонение творцу [всего этого], чтобы каждый, вовлеченный в происходящее (usum) в этом храме, знал, что жить ему должно, как отправляющему религиозный обряд жрецу[70]. И здесь же, словно в некоем публичном оповещении провозглашается, что человеческому роду присуща божественность столь [великая], что она всех нас целиком (universos) облагораживает родством с небесным (sideri) умом. [3] Нужно заметить, что в этом месте [Павел Эмилий] использует слово "дух" (animus) в собственном и несобственном смыслах. Ведь "дух" в собственном смысле значит "ум" (mens), и никто не сомневается, что ум божественнее души (anima). Но иногда мы присваиваем этому [слову] значение "душа" [4] Поэтому, когда он говорит: **и дан им дух из тех вечных огней,** он подразумевает ум, который собственно является у нас общим с небом и звездами. А говоря: **до́лжно удерживать дух в тюрьме тела,** он имел в виду саму душу, заключенную в телесной тюрьме, которой божественный ум не подвластен.

[5] Теперь разберем, каким образом дух, то есть ум, является, согласно богословам, у нас общим со звездами[71]. Бог, который и является и называется первопричиной (prima causa) – это единственный творец и родоначальник всего, что создано и что, очевидно, будет создано. [6] В преизобильной плодовитости [своего] величия, Бог сотворил от себя Ум. Этот Ум, именуемый нусом (νοῦς), сохраняет полное подобие создателя в той мере в какой взирает на Отца, а обращая взор на более низкое, творит от себя Душу[72]. [7] [В свою очередь] Душа, в той мере, в какой всматривается в [своего] отца[73], принимает [его вид], а по мере того как ее взор понемногу отводится все дальше назад, она, сама будучи бестелесной, вырождается в создание тел. Итак из Ума, от которого рождена, [Душа] имеет чистейший разум, именуемый λογικόν, а из своей природы она воспринимает требующие развития начатки чувственного восприятия и роста (accipit praebendi sensus prabendique incrementi seminarium), одно из которых нарекается αἰσθητικόν, другое – φυτικόν. Первое из упомянутых [начал], λογικόν, которое [Душа] при своем рождении берет из Ума, подходит, как истинно божественное, одному божественному; остальные два – αἰσθητικόν и φυτικόν как отступающие от божественного соответствуют бренному (caducis)[74]. [8] Итак, Душа, творя и создавая себе тела – поэто́му [только вверх] от души начинается [не причастная телам] природа, которую сведущие в Боге и Уме именуют нусом – из того беспримесного и чистейшего источника Ума, которым при рождении она упивалась от изобилия своего происхождения, одушевила те божественные или вышние тела, я разумею [тела] неба и звезд, что начала создавать первыми. И божественные умы были влиты во все тела, принимавшие округлую, по образу сферы, форму[75]. Вот почему говоря о светилах, он сказал: **одушевленные божест-**

венными умами. [9] Вырождаясь в низлежащее и земное, [Душа] обнаруживает, что хрупкость бренных тел (corporum caducorum) не в состоянии выдерживать беспримесную божественность Ума. Лишь человеческие тела, и то с трудом, соответствуют [малой] его части. И поскольку лишь они являются прямостоящими – они будто отступают от низшего к высшему. И лишь они как постоянно стоящие прямо легко созерцают небеса[76]. И, пожалуй, только их голова подобна сфере[77], а лишь эта форма, как мы сказали, способна воспринимать Ум. [10] Только в человека вложено разумение (rationem), то есть сила Ума, седалище которого находится в голове, но ему [также] привита пресловутая двойная способность (illam geminam naturam) чувственного ощущения и роста, ибо [его] тело бренно. [11] Вот почему человек обладает и разумением (rationis), и ощущает, и растет, но толко разумением заслужил он превосходство перед другими животными, которые, будучи всегда склоненными книзу, отступили из-за трудности созерцания [неба] от вышнего и никакой своей частью не заслужили подобия божественным телам[78]. Им не досталось ничего из ума, а потому они лишены разумения, и, однако, они получили две [способности] – ощущения и роста. [12] Ибо если в них и воспроизводится подобие разумения, то это не разумение, но память, сопутствующая притупленности пяти чувств. Здесь мы не будем подробнее рассуждать об этом, поскольку для [целей] настоящего труда это неважно. [13] Третий род (ordo) земных тел – деревья и травы. Они лишены как разумения, так и чувственного ощущения, но хотя в них сильна только способность роста, из-за нее одной они именуются живыми[79].

[14] Такой порядок вещей устанавливает и Вергилий. Он наделил мир душой и, дабы удостоверить ее чистоту, назвал ее Умом. Ибо, говорит он, небо и земли, и моря, и звезды *питает изнутри дыхание* (spiritus), то есть душа. И в другом месте он называет дуновение (spiramento) "душой": *насколько способны огни и души*[80]. Чтобы заявить о достоинстве этой мировой души, он объявил, что она есть Ум: *ум движет громаду* [мира]. Равным образом, дабы показать, что вся совокупность живого движется и одушевляется самой Душой, он добавляет: *род оттуда людей и скотов* и прочие [твари]; а чтобы объявить, что жизненная сила в Душе всегда одна и та же, но [лишь] ее действие притупляется в живых существах из-за плотности [их] тел, Вергилий уточняет: *в той мере, в какой не препятствуют вредоносные тела и остальное* [бренное][81].

[15] Поэтому, согласно изложенному выше, раз из высшего Бога возникает Ум, из Ума – Душа, а Душа создает и наполняет жизнью все последующее, и раз одно блистание озаряет все и проявляется повсюду, как одно лицо во многих, поставленных в ряд, зеркалах[82]; и раз все следует друг за другом в непрерывной последовательности, вырождаясь по мере движения вниз[83], то внимательному наблюдателю откроется, что от высшего Бога до последнего осадка вещей [тянется], сплетаемая воедино взаимными узами, нигде не разрушаемая связь.

Это и есть золотая цепь Гомера, которую, как напоминает Поэт, бог приказал свесить с неба на землю[84].

[16] Итак, из слов [Павла Эмилия] ясно, что из всего земного лишь человек имеет общую с небом и звездами связь с Умом, то есть с Духом (animi). Именно это сказано [в словах]: **и дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами.** [17] Однако он не говорит, что мы одушевлены самими небесными и вечными огнями (ведь огонь – это пусть и божественное, но тело, а тело, даже божественное, не могло бы одушевить нас); скорее [мы] одушевлены тем же, чем те самые тела, что и являются и кажутся божественными, то есть той частью мировой души, которая, как мы сказали, представляет собой чистый Ум. [18] И потому, сказав: и **дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами,** он сразу же добавил: **одушевленные божественными умами,** дабы, четко различая, обозначить посредством "вечных огней" тела звезд, а посредством "божественных умов" – их души, и показать, что сила ума приходит в наши души из звезд.

[19] Существенно то, что в рамках данного рассуждения о душе содержатся учения всех, кто известен высказываниями на эту тему. Платон говорил, что душа это самодвижущаяся сущность[85], Ксенократ [называл ее] самодвижущимся числом[86], Аристотель – энтелехией[87], Пифагор и Филолай – гармонией[88], Посидоний – идеей[89], Асклепиад – согласованным действием пяти чувств[90], Гиппократ – тонким дыханием, рассеянным по всему телу[91], Гераклит Понтийский – светом[92], натурфилософ Гераклит – искрой звездной сущности[93], Зенон – сращенным с телом дыханием[94], Демокрит – дыханием, вложенным в атомы с такой готовностью к движению, что для него проницаемо все тело[95]; [20] Критолай Перипатетик [утверждал], что душа состоит из квинтэссенции[96], Гиппарх – из огня[97], Анаксимен – из воздуха[98], Эмпедокл[99] и Критий – из крови[100], Парменид – из земли и огня[101], Ксенофан – из земли и воды[102], Боэт – из воздуха и огня, Эпикур [полагает] ее видом, смешанным из огня, воздуха и дыхания[103]. В их учениях бестелесность души утверждалась не менее, чем ее бессмертие.

[21] Теперь посмотрим, что значат те два имени, что оба упомянуты в словах: **которые вы называете созвездиями и светилами.** Ведь здесь не обозначается двойным именованием один предмет, как меч [словами] ensis и gladius[104]. **Светила** (stellae) – это одиночные [звезды]: пять блуждающих и прочие, что не смешиваясь с остальными, движутся поодиночке[105]. **Созвездия** (sidera) – это те [звезды], что в сочетании со многими [другими] светилами образуют [на небе] некий знак: Овна и Тельца, Андромеды, Персея или Северной Короны и каких бы еще видов различных фигур не полагали известными на небе. Вот и у греков ἀστήρ и ἄστρον означают разные вещи: ἀστήρ – это одно светило, ἄστρον – [небесный] знак, составленный из светил, который мы называем созвездием.

[22] А когда [Цицерон] называет светила **округлыми глыбами**

(globosas et rotundas), он описывает вид не только одиночных [звезд], но и тех, что, собираясь, образуют созвездия. Ибо все светила, если и имеют между собой некое [различие] в величине, то не различаются формой. Оба эти именования описывают [вместе] твердую сферу [для полного описания которой не достаточно] ни **глыбы** (если отсутствует **округлость**), ни **округлости** (если отсутствует **глыба**), поскольку одно [слово] упускает форму, другое – твердость [звездного] тела. [23] А **сферами** мы называем здесь тела самих светил, которые все имеют такую форму. Кроме того, сферами называются и пресловутая ἀπλανής, наибольшая [из сфер], и сферы, по которым бегут два [ярких] светила и пять блуждающих[106].

[24] А **орбита** (circus) и **круг** (orbis)[107] – это [тоже] два имени для двух предметов, и в разных местах эти имена употребляются в разных значениях. Ведь [Цицерон] использует *orbis* и [в значении] "круг", [говоря] *orbis lacteus* (Млечный круг), и [в значении] "сфера", [говоря: **все связано**] **девятью сферами** (orbibus), **или, скорее, шарами** (globis). В свою очередь *circus* это еще и большой круг, окаймляющий [небесную] сферу, как будет видно из следующей главы. Один из [больших кругов] – Млечный круг, о котором сказано: **круг, светивший среди огней**[108].[25] Однако здесь [Цицерон] не пожелал употребить ни одно из [разобранных нами] значений слов *circus* и *orbis*. В этом месте **круг** – это один полный оборот, совершенный светилом (stellae), то есть возвращение в то же место после того, как, начиная отсюда, пройдена вся окружность, по которой [светило] движется. А **орбита** здесь – это окаймляющая сферу линия, словно бы создающая тропу, по которой бегут оба [ярких] светила[109] и в пределах которой заключено дозволенное отклонение блуждающих светил.

[26] Древние говорили об их блуждании, поскольку они несутся собственным путем[110] [в направлении] противоположном [направлению вращения] наибольшей сферы, то есть самого неба; они вращаются, стремясь в обратную сторону, с запада на восток. У всех у них равная скорость, одинаковый бег и тот же способ движения. Но не все они вершат свои круги и орбиты за одно и то же время. [27] Скорость [светил названа] "удивительной" оттого, что, хотя она и одна у всех, ни одно из светил не может двигаться ни быстрее, ни медленнее, все они проходят свой круг не за один и тот же промежуток времени. А причину неравных промежутков при одной и той же скорости, нам лучше разъяснит последующее изложение[111].

Глава XVII

[1] После того, как взор Сципиона, не без восхищения обегавший [всю открывшуюся вселенную], упал на Землю и задержался там, родственный ей, его вернуло обратно к вышнему увещевание деда, который указал на порядок сфер от самого начала неба следующими

словами: [2] **Все связано девятью кругами** (orbibus) **или, скорее, шарами** (globis), **один из которых – небесный внешний; он объемлет все остальные и сам является высшим богом, заключающим и содержащим** [в себе] **остальные** [шары]. **На нем укреплены те самые вечные вращающиеся пути светил;** [3] **под ним расположены семь** [шаров], **которые вращаются вспять, в направлении, противоположном вращению неба. Одним из этих шаров владеет** [светило], **которое на земле называют Сатурновым. Затем следует светило благоприятное и спасительное для рода людей, говорят, что это блистание Юпитера. Потом** [идет] **изжелта-красное, наводящее на землю ужас,** [светило] **которое вы зовете Марсом. Далее, почти среднюю область среди этих семи занимает Солнце – вождь, глава и правитель** (moderator) **остальных светил, это ум и упорядочивающее начало мира[112]. Оно столь велико, что своим светом освещает и заполняет все. За Солнцем следуют как спутники: по одному пути Венера, по другому – Меркурий, а по самому низкому кругу обращается Луна, зажженная лучами Солнца.** [4] **Но ниже уже нет ничего, кроме смертного и бренного, за исключением духа** (animos), **милостью** (munere) **богов данного человеческому роду; выше Луны все вечно. Девятое светило, расположенное посредине, Земля** (tellus), **недвижимо и находится ниже всех** [прочих], и **всякая масса несется к ней в силу своего тяготения.**

[5] Итак, сведенное в этом отрывке, нам дано подробное описание всего мира сверху донизу. Здесь изображено, так сказать, целое тело вселенной, которое [греки] называли τὸ πᾶν, то есть "всем". Оттого и [слова] **все связано**[113]. А Вергилий называл мир "большим телом", [говоря]: *...и сочетается с большим телом*[114]. [6] Многое требующее исследования оставил нам Цицерон, посеяв в этом отрывке семена [проблем][115]. О семи лежащих под [высшей сферой] шарах он говорит: **которые вращаются вспять, в направлении, противоположном вращению неба.**

[7] Говоря это, он побуждает нас исследовать, вращается ли небо, вращаются ли те семь шаров и движимы ли они в противоположном направлении; согласуется ли суждение Платона с тем порядком сфер, что излагает Цицерон; и если действительно [семь сфер] лежат ниже [небесной сферы], отчего говорят, что принадлежащие им светила освещают Зодиак, когда Зодиак – это один [пояс], расположенный на вершине неба; по какой причине на том же Зодиаке путь одних [светил] – короче, других – длиннее (ведь все это необходимо заключено [Цицероном] в [самом] изложении порядка сфер) и, наконец, отчего, по его словам, **всякая масса несется к земле в силу своего тяготения**?

[8] Тому, что небо вращается, нас учит природа, сила и устройство (ratio) мировой души. Ведь движение никогда не покидает того, чего не оставила жизнь, а жизнь не уходит из того, что всегда полно деятельности. Значит, тело небес, которое душа мира создала для [его] будущей причастности к ее бессмертию, дабы в нем никогда не

иссякала жизнь, всегда находится в движении и не может остановиться, ибо не останавливается сама, приводящая его в движение, душа[116].

[9] Поскольку сущность души (а она бестелесна) состоит в движении, а душа прежде всего создала тело неба, то нет сомнения, что природа движения перешла сюда от бестелесного к первому телу; ее не слабеющая и не убывающая сила не оставляет того, что первым начало двигаться.

[10] А вращательным движение неба по необходимости является оттого, что, хотя [небо] всегда должно быть в движении, за его пределами нет никакого места, в которое оно могло бы направить свою поступь; поэтому движение совершается путем беспрерывного и постоянного возвращения в себя. Небо движется туда, куда может и где есть [место]. Ему присуще вращение, поскольку единственным [возможным] движением сферы, охватывающей все пространства и области, является круговое. Но поэтому кажется, что небо всегда следует за Душой, которая движется во всей вселенной. [11] А если оно всегда следует за ней, то нужно ли сказать, что оно никогда ее не обретает? Напротив, всегда обретает, поскольку Душа в своей целостности и полноте находится повсюду. Но тогда, если [небо] обретает [Душу], то, чего оно ищет, почему оно не достигает покоя? Потому, что и Душа не знает покоя. [Небо] остановилось бы, если бы когда-нибудь нашло Душу остановившейся; но поскольку та, к которой его влечет стремление, всегда изливается во вселенную, то и тело [неба] всегда поворачивается к ней и посредством ее. Итак, относительно загадки небесного вращения нам достаточно сего краткого изложения того многого, автором чего был Плотин[117]. [12] А что до того, что этот вот, описанным образом вращающийся внешний шар Цицерон назвал **высшим богом,** то не следует понимать это так, будто он рассматривал небо как первую причину и бога вседержителя, поскольку сей шар, то есть небо, является созданием Души, Душа произошла из Ума, а Ум порожден из действительно высшего Бога. [13] "Высшим" Цицерон назвал [небесный шар], учитывая расположение прочих, которые все лежат ниже (поэтому он сразу прибавил: **заключающим и содержащим в себе остальные шары**); а "богом" не только оттого, что [небесный шар] – это бессмертное и божественное живое существо, исполненное вложенного самим чистейшим Умом разумения[118], но и оттого, что [небо] само создает и само содержит все добродетели, следующие за пресловутым всемогуществом [его] несравненной высоты.

[14] А вот древние называли [небо] самим Юпитером, и у богословов Юпитер – это душа мира[119]. Отсюда слова [Вергилия]: *От Юпитера – начало, о Музы, все полно Юпитером*[120]. Подход этот прочие поэты переняли от Арата[121], который собираясь говорить о звездах, решил, что начало следует взять от неба, на котором расположены звезды; он сообщает, что [к повествованию] нужно приступать от Юпитера. [15] Поэтому и Юнону называют его **сестрой и супругой.** Ведь Юнона – это воздух[122], и "сестрой" ее именуют, поскольку воздух

порожден из тех же семян, что и небо, а "супругой" – поскольку воздух находится под небом.

[16] К сказанному нужно добавить, что одни говорят, будто за исключением двух [ярких] светил и пяти, называемых блуждающими, все остальные прикреплены к небу и движутся лишь вместе с ним; а другие (и их утверждения ближе к истине) говорят, будто помимо того, что [звезды] переносятся вместе с вращением неба, они имеют и собственное движение. Однако [продолжают они] вследствие огромности внешнего шара им, для того чтобы на своих путях совершить один [полный] оборот, требуется немыслимое число веков. Поэтому ни одно их движение не доступно чувству человека, ведь чтобы уловить хотя бы крошечный отрезок столь медленного перемещения не хватит продолжительности человеческой жизни. [17] Поэтому-то Марк Туллий, осведомленный во всех, бывших в почете у древних, учениях [sectae], касается сразу двух [изложенных выше] мнений, говоря: **в нем укреплены вечные вращающиеся пути светил.** Он назвал [звезды] и укрепленными, и не умолчал, что они имеют [собственные] пути.

КНИГА II

Глава XII

[1] **Дерзай же и помни: не ты смертен, а это тело. Ибо ты не то, что передает твой образ** (forma)[123]; **нет, ум каждого – это и есть человек, а не тот внешний вид** (figura), **на который можно указать пальцем. Знай же, ты – бог, коль скоро бог – тот, кто живет, кто чувствует, кто помнит, кто предвидит, кто так повелевает, управляет и движет телом, над которым поставлен, как тот высший бог – этим миром. И как сам вечный** (aeternus) **бог движет тем, отчасти смертным миром, так бренным телом движет вечный** (sempiternus) **дух.** [2] Прекрасно и мудро поучая внука, Сципион у Марка Туллия исполнил долг хорошего наставника.

Теперь кратко повторим всю последовательность [комментируемого] труда. Сначала, дабы отучить Сципиона от упований только на эту жизнь, которая, как тому уже стало известно, недолговечна, [дед] предсказал внуку время смерти и то, что близкие готовят ему козни. Затем, дабы Сципиона не сокрушил страх предсказанной смерти, он открыл, что мудрому и хорошему гражданину назначено достигнуть бессмертия, но когда упование на бессмертие подвигло Сципиона самому желать смерти, его принялся отговаривать очень кстати вмешавшийся отец, Павел Эмилий, удержавший сына от горячей поспешности и стремления к добровольной смерти. [3] После того как отец и дед прочно укрепили в душе спящего воздержность в уповании и ожидании, [Публий] Африканский принялся еще больше возвышать дух внука, дабы не позволять тому обратиться к земле раньше, чем он познает природу, движение и гармонию неба и звезд, и поймет, что все

это становится доступно, как награда за добродетель. [4] А лишь когда ум Сципиона возвысился, укрепленный радостью такого обещания, ему велят презирать славу, которую несведущие полагают высшей наградой за добродетель, но которая, как было открыто Сципиону [ограничена] малостью земли и ее пределами, коротка во времени. [5] Итак, Сципиону, совершенно оставившему человеческое, очистившему ум и уже способному воспринять собственную природу, теперь уже открыто дают понять, что он является богом.

Завершение рассматриваемого труда в том, чтобы стало ясно: душа не только бессмертна, но – бог[124]. [6] Когда тот, кто уже оставил тело и обрел божественность, намерен сообщить еще пребывающему в этой жизни мужу: **знай же, ты – бог,** он предоставляет право такого [знания] человеку не раньше, чем тот [сам] разберется в том, кто он такой; дабы наставленный не считал, что смертное и бренное в нас также называется божественным.

[7] Поскольку Марк Туллий обыкновенно скрывал глубокое знание о вещах за краткостью слов, теперь он также заключает в удивительно сжатую форму такую проблему, которую Плотин, более чем кто-либо скупой на слова, обсуждал в целом трактате, озаглавленном *Что такое живое существо и что такое человек*[125].

[8] В этой работе Плотин задается вопросом: кому принадлежат наши удовольствия, печали, страхи, желания, упорство и страдания, наконец, помыслы и понимание – беспримесной душе или же душе, пользующейся телом? После многого, обсужденного им на многочисленных и частых примерах, которые мы теперь опускаем только затем, чтобы пространное сочинение не вызвало неизбежной скуки, он, наконец, делает [вывод], что живое существо это одушевленное тело. [9] Но он не пренебрегает и не оставляет без исследования то, какого рода милостью души или каким видом общности одушевляется [тело][126]. Все названные выше страсти он приписывает живому существу, но подлинным человеком объявляет душу. Значит подлинный человек это не тот, что видим, но тот, кто правит видимым. [10] Таким образом, когда, вследствие смерти живого существа, его одушевленность уходит, тело, лишившись правителя, падает, и это то, что видимо в смертном человеке. Душа же, подлинный человек, совершенно чужда какой-либо смертности, и в подражание правящему миром богу сама правит телом, когда оно ею одушевляется. [11] Поэтому натурфилософы называли мир большим человеком и человека малым миром[127]. И по сходству прочих ее исключительных функций, каковыми она, как кажется, подражает богу, и старинные философы, и Марк Туллий называли душу богом.

[12] А что до слов об **отчасти смертном мире,** то здесь Цицерон оглядывается на всеобщее мнение, согласно которому, кое-что в мире представляется мертвым, например, бездыханное живое существо, угасший огонь или высохшая влага, ведь все это полагают совершенно исчезнувшим. [13] Но известно, что согласно выводам здравого рассуждения, которые были ведомы и Цицерону и Вергилию,

сказавшему: *для смерти места нет*[128], известно, повторяю я, что у того, что, как кажется, исчезает, лишь изменяется вид, и то, что перестало быть таким, как прежде, возвращается к своему началу (originem) и в самые первоэлементы. [14] Наконец, и Плотин в другом месте, когда рассуждая о разрушении тел, пришел к выводу, что все текучее может разложиться, спросил себя: "Почему же элементы, чья текучесть очевидна, не разложатся когда-нибудь подобным образом?" И сам же кратко и сильно ответил на этот вопрос: "Потому что элементы, хотя и текут, но никогда не разлагаются, ибо они не утекают вовне"[129]. [15] То, что утекает,– уходит от прочих тел, но течение элементов никогда не уходит из самих элементов, значит, согласно выводам здравого рассуждения, в сем мире нет ни одной смертной части.]16] Говоря об **отчасти смертном мире** Цицерон, как мы сказали, предпочел слегка поддаться всеобщему мнению, но в заключение выдвигает сильнейший довод в пользу бессмертия души, говоря, что она сама предоставляет телу движение.

Глава XIII

[1] Каков этот довод, ты узнаешь из следующих слов Цицерона: **Ибо то, что всегда движется, вечно[130]; но то, что сообщает движение другому, а само получает толчок откуда-нибудь, неминуемо перестает жить, когда перестает двигаться. Только то, что само движет себя, никогда не перестает двигаться, так как никогда себя не покидает; более того, даже для прочих тел, которые движутся, оно – источник, оно – начало движения.** [2] **Но само начало** [начал] **ни из чего не возникает. Ведь это из него возникает все, но само оно не может родиться ни из чего другого; ибо не было бы началом то, что было бы порождено чем-либо другим.** [3] **А если оно никогда не возникает, то оно и никогда не исчезает. Ведь с уничтожением начала, оно и само не возродится из другого, и из себя не создаст никакого другого начала, если только необходимо, чтобы все возникало из начала.** [4] **Таким образом, движение начинается из того, что движется само собой, а таковое не может ни рождаться, ни умирать. В противном случае неминуемо рухнет все небо, остановится вся природа, и они уже больше никогда не обретут силу, которая с самого начала дала бы им толчок к движению.** [5] **Итак, если очевидно, что вечно лишь то, что движется само собой, то кто станет отрицать, что такие свойства дарованы только духу** (animis)? **Ведь неодушевленным является все, что приводится в движение внешним толчком, живое же существо возбуждается внутренним и собственным движением, ибо такова собственная природа и сила духа. Если она – единственная из всех, кто сам себя движет, то она, конечно, не порождена, а вечна.**

[6] Этот отрывок дословно переведен Цицероном из *Федра* Платона[131]. В нем выдвинуты сильнейшие доводы в пользу бессмертия

души. Итог доказательств таков: душа неподвластна смерти, поскольку является самодвижущейся.

[7] Однако следует знать, что бессмертие понимают двояким образом. Нечто является бессмертным или потому, что само по себе не способно умереть, или потому, что его хранит от смерти попечение чего-то другого. Первый вид относится к бессмертию души, второй – к бессмертию мира[132]. Ведь душа совершенно чужда смерти по своей собственной природе, а непрерывность жизни мира поддерживается по милости души.

[8] Опять же, двояко понимается вечное движение. О нем говорят как применительно к тому, что получает движение от чего-то вечного, так и применительно к тому, что [само] всегда существует и всегда движется. О вечном движении души мы говорим во втором смысле[133].

[9] Теперь, оговорив изложенное выше, следует разъяснить силлогизмы, посредством которых различные последователи Платона рассуждали о бессмертии души. Есть такие, кто приходит к единому доказательству путем последовательности силлогизмов, беря за достоверную большую посылку последующего [силлогизма] заключение предшествующего. [10] Первый [силлогизм] у них таков: "Душа самодвижима, а все самодвижущееся движется всегда, значит душа движется всегда". Второй [силлогизм] рождается из конца первого: "Душа движется всегда, а все, что движется всегда, бессмертно; значит душа бессмертна"[134]. Итак, в двух силлогизмах доказаны две вещи: из первого [следует], что душа всегда движется, вывод второго – она бессмертна. [11] Другие проводят доказательство в три ступени: "Душа самодвижима, самодвижущееся является началом движения, значит душа – это начало движения". И опять из заключения образуется большая посылка [для следующего силлогизма]: "Душа – это начало движения, но начало движения не порождено [никем], значит душа не порождена". Третий [силлогизм]: "Душа не порождена; то, что не порождено – бессмертно, значит душа бессмертна"[135]. [12] А иные все свои рассуждения заключают в рамки одного силлогизма: "Душа самодвижима; самодвижущееся – это начало движения; начало движения не порождено; не порожденное бессмертно; значит душа бессмертна".

Глава XVII

[1] Итак, разъяснив и показав движение души, Публий Африканский поручает и предписывает [внуку] содержать душу, словно бы упражняя ее: [2] **Упражняй ее в наилучших делах! Самые благородные заботы – о благе отечества; дух, движимый ими, упражняющийся в них, быстрее перенесется в ту** [небесную] **обитель и в свое жилище. Он совершит это быстрее, если еще будучи заключен в теле, вырвется наружу, и созерцая все, находящееся вне его, как можно более отделится от тела[136].** [3] **Ибо дух** (animi) **тех, кто предавался чувственным наслаждениям, кто предоставил себя в их распоряжение как бы в качестве слуги и, по побуждению страстей, повинующихся наслаждениям, ос-**

корбил права богов и людей, [дух тех] **носится, выйдя из тел, подле земли[137], а в сие место возвращается только после многих веков терзаний[138].**

[4] В первой части этого труда мы уже говорили, что одни добродетели требуют досуга, другие – деятельности; что первые подобают философам, вторые – общественным деятелям, но упражнение и в тех и других делает человека блаженным[139]. Иногда эти виды добродетелей существуют по отдельности, иногда совместно, когда находится дух, от природы либо по воспитанию, способный к обоим. [5] Если кто-либо кажется чуждым всяческому учению, но в общественных делах является благоразумным, умеренным, мужественным и справедливым, он, далекий от праздности, все же будет выделяться блеском практических добродетелей. Ничуть не уступая другим, он [обретет] в награду небо[140]. [6] А если кто-либо по врожденной склонности к покою не пригоден для деятельной жизни, но возвысился до небес лишь в силу замечательного дарования – способности к размышлению (conscientiae), кто прилагает ухищрения [своей] учености к нуждам рассуждения о божественном, кто следует небесному и сторонится бренного, тот с помощью требующих досуга добродетелей переносится на вершину неба. [7] Часто, однако, бывает, что один и тот же человек (pectus) отмечен совершенством как в деяниях, так и в исследовании; и достигает неба упражняясь в добродетелях и того и другого вида[141].

[8] Ромул у нас бы попал бы в первую группу. Жизнь его полна доблестных подвигов, в коих он неустанно упражнялся. Пифагор [окажется] во второй группе: неспособный к деятельной жизни, он был искусен в рассуждении и стремился лишь к добродетелям учености и размышления. В третьей, смешанной группе [окажутся] у греков – Ликург и Солон, у римлян – Нума, оба Катона[142] и много других, кто и в философию глубоко погружался и устои государства охранял. [Людей], преданных только философскому досугу, каких в изобилии обнаруживала Греция, Рим не знал.

[9] Поскольку наш Сципион, только что наставленный учителем, Публием Африканским, принадлежит к тому роду [людей], что и от учения перенимают жизненные принципы, и доблестными делами укрепляют положение государства, он получает наставление быть совершенным и в том и в другом. [10] Поскольку Сципион находился в военном лагере и переносил тяготы войны, вначале он получает наставления в гражданских добродетелях: **самые благородные заботы – о благе отечества; дух, движимый ими, упражняющийся в них, быстрее перенесется в ту** [небесную] **обитель и в свое жилище.** [11] Затем, как мужа не меньше ученого, чем отважного, его наставляют в вещах, подобающих философам: **он совершит это быстрее, если, еще будучи заключен в тело, вырвется наружу, и созерцая все, находящееся вне его, как можно более отделится от тела.** [12] Предписания эти принадлежат учению, которое призывает философов искать такого рода

смерти. А потому еще находясь в теле, они презирают его, насколько позволяет природа, как чуждую обузу. Теперь [Публий Африканский] легко и к месту призывает [Сципиона] к добродетелям, ибо уже объявил сколь велика и щедра причитающаяся за них божественная награда.

[13] Но поскольку закон, в котором для нарушителей не установлено никакого наказания, называют несовершенным, то в заключение [комментируемого нами] труда [Публий Африканский] устанавливает наказание для тех, кто живет, нарушая эти предписания. Более пространно об этом рассказывал у Платона тот самый Эр, исчислявший бесконечные века, до истечения которых душам преступников раз за разом терпящим все те же наказания, никак не дозволяется выбраться из Тартара к началам своей природы, то есть небу, чтобы, добившись очищения, наконец, вернуться обратно[143]. [14] Ведь всякой душе необходимо вернуться в свою исконную обитель. Души, обитающие в теле подобно странницам, оставив тело, быстро возвращаются [на небо], как в свое отечество, а души, что укоренились в телесных ловушках как в своих обителях, тем позднее возвращаются к вышнему, чем с большим усилием отделяются от тел.

[15] Теперь, в завершение рассуждения положим [нашему] *Сну* конец, прибавив то, что подобает заключению. Вся философия делится на три части: нравственную, естественную и рациональную. Нравственная учит отточенному совершенству нравов, естественная рассматривает божественные тела, рациональная [вступает] когда речь идет о бестелесном, которое объемлется лишь умом. Цицерон в своем *Сне* не упустил ни одной из трех. [16] А что иное в его призыве к добродетелям, любви к отечеству, презрению к славе, как не обучение морали этической философии? Когда он говорит о размерах сфер, о необычайных созвездиях и величине светил, о ведущей роли Солнца, о небесных кругах и поясах земли, о местонахождении Океана, когда он раскрывает тайну небесной гармонии – он повествует о загадках натурфилософии. А рассуждая о движении и бессмертии души, у которой, как известно, нет ничего телесного, и сущность которой объемлет только разум, но никак не чувственное ощущение, он поднимается до высот рациональной философии. [17] Воистину, мы должны сказать, что нет ничего совершеннее этого труда, который содержит всю совокупность философии.

Примечания

[1] У Платона, *Тимей* 34 b – 35 b, душа составлена из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той сущности, которая претерпевает разделение в телах. Макробий, следуя Платону, часто делает ударение на то, что душа утрачивает свою неделимость, когда приходит в материальный мир. См. ниже I, XII, 6. Ср.: *Плотин.* Энн. IV, 8, 4 – "Когда же [души] переходят от целого к чему-то отдельному и становятся зависимы лишь от себя самих, то каждая из них, как будто они утомились быть друг с другом, обособляется и замыкается на своих собственных делах... [Душа], убежав от целого и в своем обособлении от него отдаляясь, больше не устремляет свой взор в мир горний, но, став частью, в одиночестве недужит, суетится, обращается к

мелким частностям; отделившись от целого, она вступила во что-то одно" (пер. М.А. Солоповой).

[2] Лат. ditis – это одновременно имя бога подземного царства Дита и просто прилагательное "богатый", "изобильный". См.: *Платон.* Кратил 403a – "...имя же Плутона пошло от богатства, πλοῦτος, так как богатство приходит из-под земли". Ср.: *Цицерон.* О природе богов II, XXVI.

[3] Ср.: *Вергилий.* Георгики IV, 492, где Плутон назван безжалостным тираном (immitis tyranni).

[4] τὸ δέμας, "корпус" созвучно τὸ δέμα, "путы", "оковы".

[5] Еще одна пара омонимов: σῶμα (тело) – σῆμα (гробница). Эта связка часто употреблялась в греческой литературе, начиная с орфиков и пифагорейцев. Ср.: *Филолай* I, 443: "Свидетельствуют и древние богословы и прорицатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем, как в могиле". Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подготовил А.В. Лебедев. М., 1989, с. 443; см.: *Платон.* Горгий 493 a; *Он же* Кратил 400 c; *Он же.* Федр 250 c; *Он же.* Федон 82 e.

[6] Здесь и далее цитаты из "Сна Сципиона" Цицерона даны в переводе В.О. Горенштейна (с небольшими изменениями).

[7] Среди западных исследователей существует два мнения относительно того, кого Макробий имеет в виду, говоря о первой группе философов. Одни (P. Schedler, T. Whittaker) полагают, что Макробий ссылается на аристотеликов. Другие (например, P. Capelle) считают их последователями Пифагора.

[8] Ср.: *Аристотель.* О возникновении и уничтожении I, 6, 322 b, 10–15; *Он же.* Физика III, 3, 202 a, 20–5; IV, 5, 257 b, 10–5.

[9] Уже пифагорейцы разделяли мир на неизменяемую область божественного и изменчивый подлунный мир, что намного раньше утверждения аристотеликов. См.: *Capelle P.* De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus. Halle, 1917, p. 8–10.

[10] Название *эфирная земля* Прокл (Tim 292 b) приписывает Орфею; Порфирий, согласно тому же Проклу (Tim. 45 d) – египтянам. Ср.: 154 a; 227 d; 283 b. Оно использовалось, согласно Симпликию, пифагорейцами, Комментарий к "О небе" Аристотеля 229 b.

[11] Весьма распространенное в классической литературе мнение, см.: *Аристотель.* О частях животных IV, 5; *Катон.* О земледелии XXI, 2; XXXVII, 4; *Цицерон.* О предвидении II, 33 и О природе богов II, 50; *Гораций.* Сатиры II, 4, 30; *Плиний.* Естественная история II, 221; *пс-Ямвлих.* Теологумены арифметики 60; *Геллий.* Аттические ночи XX, 8.

[12] То есть представители второй школы платоников, в соответствии с Проклом (Tim. 154 ab) – это пифагорейцы. См. рис. 1.

[13] Третья школа платоников.

[14] Ср.: *Плотин III*, 4, 6; IV, 3, 17; *Порфирий.* Тезисы XXIX.

[15] Terrenae cogitationis – земные мысли, т.е. размышление о нижних сферах равно загрязнению [contagio]. Таким образом, душа загрязняется, думая о земном.

[16] Ср.: *Плотин* IV, 3, 12, 15; III, 2, 4; I, 8, 4.

[17] Здесь luteus – илистый, глинистый, т.е. тело, состоящее из грязи и ила.

[18] testeus – глиняный, созданный из глины.

[19] Плоскости эклиптики (видимого пути, по которому Солнце перемещается на фоне созвездий Зодиака в течение года) и галактического экватора (Млечного Пути) пересекаются под наклоном.

[20] Тропическими созвездиями *Козерог* и *Рак* были в период с 2300 по 100 г. до Р.Х. Вследствие явления прецессии (или предварения равноденствий), открытого еще в 125 г. до Р.Х. греческим астрономом Гиппархом (190–125), точки равноденствий и солнцестояний медленно перемещаются по эклиптике. Теперь эклиптика пересекает небесные тропики в созвездиях *Близнецов* и *Стрельца* и последние являются тропическими. Однако в силу стойкой традиции, мы до сих пор говорим о тропических созвездиях *Козерога* и *Рака* (см. рис. 2). Макробий же следует Порфирию, который, описывая местонахождение созвездий, тропиков и Млечного Пути, уточнял: **около**

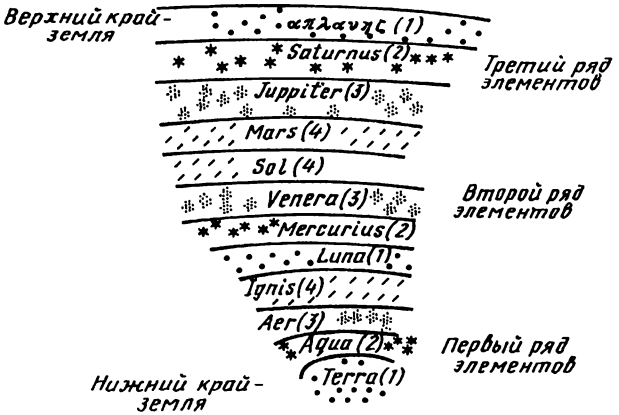


Рис. 1. Деление мира второй группой платоников на три четверки элементов. Последние обозначены цифрами:

1 – земля, 2 – вода, 3 – воздух, 4 – огонь – составляют первый ряд. Далее, 1 – Луна (вместо земли), 2 – сфера Меркурия (вода), 3 – сфера Венеры (воздух), 4 – Солнце (огонь) – это второй ряд, более чистой природы. Затем, 1 – ἀπλανὴς (земля), 2 – сфера Сатурна (вода), 3 – сфера Юпитера, 4 – сфера Марса – это третий ряд

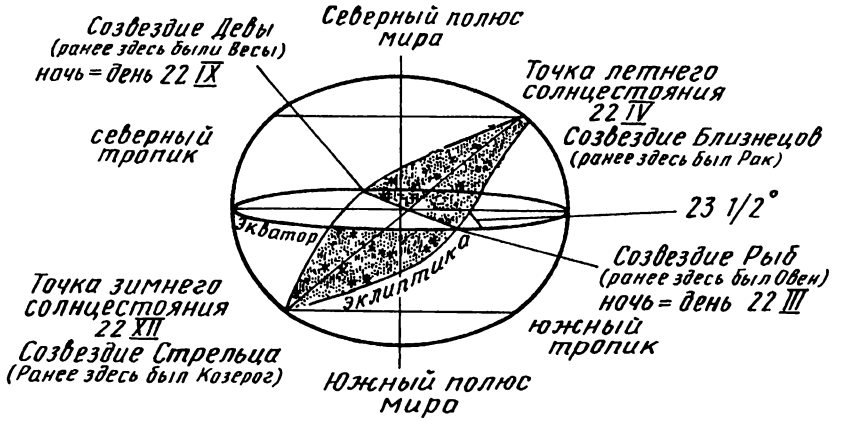


Рис. 2. Созвездия, находящиеся в точках равноденствия и солнцестояния

(Ср.: О пещере нимф, 28: "Пока солнце проходит от севера к югу и обратно к северу, Козерог и Рак находятся около Млечного Пути, занимая его крайние пределы"; пер. А.А. Тахо-Годи). Это при том, что в его время погрешность была меньше, чем в эпоху Макробия. Как на ошибку, на это утверждение в IX–X вв. указал глоссатор "De Natura Rerum" Беды (PL 90, 234).

[21] Порфирий (О пещере нимф, 28) ссылается на Гомера как автора этого названия (Одиссея XXIV, 12): "мимо ворот Гелиосовых..." По представлениям древних греков, врата Гелиоса находились на крайнем Западе. На наш взгляд, интересен пассаж у Макробия в Сатурналиях I, XVII, 63 о названии для врат Солнца: "Эти имена относятся к Раку и Козерогу, тем двум созвездиям, что называются вратами Солнца. Ведь как рак пятится назад и вбок, так и Солнце в этом созвездии обыкновенно начинает боковое движение. А козам, как известно, на выпасе свойственно всегда

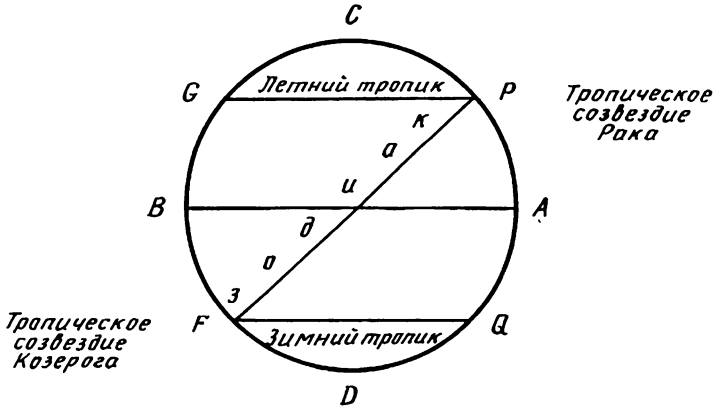


Рис. 3. Границы жаркого пояса

искать высоких пастбищ. Но и Солнце в Козероге вновь начинает двигаться снизу вверх".

[22] Ср.: I, XV, 13: "Средний и самый большой [из пяти кругов] – круг равноденствий [т.е. небесный экватор]. Два соседних с полюсами, и по той причине малых круга – северный и южный [полярные круги]. Между ними и экватором [лежат] два тропических, которые больше крайних, но меньше среднего. Они образуют границу жаркого пояса по обе стороны [от небесного экватора]"; II, VII, 10: "жаркий пояс [неба] ограничивается двумя тропиками, летним **GP** и зимним **FQ**. Рисуя диаграмму, мы провели Зодиак **FP**, тогда **P** будет у нас тропическим созвездием Рака, а **F** – тропическим созвездием Козерога. Но известно, что Солнце не проходит ни вверх, за созвездие Рака, ни вниз, за созвездие Козерога, и когда оно достигает рубежа тропиков, то поворачивает назад, поэтому [тропические созвездия] называются точками солнцестояния" (см. рис. 3).

[23] Ср.: *Порфирий*. О пещере нимф 20: «... Относительно пещеры на Итаке, Гомер не ограничивается сообщением, что она была двухвратная, но указывает, что одним отверстием она была обращена к северу, другим же – более божественным – на юг, и что для спуска вниз служило северное отверстие, а относительно южного умалчивает, разрешалось ли через него входить, ограничиваясь словами: "никто из людей не входит через него. Это путь бессмертных"» (Пер. А.А. Тахо-Годи). Порфирий заимствовал цитату у Гомера: Одиссея, XIII, 111 (см. след. примеч.). У Порфирия, О пещере нимф 22, также можно прочесть: "У созвездия Рака находится тот вход, которым [души] спускаются, а у знака Козерога – тот, через который они поднимаются. Но вход у созвездия Рака – северный и ведет вниз, а тот, что у созвездия Козерога, – южный и поднимается вверх. Северный вход – для душ, нисходящих в мир становления" (пер. А.А. Тахо-Годи).

[24] *Гомер*. Одиссея XIII, 102–112:

> В самой вершине залива широкосенистая зрится
> Маслина; близко ее полутемный с возвышенным сводом
> Грот...
> ...и в гроте два выхода:
> Людям один лишь из них, обращенный к Борею, доступен;
> К Ноту ж на юг обращенный богам посвящен – не дерзает
> Смертный к нему приближаться, одним лишь бессмертным открыт он.
> (пер. В. Жуковского)

[25] Пифагорейцы полагали Млечный Путь местом обитания для душ. Ср. аналогичные суждения Порфирия. О пещере нимф, 28; Прокла, In Rempubl. II, 129 (Kroll); Гераклита Понтийского, цитируемого Стобеем в I, 906.

[26] Ср.: *Порфирий*. О пещере нимф 28: "... души представляют собой толпу снов, которые сходятся на Млечном Пути, названном так, потому что души питаются молоком, когда ниспадают в мир становления. Поэтому те, кто вызывает души, делают им возлияния из меда, смешанного с молоком, так как в рождение вступают благодаря чувственному наслаждению и так как вместе с зачатием душ появляется и молоко" (пер.А.А. Тахо-Годи). Ср.: *Прокл*. In Rem publ. II, 129–30.

[27] Manes (согласно народной этимологии от mano, manare – течь, литься) – души умерших, которые могут быть как добрыми, так и злыми. Ср.: пенаты (penates) или лары (lares) – добрые душ, охраняющие жилище и семью, ларвы (larvae) – злые духи, которые являются на землю и преследуют людей.

[28] Имеются в виду *паренталии* – поминальное празднество в честь покойных родственников (21 февраля). Ср.: *Овидий*. Фасты II, 533–536:

> Честь и могилам дана. Ублажайте отчие души
> И небольшие дары ставьте на пепел костров!
> Маны немногого ждут: они ценят почтение выше
> Пышных даров. Божества Стикса отнюдь не жадны...
> (Пер. Ф. Петровского)

[29] Ср.: *Платон*. Тимей 33 b.

[30] О пути, совершаемом душой, см. ниже: I, XIV, 8.

[31] Об этом см.: I, VI, 18.

[32] *Платон*. Тимей 34 c–35 a.

[33] У Платона в Тимее 35a душа есть промежуточная сущность, полученная путем смешения делимого и неделимого. Высшая божественная часть души – неделима, проста и неизменяема. Так, божество вечно, неделимо, неизменяемо. Но душа одновременно распространяется по телам, которые делимы. Таким образом, душа также может быть делима, если рассматривать ее в аспекте телесного.

[34] *Платон*. Федон 79 c; "тело влечет [душу] к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывая замешательство и теряет равновесие, точно пьяная".

[35] Ср.: *Плотин* I, 6, 5; *Синесий*. О снах V.

[36] То есть созвездие *Чаша*.

[37] Если лежащие на Зодиаке созвездия *Рака* и *Льва* принять за основание треугольника, то далеко внизу, на юг вдоль Млечного Пути, окажется его вершина – созвездие *Чаша*. Ср.: *Арат*. Явления 448.

[38] Слово "*мнение*" является термином. Истинное достоверное знание (ἐπιστήμη) противопоставлялось неверному, основанному на опыте, мнению (δόξα).

[39] Согласно Платону, знание относится к сущности, а мнение – к становлению, Государство 478 a, 534 a, т.е. к среднему между бытием и небытием, там же 478c. Одновременно знание есть припоминание. *Платон*. Менон 85 d; *Он же*. Федон 72 e, 76 b; *Он же*. Федр 249 c. Ср.: *Цицерон*.Тускуланские беседы. I, 57–8.

[40] Греческое ἀνάγνωσις – одновременно есть и "припоминание", и "чтение".

[41] Ср.: *Плотин* IV, 3, 26; *Синесий*. О снах V.

[42] В эпоху Макробия Либер отождествлялся с Дионисом–Вакхом–Осирисом (египетским богом мертвых и плодородия). Ср.: *Макробий*. Сатурналии I, XVIII, 15: "Натурфилософы называли Диониса Умом Зевса [Διὸς νοῦν], поскольку Солнце – это ум Мира. А Мир называют небом, которое именуется Юпитером. Поэтому и Арат, намереваясь говорить о небе, заверяет: "*Из Зевса мы все произошли*" (*Арат*. Явления I).

[43] Продолжается мысль, прерванная в I, XI, 12.

[44] Имеется в виду пневматическое тело души. О нем см.: Историко-философский ежегодник '95, с. 243–245, примеч. 28, 32.

[45] Ср.: *Сервий* II, 482–83; *Прокл*. Tim. 260 ab, 384 a; *Исидор Севильский* V, 30, 8; *Беда*. De Temporibus IV (PL 90, 281).

[46] Тот же порядок планет, что и в I, XI, 8: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна.

[47] Ср.: I, XI, 6 – природа бренного (natura caducorum).

[48] Храм (*templum*) – первоначально часть неба, которую авгур ограничивал своим посохом для наблюдения знамений; впоследствии – освященный участок земли, затем – здание (храм); здесь – вселенная. Значение слова *templum* будет объясняться Макробием в I, XIV, 2.

[49] Платон и пифагорейцы не допускали самоубийства. См.: *Платон.* Федон 62 b; *Цицерон.* О старости 73. См. также примеч. 59.

[50] Согласно геоцентрическому учению о вселенной. См.: *Анаксимандр* – "Земля же парит в воздухе, ничем не поддерживаемая, остается же на месте вследствие равного расстояния отовсюду" (12 A 11. Diels). Цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993, т. 2, с. 433, примеч. 62; *Он же.* Федон 97 e, 108 e; *Цицерон.* О природе богов II, 39, 47; *Он же.* Тускуланские беседы. I, 40, 68.

[51] См.: *Платон.* Тимей 40 b; *Цицерон.* Тускуланские беседы I, 40, 68.

[52] В этом пассаже прослеживается смешение двух концепций: пифагорейцев и Платона – *о человеческом теле как о "тюрьме"* и прагматической – *о долге человека и гражданина.* Ср.: *Цицерон.* Тускуланские беседы I, 74; *Он же.* О старости 72, 77. Однако можно предложить иную трактовку, например, Сократ, приговоренный к смерти (*Платон.* Критон 49 c–d), отказывается бежать из тюрьмы, предпочитая умереть, чтобы не отвечать злом на зло и не "воздавать несправедливостью на несправедливость"; Сократ говорит: "...если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить" *Платон.* Горгий, 469 c. (пер. С.П. Маркиша).

[53] *Платон.* Федон 62 f.

[54] Там же 64 a, 67 d.

[55] См. выше: I, XI, 1.

[56] Ср.: *Порфирий.* Сентенции IX – "Ибо смерть двояка (διπλοῦς). Одна, общеизвестная, относится к отделению тела от души. Другая, у философов, к отделению души от тела. Не всегда одна следует за другой" (пер. В.В. Петрова).

[57] См.: I, VIII, 8. Историко-философский ежегодник '95, с. 223.

[58] См. примеч. 52.

[59] Ср.: *Платон.* Федон 62 bc – "Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от [жизни] своими силами, ни бежать... О нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, – часть божественного" (пер. С.П. Маркиша).

[60] Ср.: *Плотин.* Эннеады I, 9 – "Ну а что, если бы некто замыслил погубить тело? Он применил силу и отделился сам, а [тело] не отбросил; когда [человек] губит [свое тело], он не бесстрастен, но у него или отвращение, или скорбь, или гнев; но не должно учинять ничего такого. Ну а если бы он почувствовал начало помешательства? Пожалуй, это не про добродетельного; но если бы и сталось,то он причислил бы это к вещам неизбежным и приемлемым по обстоятельствам, а не просто приемлемым. Да ведь и применение зелий для исхода души, пожалуй, душе непригодно" (пер. М.А. Гарнцева).

[61] Ср.: *Порфирий.* О воздержании II, 47.

[62] Существовал обычай отрезать перед кремированием тела один из его членов (os resectum), обыкновенно палец, который хоронили после кремации. Видимо, это было пережитком (более древнего) обряда погребения.

[63] О благоразумии (*prudentia*) см.: *Макробий.* I, VIII, 4–10. Историко-философский ежегодник '95, с. 222–223.

[64] Ср.: *Плотин.* Эннеады I, 9 – "Ты не будешь исторгать душу, дабы она не исходила так... Но [душа] ждет, чтобы тело отделилось от нее... Ну а как отделяется тело? Когда уже нет у души ничего связанного им, поскольку тело уже неспособно связывать [душу], раз уже нет ее гармонии, обладая коей [тело] обладало душой... И раз предустановлено время, данное каждому, то исходить прежде всего неблагоприятно..." (пер. М.А. Гарнцева).

[65] Ср.: *Филон Александрийский.* De somniis I, 138.

[66] *Вергилий*. Энеида VI, 545.

[67] Быть может, слова "*animae reditu*" являются названием утраченной ныне работы Порфирия.

[68] Об этом речь пойдет в I, XXII.

[69] Ср.: *Варрон*. De lingua latina (Sprengel L.) VII, 7, который устанавливает происхождение храма (*templum*) от глагола *tueor, tueri* (арх. *tueo, tuere*), имеющего следующие значения: *взирать, созерцать, наблюдать*.

[70] См.: *Порфирий*. К Марцелле 19.

[71] Ср.: *Платон*. Тимей 41 d–42 e; в этом пассаже замечательно излагается учение о неоплатонической триаде *Единое–Ум–Душа*.

[72] Ср.: *Плотин* V, 2, 1 – "подобно первоединому и Ум, преизбыточествуя силами, как бы изливает часть их и этим производит новое существо себе подобное; это новое существо есть образ его точно так же, как сам он есть образ первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли Ума новая энергия есть душа мировая" и V, 1, 7 – "Ум... – есть образ первоединого... если Ум родился от существа первоединого, то имеет в себе многое из природы Отца и есть подобие его... Совершенный Ум не может оставаться бесплодным и он рождает Душу" (пер. Г.В. Малеванского); *Порфирий*. Сентенции XXX, XXXI.

[73] Здесь Отец – это уже Ум.

[74] Ср. также: *Плотин* V, 2, 1 – "Одной своей стороной [Душа] обращена к тому началу, от которого произошла и оттуда имеет всю полноту бытия, а другой она движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя – природу чувствующую (животную) и растительную, но от этого она вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла" (пер. Г.В. Малеванского).

[75] *Платон*. Тимей 33 b, 34 b.

[76] Ср.: *Платон*. Кратил 396 b–c; *Он же*. О Государстве IX, 586 a; *Он же*. Тимей 90 a. Аристотель (О частях животных II, X, 656 a, 7–14) говорит, что из живых существ только человек имеет что-то общее с божественной природой.

[77] Ср.: *Платон*. Тимей 44 d, 73 c–d; *Халкидий* 231 (Wrobel).

[78] Ср.: *Платон*. Тимей 91 e.

[79] В классификации живых существ Макробий следует Аристотелю, который в своем трактате "О душе" II, 2–3 говорит, что "нечто живет тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движениев смысле питания, упадка и роста". Растениям присуща только способность роста – "они постоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу". Животные имеют ощущение и осязание. Способностью разумения обладает только человек. Ср.: *Плотин* V, 2, 2 – "Поэтому когда Душа (Мировая) появляется в растительном царстве, то это значит, что она сюда проникает некоторой частью своею, именно той, которая, будучи самой необузданною и бессмысленною, способна ниспадать так низко, между тем как в бессловесных животных входит та часть, которую влечет сюда преобладающая чувственность; наконец в людей вселяется душа, движимая влечениями рассудка и ума, так как она обладает свойственным ей умом и способностью определить себя к мышлению, вообще к духовной деятельности" (пер. Г.В. Малеванского).

[80] *Вергилий*. Энеида VI, 724–26 – "Небо и Землю, водной равнины просторы, лунный блистающий шар и звезды Титана изнутри питает дыхание..."; ср.: *Сервий*. Комментарий к Вергилию II, 102.

[81] Ср.: *Вергилий*. Энеида VI, 727–32 – "... и Ум, по членам разлитый, движет громаду всего [мира], сочетаясь с его необъятным телом. Оттуда род и людей, и зверей, и пернатых, чудищ, сокрытых под мраморной водной пучиной. На небесах рождены семена тех [существ], наделенных жизненной силой в той мере, в какой не препятствуют вредоносные тела, не мешает земная и смертоносная плоть".

[82] См.: *Плотин* I, 1, 8 – "[Душа] присутствует в телах, освещая их и творя животное не из себя и из тела, но, оставаясь неизменной [при этом], давая [телам] свои образы, как лица, [видимые] во многих зеркалах" (пер. В.П. Леги).

[83] То есть к земле. См. I, XXII, 6, где идет речь об отторгнутой Земле: «ибо от всего материального беспорядка остался мертвый, непроницаемый сгусток, выпавший вниз осадок от очистившихся элементов, погруженный в оцепенение вечной мерзлоты. Выброшенный в крайний предел мира, он скопился в силу удаленности от солнца. То, что затвердело подобным образом, получило название "земли"».

[84] *Гомер*. Илиада VIII, 19: "цепь золотую теперь же спустив от высокого неба" (пер. Н.И. Гнедича). Прокл неоднократно использует символ "цепи", σειρά, в подобном контексте: In Tim, I, 262, 23–24; I, 314, 17; II, 24, 29; II, 112, 5.

[85] Ср.: *Платон*. Федр 245 cе. Ср.: *Плутарх*. De animae procreatione in Timeo III, 1013 c; *Аэций*. Placita IV, 2, 5 (Diels). Подобный перечень см.: *Немесий Эмесский*. О природе человека II.

[86] *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 20; *Плутарх*. Указ. соч. I, 1012 d; *Стобей* I, 794; *Аэций*. Указ. соч. IV, 2, 4 (Diels).

[87] *Аристотель*. О душе II, 1, 412 a; *Немесий Эмесский*. Указ. соч. II; *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 22; *Стобей* I, 796.

[88] Ср.: I, VI, 43 – "Кроме того, все мудрецы допускают, что душа была также создана из музыкальной гармонии". Ср.: *Аристотель*. О душе I, 4, 407 b; *Лукреций*. О природе вещей III, 100–101:

> То, что греки зовут "гармонией", что не имея
> Места отдельного, нам дает ощущение жизни.
>
> (пер. Ф.А. Петровского)

[89] Ср.: *Плутарх*. Op. cit. XXII, 1023 b.

[90] Ср.: *Стобей I*, 796; *Аэций*. Указ. соч. IV, 2, 6 (Diels).

[91] Ср.: *Тертуллиан*. О душе XV.

[92] Ср.: Там же. IX; *Стобей*. I, 796; *Аэций* Указ. соч. IV, 2, 6 (Diels).

[93] Ср.: *Аристотель*. О душе I, 2, 405 a; *Фемистий*. De anima I, 2; *Стобей* I, 282; *Тертуллиан*. Указ. соч. V.

[94] Ср.: *Тертуллиан*. Указ. соч. V; *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 19.

[95] Ср.: *Аристотель*. О душе I, 2, 404 a; *Фемистий*. Указ. соч. I, 2; *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 22.

[96] Ср.: *Тертуллиан*. Указ. соч. V.

[97] Ср.: Там же.

[98] Ср.: *Фемистий*. Указ. соч. I, 2; *Стобей* I, 796.

[99] Ср.: *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 19; *Тертуллиан*. Указ. соч.V.

[100] Ср.: *Аристотель*. О душе I, 2, 405 b; *Фемистий*. Указ. соч. I, 2.

[101] Ср.: *Стобей*, I, 796; *Аристотель*. Метафизика I, 3, 984 b.

[102] Ср.: *Псевдо-Плутарх*. De vita et poesi Homeri II, 93; *Стобей* I, 294.

[103] Ср.: *Лукреций*. Op. cit. III, 269–81:

> Так же и воздух, тепло и ветра незримая мощность,
> Вместе смешавшись, одно существо порождают, и с ними
> Сила подвижная та, что дает им начало движенья,
> Коим рождаются в нас впервые движения чувства.
> Сила ведь эта, таясь, заключается в самых далеких
> Недрах, и в теле у нас ничего не находится глубже,
> Так что душою души она, в свою очередь, служит.
> В этом же роде и в членах у нас и во всем нашем теле
> Силы таятся души и способности духа в смешеньи,
> Так как тела, из каких они созданы, малы и редки.
> Так же и та у тебя безыменная сила из мелких
> Тел состоит и, сокрыто таясь, представляет собою
> Душу для целой души и над целым господствует телом.
>
> (пер. А.Ф. Петровского)

См. также: *Стобей* I, 798. P. Courcelle полагает, что Макробий мог позаимствовать этот перечень взглядов философов о душе из утерянной работы Порфирия "De regressu animae". Les Lettres grecques en occident de macrobe à Cassiodore. P., 1943, p. 31.

[104] *Ensis* – меч (преимущественно рубящий); *gladius* – колющий и рубящий меч. Ср.: *Квинтилиан.* Institutio oratoriae X, 1, 2.

[105] Около одной десятой части из 1022 звезд каталога Птолемея остались "неоформленными" (ἀμόρφωτοι) в созвездия и не вошли в число сорока восьми созвездий.

[106] Традиционно классические авторы отличали Солнце и Луну от остальных пяти планет.

[107] Хотя этимологически естественно было бы перевести "circus" как "круг", а "orbis" как "орбита", определения этих понятий, даваемых ниже, не позволяют это сделать.

[108] *Макробий* I, IV, 5: "Следует знать, что место, в котором Сципион, как ему казалось, находился во время сна, есть Млечный Круг, который [греками] называется γαλαξίας [млечным путем].

[109] Луна и Солнце.

[110] См.: *Цицерон.* О предвидении I, 17:

> Если узнать пожелаешь движения звезд и пути их,
> Как и планет, на созвездий кругу размещенных
> (Греки когда-то неверно блуждающими их назвали,
> Ибо в действительности те планеты ведь плавно несутся
> По определенным путям)...
>
> (пер. М.И. Рижского)

[111] *Макробий* I, XXI, 5–6: сколько бы ни было концентрических кругов, но как наибольшим является первый [внешний] круг, а наименьшим тот, который занимает последнее место, так из промежуточных, тот, что ближе к наибольшему – больше нижележащих, а соседний с последним – короче вышележащих. Порядок расположения каждого [светила] среди семи сфер, определяет величину его скорости. Поэтому светила, которые пробегают большие расстояния, совершают свой путь за большее время, а бегущие по более коротким – за меньшее. Ведь известно, что ни одно из них не движется быстрее или медленнее остальных, поскольку у всех у них одна и та же мера скорости [modus meandi], то лишь разница в расстояниях задает разницу во времени [прохождения круга]".

[112] Фраза, с которой начинается предложение, *deinde de septem mediam fere regionem...* (Далее, почти среднюю область среди этих семи...) в различных манускриптах выглядит по-разному. Так, Джеймс Уиллис принимает чтение *de septem*, взятое из Parisinus lat. 16677; Parisinus lat. 66370; Bodleanus Auct. T. II, 27. Однако другие издатели, например Эйзенхардт, предпочитают читать здесь *subter*, согласно кодексу Cottonianus Fanstinus, а также нескольким второстепенным манускриптам, например Laurentianus 77.7. Считается, что текст Макробия испорчен, поскольку можно прочесть как *septem*, так и *subter*. В других средневековых манускриптах также употребляется de septem. Значение *de septem* встречается и в I, XIX, 14: *cum hic solis sphaeram quartam de septem id est medio locatum dicit.* В связи с этим, возможно построить две различные геоцентрические системы. По одной вокруг Земли вращаются все семь планет, по другой – только пять планет, но Солнце имеет спутников – Венеру и Меркурия.

[113] *Conexa sunt omnia* (все связано). Ср.: *Плотин* III, 3, 6 – συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία – соответствие соединяет все (=Вселенную). Однако между Плотином и Макробием имеются и существенные различия. Плотин рассуждает о соответствии (ἀναλογία), которое является основой и связывает Вселенную. Макробий, перефразировав этот пассаж, говорит: "*universitatis corpus* (тело Вселенной) является всем – то πάν".

[114] *Вергилий* Энеида VI, 727: *et magno se corpore miscet.* См. примеч. 81.

[115] Макробий, метафорически говорит, что Цицерон рассеивает семена проблем, из которых сам Макробий намеревается вывести основные положения неоплатонических учений, благодаря собственному тщательному разъяснению.

[116] См.: *Платон*. Тимей 36 e. – душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена" (пер. С.С. Аверинцева); *Он же*. Федр 245 c – "Всякая душа бессмертна. Ведь вечно движущееся бессмертно... Только то, чо движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется" (пер. А.Н. Егунова).

[117] В разделах 1–8 кратко пересказывается трактат Плотина "О круговращении" II, 2, 1.

[118] Ср.: *Халкидий* 93; 105.

[119] Ср.: *Макробий*. Сатурналии, I, XVIII, 15 (см. примеч. 42 к главе XII).

[120] *Вергилий*. Буколики III, 60.

[121] *Арат*. Phaenomena I: "...из неба мы все произошли".

[122] Обыгрывается созвучие ἀήρ (воздух) и "Ηρα (Гера). Ср.: *Платон* Кратил 404 c: "... может быть, наблюдая небесные явления, законодатель [Зевс] тайно назвал Геру именем воздуха (ἀήρ)"; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов VII, 147: "Бог... творец целокупности и словно бы родитель всего: как вообще, так и в той своей части, которая проницает все; и по многим своим силам он носит многие имена... Он зовется Герой, поскольку [ведущая часть его души простирается] по воздуху"; *Макробий*. Сатурналии I, XV, 20: "Юнона – повелительница воздуха"; Там же III, IV, 8: Юпитер – это середина эфира, Юнона – нижняя часть воздуха и земля, Минерва – высшая часть эфира".

[123] Ср.: *Цицерон*, Тускуланские беседы I, 52.

[124] Ср.: Там же, 65: "душа – божественна, а Еврипид даже решается говорить, что душа – бог" (пер. М.Л. Гаспарова). Ср.: *Платон*. Законы X, 899 d: "благодаря некоему сродству между твоей и божественной природой" (пер. А.Н. Егунова); *Он же*. О государстве X, 611 e: "коль скоро [душа] сродни божественному, бессмертному и вечно сущему" (пер. А.Н. Егунова); *Он же*. Федон 80 a: "душа схожа с божественным" (пер. С.П. Маркиша); *Плотин* IV, 8, 5: "душа, будучи божественной..." (пер. М.А. Солоповой). Платон и Плотин утверждали лишь божественность души. Лишь Цицерон прямо именует душу богом.

[125] *Плотин*. Что такое живое существо и что такое человек I, 1, 1.

[126] Там же, 4.

[127] Макробий говорит о мире как о макрокосме, а о человеке как о микрокосме. *Марий Викторин* Liber de Definitionibus (Книга об определениях), p. 28, 6–7: Греки определяют так ἄνθροπος μικρόκοσμος, т.е. человек – малый мир (Graeci sic definiunt: ἄνθροπος μικρόκοσμος, id est homo minor mundus).

[128] *Вергилий*. Георгики IV, 226. Ср. примеч. к этому пассажу: *Сервий* III, 337–38.

[129] *Плотин* II, 1, 1–3.

[130] Ср.: *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 53; *Платон*. Федр 245 c–e.

[131] *Платон*. Федр, 245 c–246 a. Цицерон еще раз цитирует этот отрывок в "Тускуланских беседах" 1, 53–54.

[132] *Плотин* II, 1, 4.

[133] Ср.: *Платон*. Законы X, 894 b.

[134] Ср.: *Платон*. Федр. 245 c.

[135] Там же, c–d.

[136] *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 75; *Он же*. О старости 78; *Платон*. Федон. 67 c–d.

[137] Ср.: *Платон*. Федон 107 e, 108 d–e; *Он же*. Федр 249 a; *Он же*. О государстве 1, 615 a.

[138] См.: *Энний*. Эпиграммы, фрагменты 3. Ср.: *Цицерон*. Тускуланские беседы V, 79; *Сенека*. Письма 108, 34.

[139] См.: главы VIII–X первой книги "Комментария" в: "Историко-философский ежегодник" 95. М.: Мартис, 1996, с. 219–230. *Псевдо-Аристотель*. О добродетелях; *Марин*. О счастье.

[140] Ср. I, VIII, 6–8.

[141] Возможно, Макробий сам был видным государственным деятелем, поскольку титулы *vir clarissimus et inlustris* были приписаны к его имени в самом раннем манускрипте.

[142] Старший из них, Марк Порций Катон, не был философом.

[143] *Платон.* О государстве X, 615 a–b.

ИМЯ И СУЩНОСТЬ: ГРАММАТИКА И ОНТОЛОГИЯ У ФРИДУГИСА*

В.В. Петров

Фридугис[1] (ум. 834), канцлер Людовика Благочестивого, аббат Сен-Бертен и Сен-Омер, принадлежал к первому поколению каролингских ученых. Англосакс, еще в Йорке ставший учеником Алкуина, он прибыл вместе с ним ко двору Карла Великого в Ахен, где впоследствии получил должность воспитателя Гислы и Ротруды, сестры и дочери императора. Во дворцовой Академии его прозвали Нафанаилом[2]. В стихотворном послании к Карлу Теодульф Орлеанский (ум. 821) писал:

> Будет и Фридугис тут, левит наш почтенный, с Осульфом,
> Оба искусством сильны, оба познаний полны[3].

Сохранилась небольшая работа Алкуина "Quaestiones XXVIII super Trinitatem", направленая Фридугису, в которой магистр отвечает на предложенные учеником вопросы о св. Троице.

В 796 г. Алкуин оставил дворец и удалился в Тур, где сделался аббатом монастыря св. Мартина. После его смерти в 804 г. аббатом Сен-Мартен стал Фридугис: в этом качестве он подписал завещание Карла Великого. Людовик Благочестивый поставил его заведовать императорской канцелярией. В период с 819 по 832 г. Фридугис наладил работу вверенного ему ведомства, способствовав улучшению латинского языка выходивших из канцелярии документов. В 820–834 гг. он был аббатом Сен-Бертен и Сен-Омер. Умер Фридугис каноником в Туре.

О сочинениях Фридугиса мало что известно. Возможно, ему принадлежит краткая стихотворная речь, адресованная Людовику Благочестивому и его жене Эрменгарде во время их визита в Тур в 818 г. В конце 820-х годов он отправил (утраченное ныне) послание к

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Агобарду, епископу Лиона, укорявшее того за якобы имеющиеся доктринальные заблуждения. Сохранившийся ответ Агобарда "Liber contra obiectines Fredegisi abbatis", составленный в начале 830 г., содержит отрывки из этого послания[4]. Фридугис использовал выражение "когда душа достигает тела". Агобарда потрясло подразумеваемое предсуществование души. Более того, Фридугис считал что души сотворены из непознаваемой материи (incognita materies) в пустоте (in vacuo). Агобард упрекает Фридугиса в том, что тот защищает ложные мнения "при помощи силлогизмов", и следует языческим философам в своих представлениях о происхождении души.

Небольшая работа "О ничто и о тьме" написана в начале карьеры Фридугиса – весною 800 г., т.е. уже после отъезда Алкуина от двора Карла Великого в Тур. Для историка философии произведение это чрезвычайно интересно. Трактат Фридугиса дает представление о проблемах, занимавших умы каролингских ученых, а также о методах, которые выбирались для их решения. "О ничто и о тьме" относится к тому периоду, когда школьные тексты по логике начинают изучаться с точки зрения их применимости к решению теологических, доктринальных вопросов. Характерной чертой работ того времени является сознательное (и открыто провозглашаемое) стремление решать вопросы путем обращения не только к *авторитету*, но и к *рассуждению*.

Но как это сделать? Позади "провал" конца VII – первой половины VIII вв. Лишь чуть более десяти лет под неустанным давлением Карла Великого проводится религиозная реформа, неразрывно связанная с восстановлением образования. Потребности литургии требовали грамотного клира и исправных книг, а значит школ, собирания книг, грамотных переписчиков и т.д. Особенное внимание уделялось исправлению латинского языка, приспособлению его к нуждам времени. Христианское образование было чрезвычайно важно для монахов, монахинь и каноников. Считалось, во-первых, что их правильная латынь, в речи и на письме, любезна Богу; во-вторых, она открывала им тайные писания латинской Библии и позволяла надлежащим образом использовать руководства и комментарии к ней; в-третьих, они реже впадали в доктринальные ошибки. *Все это увеличивало их шансы на спасение.* Правильная латынь каролингского клира была важна и по другой причине. Их молитвы считались жизненно важными для процветания всего regnum, как в войне, так и в мире. Если заступничество должно было быть эффективным, то латынь и молящихся, и текстов, которые они использовали, должна была быть правильной, в особенности из-за представления о том, что церковь охватывает и небо, и землю, так что и ангелы, и люди одновременно участвуют в единой литургии.

Чем же помимо писаний отцов Церкви располагал Фридугис? В круге сотрудников и учеников Алкуина занимались диалектикой (так именовалась школьная логика). Сам Алкуин ввел в научный оборот "Categoriae Decem" – свободное переложение "Категорий" Аристотеля.

Трактат этот был составлен в Риме в философском кружке Фемистия (320–390). Алкуин (а, может быть, его предшественник-переписчик) приписал его Августину. Через Боэция были известны "Isagoge" Порфирия и "De interpretatione" Аристотеля. Использовались "Peri hermeneias" Псевдо-Апулея и "Institutiones" Кассиодора, а также "De trinitate" Августина.

Алкуин не сомневался в плодотворности использования для теологических рассуждений правил диалектики, "которые блаженный Августин... посчитал совершенно необходимыми, когда доказал, что глубочайшие вопросы относительно св. Троицы можно решить только тонкостью категорий"[5]. Вопросы логики и изучение категорий занимали в работах первого поколения каролингских ученых исключительное место. Сохранились переписанные в начале IX в. отрывки сочинений Клавдиана Мамерта и Боэция, где говорится о *сущности*. Коллеги Алкуина обсуждали вопрос о применимости категории *усия* к Троице, рассматривали категории "*место*" и "*время*" Этот интерес виден и в подборе сочинений известного кодекса, принадлежавшего сотруднику Алкуина Лейдраду[6]. Он также содержит "Isagoge" Порфирия, "Decem Categoriae", отрывки из "De dialectica" Алкуина, "Peri hermeneias" псевдо-Апулея, первый комментарий Боэция на "De interpretatione" и его же список объектов, которые "истинно есть" из "Institutio arithmetica".

Вот в этом контексте и следует рассматривать работу диакона Фридугиса, который старается разрешить "давно обсуждаемый многими вопрос" о природе доктринальных н и ч т о и т ь м ы, используя правила диалектики. Мы видим как строит свое рассуждение человек, представляющий себе философию как сплав школьной логики и грамматики, рассматривающий их как универсальный ключ к решению отвлеченных проблем. Вместо терминов Фридугис использует многозначные слова естественного языка (nihil, aliquid) и некоторые места его рассуждения допускают различное толкование. Как следствие, одни ученые считают, что Фридугис рассуждает о существовании референтов у негативных понятий ("ничто" и "тьма"), первым после Боэция обсуждает проблему универсалий и т.д., а другие отзывались о трактате как о пустой игре в слова и делали нелестные выводы относительно умственных способностях его автора (Маренбон, 1981; 63).

Многое остается у Фридугиса за рамками обсуждения. И здесь необходимо знание историко-культурного контекста этой работы. Конечно, трактат не был ответом на дискуссию о существовании референтов у негативных понятий. Рассматриваемое nihil абстрактным понятием не является, это н и ч т о, из которого сотворен мир. В этом коренное отличие философа Платона, рассуждающего об отвлеченном μὴ ὄν, от диакона Фридугиса, решающего до некоторой степени прикладную задачу. То, что при этом подразумевается, остается за рамками текста.

Здесь уместно вспомнить, что по словам епископа Агобарда, Фридугис считал, что человеческая душа первоначально была сотворена из

incognita materies, которую, быть может, Фридугис и отождествлял с доктринальным н и ч т о. Пример такого понимания диакон мог встретить у Августина[7], доказывавшего в "Исповеди", что Бог вне времени создал из полного небытия материю, "почти ничто", а из нее затем в процессе шести дней творил все остальное. Впрочем, сам вывод о реальности доктринального н и ч т о, типичный для этой эпохи (см. примеч. 9 к переводу), значит меньше, чем путь, которым к нему проходит Фридугис. Самые сильные из его аргументов принадлежат области грамматики (в ее специфическом средневековом понимании). Он анализирует и м я как таковое, что далеко не случайно. Здесь в утрированом виде проявилось имманентно присущее античному и средневековому типу мысли убеждение в изоморфизме предметной и языковой структур реальности – обстоятельство подробно рассмотренное В.П. Гайденко и Г.А. Смирновым[8] на примере систем Платона, Аристотеля и Боэция. Ими показано, что подход, при котором значение слова (т.е. сама вещь) определяется характеристиками самого слова, типичен для этой эпохи. Он сочетается с "вещной ориентацией", когда любая реалия рассматривается как "вещь" Исходным материалом исследования у мыслителей античности и средневековья служит логико-грамматическая структура языка.

Разумеется, в каждом случае имеются свои особенности. Так, для Платона всякое понятие бытийно, быть субстанцией, значит быть значением отдельного слова. Его мир – конгломерат абсолютных единств, которые можно назвать, но которым нельзя приписать никакого предиката. Аристотель, переносящий критерий существования из сферы мысли "трансцендентального субъекта" в область деятельности органов чувств, тем самым отграничивает бытие от мысли. Но одновременно он предполагает тождество мыслительных концептов и независимых от субъекта сущностей, которые представляют собой те же понятия, но как бы обладающие дополнительным атрибутом существования. Соответственно, исходный элемент для Аристотеля уже не имя, но **речь**, высказывание. Поэтому только у него впервые появляется возможность (иногда только в логическом аспекте) различить вещь и ее чтойность[9], операция, чуждая Платону[10]. Боэций, переведший "Вторую Аналитику" (перевод ныне утрачен) и знавший соответствующие дистинкции Аристотеля, делает следующий шаг и четко разграничивает уже quid est и esse. Переход от имени к высказыванию дает Аристотелю большую, в сравнении с Платоном, свободу. Знание для него уже не тождественно бытию, и если о п р е д е л е н и е необходимо задает сущность, то о б о з н а ч е н и е вовсе не обязательно имеет вещный референт[11]. Подобные словесные различения станут незаменимым орудием в руках Боэция, Алкуина, Ратрамна из Корби, а также схоластов. На примере этих авторов хорошо видно сколь сильно было подспудное влияние Аристотеля на, в общем, тяготевшую к платонизму мысль раннего средневековья. Впрочем, и Платона и Аристотеля роднит совмещение языкового и предметного планов[12].

Когда Платон в "Софисте" занимался вопросом о реальности *не су-*

щего, оно, как уже было сказано, было для него отвлеченным понятием. Однако характерно, что он также как потом Фридугис, исключает из рассмотрения полное ничто по лишенности и также строит свое рассуждение, анализируя языковые структуры. "Необходимо... доказать, что небытие в каком-либо отношении существует", – говорит он (241d). Затем следуют примеры трудностей, возникающих из-за принятия посылки о полном несуществовании бытия и его несмешиваемости с бытием. Ряд этих рассуждений основан на анализе языка. Так, мы говорим о небытии, используя единственное число, а о *не сущих* – множественное. Но число нельзя приложить к небытию (238 c) (грамматический и онтологический смыслы понятия "число" здесь неразделимы). Когда мы называем небытие бессмысленным, мы также говорим о чем-то в единственном числе (239 a). Вообще же говорить о чем-либо – это "присоединять бытие" (252 a), так что даже отрицая что-то, мы отвергаем его как *нечто* (238 d–239 a). Вопрос о полном небытии Платон решать отказывается[13], и рассматривает лишь относительное небытие[14]. Когда *часть* иного, противопоставляют бытию, говорит он, то указывают не на противоположное бытию, но лишь на иное по отношению к иному (258 b). Как иное – оно есть небытие, как причастное бытию – оно существует (259 a). Тогда небытие оказывается "одним среди многих существующих видов" (258 b).

Небытие коренится и в языке, ибо "не сущее должно... быть, если только кто-то... солжет, т.е. скажет неистинное" (240 e) (см. также примеч. 10 к статье). В отличие от латинского, греческий язык, как и русский, сами задают парадигму такого ви́дения, поскольку *истинное* и *истое* (= то, что есть) в них – однокоренные[15]. Тогда истина – это то, что есть, быль, а ложь – то, что не есть, небылицы. Однако для Платона даже ложная речь – это не высказывание "о *не сущем*, как о сущем", но речь "о сущем, которое отлично от [данного] сущего" (263 b). Ведь "речь необходимо должна быть речью о чем-либо" (262 e).

Собственно, сами категории Аристотеля являют собой некий сплав сущего, представления о нем и слова. Впоследствии, у разных комментаторов на первый план выдвигается то один, то другой элемент этой триады. Системы Платона и Аристотеля взаимопроникают, "второй среди философов" заключает с "первым" союз. Например, Боэций, по его собственному утверждению, не видевший принципиальных различий между системами учителя и ученика, всю жизнь занимавшийся "Органоном", но воспринимавший его глазами Порфирия, "натурализует" категории, называя их "десятью родами всех вещей" (правда, "вещи" эти принадлежат умной сфере)[16]. Эти десять родов, когда они *сказываются* о предмете, конституируют его. Еще раньше, в "Decem Categoriae", парафразе "Категорий" Аристотеля, составленном в Риме в кругу Фемистия, субстанциализации подвергалась высшая из категорий – *усия*, которая "сама не имеет рода, поскольку сама поддерживает все"[17]. В "Decem Categoriae" также ставился вопрос, чем являются *категории* – субстанциями, представлениями или словами:

"Обыкновенно – многие спрашивают, о чем предпочтительно хотел начать свой трактат Аристотель. Во-первых, о сущем; во-вторых, о воспринимаемом; в-третьих – о сказываемом. [Ведь] во-первых, все вещи, которые произвела природа, существуют; во-вторых, то, образы чего мы формируем и вкладываем в душу посредством зрения, воспринимается; в-третьих, то, чем выражается отпечатанное в душе, сказывается. Ибо то, что кто-либо усваивает духом, он разъясняет последующей речью. Но, как полагает ученый философ нашего времени Фемистий, Аристотель начал рассуждать о том, что воспринимается, каковое он сам именует по-гречески σημαινόμενα (значения) или φαντασίας (зрительные представления), т.е. коренящимися в душе образами вещей. Но хотя он и предполагал рассуждать о воспринимаемом, ему конечно придется рассказать и о сущем, и о сказываемом"[8].

Итак, для Фемистия *категории* являются представлениями, неразрывно связанными с вещами и соответствующими им именами. Неизвестно, знал ли "Decem Categoriae" Боэций (в любом случае, он не нуждался в этом вольном переложении Аристотеля и сделал свой точный перевод). Однако именно "Decem categoriae", а не перевод Боэция, соответствовал запросам каролингских ученых и стал для них общепринятым школьным учебником. IX век оставил целое семейство глосс на это сочинение. Не мог не знать эту работу и Фридугис.

Впрочем, в случае с Фридугисом все изложенное выше – лишь фон. Он в первую очередь – богослов и грамматик, лишь приблизившийся к границе, за которой начинается философия. Диакон мыслит не отвлеченными категориями, но сосредотачивается на осязаемых словах естественного языка, каждому из которых в предметном мире соответствует "вещь", "нечто". Он не делает различия между тем, что возможно грамматически, и тем, что возможно физически[19].

Грамматизация знания весьма характерна для этого времени. Если для Платона и Аристотеля операции с языком служили лишь дополнением к общефилософскому рассуждению, то мыслители раннего средневековья теряют это метафизическое измерение. И для этого были объективные причины. Упрощая, можно сказать, что крушение римской цивилизации пережили на первых порах лишь школьные учебники. Одним из немногих оставшихся островков знания в эпоху наступившего варварства была грамматика. Все остальные науки замирают почти до IX в. Именно с грамматики через два столетия начинается экстенсивное распространение учения. Не случайно Иоанн Солсберийский (1115/20–1180) назовет ее "колыбелью всей философии"[20]. Вот характерный пример. Когда Исидор Севильский (570–636) рассуждает об астрономии, он говорит, что ищут больше не причины движения небесных тел, но "отчего они так называются"[21]: "Солнце (sol) названо так потому, что является единственным (solus)... Луна, именуется словно [богиня деторождения] Люцина... Звезды (stellae) – потому, что неподвижно стоят [на небе] (a stando)"[22]. Роль грамматики резко возрастает в конце VIII в. Начавшееся при Каролингах восстановление культуры, которое выразилось в очищении и развитии

латинского языка, воскрешении античных авторов, выправлении книг, было немыслимо без первого из искусств тривиума. Грамматиками было большинство тогдашних ученых. Те, кого сейчас мы посчитали бы философами, именовались грамматиками, а грамматики без колебаний применяли свой инструментарий к теологии.

Очень важно, что уже многие века основным видом научной продукции был комментарий. Значение его неизмеримо возрастает у христианских авторов: для них текст св. Писания становится исходным пунктом любого дискурса. Составление комментариев к священным и профанным текстам подразумевало скрупулезный разбор и детальное обсуждение особенностей лексики, синтаксиса, занятия этимологией и т.д. Обращение к божественному или человеческому авторитету, столь характерное для этого времени, было неотделимо от анализа текста.

То, что только намечается у Фридугиса, находит яркое выражение в работах его младшего современника – саксонского монаха Годскалка[23]. Теология и грамматика в них неразделимы. Годскалк разработал целую систему, в которой различным уровням реальности соответствуют различные языковые структуры[24]. Помимо собственных построений он занимался анализом языка св. Писания. Например, не одна страница его теолого-грамматических работ посвящена, рассмотрению смысла и управления предлога "in". Отклонения от классического употребления должны быть разработаны и поняты. Синтаксические особенности откровенных текстов полны смысла. Если синтаксис Вульгаты отличается от синтаксиса классической латыни, то Донат должен уступить св. Духу, который говорил через авторов Библии и который не может противоречить искусству, поскольку сам есть ars artium. "Не во всем нужно следовать Донату", – заключает Годскалк[25]. Даже триединость Бога доказывается грамматически. Ведь есть строка: "Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему" (Быт 1:26). Бог не сказал, замечает Годскалк, ни faciam (сотворю), ни ad imagines et similitudines nostras (по образам и подобиям Нашим). Но в этой формуле явлен тройственный и единый Бог (trinus et unus)[26]. Нюансы священного языка точно соответствуют нюансам реальности. Значима конструкция фразы и даже морфология. К примеру, доказательство единства Бога можно увидеть в том, что ars grammatica не позволяет употреблять его атрибуты pax и lux во множественном числе. Вместо идеальных архетипов, отмечает Ж. Жоливе[27], мы имеем дело с абстрактными субстантивами, диалектика заменяется исследованием грамматики, философские апории – нестыковкой синтаксисов классической латыни и Вульгаты.

Своя онтология языка существует и у Фридугиса. Так, каждое *определенное имя* означает *нечто* (752 B). Создатель творил не только вещи, но и их имена; Он положил имена и вещи как взаимонеобходимые друг другу (754 BC). Диакон предлагает нам разновидность "варварского платонизма": если у неоплатоников знание тождественно бытию (например, для младшего современника Фридугиса Эриугены

умственное понятие о вещи есть субстанция самой вещи), то у Фридугиса предмету тождественно не понятие, но слово[28]. Триада "значение–слово–вещь" превращается у него в пару "слово–значение" или (что то же самое) "слово–вещь".

Что понимается под "вещью"? Она может быть как физическим, так и идеальным объектом, т.е. соответствует и первой и второй сущности Аристотеля. Особенность позиции Фридугиса составляет утверждение: "всякое значение – это значение *того, что есть*". Как истолковать эту фразу, что мог понимать под *тем, что есть* Фридугис? Учителю Фридугиса Алкуину было известно "Послание к Кандиду Арианину" Мария Викторина, в котором давались различные платонические классификации *того, что есть* и *того, что не есть*. Алкуин даже использовал трактат Викторина в своей работе "De fide". Есть в "Послании" Викторина и следующий отрывок:

> "Следовательно, нужно определить не сущее. А это понимается и именуется согласно четырем модусам: как отрицание и во всех отношениях полное лишение сущего; как природа иного по отношению к другому; как еще не бытие, которое предстоит и может быть; как бытие, которое выше всего, что суть"[29].

Однако, если и сам Алкуин прошел мимо существа "Послания", ограничившись поверхностным заимствованием, то менее искушенный в свободных дисциплинах Фридугис, видимо, совсем не имел об этом трактате представления[30]. Диакону подобные деления были непонятны и чужды. В известных ему "Decem Categoriae" под *тем, что суть* понимались "вещи, которые произвела природа", т.е. физические тела. Если и он вкладывал сюда тот же смысл, то утверждение "всякое значение – это то, что есть" не выдерживает критики.

Во второй части трактата Фридугис отдает дань Аристотелю, когда, чтобы доказать существование библейской *тьмы*, рассматривает строку св. Писания как логическое утверждение, показывая, что упоминаемая тьма имеет качественные и иные характеристики: она осязаема, она занимает место, оно длится, она густа и т.д.

Однако, только тремя столетиями спустя Тьерри Шартрский введет рассуждение об именах и вещах в русло собственно философии. В комментарии на "De Trinitate" Боэция он свяжет имя с формой, восстанавливая тем самым недостающее метафизическое измерение. Он комментирует фразу Боэция: "...статуя называется изображением живого существа не согласно меди, которая есть материя, но согласно явленной в меди форме". Статуя не *есть*, но *называется*, замечает Тьерри.

> "...ибо форма и именование идут вместе. Ведь не может быть формы без имени. Но поскольку вещь имеет форму, она имеет имя. Ведь иначе бытие не могло бы и быть, так как имена дают вещам существование. Ведь по той причине есть человек, что называется человеком. Потому есть животное, что называется животным"[31].

В другом комментарии на "De Trinitate" Боэция Тьерри пишет:

"...ибо так утверждает [Марий?] Викторин, говоря, что имена сообщают вещам существование. Нечто есть только если положено имя"[32].

Тьерри считает, что слова от века соединены с вещами в божественном уме (in mente divina). Уже во вторую очередь человек, подвигаемый св. Духом, налагает их на предметы. Мир языка, а затем уже чувственный мир, выведены из идей, отображениями которых они являются, ведь "формы... суть природы вещей, каковы они сами по себе, т.е. идеи"[33]. И Фридугис и Тьерри цитируют Быт. 1:5: "appellavitque lucem diem et tenebras noctem", но если Фридугис, там, где он хочет действовать "по науке", занят грамматическим анализом, то Тьерри замечает, что hoc tantum in mente divina facta est (все возникло в божественном уме). Становление форм и имен в Слове предваряет творение вещей, поэтому и можно сказать, что имена сообщают существование вещам. Одновременно этим отменяется человеческий произвол в именовании.

Нет сведений о том, какой отклик получило сочинение Фридугиса. Достоверно известно, что в письме к Дунгалу (ок. 804/14) Карл Великий просил сообщить ему о природе *ничто* и *тьмы*, о которых шла речь в трактате диакона[34].

При решении своей задачи Фридугис так и не вышел за пределы школьной программы. Впрочем, словесный анализ и логика, продемонстрированные Фридугисом, не являются самодовлеющими. Последнее слово в доктринальных вопросах оставлено за божественным авторитетом, явленном в Писании и традиции Церкви, соединенной с Христом в таинстве евхаристии. *Рассуждения*, которое с помощью диалектики может разъяснить многие трудности, не достаточно для разрешения фундаментальных проблем: природы элементов, света, ангелов и т.д. Последний довод остается за неколебимым *авторитетом*.

* *

Текст переведен с латинского языка по изданию: *Concettina Gennaro.* Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum". Edizione critica e studio introduttivo. Publicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania. Serie Filosofica 46 (Padova: CEDAM, 1963).

[1] В критическом издании К. Геннаро, по которому выполнен перевод, принято чтение "Fridugisus", которое в настоящее время считается более правильным. Ср. название соответствующей статьи в "Dictionnaire d'Historie et de Géographie ecclésiastique", t. 18 (P., 1977): "FRÉDÉGISE ou plus probablement FRIDUGISE" (R. Bultot). Однако продолжает широко использоваться и традиционное "Fredegisus".

[2] *Bultot R.* Frédégise, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiatique, t. 18, coll. 1145–1147.

[3] MGH, Poetae latinae, I, 487, 175–76: "stet levita docens Fredegis sociatus Osulfo / Gnarus

uterque artis, doctus uterque bene". Русский перевод Б. Ярхо (См.: Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970, с. 274).

[4] *Agobardus Lugdunensis*. Opera omnia / Ed. L. Van Acker; Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 52 (Turnhout: Brepols, 1981); а также MGH, Epistolae V, 210–221 (ed. Dümmler) и PL 104, 159–174.

[5] De fide, PL 101, 12: "quas beatus Augustinus... apprime necessarias esse putavit dum profundissimas de Sancta Trinitate quaestiones, non nisi categoriarum subtilitate exsplanari posse probavit".

[6] MS Roma Bibliotheca Padri Maristi. A. II. 1.

[7] Ср.: *Августин*. Исповедь XII, 8, 8: "Ты же, Господи, создал мир из материи бесформенной (Прем 11:18), которую, почти ничто, создал из ничего"; Там же XII, 6, 6: "...если бы можно было сказать [о материи]: "ничто, которое есть нечто" и "есть то, чего нет" – я так и сказал бы". Это близко к позиции Аристотеля: Физика I, 9, 192 a 3–7: "...материя и лишенность – разные вещи... материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же – ни в коем случае". Сам язык подталкивал к признанию субстанциональности *ничто*, ср.: *Августин*. Исповедь XII, 7: "Был Ты и *ничто*, из которого Ты создал небо и землю" (пер. М.Е. Сергеенко).

[8] *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989, разд. II, гл. 2–3.1.

[9] *Аристотель*. Вторая аналитика. II, 3, 90 b 39: "Суть [вещи] и то, что она *есть*, – не одно и то же"; Ср.: Там же, 92 b 3.

[10] *Платон*. Софист 237 d: "...само слово *нечто* мы постоянно относим к существующему. Брать его одно, само по себе, как бы голым и отрешенным от существующего невозможно" (пер. С.А. Ананьина). Ср. также: *Аристотель*. Метафизика VII, 6, 1031 a 30–31 b 12: "...если бы были разными само-по-себе-благо и бытие благом... бытие сущим и само-по-себе-сущее, то имелись бы другие сущности, самобытности и идеи помимо названных и они были бы первее тех, если суть бытия есть сущность. Если при этом те и другие обособлены друг от друга, то о первых не будет знания, а вторые не будут сущими. Поэтому необходимо, чтобы были тождественны благо и бытие благом" (пер. А.В. Кубицкого).

[11] *Аристотель*. Вторая аналитика II, 7, 92 b 3: «...о том, чего нет, никто не знает *что* оно есть, но [известно только], *что* означает [данное слово] например, "козлоолень"» (пер. Б.А. Фохта); Там же: "нет *определений* несущностей и несуществующего, но обозначать можно и несуществующее". *Он же*. Категории 14 b 17–18: "верная речь ни в коем случае не есть причина бытия вещи" (пер. А.В. Кубицкого). Сказанное выше позволяет предположить, что уже Аристотель полагал слово не только как знак или образ вещи, но как самодостаточную интраментальную данность. Ср. замечание Гадамера, что «когда в "Кратиле" Сократ признает, что слова – в противоположность живописным произведениям – не только правильны, но и истинны, это подобно мгновенной вспышке, озаряющей истину... Все слова "истинны", т.е. их бытие сводится к их значению, в то время как отображения бывают более или менее похожими на прообраз и постольку... более или менее правильными» (Истина и метод. М., 1988, с. 477–478).

[12] Ср.: *Платон*. Софист 260b: "...смешивается ли [небытие] с мнением и речью? Если оно с ними не смешивается, все по-необходимости должно быть истинным, если же смешивается, мнение становится ложным и речь тоже"; *Аристотель*. Метафизика IX, 10, 1051 b 1–5: "В самом основном смысле сущее – это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание или разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное – связанным, а ложное тот, кто думает обратно тому, как дело обстоит с вещами"; там же V, 7, 23: "...*бытие* и *есть* означают, что нечто истинно, а *небытие* – что оно не истинно, а ложно".

[13] *Платон*. Софист 258 e: "О том, что противоположно бытию, мы уже давно оставили мысль решить, существует оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно".

[14] Там же 257 b: "когда мы говорим о небытии мы разумеем... не нечто противоположное бытию, но лишь иное".

[15] Ср.: Там же 240 b: ὄντως ὄν – истинное истое, подлинное бытие.

[16] Комментарий к Порфирию I и О Троице IV. Ср.: *Порфирий.* Isagoge Translatio Boethii / Ed. L. Minio-Paluello, B.G. Dodd; Aristoteles Latinus I, 6–7. Bruges; P., 1966, 11, 22–12, 2: "sed sint posita (quemadmodum in Praedicamentis) prima decem genera quasi prima decem principia".

[17] Categoriae decem IX, PL 32, 1426: "ipsa autem usia genus non habet, cum omnia ipsa sustineat".

[18] Categoriae decem, PL 32, 1422: "Sed plerique movere assolent quaestionem, de quibus magis Aristoteles voluit inchoare tractatum. Primo de iis quae sunt, secundo de iis quae percipiuntur, tertio de iis quae dicuntur. Primo sunt res omnes, quas natura peperit: secundo percipiuntur ea, quorum imagines animo videndo formamus et recondimus: tertio dicuntur illa, quibus ea, quae sunt impresso animo, efferuntur. Id namque quod quis concipit animo, lingua prosequente declarat. Sed ut Themistio nostrae aetatis erudito philosopho placet, de his Aristoteles tractare incipit, quae percipiuntur, quaeque ipse vocat graeco nomine σημαινόμενα sive φαντασίας, id est, imagines rerum insidentes animo: verum cum de perceptis proposuerit disputare; et de iis quae sunt, et de iis quae dicuntur, necessario locuturus est".

[19] Философское содержание трактата Фридугиса подробно обсуждает М. Колиш (См.: Список литературы). Однако далеко не со всеми ее выводами можно согласиться. В частности, представляются неверными утверждения, что Фридугис различает вещи, обозначения и существительные (p. 760, 8–10); что он разделяет их, чтобы отождествить существительное (как знак) с обозначаемой вещью (p. 760, 15–18); что он четко различает nihil и materia informis (p. 760, n. 10).

[20] Metalogicon I, 12: "totius philosophiae cunabulum".

[21] Etymologiae III, 27, 1: "qua ex causa ita vocentur".

[22] Ibid., 71, 1–2: "sol apellatus eo quod solus appareat... Luna dicta quasi Lucina... Stellae dictae a stando..."

[23] Анализ взглядов Годскалка см.: *Jolivet J.* Godescalc d'Orbais et la Trinité. P., 1958.

[24] См.: *Петров В.В.* Accessus Iohannis Scotti. *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна.* М.: Греко-латинский кабинет, 1995, с. 25–27.

[25] Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais / Ed. C. Lambot. Louvain, 1945, p. 499: "non per omnia sequendus est Donatus". Ср.: *Григорий Великий.* PL 75, 516: "...я полагаю совершенно недостойным стеснять слова небесных пророков правилами Доната".

[26] Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc L'Orbais, 31, 1.

[27] *Jolivet J.* Quelques cas de "platonisme grammatical" du VII-e au XII-e siècle // Mélanges offerts à René Crozet I, Poitiers, 1966, p. 98.

[28] Это – весьма характерная особенность религиозного сознания. Ср.: *Лосев А.Ф.* Вещь и имя // *Бытие – Имя – Космос.* М., 1993: "Имя не может быть только понятием. Понятие не есть называние или обращение... понятие не активно. Оно есть тот же отвлеченный смысл, хотя и определенным образом оформленный, но ни от кого не идущий, ни на что не направленный, никого ни с кем и ни с чем не общающий" (с. 821). "Имя есть... *понятое понятие*" (с. 831). "*Имя есть понимание*" (с. 821). "Всякое имя есть всегда имя *чего-нибудь и кого-нибудь*" (с. 848). "Имя, *никого* не называющее и никем не называемое, равно как и имя, не способное подчинить себе физическую действительность, конечно, ни в каком случае не может считаться именем" (с. 879).

[29] Ad Candidum IV, 1–5: "Definiendum igitur id quod non est. Quod quidem intellegitur et vocatur quattuor modis: iuxta negationem, omnino omnimodis ut privatio sit exsistentis, iuxta alterius ad aliud naturam, iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse, iuxta quod supra omnia quae sunt, est esse".

[30] Между тем ему очень подошел бы третий модус. Через два поколения Иоанн Эриугена, взяв за образец этот отрывок, составит свою классификацию. Он выберет для "ничто, из которого сотворено все" четвертый модус.

[31] *Haring N.* The Lectures of Thierry of Chartes on Boethius De Trinitate" // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 25 (1958), p. 170: "Forma enim et vocabulum comitantur sese. Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res formam habet, et nomen habet. Aliter enim esse non posset esse. Nomina quippe essentiant res. Idcirco enim est homo, quia

appellatur homo. Idcirco est animal, quia appellatur animal". Впоследствии это положение воспроизведет Фома Аквинский, написав "verba efficiant quod significant" ("слова осуществляют то, что обозначают"). Цит. по: *Флоренский П.А.* Имена, гл. V.

[32] *Haring N.* A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartes (Anonymus Berolinensis) // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 31 (1956), p. 292: "Nam hoc confirmat Victorinus dicens quod nomina essentiant res. Nec est aliquid nisi nomine imposito".

[33] *Haring N.* The Lectures... p. 166. Точности ради, нужно отметить, что подобная теория излагается уже младшим современником Фридугиса – Иоанном Эриугеной. Хотя Эриугена говорит не об *именах*, но о *понятиях* вещей, в его системе *идеи*, или, как он предпочитает их называть *примордиальные причины* укоренены в Слове, и понятие вещи, содержащееся в божественном (и даже человеческом) уме, составляет субстанцию вещи.

[34] Interrogatio Domini Caroli, serenissimi imperatoris, de substantia nihili et tenebrarum / Ed. C. Gennaro, p. 121–122; а также MGH. Epistolae Karolini aevi II, B., 1895, p. 552.

Список литературы

Fredegisus. Epistola de substantia nihili et de tenebris. Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum tomus IV, Karolini Aevi 2 / Ed. E. Dümmler, B.: Weidmann, 1895, 552–555.

Anher M. Fredegis von Tours. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Leipzig: Böhme und Drescher, 1878.

Geymonat L. I problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours", *Rivista di filosofia* 43 (1952), 280–288.

Corvino F. Il "De nihilo et tenebris" di Fredegiso di Tours, Rivista Critica di Storia della Filosofia 3–4 (Milano, 1956), p. 273–285.

Bultot R. "Frédégise", Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique, t. 18 (P., 1977), coll. 1145–47.

Colish M. "Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method", Speculum 59, 4 (1984), p. 757–795.

Amsler M. Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Studies in the History of the Language Sciences 44 (John Benjamins Publishing Company, 1989), p. 227–230.

Фридугис

О СУБСТАНЦИИ НИЧТО И ТЬМЫ

О СУБСТАНЦИИ [Н И Ч Т О]

ВСЕМ ВЕРНЫМ БОГУ И НАШЕМУ ГОСПОДИНУ, СИЯТЕЛЬНЕЙШЕМУ ГОСУДАРЮ КАРЛУ, СОСТОЯЩИМ ПРИ СВЯЩЕННОМ ДВОРЕ ЕГО[1], ФРИДУГИС ДИАКОН [НАПИСАЛ]

И я усердно обдумывал и изучал уже очень давно обсуждаемый многими вопрос о н и ч т о[2], который оставили без исследования и рассмотрения как непосильный для изъяснения. Наконец, показалось мне, что я близок к [ответу]. Разорвав тугие узлы, которыми он казался затянут, я разрешил и распутал его, и, рассеяв мрак, вернул на свет, предвидя также, что ответ должен быть запечатлен для потомков на все будущие века.

Вопрос же такого рода: "н и ч т о – э т о н е ч т о или нет?"

Если кто-либо ответит: videtur mihi nihil esse, полагаю ОНО ОТНЮДЬ НЕ [НЕЧТО], то само это, как он думает, отрицание, заставляет его признавать, что н и ч т о – э т о н е ч т о, когда он говорит: videtur mihi nihil esse, полагаю, НИЧТО ЕСТЬ [НЕЧТО]. Ведь он как бы говорит: "я полагаю, н и ч т о есть ч т о-т о (nihil quiddam esse)". А если полагать, что оно есть н е ч т о, то нельзя полагать, что оно в каком-либо отношении не существует[3]. Поэтому остается полагать что оно есть н е ч т о.

Если же будет ответ такого рода: "я полагаю, н и ч т о не есть н е ч т о (nihil nec aliquid esse)", то подобный ответ нужно отвергнуть, во-первых, на основании рассуждения, насколько позволяет человеческое рассуждение, а во-вторых, от авторитета, и не какого угодно, но божественного. Ибо это единственный авторитет, и лишь он обладает незыблемой прочностью[4].

Итак, приступим рассуждением. Всякое определенное имя (nomen finitum) обозначает н е ч т о: например, "человек", "камень", "дерево", и когда есть эти слова, мы сразу постигаем вещи, которые они обозначают. Ясно, что имя "человек", употребленное вне какого-либо различия, означает совокупность (universalitatem) людей. "Камень" и "дерево" подобным же образом охватывают свои роды (generalitatem)[5]. Итак, "ничто", если только оно, как утверждают грамматики, есть имя, является определенным именем[6]. А всякое определенное имя обозначает н е ч т о. Но невозможно, чтобы само определенное нечто не было ч е м-т о. Следовательно, невозможно чтобы н и ч т о как нечто определенное не было ч е м-т о, а поэтому оно с достоверностью существует[7].

Н и ч т о также является обозначающим речением (vox significativa)[8]. А всякое обозначение относится к тому, что обозначает. Отсюда опять доказано, что [ничто] не может не быть ч е м-т о.

Равно и другое: всякое обозначение есть обозначение т о г о, ч т о е с т ь. А н и ч т о что-то обозначает. Значит, н и ч т о есть обозначение т о г о, ч т о е с т ь, то есть существующей вещи (rei existentis)[9].

Но поскольку [доказательства] о т р а с с у ж д е н и я, демонстрирующие, что н и ч т о – это не просто нечто, но даже нечто великое (magnum quiddam)[10], вкратце изложены (хотя можно огласить бесчисленные примеры такого рода), позволительно обратиться к божественному а в т о р и т е т у – защите и прочной опоре рассуждения. Ибо вселенская Церковь, которая волею Божией наставлена, возникла от тела Христова, пищей Его священной плоти и питием драгоценной крови воспитана, утверждена у самых истоков глубочайших тайн. [Церковь] неколебимой верой исповедует, что божественная сила (potentiam) произвела из н и ч т о землю, воду, воздух и огонь, а также свет, ангелов и человеческую душу.

Итак, нужно возводить душевный взор к авторитету такой высоты, который не может быть отменен никаким рассуждением, опровергнут никакими доводами, сражен никакими силами. А он-то и

гласит, что главнейшее и самое первое из творений создано из н и ч е г о. Следовательно, н и ч т о есть нечто ве́ликое и замечательное, а сколь велико то, откуда произошло столько и таких замечательных вещей, доискиваться не следует. Ведь невозможно допытаться и определить каково [хотя бы] одно из его порождений. Ибо кто полностью определил природу элементов? А кто постиг субстанцию и природу света, ангелов или души? Поэтому, если мы были не в состоянии охватить человеческим разумением упомянутое, то как добиться "сколько" и "какое" в отношении того, откуда они ведут происхождение и род?

Я мог прибавить [в качестве примера] еще многое другое. Но полагаем, что для ума понятливых и прочих достаточно того, что изложено.

О СУБСТАНЦИИ ТЬМЫ

Поскольку краткая речь о н и ч т о была надлежащим образом завершена, то затем я обратил внимание на то, требующее изложения, что не напрасно казалось пытливым читателям достойным исследования. Существует же мнение некоторых, что т ь м ы нет и невозможно ей быть. Рассудительный читатель узнает, как легко оно может опровергнуто оглашением авторитета Священного Писания.

Итак, посмотрим что говорится об этом в повествовании книги Бытия[11]. Ведь сказано так: *И была тьма над поверхностью бездны* (Быт 1:2). Если ее не было, то в силу какого заключения говорится, что "была"? Тот, кто говорит, что тьма е с т ь, полагает этим утверждением вещь. А тот, кто говорит, что н е е с т ь, снимает вещь отрицанием. Так, когда мы говорим: "человек есть", мы утверждаем вещь, то есть ч е л о в е к а. А когда говорим: "человек не есть", то вещь, то есть ч е л о в е к а, отрицанием снимаем. Ибо субстанциальный глагол [esse] по природе таков, что к какому бы подлежащему не был он присоединен без отрицания, он показывает наличие субстанции у этого подлежащего. Следовательно, в словах: *была тьма над поверхностью бездны*, утверждена вещь, которую не обособляет или не отделяет от бытия никакое отрицание. И "тьма" есть подлежащее, а "была" – показывание. Ведь оно разъясняет сказыванием ["была"], что тьма некоторым образом е с т ь.

Вот так неколебимый авторитет, сопровождаемый разумом, и разум, в свою очередь, признавший авторитет, сказывают одно и то же, а именно: т ь м а е с т ь.

Но хотя вполне достаточно того, что уже было изложено ради примера, и о чем мы упоминали выше, все же, чтобы не предоставлять ни одному из наших противников повода для возражения, огласим еще некоторые из множества божественных свидетельств, дабы, пораженные священным ужасом, не осмелились они более выставлять против сказанного свои бессмысленные речения.

Ибо когда Господь, в возмездие за скорбь народа Израиля, подверг Египет суровым казням, Он окутал его столь плотной тьмой, что она

могла осязаться (Исх 10: 21), и не только лишала глаза людей возможности видеть, но, по причине густоты, ее даже можно было пощупать руками. А то, что можно трогать и осязать, необходимо существует. Необходимо существующему невозможно не быть, а через это невозможно не быть тьме, поскольку из того, что она осязаема, доказано, что она необходимо е с т ь[12].

Нельзя также умолчать о том, что когда Господь всяческих разделил свет и тьму, Он назвал свет "днем", а тьму "ночью" (Быт 1: 5). Ибо если имя "день" означает нечто, не может не означать чего-либо имя "ночь". А "день" означает свет. Свет же есть нечто великое. Ведь день и существует и есть нечто великое. Тогда неужели "тьма" не является обозначающим речением[13], когда тем же Создателем, который положил свету название "день", ей запечатлено название "ночь"[14], и дóлжно ли отменить божественный авторитет? Никоим образом. Ведь скорее прейдут небо и земля, чем божественный авторитет переменится (Мк 13:31). Ибо вещам, которые Он сотворил, Создатель положил имена, чтобы вещь, названная соответствующим ей именем, была узнана. И никакой вещи не образовал Он без имени, и никакого имени не установил без того, чтобы не существовало то, чему Он [это имя] установил. Ибо если не так, [имя тьмы] во всех отношениях покажется лишним, и грех говорить, что такое сотворил Бог. Если же грешно говорить, что Бог установил некоторый излишек, то имя, которое Бог положил тьме, никоим образом не может оказаться излишним. А если оно не излишне, то [положено] сообразно мере (modum). Если же сообразно мере, оно и необходимо, поскольку требовалось для распознавания вещи, которая через него обозначается. Итак, ясно, что Бог сообразно мере установил вещи и имена, которые необходимы друг для друга.

Так и святой пророк Давид, исполненный святого Духа, зная, что "тьма" это не какой-то пустой и бессмысленный звук, ясно заявил, что она есть н е ч т о[15]. Ведь он сказал: *послал тьму* (Пс 104:28). Если ее нет, как ее послать? А что есть, то можно послать, и послать туда, где его нет. Ну, а чего нет, никуда не может быть послано, ибо его нет нигде. Следовательно, о "посланной тьме" говорится оттого, что она б ы л а.

И вот еще: *и тьму положил покровом своим* (Пс 17:12). Само собой, Он "положил" то, что б ы л о, и неким образом положил тьму, которая б ы л а, чтобы соделать ее своим покровом.

Также и другое: *как тьма Его* (Пс 138:12), где указано, что она находится во владении, а через это показывается, что она е с т ь. Ведь все, чем владеют, е с т ь. Тьма же – во владении, следовательно – е с т ь.

Но хотя достаточно доводов и числом и сутью, и удерживают они против любой атаки неприступнейшую крепость, откуда легко отраженные дротики могут обратиться на своих метателей, однако, дóлжно испросить нечто и от незыблемости Евангелия. Возьмем, поэтому, слова самого Спасителя: *сыны царства*, говорит Он, *будут извержены*

во внешнюю тьму (Мф 8:12). Нужно, однако, обратить внимание, что Он именует тьму внешней. Ведь "вне", производное от коего – "внешний", означает м е с т о. Вот почему, говоря "внешняя", Он показывает, что тьма имеет место. Ведь не было бы внешней тьмы, не будь тьмы внутренней. А все, что является "внешним", необходимо находится в месте. А что не существует, того нет нигде. Поэтому "внешняя тьма" не только е с т ь, но и имеет место[16].

Также и евангелист упоминает, что во время страстей Господних становилась (esse factas) тьма от часа шестого до часа девятого (Мф 27:45). О каковой, поскольку она с т а н о в и л а с ь, каким образом можно говорить, что она не есть? Невозможно, чтобы то, что становилось, [уже прежде] не было ставшим (factum). А что всегда не е с т ь и никогда не становится, то не есть никогда[17]. Но тьма с т а н о в и л а с ь, поэтому невозможно, чтобы ее не было.

Также иное: *если свет, что в тебе, – тьма, то сколь густа будет тьма?* (Мф 6:23). Я полагаю, никто не сомневается, что количество (quantitas) придано т е л а м, которые все распределяются через него. Ведь для тел "количество" является второй акциденцией[18]. Акциденции же или находятся в подлежащем или о подлежащем сказываются[19]. Следовательно, высказыванием "сколь [quantae] густа будет тьма" в подлежащем показывается к о л и ч е с т в о. Из этого весомого довода следует, что тьма не только е с т ь, но также и телесна.

Итак, я позаботился написать Вашему Высочеству и Мудрости это немногое с помощью рассуждений и одновременно привлеченного авторитета, чтобы твердо и неизменно придерживаясь сего, не совращенные никаким ложным мнением, не могли Вы отклониться на распутье от истины. А если вдруг кем бы то ни было будет высказано нечто не согласное с этим нашим рассуждением, то обращаясь к последнему как к установленному правилу, Вы сможете достоверными положениями опровергнуть его глупые измышления.

Конец

Примечания

[1] *"Дворцовые мужи"* – это, скорее всего, члены кружка Алкуина.

[2] Agitatam diutissime a quampluribus quaestionem de nihilo: эти слова напоминают вступление Боэция к одному из трактатов Opuscula sacra. Ср.: *Боэций*. О Троице – "Я очень долго исследовал этот вопрос, употребив все силы". Возможно, это намеренная отсылка. Фридугис, как ученик Алкуина, который ввел "Opuscula sacra" в научный обиход каролингских ученых, указывает на отправную точку своих рассуждений, одновременно демонстрируя и эрудицию и приверженность академической традиции. Именно Боэций в другом из трактатов из "Opuscula sacra", а именно – в "Против Евтихия" 1, как бы ставит вопрос о существовании н и ч т о, который каролингские ученые будут обсуждать на протяжении трех четвертей IX в.: "[Слово] н и ч т о обозначает нечто... оно обозначает не то, что нечто существует, а скорее, небытие". Сам Фридугис, как и другие представители первого поколения каролингских ученых, использует Боэция лишь как объект ссылки, не вникая в ход его рассуждений. Через полвека реальность *ничто* будут отстаивать ирландец Макарий и его безымянный ученик. Возражая им, Ратрамн из Корби покажет, что они отправляются от

упомянутого выше отрывка из Боэция. Чуть позже о реальности н и ч т о будет писать Иоанн Эриугена (см. примеч. 10).

[3] Этот отрывок интерпретировали по разному. В своем переводе я следую толкованию Кончеттины Геннаро (Op. cit. 124–25, прим. m, n, q), согласно которому формула videtur mihi nihil esse является сокращенным вариантом от videtur mihi nihil esse [aliquid]. При этом Фридугис играет со словами: в одной и той же дважды повторенной фразе (набранной у нас прописными буквами), он понимает nihil то как наречие "отнюдь", то как существительное "ничто".

Характерно, что воскрешаемый в его эпоху философский инструментарий латыни им не используется. В первой части трактата, вместо quod est Сенеки, Мария Викторина, Августина, Боэция, чаще всего употребляется взятое из естественного языка aliquid, которое тождественно некоему реальному объекту. Концентрируясь на многозначном доктринальном nihil, Фригидус остается в плоскости грамматики, не испытывая потребности в философских понятиях *сущее* и *не сущее*.

[4] Августин в "De Trinitate" I, 2, 4 (PL 42, 828) писал, что о Троице можно рассуждать во-первых, обращаясь к авторитету св. Писания, а затем, если будет на то изволение Божие, пользуясь построениями разума.

[5] Фридугис постулирует однозначное соответствие имен языка и вещей мира. При этом под значением слова понимаются как конкретные объекты, так и универсалии (universalitas, generalitas), которые обозначаются "именем, употребляемым вне какого-либо [видового] различия". Кажущийся ненужным переход от единичных вещей к универсалиям, возможно, диктуется источником Фридугиса. Ср.: *Боэций*. Против Евтихия 3 – «универсальные [субстанции] – это те, что сказываются о единичных [вещах], как, например, "человек", "животное", "камень", "дерево" и тому подобное, то есть роды и виды». Устанавливая жесткую связь *имя–вещь*, Фридугис, намеревавшийся идти путем Аристотеля (используя школьную логику), здесь полностью расходится с последним. Ср.: *Аристотель*. Об истолковании (пер. Э.Л. Радлова) 16b 28–31 – "...*человек* что-то, правда, обозначает, но не обозначает, есть ли он или нет"; и там же 17a 11–13 – "речь о человеке не есть высказывающая речь (т.е. истинная или ложная. – *В.П.*) до тех пор, пока не присоединено *есть* или *был*, или *будет*, или нечто подобное". Итак, для Фридугиса нет триады *слово–значение–предмет*. Последние два члена тождественны. Поскольку выше среди значений имен были названы роды вещей, возникает вопрос, не постулируется ли здесь реальность универсалий? Скорее всего, Фридугис не видел в этом проблемы. Но вот спустя несколько десятилетий эта тема (впервые после Боэция) будет предметом разбирательства между неким Макарием и Ратрамном из Корби. См.: *Ratramne de Corbie*. Liber de anima / Ed. D.C. Lambot. Namur-Lille, 1951. Макарий утверждал приоритет универсального: "singularia, quae sunt individua sive propria, de specie producantur... veluti de fonte producitur rivus, vel arbor de radice..." (Ibid., p. 109, 1–4). Ратрамн отвечал, что реально существует только единичное: "...generalia sive specialia de singularibus originem ducunt... Genera sive species... in cogitionibus per mentis intellectum formantur: in rebus autem existentibus non consistunt" (Ibid., p. 96, 4–11). В своих доказательствах Ратрамн использовал работы Боэция: первый комментарий на "Эйсагог" Порфирия и "Против Евтихия".

[6] Ссылка на грамматиков весьма характерна для этой эпохи "грамматического платонизма" (J. Jolivet). В аристотелевском смысле *ничто* (nihil = ne + hilum) это скорее неопределенное имя. Ср.: *Аристотель*. Об истолковании 16a 30–35: "...не-человек не есть имя, нет такого имени, которым можно было бы его назвать, ибо он не есть ни речь, ни отрицание. Пусть он называется неопределенным именем, потому что он одинаково подходит к чему-угодно – к существующему и к несуществующему".

[7] Omne autem nomen finitum aliquid significat. Ipsum vero aliquid finitum, ut non sit aliquid, ipmossibile est. Impossibile est [ergo] ut nihil, quod finitum est, non sit aliquid, ac per hoc esse probabile est.

[8] Ср.: *Алкуин*, De grammatica (PL 101, 859B): "Magister. Nomen est vox significativa secundum placitum, sine tempore, definitum aliquid significans in nominativo, cum *est aut non est*, ut: *homo est, homo non est*." Схожее определение имеется в De dialectia Алкуина (PL 101, 973 AB; 974 A).

[9] Как кажется, Фридугис хочет сказать, что поскольку всякое обозначение – это

указывание на некоторое сущее, то существительному nihil, поскольку оно является "обозначающим речением", тоже соответствует сущая вещь. При этом Фридугис не разделяет интраментальные и экстраментальные реалии. В этом он отходит от позиций своего учителя Алкуина, полагавшего, что nihil существует вербально, но не физически. Ср.: *Алкуин.* Disputatio Pippini regalis et nobilissimi juvenis cum Albino scholastico (PL 101, 980 A): Quid est quod est et non est?... Nihil... Nomine est, etre non est (а также: De dialectica, PL 101, 956B).

Предлагались и другие интерпретации рассматриваемого нами силлогизма Фридугиса:

Omnis significatio eius significatio est quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur nihil eius significatio est quod est, idest rei existentis.	Every sign is what the thing it signifies is. Now *nihil* signifies something. Thus, *nihil* is what the thing it signifies is, that is, an existing thing (*Marcia L.* Colish, p. 760).	All signification is signification of that which it is. *Nothing* (the word) signifies something. Therefore nothing signifies that which it is, that is, an existing thing (*Mark Amsler*, p. 229).

Эта сводка дает представление о том, как по-разному можно интепретировать не вполне внятные выкладки диакона. Соответственно, различаются оценки всего трактата. Трактовки Колиш ("всякий знак это то, чем является обозначаемая им вещь") и Амслера ("любое обозначение это обозначение того, какое оно") представляются мне неудовлетворительными. Quod est – это ens, "то, что есть", "сущее", а значит смысл большей посылки таков: "Всякое обозначение обозначает (указывает на) сущее" (ср. выше в тексте: "всякое обозначение относится к тому, что обозначает", omnis autem significatio ad id quod significat refertur).

[10] Через несколько десятилетий эти слова почти дословно повторит Иоанн Эриугена (Перифюсеон III, PL 122, 664 C): "...следовательно, оно не *ничто*, но было чем-то великим (magnum aliquid)". К подобному выводу Иоанн Скотт придет исходя из совсем других посылок, пользуясь иным методом. Согласно ему, *ничто*, из которого Бог сотворил все, это не отсутствие сущего, но нечто его превосходящее. Оно не существует per excellentiam. В нем укоренены *примордиальные причины* (идеальные основания) всех вещей. Причины эти недоступны сознанию тварных существ, превосходят силу их понимания, а потому не существуют для них. Лишь проявляясь установленной чередой в конкретных месте и времени, обретая акциденции, непостижимые прежде сущности становятся объектом знания, что для Иоанна Скотта тождественно обретению существования.

[11] Далее Фридугис берет библейское изречение, которое истинно само по себе (*авторитет*), и рассматривает его как *высказывающую речь*, а именно *утверждение* (См.: *Аристотель.* Об истолковании V–VI), т.е. привлекает *рассуждение.*

[12] От *авторитета* (но используя терминологию логики) Фридугис доказывает, что тьма существует, поскольку может "осязаться". У Аристотеля место авторитета занимали аксиомы (Метафизика V, 5, 1015b 7–9): "...к числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-то безусловно доказано, то иначе уже не может быть; и причина этому – исходные посылки, а именно: если с тем, из чего образуется умозаключение, дело не может обстоять иначе" (пер. А.В. Кубицкого).

[13] nihilne significativae sunt tenebrae?

[14] Создатель назвал тьму *ночью.* Значит, существует нечто, получившее это имя. Ниже показано, что имена и вещи необходимы друг для друга: сколько имен – столько и вещей. Имя не может быть лишним,

[15] В ходе последующих доказательств от *авторитета* реальность тьмы подтверждается тем, что ее можно "послать", "положить", ею можно "обладать". Наконец, она занимает *место*, т.е. пространственна.

[16] Ср.: *Аристотель.* Физика IV, 1, 208b 29: "...всякое чувственно-воспринимаемое тело находится в месте" (пер. В.П. Карпова).

[17] В первой части трактата Фридугис защищал ничто, которое есть "нечто великое". То, что оно теперь отвергает, – это лишенность бытия, полное отсутствие чего-либо. О таковом философы либо остерегались говорить (Ср.: *Платон.* Софист 258 e: "...о том, что противоположно бытию, мы уже давно оставили мысль решить, существует ли

оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно" (пер. С.А. Ананьина); *Марий Викторин.* Послание к Кандиду Арианину V, 4–6: "и не рассматривай тех, что не суть, как лишенность тех, что суть. Ведь ничто, из [полностью] лишенных существования не может ни постигаться, ни существовать"), либо такую полную лишенность отвергали (*Лукреций.* О природе вещей I, 150: "из ничего не творится ничто по божественной воле" (пер. Ф.П. Петровского), *Аристотель.* Метафизика IX, 6, 25: "что ничто не возникает из *не сущего*, а все из *сущего* – это общее мнение почти всех, рассуждающих о природе" (пер. А.В. Кубицкого); *Он же.* О возникновении I, 3, 317b 23: "...если что-то возникает, то ясно, что в возможности, но не в действительности, должна быть некая сущность, из которой произойдет возникновение" (пер. Т.А. Миллер); *Он же.* Физика (пер. В.П. Карпова) I, 8, 191b 13: "...мы и сами говорим, что ничто прямо не возникает из *не сущего*"; Там же, 7, 190 b 1: "...сущности и все остальное... возникают из какого-нибудь субстрата"; Там же, 192 a 31: "...я называю материей первичный субстрат каждой [вещи]; Там же, 9, 192 a 28: "...[материи] необходимо быть неисчезающей и невозникающей"; *Боэций.* Комментарий к Порфирию IV: "...из ничего не может получиться нечто, ведь все, что возникает, должно иметь нечто, из чего оно создается и чем формируется" (пер. Т.Ю. Бородай).

[18] В "Категориях" Аристотеля *количество* обсуждается сразу после *сущности*, т.е. является "первой акциденцией" (*Аристотель.* Категории IV, 1b25–2 a 4; *Он же.* Топика I, 9, 103 b 20–23). Эту же последовательность сохранил в своем переводе "Категорий" Боэций, она воспроизводится Кассиодором (Institutiones ii, 10) и в Categoriae Decem 144, 17–19 (Minio-Paluello). Однако была и другая традиция, представленная у Марциана Капеллы (De nuptiis IV, Dick 168–170); у Боэция (Комментарий на "Эйсагог" Порфирия I и перечень реалий, которые *истинно суть* из Institutio arithmetica I, 1), у Халкидия (Tim. 305, 307, 3–6 Waszink). В соответствии с ней первым после "сущности" называлось "качество". Этот порядок предпочитали в кругу Алкуина: он таков в написанном около 817 г. манускрипте Roma Bibl. Padri Maristi A. II. 1, который принадлежал коллеге Алкуина Лейдраду; таков он у Фридугиса. Ср.: *Эриугена.* Annotationes 86, 17 (Lutz): "A quibusdam post substantiam quantitas ponitur, a quibusdam qualitas".

[19] Ср.: *Аристотель.* Категории 2, 2b 4 в переводе Боэция: "Quocirca cetera omnia aut de subiectis primis substantiis dicuntur aut in subiectis ipsis sunt", "таким образом, все другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих" (пер. А.В. Кубицкого).

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ ТРАКТАТА АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО "О СОГЛАСИИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДЗНАНИЯ, ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И БЛАГОДАТИ СО СВОБОДНЫМ ВЫБОРОМ"*

В.П. Гайденко

Трактат, перевод которого предлагается вниманию читателей, – последняя из значительных работ Ансельма, написанная в бытность его архиепископом Кентерберийским; она датируется 1107–1108 гг. Сочинение это по своей тематике примыкает к трем ранним диалогам

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 95—06—17220)

Ансельма Кентерберийского "Об истине", "О свободе выбора" и "О падении диавола" и продолжает начатое там обсуждение круга вопросов, касающихся свободы человека, – действительно ли она существует и какова ее роль в грехопадении и спасении человека. Преемственность между ранними работами Ансельма и трактатом "О согласии..." не только тематическая, но и концептуальная: в нем используются без всяких уточнений понятия "справедливость" и "свобода", сформулированные в ранних диалогах "Об истине" и "О свободе выбора", что отмечает и сам Ансельм. В позднем сочинении не только сохраняются основные понятия, введенные в ранних трактатах, но и содержится более подробный анализ тем, обозначенных прежде, но не проработанных еще достаточно тщательно. Например, оставленный без рассмотрения вопрос: не оказывается ли внутренне противоречивым декларированное в ранних диалогах требование одновременного участия и свободного выбора и благодати в спасении человека, – не отменяет ли благодать как непременное условие праведности человека его свободу – выходит на первый план в трактате "О согласии".

Преемственность и связь идей, высказанных в сочинениях, написанных в разные периоды жизни, – отличительная особенность творчества Ансельма Кентерберийского. Поразительную систематичность и внутреннюю связность всего его творчества отмечают многие исследователи. "В отличие от Августина, Ансельму нет нужды писать retractationes (пересмотры), – отмечает американский исследователь творчества христианского мыслителя Дж. Хопкинс, – разработка им своего учения не подчинена такого рода историческому развитию, при котором важно различие между *ранним* и *поздним* периодами. Гений Ансельма заключается в его способности формулировать отдельные проблемы и углубляться в них, не теряя из виду направление, куда должно привести предлагаемое им решение этих проблем"[1].

Однако можно все же констатировать некоторое отличие поздних сочинений Ансельма от ранних. Если ранние работы более философичны, то поздние – более доктринальны; одним из проявлений этого стало усиление в поздних трудах экзегетического начала, – большая опора на Св. Писание, большее стремление разъяснить трудные места в нем. Можно отметить и изменение стиля – в поздних сочинениях Ансельм, например, отказывается от самой формы диалога, хотя и его ранние диалоги изъяты из конкретных условий места и времени, а происходят в отвлеченном пространстве рационального рассуждения. Эти черты присущи и трактату "О согласии". Изложение здесь более догматично, и хотя внимание автора сосредоточено на теме свободы и предвидения, в центре трактата, в отличие от ранних диалогов, оказывается теологическое рассмотрение благодати.

Трактат "О согласии" делится на три раздела, в соответствии с тремя поставленными вопросами: во-первых, о согласованности свободного выбора с Божественным предзнанием, во-вторых, о согласованности его с Божественным предопределением и, в-третьих, с благодатью.

Ансельм обсуждает здесь вопрос о том, детерминирует ли Божественное знание все происходящее в этом мире и, если да, то каким образом. С одной стороны, если утверждается, что Бог знает все существующее и оно полностью определено Божественным знанием, – т.е. то, о чем Бог знает, что оно существовало, существует или будет существовать, с необходимостью или уже произошло, или происходит, или произойдет в будущем, – то это утверждение влечет за собой невозможность человеческой свободы и ответственность Бога за зло в этом мире. С другой стороны, недопустимо и отрицание Божественного всеведения, – знания не только о сущностях вещей, определяющих их природу, но и о существовании случайных событий, зависящих от свободного решения разумных существ. Св. Писание, авторитет которого, по утверждению Ансельма, превышает авторитет очевидного для разума, т.е. неопровержимого, аргумента, недвусмысленно свидетельствует о существовании как Божественного предведения, так и свободного выбора. Знание Бога о будущих событиях, называемое предзнанием, проявляется в пророчествах, и потому его существование неоспоримо. Однако и заповеди, данные человеку Богом, и пророчества-предупреждения не имеют смысла, если человек не имеет свободы самостоятельно решать и действовать. Но Божественное знание, коль скоро оно есть, является детерминирующим, так как оно истинно: то, о существовании чего знает Бог, истинно существует, т.е. не может не существовать, а значит его существование определено Божественным знанием.

Неоспоримо и Божественное всеведение, и наличие свободного выбора у разумных существ. Единственное, что остается, – это более тщательное рассмотрение вопроса о детерминации. Может ли Божественное знание не быть детерминирующим? И если может, то каким образом?

Ни в постановке вопроса, ни в подходе к его анализу Ансельм не оригинален. Формулировка этого противоречия восходит к Августину; что касается самого Ансельмова рассуждения, то подобные ходы мысли можно найти у Аристотеля (рассмотрение вопроса о будущих случайных событиях), а также у Боэция – обсуждение проблемы предзнания в "Утешении философией". Однако в том, как Ансельм решает этот вопрос, мы находим нечто принципиально новое, и это касается соотношения знания и существования.

В центре внимания Ансельма в первом из трех обсуждаемых им вопросов – о согласии Божественного предзнания и свободы выбора – оказывается понятие необходимости. Это понятие сопряжено с понятиями истины и существования. То, о существовании чего знает Бог, истинно существует, оно не может не существовать или, иначе, существует с необходимостью. Следовательно, его существование детерминировано Божественным знанием. Поскольку Божественное знание всеобъемлюще, оно содержит все, в том числе и все будущие события; из этого вытекает необходимость всех будущих событий, включая те, что, по нашему мнению, совершаются по свободному выбору.

Таким образом, анализ проблемы совместимости Божественного предзнания со свободой выбора предполагает рассмотрение взаимосвязи ключевых понятий философии и теологии: знания, истины, существования, необходимости, свободы, причем в двух планах – применительно к Богу и применительно к человеку. Представление о несовместимости предзнания со свободой выбора, считает Ансельм, возникает вследствие неправильной трактовки как отдельных понятий, так и соотношения, в котором они находятся между собой. В трактате "О согласии" он фактически пересматривает ряд онтологических и гносеологических предпосылок, из которых исходили в своих рассуждениях о знании, свободе и необходимости античные философы и христианские теологи патристического периода. Решение проблемы предзнания и свободы выбора, предлагаемое Ансельмом, станет более понятным, если мы предварительно проанализируем эти предпосылки.

В античной философии сформировались две альтернативные трактовки знания, которые условно можно назвать знанием (о) сущности и знанием о существовании. Согласно Аристотелю, знание будет обладать свойством всеобщности и необходимости лишь в том случае, если оно является знанием о причинах вещей. Знание о причинах предполагает прежде всего знание формальной причины, определяющей сущность вещи. Поскольку сущность вещи детерминирует те ее проявления, которые имеют статус необходимых признаков (то, что может быть только так и не может быть иначе), то из знания сущности вещи вытекает знание необходимых признаков последней. Однако из знания сущности вещи не следует знание ее привходящих, случайных признаков.

В платоновском варианте этой концепции сущность-идея, во-первых, наделена независимым от вещи бытием, во-вторых, детерминирует существование вещей, обладающим свойством, запечатленным в данной идее. Представление о том, что существование вещей вторично по отношению к их сущности, производно от бытия сущностей-идей, было использовано в патристике для описания акта творения: Бог творит мир с помощью умопостигаемых сущностей-идей (т.е. того, что является в собственном смысле предметом знания, но не имеет реального существования); Бог поэтому знает сущность каждой вещи до ее творения, причем знает наряду с ее сущностью и то, что она будет существовать. Означает ли это, что в Божественном знании существование как бы включено в ее сущность? При рассмотрении акта творения этот вопрос ставится в несколько иной форме: каким образом сообщается бытие вещи – благодаря сообщению ей формы, т.е. через сущность, или как-то иначе? Мыслители, интерпретировавшие акт творения в понятиях платоновской онтологии, склонялись к положительному ответу. В этом случае существование оказывалось признаком, определяемым сущностью вещи, признаком, предзаданным этой сущностью, связанным с нею необходимым существованием. Поэтому Божественное знание сущности – если исходить из данной трактовки соотношения сущности и существования – детерминирует

существование вещи, обладающей этой сущностью. Всякая вещь поэтому будет иметь *необходимое существование*, необходимое в смысле *каузальной необходимости* – детерминированности сущностью и знанием сущности.

Термин "необходимость" приобретает совсем иной смысл, когда он употребляется в контексте альтернативной концепции знания – знания о существовании. Эта концепция восходит к другому моменту системы Аристотеля, а именно к его учению об истинности суждений. Установление истинности суждения предполагает его сопоставление с существующим "положением дел"; суждение истинно, если оно соответствует некоторому предмету ("положению дел"), существующему независимо от суждения, т.е. независимо от знания об этом предмете. Суждение о существовании некоторой вещи истинно, если вещь действительно существует, и ложно в противном случае. Всякое истинное суждение о существовании вещи указывает на ее необходимое существование, поскольку в нем констатируется то, что уже есть (существует) и что, следовательно, не может не существовать. Однако это не каузальная, а *фактическая необходимость* (оговоримся, что термины "каузальная" и "фактическая необходимость", введенные нами для различения двух типов необходимости, сам Ансельм не употребляет). Истинное знание, по Ансельму, – это всегда знание о необходимом, т.е. о предметах, событиях, обладающих именно теми характеристиками, которые фиксируются в знании о них и не могут быть иными. Как мы увидим, даже знание о случайных событиях имеет дело с необходимым существованием . Но знание о фактически необходимом сводится к констатации того, что уже существует. Оно вторично по отношению к существованию вещей и потому не может детерминировать их существования. Здесь открывается возможность совмещения утверждений о Божественном предзнании и свободе выбора. Опираясь на трактовку знания как знания о существовании, Ансельм показывает, каким образом могут быть совмещены эти утверждения.

Ансельм исходит из того же положения, что и его предшественники: то, что предзнает Бог, с необходимостью произойдет. Дальше начинается расхождение. Бог может предзнать, что нечто произойдет, утверждает Ансельм, но существование его не будет необходимым, т.е. Бог может предзнать будущее не-необходимое (происходящее по свободному выбору) событие. В своем рассуждении Ансельм апеллирует к двум различенным выше смыслам понятия необходимости, зачастую смешивая их друг с другом. Божественное знание всегда истинно. Если это знание сущности, то оно детерминирует, т.е. из него следует с "каузальной" необходимостью существование необходимых характеристик, – в отношении к свободному выбору разумных существ (а свобода выбора – необходимый признак разумного существа) сам факт свободного выбора. Самое же событие, пока не совершится выбор, не является (каузально) необходимым – как будущий результат свободного выбора оно лишь возможно. Когда же событие действи-

тельно произойдет, оно приобретает необходимость; его необходимость – фактическая необходимость. Такую же, только фактическую, необходимость оно имеет и в Божественном знании: Бог знает о каждом событии как о чем-то уже совершившемся. Ведь в вечности Божественного знания нет ни прежде, ни после, нет вообще никаких временных характеристик, а все всегда одновременно есть. При таком истолковании Божественное предзнание (вернее сказать, знание; термин "предзнание" употребляется только затем, чтобы было отчетливо слышно, что речь идет о том, чего для нас еще нет) есть знание, что нечто произойдет по свободному выбору, – знание, санкционирующее, если угодно, свободу выбора.

Аналогичным образом опровергается и самый мощный аргумент в пользу того, что Божественное знание диктует (каузально) необходимое существование, именно аргумент от истинности Божественного знания. С этой целью Ансельм использует рассуждение, касающееся истинности случайных событий. Аргументация его такова. Знание Бога – истинно. Но знание случайного события – а именно таковы предзнаемые Богом решения воли разумных существ, которые интересуют Ансельма, – истинно, только если событие уже существует. Значит, необходимость его следует не из Божественного знания, а из действительного существования.

А то, что оно действительно произойдет, – следствие не знания, а свободного решения воли. Показательно рассуждение в третьем параграфе первого раздела, где Ансельм различает "предваряющую необходимость" и "последующую необходимость". В первом случае происходящее (например, восход солнца) обусловлено знанием Бога, и знание при этом – знание сущности, которой определены все события, случающиеся с этой вещью (эта необходимость была названа нами "каузальной"). "Последующая необходимость" следует из действительного события (в наших различениях – "фактическая" необходимость) – будь то необходимо происходящее (восход солнца) или случайное событие.

Однако происходящее обусловлено не только знанием Бога, но и свободным решением Божественной воли даже в случае "предваряющей необходимости"; а если это случайное событие, которое Бог предзнает как имеющее произойти или не произойти (без необходимости), то оно обусловлено и свободным решением человеческой воли, и свободным же решением Божественной воли предоставить происходящее воле человека. Самая необходимость происходящего "исходит от свободной воли". "Как не по необходимости Бог желает того, чего Он желает, так и человек по большей части не по необходимости желает того, чего желает". "И как необходимо, – продолжает Ансельм, – чтобы существовало все, чего желает Бог, так же необходимо, чтобы существовало и то, чего желает человек, во всех случаях, когда Бог предоставляет это человеческой воле, так что если человек желает, то это происходит, и не происходит, если не желает".

Итак, все действительно происходящее (имеющее существование в

прошлом, настоящем, будущем или всегда) имеет источником своего существования свободное решение воли, Божественной и человеческой или только Божественной, соответствующее знанию.

Может быть, самым сильным доказательством того, что не знание Бога, а его свободная воля обусловливает необходимость, т.е. действительность существующего, является следующее его рассуждение в четвертом параграфе первого раздела: "Если знание и предзнание Бога сообщают необходимость всему, что Он знает, и предзнает, тогда Бог сам ничего – ни применительно к вечности, ни применительно к какому-то времени – не делает свободно, но все по необходимости", что, согласно Ансельму, совершенно абсурдно.

Таким образом, существование не есть прямое следствие знания; знание не диктует необходимого существования. Правда, в творческом акте Бога знание неотделимо от свободного воления; однако только по отношению к тому, что не наделено разумом, а потому и свободой выбора, можно говорить, что Божественное знание, определяющее сущность вещи, которой задано все, чем эта вещь будет, диктует ее существование. Но и тут существование идет от Божественного воления, сопутствующего знанию сущности. И у разумного существа из самой его сущности следует неотъемлемое обладание свободным выбором. Факт наличия разума и свободы выбора у человека следует из Божественного знания, определяющего его сущность, и Божественного воления, сопутствующего этому знанию; здесь дело обстоит так же, как и с вещами, не обладающими разумом и свободой. Что же касается всякого конкретного решения, принимаемого свободно, то и оно не может произойти, обрести существование без Божественного изволения, и каково будет решение, открыто Божественному знанию, но последнее не является определяющим.

В рассуждениях Ансельма о детерминизме знания усматривается еще одно различение. Даже если Божественное знание является детерминирующим по отношению к знаемому (к содержанию знания), оно не является таковым по отношению к знающему. Зазор между знанием человека и его поступком, в котором античная философия начиная с Сократа усматривала ущербность человеческого знания, отвергался ею для Божественного знания: Божественное решение определяется знанием и сливается с ним. У Ансельма также знание и воля едины в творческом акте Бога, но Божественное знание не детерминирует Божественной воли, не препятствует ее свободе.

Общее решение проблемы совместимости Божественного предзнания и человеческой свободы, предложенное Ансельмом, как было показано выше, предполагает интерпретацию необходимости, свойственной предмету истинного (а тем более Божественного) знания, как "последующей" (фактической) необходимости. Однако эта интерпретация не снимает логического затруднения, связанного с рассмотрением конкретных поступков, совершаемых по свободному выбору. Для человека, принимающего свободное решение, его будущее действие не является необходимым, предзаданным, – оно может для него

быть только *возможным*, поскольку от него зависит, произвести это действие или нет. Бог же знает его будущее действие уже осуществленным, т.е. в качестве события, обладающего *необходимым* существованием. Каким же образом одно и то же событие может быть и возможным, и необходимым?

Ансельм устраняет указанное противоречие, утверждая, что модальности "возможное" и "необходимое" относятся к одному и тому же (т.е. к содержанию решения воли) в разных отношениях. В четвертом параграфе первого раздела он пишет: "Ничто не препятствует, чтобы что-либо, что знает или предзнает Бог в наших желаниях и действиях, произошло, теперь или в будущем по свободному выбору, так что хотя необходимо существовать тому, что Он знает или предзнает, однако многое имеет место вовсе не с необходимостью, но по свободной воле... В самом деле, что удивительного, если таким образом нечто существует и свободно, и по необходимости? Ведь много есть такого, что принимает противоположные [определения] в разных отношениях (diversa ratione)" В каких же разных отношениях? Ансельм апеллирует, – и здесь он воспроизводит аргумент, который мы находим и у Августина, и у Боэция, – к принципиальному различию времени и вечности. Действительно, Божественное знание принадлежит вечности, свободный выбор человека осуществляется во времени. Всякое событие по отношению к Божественному знанию получает одно определение, а по отношению к свободной воле человека – другое, и как характеризующие событие в разных отношениях они совместимы. «Ведь хотя то, что в вечности ни "было", ни "будет", но только "есть", – пишет Ансельм, – во времени, однако, и было, и будет, и это без всякого противоречия; точно так же не является несовместным, чтобы неизменное в вечности во времени благодаря свободной воле, прежде чем оно осуществится, было способно меняться. И хотя там [в вечности] есть только настоящее, однако то настоящее не является включенным во время, как наше, но вечным, в котором содержатся целиком все времена. Подобно тому как настоящее время содержит все место (omnem locum) и все, что находится в каком-нибудь месте, так вечным настоящим замкнуто все время и все, что находится в каком-либо времени» (I, V). Время и вечность совершенно разнородны: вечность – это не бесконечно длящееся время, вообще не время какого бы то ни было качества, она по отношению к времени столь же иное, как время по отношению к пространству.

Может, правда, показаться – аргумент, опирающийся на абсолютную разнородность времени и вечности, сводится просто к непостижимости для человека Божественного всеведения, что отменяло бы как аргумент, так и самое рассмотрение. Но Ансельм на самом деле вводит различие времени и вечности только для того, чтобы получить право утверждать совместимость свободного решения человека и Божественного знания как противоположностей, взятых в разных отношениях, и непостижимость вечного знания Бога здесь не играет роли. Впрочем, само описание вечности в отличие от времени как

настоящего,– пусть не нашего настоящего времени, а вечного настоящего, которое непостижимым образом объемлет все текущее время, – весьма примечательно. Этим ведь указывается на момент соприсутствия вечности во всяком нашем времени, точнее, во всяком происходящем во времени событии, соприсутствия Божественного изволения во всяком решении нашей воли. Действительно, не только ведь знание Бога, но и его воление принадлежит вечности, и вместе с тем никакого решения человеческой воли – а все они разнесены во времени– не будет без Божественного на то изволения. Воля человека в каждое мгновение его жизни соотнесена с актом волеизъявления Бога, будем ли мы представлять его себе одним единственным (все сотворено Богом до века и "однажды") или как бы распределенным по всему тому, где он соприсутствует, по всем актам человеческой воли ("непрерывное творение").

В последней части трактата, где Ансельм разбирает вопрос о согласии благодати и свободного выбора, рассматривается уже не проблема соотношения (Божественного) знания и (человеческой) воли, а проблема согласования двух свободных воль – Божественной и человеческой. Благодать, по Ансельму, собственно и предполагает совпадение человеческой воли с Божественной. Действие Божественной благодати распространяется только на существа, наделенные свободной волей: без содействия благодати действия разумных, т.е. свободных, существ не могут быть благими. Для всех природных вещей, не наделенных разумом, само их существование и все их проявления, поскольку они определены их сущностью, предсуществующей в Божественном знании, и санкционированы актом Божественной воли, являются благими. Благими являются также существование и сущностно детерминированные свойства, – например, свобода выбора, – и у разумных существ. Но их свободные действия и результаты этих действий являются благими или справедливыми только при согласии их воли с волей Творца.

Для Ансельма, в согласии со всей христианской традицией, бытие и благо совпадают; онтологически значимым будет, следовательно, только такое существование, которое является благим. Бытие природных вещей всегда онтологически значимо. Не так обстоит дело со свободными действиями разумных существ. Чтобы приобрести онтологически значимое существование, они должны быть бла́гими, а быть благими они могут только в случае, если санкционированы Божественной волей, т.е. при содействии благодати. По отношению к действиям разумных существ бытие и благобытие не совпадают. Действия, идущие вразрез с Божественным решением, – неправильные или несправедливые, злые действия, – хотя и имеют бытие как проявления способности разумного существа к свободному действию, но не обладают онтологически значимым бытием – благобытием. Зло в этом смысле не существует. "Воление, – пишет Ансельм, – ...когда оно правильно, является благим и справедливым; когда же неправильно, то только потому, что неправильно, является злым и несправедливым.

Существовать правильно – есть нечто, и это от Бога; а не существовать правильно – не есть нечто, и это не от Бога... То, что существует сущностно (essentialiter), не в большей и не в меньшей мере существует, когда воля справедлива, чем когда она несправедлива... Таким образом, во всех благих волях и благих действиях Бог производит и то, что они существуют сущностно, и то, что они благие, в злых же – не то, что они злые, но только то, что они существуют через сущность (per essentiam). Ибо как сущность вещей существует не иначе, как от Бога, так и правильность – только от Него" (I, VII).

* * *

Перевод с латинского языка трактата Ансельма Кентерберийского "De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio" выполнен В.П. Гайденко по изданию: Sancti Anselmi Cantuariensis Opera omnia / Ad fidem codicum rec. F.S. Schmitt. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1968, t. 1, vol. 2, p. 243–288.

[1] *Hopkins J.* A companion to the study of st. Anselm. Minneapolis, 1972, p. 3.

Ансельм Кентерберийский

О СОГЛАСИИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДЗНАНИЯ, ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И БЛАГОДАТИ СО СВОБОДНЫМ ВЫБОРОМ

Представляется, что свобода выбора несовместима с Божественным предзнанием, предопределением, а также и с благодатью. Так ли это? С помощью Божией я попытаюсь записать здесь то, что Он благоволит мне открыть об этих трех вопросах.

[В о п р о с I]
О ПРЕДЗНАНИИ И СВОБОДЕ ВЫБОРА

[I]

Божественное предзнание и свободный выбор, как представляется, несовместимы, ибо то, что предзнает Бог, с необходимостью является будущим, а то, что совершается по свободному выбору, не диктуется никакой необходимостью. Но если они несовместимы, тогда невозможно, чтобы существовало и предзнание Бога, которое все предвидит, и в то же время что-то совершалось по свободному выбору. Если же уяснить себе, что в этом нет ничего невозможного, то полностью устраняется кажущаяся несовместимость Божественного предзнания и свободы выбора.

Итак, положим, что одновременно есть и Божественное предзнание, из которого, кажется, следует необходимость будущих вещей, и свобода выбора, в силу которой, как считают, многое совершается без такой необходимости, и посмотрим, действительно ли невозможно, чтобы оба они существовали одновременно. Если это невозможно, тогда отсюда проистекает другое невозможное. Ибо невозможно то, что, будучи положено, влечет другое невозможное. Пусть, однако, нечто является будущим, но не с необходимостью; тогда именно это и предзнает Бог, который предзнает все будущее. А что Бог предзнает, то с необходимостью является будущим, как это и известно заранее [Божественному предзнанию]. Следовательно, необходимо, чтобы нечто не по необходимости являлось будущим.

Но ты скажешь мне: Однако ты не избавляешь меня от необходимости грешить или не грешить; ведь Бог предзнает, что я согрешу или не согрешу, а поэтому необходимо для меня грешить, если я грешу, или не грешить, если не грешу.

Я же в ответ на это: Тебе не следует говорить: "Бог предзнает, что я согрешу или не согрешу"; но сказать ты должен: "Бог предзнает, что я согрешу, но не по необходимости, или не согрешу". Таким образом, получается, что согрешишь ли ты или не согрешишь, и то, и другое произойдет не по необходимости, ибо Бог предзнает, что не по необходимости имеет быть то, что будет. Итак, видишь ли ты, что нет ничего невозможного, чтобы одновременно были и Божественное предзнание, в силу которого, как говорят, будущее, которое предзнает Бог, с необходимостью существует, и свобода выбора, благодаря которой многое совершается не по необходимости. Ведь если это невозможно, следует нечто невозможное. Но из этого никакой невозможности не вытекает.

Ты, пожалуй, возразишь: И все же ты еще не освобождаешь мое сердце от силы необходимости. По твоим словам, необходимым является, что я согрешу или не согрешу, но не по необходимости, ибо именно это предзнает Бог. Необходимость же, по-видимому, означает принуждение или запрет. Поэтому если необходимо, чтобы я согрешил по своей воле, то я понимаю этот так, что я принужден некой скрытой силой и к желанию (ad voluntatem) грешить; а если, чтобы не согрешил, – то ею же я удержан от желания грешить. Потому-то, кажется мне, и необходимо, чтобы я грешил, если грешу, или чтобы не грешил, если не грешу[1].

[II]

А я [отвечу на это]: Надобно знать, что мы часто говорим "существует с необходимостью" о том, что не вынуждается никакой силой, и говорим, "с необходимостью не существует" о том, что не предотвращается никаким запретом. Так мы говорим: необходимо, что Бог бессмертен, и необходимо, что Бог не является несправедливым, – не потому, что некая сила принудила Его быть бессмертным или запре-

тила быть несправедливым, но поскольку ничто не может сделать, чтобы Он не был бессмертен или был несправедлив. Итак, если я говорю: необходимо, чтобы ты согрешил, или не согрешил только по своей воле, как это предзнает Бог, – то это не следует понимать так, что нечто предотвращает твою волю от того, чего не будет, или принуждает к тому, что будет. Бог, предвидящий, что нечто произойдет единственно по твоей воле, именно то и предзнает, что воля не принуждается и не предотвращается ничем иным и то, что происходит по чьей-то воле, происходит свободно. Если это внимательно обдумать, то, я полагаю, никакая несовместимость не препятствует тому, чтобы одновременно существовали и Божественное предзнание, и свобода выбора[2].

Наконец, в собственном смысле слова, если говорят, что о чем-то существует предзнание, то утверждают, что оно будет. Ведь только о том, что будет, существует предзнание, ибо знание бывает только об истине. Поэтому когда я говорю: если Бог предзнает нечто, то необходимо, что это будет, – это то же самое, как если бы я сказал: если будет, то будет с необходимостью. Но эта необходимость не принуждает и не препятствует чему-либо быть или не быть. Ведь оттого именно, что имеет место существование вещи, говорят, что она существует с необходимостью; если же имеет место ее несуществование; утверждают, что она не существует с необходимостью; а вовсе не потому, что необходимость принуждает эту вещь быть или не быть или же препятствует этому. В самом деле, когда я говорю: если будет, будет с необходимостью, – здесь необходимость следует за полаганием вещи, а не предшествует ей. Тот же смысл имеет и следующее: то, что будет, будет с необходимостью. Ибо эта необходимость означает только одно: то, что будет, не может одновременно не быть.

Но одинаково истинны [два утверждения]: 1) было, и есть, и будет нечто не по необходимости; 2) все, что было, было с необходимостью, и все, что есть, есть с необходимостью, и все, что будет, будет с необходимостью. Ведь совсем не одно и то же [сказать]: вещь является прошедшей и прошедшая вещь является прошедшей; или: вещь наличествует и наличествующая (praesens) вещь наличествует; или: вещь является будущей и будущая вещь является будущей; – точно так же, как не одно и то же [сказать]: вещь является белой, и белая вещь является белой. Так древесина не всегда с необходимостью является белой, ибо некогда, прежде чем стать белой, могла не быть белой; и уже будучи белой, может после этого стать не белой. Но белая древесина всегда с необходимостью является белой, ибо ни прежде, ни после ее [теперешнего] бытия белой, не может статься, чтобы белое было одновременно не белым. Подобным образом вещь не является наличной в настоящем (praesens) с необходимостью, поскольку прежде чем она стала наличной ее могло не быть в наличии в настоящем; и уже будучи в наличии, может после того оказаться не наличествующей в настоящем. Но наличная в настоящем вещь всегда с необходимостью является наличной; так как ни до, ни после своего бытия наличным,

наличное в настоящем не может в то же время не быть таковым. И точно так же нечто, – некая вещь или некое действие – не является с необходимостью будущим, ибо прежде чем оно наступило бы, может оказаться, что его не будет; будущая же вещь с необходимостью будет, потому что будущее не может быть одновременно не будущим. В отношении прошедшего также верно, что некая вещь не является с необходимостью прошедшей, поскольку еще прежде, чем она была, могло бы оказаться, что ее не было; и что прошедшее всегда с необходимостью является прошедшим, так как прошедшее не может одновременно не быть прошедшим. Но в прошедшей вещи есть нечто, чего нет ни в вещи, наличествующей в настоящем, ни в будущей. Ведь никак не может случиться, чтобы прошедшая вещь стала не прошедшей, наподобие того, как [это бывает с наличными в настоящем и будущими вещами: ведь] некая наличествующая вещь может не быть в наличии, а некая вещь, которая не является будущей с необходимостью, может статься, не будет. Таким образом, когда "будущее" сказывается о будущем, необходимо, чтобы существовало то, что сказывается, ибо будущее всегда является будущим, как это бывает всякий ряз, когда тождественное сказывается о тождественном. Например, когда мы говорим: всякий человек есть человек; или: если существует человек, то человек существует; или: всякое белое есть белое; или: если существует белое, то белое существует; – необходимо, чтобы существовало что, что сказывается, ибо не может нечто одновременно существовать и не существовать. Конечно, если не является необходимым, что всякое будущее есть будущее, тогда какое-то будущее не является будущим, что невозможно. Следовательно, по необходимости всякое будущее есть будущее; и если есть будущее, то будущее есть, если будущее сказывается о будущем; но это следует с необходимостью, которой ничто не принуждается быть.

[III]

Однако когда "будущая" сказывается [просто] о вещи, то эта вещь не всегда существует по необходимости, хотя и является будущей. Например, если я говорю: "завтра будет возмущение в народе", тем не менее возмущение будет не с необходимостью. Ведь прежде чем ему быть, может статься, что его не произойдет, даже если оно является будущим. Иногда же бывает, что по необходимости существует вещь, которая именуется будущей; например, если я говорю, что завтра будет восход солнца. Если же я необходимым образом говорю "будущая" о будущей вещи, – тогда завтрашнее возмущение в народе с необходимостью будет, и завтрашний восход солнца с необходимостью будет. А [что будет] восстание, которое произойдет не в силу необходимости, удостоверяется только последующей необходимостью (sequens necessitas)[3], так как [тогда] "будущее" сказывается о том, что [действительно]

будет. Ведь если завтра оно [действительно] будет, тогда оно с необходимостью является будущим. Восход же солнца мыслится как [существующий] в будущем, но по двоякого рода необходимости, а именно и предваряющей (praecedens necessitas), которая заставляет вещь существовать (facit rem esse), ведь восход потому и будет, что необходимо, чтобы он был, – и последующей, которая ничего не принуждает существовать, ибо потому-то и будет с необходимостью, что [действительно] будет. Вот почему, говоря, что с необходимостью будет то, что Бог предзнает как будущее, мы не о всякой вещи утверждаем, что она будет с необходимостью, но имеем в виду лишь будущую вещь, что она с необходимостью будет. Ведь будущее не может в то же время не быть будущим. То же самое имеет место в случае, когда говорят, "если Бог предзнает нечто", не добавляя "будущее", поскольку в слове "предзнать" уже подразумевается будущее. Ибо предзнать – это не что иное, как знать будущее, и потому, если Бог нечто предзнает, то это с необходимостью является будущим. Следовательно, из Божественного предзнания не всегда следует, что вещь будет с необходимостью, ибо, хотя Бог предзнает все будущее, однако не все предзнает как будущее с необходимостью, но кое-что предзнает как имеющее быть по свободной воле разумной твари.

Разумеется, следует отметить, что как не по необходимости Бог желает того, чего Он желает, так и человек по большей части не по необходимости желает того, чего желает. И как необходимо, чтобы существовало все, чего желает Бог, так же необходимо, чтобы существовало и то, чего желает человек, во всех случаях, когда Бог предоставляет это человеческой воле, так что если человек желает, то это происходит, и не происходит, если не желает. Ведь то, чего желает Бог, не может не существовать. Поэтому когда Он желает, чтобы воля человека не принуждалась никакой необходимостью к желанию или нежеланию чего-либо, не предотвращалась от этого, и чтобы за желанием следовало действие, тогда с необходимостью и воля человека является свободной, и существует то, чего она желает. Таким образом, верно, что с необходимостью происходит грешное деяние, которое человек желает совершить, хотя желает он не по необходимости. Так что на вопрос о грехе самой воли, когда она грешит по собственному желанию, – действительно ли это происходит по необходимости, – следует отвечать, что так как не по необходимости она желает, то не по необходимости существует и грех воли. Не по необходимости действует эта воля, потому что если сама собою не желает, то и не действует, хотя то, что она делает, происходит с необходимостью, как сказано выше. Ведь коль скоро грешить не иное что значит, как желать, чего не должно, то грех воли не является необходимым, подобно тому как не является необходимым желание. Верно, однако, что если человек желает грешить, то необходимо, чтобы он грешил, но это такая необходимость, которая, как я сказал выше, ни к чему не принуждает и ни от чего не удерживает.

Итак, чего желает свободная воля, того она и может не желать, и

не может, и необходимо, чтобы она [этого] желала. Она может не желать, прежде чем пожелает, потому что свободна, а когда уже желает, не может не желать, но ей уже необходимо желать, потому что невозможно для нее одновременно желать и не желать что-либо. Деяние же воли, которой дано, чтобы то, что она желает, существовало, а чего не желает, не существовало, [с одной стороны], самовольно (voluntarium) или произвольно (spontaneum), ибо совершается по собственной воле (spontanea voluntate), [а с другой стороны], является необходимым в двух отношениях: и так как воля принуждает его совершаться, и так как происходящее не может одновременно происходить. Но обе эти необходимости происходят от свободы воли, и эта свобода способна уберечься от них, прежде чем они осуществятся. Бог, знающий всю истину, и только истину, видит, как существуют произвольное или необходимое, и как Он видит, так они и существуют. Как явствует из этого рассмотрения, нет никакого противоречия в том, что Бог предзнает все, но в то же время многое происходит от свободной воли, [а именно все то], что, прежде чем произойдет, может никогда не осуществиться, – и тем не менее оно некоторым образом существует с необходимостью, причем необходимость эта, как я сказал, исходит от свободной воли.

[VII]

Что не все, что предзнает Бог, существует по необходимости, но что-то происходит от свободной воли, можно понять вот из чего. Когда Бог желает и делает что-либо, то, говорится ли об этом применительно к неизменному настоящему вечности, в котором ничто не является прошедшим или будущим, но все существует одновременно без всякого движения, – как если мы не говорим, что хотел Бог или захочет, делал или сделает, но только что Бог хочет и делает, – или применительно ко времени, – как когда говорим, что Бог захочет или сделает то, что, как мы знаем, еще не произошло, – во всяком случае, нельзя отрицать, что Бог знает то, что хочет и делает, и предзнает то, что захочет и сделает. А поэтому если знание и предзнание Бога сообщает необходимость всему, что Он знает и предзнает, тогда Бог сам ничего, – ни применительно к вечности, ни применительно к какому-то времени, – не хочет и не делает свободно, но все по необходимости. А коль скоро это и помыслить абсурдно, то не по необходимости существует или не существует все, что Бог знает или предзнает как существующее или несуществующее[4]. Значит, ничто не препятствует, чтобы что-либо, что знает или предзнает Бог в наших желаниях и действиях, произошло, теперь или в будущем, по свободному выбору, так что хотя необходимо существовать тому, что Он знает или предзнает, однако многое имеет место вовсе не с необходимостью, но по свободной воле, как я показал выше.

В самом деле, что удивительного, что если таким образом нечто существует и свободно, и по необходимости? Ведь много есть такого,

что принимает противоположные [определения] в разных отношениях (diversa ratione). Действительно, что более противоположно одно другому, чем приходить и уходить? И, однако, мы видим, что когда кто-нибудь переходит с места на место, "идти" означает одновременно и "приходить", и "уходить": он уходит с места и приходит на место. Также если мы наблюдаем солнце в какой-то части небосвода, когда оно, непрестанно обходя небо, спешит к той же самой части, то мы видим, что это одно и то же место, – то, из которого оно уходит, и то, в которое приходит, и оно постоянно приближается к тому же месту, откуда тем временем удаляется. И движение его известно сведущим: если мы наблюдаем его по отношению к небу, то оно всегда переходит с западной стороны на восточную; а если обратим внимание [на его движение] по отношению к земле, то всегда с восточной стороны на западную. Таким образом, оно всегда движется и против тверди, и – хотя медленнее – вместе с твердью. То же самое наблюдается у всех планет. Итак, никакого противоречия не возникает, если на приведенных основаниях мы утверждаем, что нечто с необходимостью является будущим, потому что оно будет, и что его вместе с тем никакая необходимость не вынуждает в будущем существовать, кроме той, которая, как я сказал, происходит от свободной воли.

[V]

Если же, опираясь на сказанные Богу слова Иова о человеке: "Ты положил ему предел, которого он не перейдет" (Иов 14, 5), кому-то захочется утверждать, что никто не мог ускорить или изменить день своей смерти, хотя бы нам и казалось порой, что кто-то по свободному волеизъявлению делает то, отчего умирает, – это не может служить возражением на сказанное выше. Поскольку Бог не ошибается и знает только истину, – происходит ли что свободно или по необходимости, – то говорят, что у Него установлено непреложно то, что у человека может изменяться, прежде чем произойдет. Это имеет в виду и апостол Павел, когда он о "призванных по замыслу [Божию] святых" (см. Рим. 8, 28)[5] говорит: "Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братиями; а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил" (Рим. 8, 29–30). Разумеется, неизменен этот замысел (propositum), призванные в согласии с которым святы в вечности, где нет ни прошедшего, ни будущего, но только настоящее. Однако в самих людях, ввиду свободы их выбора, он может от времени до времени меняться. Ведь хотя то, что в вечности ни "было", ни "будет", но только "есть", во времени, однако, и было, и будет, и это без всякого противоречия; точно так же не является несовместным, чтобы неизменное в вечности во времени, благодаря свободной воле, прежде чем оно осуществится, было способно меняться. И хотя там [в вечности] есть только настоящее, однако то настоящее не является включенным во время, как наше, но вечным, в

котором содержатся целиком все времена. Подобно тому как настоящее время содержит все место (omnem locum) и все, что находится в каком-нибудь месте, так вечным настоящим замкнуто все время и все, что находится в каком-либо времени. Так что когда апостол говорит, что Бог своих святых "предузнал", "предопределил", "призвал", "оправдал", "прославил", – ничто из этого у Бога не есть предшествующее или последующее, но все надо мыслить одновременным (simul) вечному настоящему. Ибо вечность имеет свое "одновременно", в котором [имеет место] и все, что одновременно, т.е. совпадает по месту или времени, и разнящееся местом или временем.

Чтобы продемонстрировать это, апостол не наделил употребленные им глаголы надлежащим временным значением и даже относящееся к будущему времени высказал с помощью глагола прошедшего времени. Ведь тех, кого Бог предузнал как только еще имеющих родиться уже во времени, Он еще не "призвал", не "оправдал", не "прославил" Откуда можно видеть, что апостол ввиду отсутствия глагола, обозначающего вечное настоящее, пользуется глаголами прошедшего времени; ибо глаголы прошедшего времени, наподобие вечного настоящего, совершенно неизменны. Действительно, с вечным настоящим больше сходства имеет относящееся к прошедшему времени, нежели то, что относится к настоящему времени. Ибо то, что в вечном настоящем, никогда не может не быть настоящим, равно как и во времени прошедшее не может когда-нибудь стать не прошедшим, а все, что во времени является настоящим, преходя, становится уже не настоящим.

Таким образом, что бы ни сообщало Священное Писание о совершающемся по свободному выбору, оно говорит об этом как о необходимом. Ибо Священное Писание говорит согласно вечности, в которой все истинное и только оно одно неизменно есть настоящее, а не согласно времени, в котором не всегда существуют наши воления и действия: пока их нет, не является необходимым, чтобы они были, и точно так же часто не является необходимым, чтобы они [вообще] были когда-либо. Я, к примеру, не всегда пишу или хочу писать. Пока я не пишу и не хочу писать, [безусловно], не является необходимым, что я пишу или хочу писать. Точно так же никоим образом не является необходимым, чтобы я [вообще] когда-нибудь писал или хотел писать. Вещи настолько по-иному существуют во времени, чем в вечности, что порой является справедливым, что во времени нет чего-то, что есть в вечности, и что во времени было то, чего не было там, и будет во времени, чего там не будет. Если это осознать, тогда, по-видимому, ни на каком основании нельзя отрицать, что подобным же образом во времени является изменчивым то, что в вечности неизменно. Изменчивое во времени и неизменное в вечности, конечно, не в большей мере противостоят друг другу, чем "не существовать в какое-то время" и "всегда существовать в вечности" или чем "быть прошедшим или будущим согласно времени" и "не быть ни прошедшим, ни будущим в вечности".

Я не говорю, что никогда не существует во времени нечто, всегда существующее в вечности, но лишь что оно не существует в какое-то время. Например, я не говорю, что мой завтрашний поступок не существует ни в какое время, но лишь отрицаю, что он имеет место сегодня. И когда мы отрицаем, будто в вечности является прошедшим или будущим то, что было или будет во времени, мы не утверждаем, будто того, что было или будет [во времени], никоим образом [вообще] нет в вечности; мы только говорим: то, что постоянно существует в вечности в виде присущего ей настоящего, не существует там в виде прошедшего или будущего. Эти утверждения, видимо, не противоречат друг другу. Также нет противоречия в утверждении, что нечто, неизменно пребывающее в вечности, во времени, прежде чем оно наступит, способно меняться; причем, [о том, что в вечности, нельзя сказать] "прежде, чем наступит" или "после того, как было", но "постоянно", ибо там ничто не существует согласно времени. Именно там оно и существует вечно, ибо во времени нечто и есть, и, прежде чем обретет существование, может не быть, как я уже сказал. Думаю, из сказанного достаточно ясно, что предзнание Бога и свободный выбор никоим образом не противоречат одно другому. И производит это сила вечности, которая заключает в себе все время и все, что существует в какое бы то ни было время.

[VI]

Но так как не во всем есть у нас свободный выбор, то следует рассмотреть, где находится и какова та свобода выбора, которую, как полагают, всегда имеет человек, и что такое этот выбор. Ведь выбор не то же самое, что свобода, по которой он называется свободным. Многому приписывается свобода и выбор, как например, когда мы говорим, что кто-то имеет свободу говорить или молчать, и ему принадлежит выбор, что из этого пожелать. Также и многому другому подобным образом приписываются свобода и выбор: тому, что имеется не всегда, или тому, что необходимо нам для спасения души. Здесь всесторонне обсуждается вопрос о том выборе и о той свободе, без которых человек не может спастись, после чего это может быть применено и к другим случаям. Ибо многие сетуют, считая, что для спасения или осуждения ничего не значит свободный выбор, но только необходимость, которая следует из Божественного предзнания. А коль скоро человек, по достижении разумного возраста, не спасается, не имея в себе справедливости, то надлежит исследовать этот выбор и эту свободу там, откуда исходит его деятельность, где седалище (sedes) справедливости. Итак, прежде всего надо рассмотреть справедливость, а затем – эту свободу и этот выбор.

Всякая справедливость – большая или малая – это праведность (rectitudo) воли, сохраняемая ради нее самой. А свобода, [о которой мы говорим], – это способность (potestas) сохранять праведность воли ради самой праведности. Эти определения, как мне думается, я подтвердил

ясными доводами, первое – в трактате, написанном мною об истине, другое – в трактате, посвященном этой самой свободе[7].

В последнем показано также, что эта свобода присуща человеку по природе и неотъемлема, хотя он не всегда пользуется ею; и находится она в нем столь прочно, что ничто не могло бы отнять у человека упомянутую выше праведность, т.е. справедливость, пока он хотел бы пользоваться этой свободой. Справедливость же не присуща по природе, но была отделимой в начале и у ангелов на небесах, и у людей в раю, есть и доныне [у людей] в этой жизни, но не с необходимостью, а у тех, кто удерживает ее по собственной воле. Несомненно, что справедливость, благодаря которой кто-нибудь является справедливым, – это, как я уже сказал, праведность воли, а праведность эта лишь тогда есть у кого-то, когда он сам хочет того, чего Бог желает, чтобы он хотел. Коль скоро это так, то очевидно, что Бог не может отнять эту праведность против воли [обладающего ею], так как Он не может желать этого. Но Бог не может желать и того, чтобы имеющий праведность оставил ее, не желая того, в силу некой необходимости. Разве что Бог пожелал бы, чтобы тот не хотел того, чего Бог желает, чтобы он хотел; что невозможно. Следовательно, Бог желает, чтобы праведная воля была свободна для праведного воления и для сохранения самой праведности, ибо такая воля, поскольку способна на то, чего она хочет, свободно делает то, что делает. Отсюда становится также совершенно очевидно, что есть некая свободная воля со своим действием, не противоречащим Божественному предзнанию, как показано выше.

Приведем теперь какой-нибудь пример, демонстрирующий и праведную, т.е. справедливую, волю, и свободу выбора, и сам выбор; и каким образом праведная воля принуждается к тому, чтобы оставить праведность, и каким образом она сохраняет ее посредством свободного выбора. [Пусть] некий человек положил в сердце своем держаться истины, ибо понимает, что любить истину праведно. Он, во всяком случае, имеет уже праведную волю и праведность воли. Но одно – воля, другое же – праведность, которой воля праведна. Тут случился некто другой, и угрожает тому человеку смертью, если он не солжет. Мы видим теперь, что ему предстоит выбор: оставит ли он жизнь ради праведности воли или оставит праведность воли ради [сохранения] жизни. Этот выбор, который можно назвать и решением (iudicium), свободен, так как разум, которым постигается праведность, учит, что праведность всегда следует сохранять посредством любви к этой праведности и пренебрегать всем, приводимым в оправдание того, чтобы ее оставить. И воле надлежит, чтобы она сама также отвергала и избирала в согласии с тем, что постигает разум. Для того ведь прежде всего и даны разумной твари воля и разум. Ради того и выбор воли никакой необходимостью не принуждается к тому, чтобы оставить эту праведность, но, правда, может быть одолен угрозой смерти. Ведь хотя необходимо либо умереть, либо оставить праведность, однако никакая необходимость не определяет, что он сохранит, а что оставит.

Очевидно, одна только воля определяет, чего держаться, и никакая сила необходимости не действует там, где действует только выбор воли. А если никакая необходимость не принуждает оставить праведность воли, которую кто-нибудь имеет, то ясно, что не следует пренебрегать сохранением этой способности или свободы. Ведь эта способность всегда свободна. Это та свобода, которая, как я сказал, состоит в способности сохранять праведность воли ради самой праведности. Этой свободой разумной природы считается и свободный выбор, и свободная воля.

[VII]

Теперь остается рассмотреть следующее: коль скоро считают, что Бог все предзнает или знает, то происходит ли Его знание от вещей или вещи имеют бытие от Его знания? Если Бог имеет знание от вещей, то, следовательно, последние предшествовали бы Его знанию, и таким образом были бы не от Бога, ибо получить свое существование от Бога можно только через посредство Его знания[8]. Если же все вещи получают [свою] сущность от Божественного знания, тогда Бог – создатель и виновник злых дел, а потому несправедливо наказывает злых; чего мы не признаем. Этот вопрос может быть легко решен, если уяснить себе, что благо, которое есть справедливость, подлинно есть нечто; а зло, которое есть несправедливость, лишено всякого существования. Это я с полнейшей очевидностью показал в трактате "О падении диавола" и в книжке, озаглавленной мною "О девственном зачатии и о первородном грехе" Ведь несправедливость не есть качество или действие, или некая сущность, но лишь отсутствие должной справедливости, и присуща она только воле, где должна быть справедливость. Согласно [характеру] своей воли называется справедливой или несправедливой всякая разумная природа и любое ее действие, справедливое или несправедливое. Ибо все качества, все действия и все, что имеет некую сущность, – от Бога, от которого всяческая справедливость и никакой несправедливости. Следовательно, Бог производит все, что делается справедливой или несправедливой волей, т.е. дела добрые и злые. В добрых Он производит и то, что они существуют, и то, что они добрые, а в злых – только то, что они существуют, но не то, что они злые. Ведь для всякой вещи быть справедливой или благой – значит быть чем-то; но ни для какой вещи быть чем-то – не значит быть несправедливой или злой. Быть благим или справедливым значит иметь справедливость, – а это есть нечто; а быть злым или несправедливым значит не иметь справедливости, – и это не есть нечто. Справедливость ведь есть нечто, а несправедливость – ничто, как я уже сказал.

Но есть иное благо, называемое "благоприятным" (commodum), противоположное которому зло – "неблагоприятное" (incommodum). Это зло иногда – ничто, как слепота, иногда же – нечто, как скорбь. Мы не отрицаем, что это зло, поскольку оно есть нечто, что производит Бог, ибо Он, как написано, "делает мир и производит бедствия"

(Ис. 45, 7)[9]. Ведь Бог создает скорби (и все неблагоприятное) для упражнения и очищения справедливых и наказания несправедливых. Поэтому только применительно к тому злу, к несправедливости, по которой что-либо называется несправедливым, верно, что она никогда не есть нечто, и ни для какой вещи быть несправедливой не значит быть чем-то. И как Бог не делает несправедливости, так не делает и того, чтобы нечто было несправедливым. И тем не менее Бог производит все действия и все движения, потому что Он сам создает вещи, которыми (a quibus) и от которых (ex quibus), и через которые (per quas), и в которых (in quibus) совершаются эти действия и движения; и никакая вещь не имеет никакой способности желать или делать что-либо, если этого не дарует Бог. Даже само желание или воление (velle), которое иногда справедливо, а иногда несправедливо, – это не что иное, как использование воли (voluntas) и способности желать (potestas volendi), которые дарует Бог; а поскольку нечто есть, оно – благо и от Бога. В таком случае все это, когда оно правильно, является благим и справедливым; когда же неправильно, то только потому, что неправильно, является злым и несправедливым. Существовать правильно – есть нечто, и это от Бога; а не существовать правильно – не есть нечто, и это не от Бога. Так, например, когда кто-нибудь использует меч или язык, или способность говорить, то дело не обстоит так, чтобы меч или язык, или способность говорить были одни, когда их используют правильно, и иные – когда неправильно. Точно так же и воля, которую мы используем, чтобы желать, подобно тому как разум мы используем, чтобы рассуждать, – одна и та же, и когда кто-нибудь использует ее правильно, и когда неправильно. То, что существует сущностно (essentialiter), не в большей и не в меньшей мере существует, когда воля справедлива, чем когда она несправедлива, – та воля, согласно которой субстанция или действие называются справедливыми или несправедливыми. Таким образом, во всех благих волях и благих действиях Бог производит и то, что они существуют сущностно, и то, что они благие, в злых же – не то, что они злые, но только то, что они существуют через сущность (per essentiam). Ибо как сущность вещей существует не иначе, как от Бога, так и правильность – только от Него.

Отсутствие этой правильности, о которой я говорю, т.е. несправедливость, имеет место только в воле разумной твари, которая всегда должна иметь справедливость. А почему она не имеет справедливости, которую всегда должна иметь; и каким образом Бог производит благое только своей благостью, злое же – исключительно по вине человека или диавола; и как человек делает благое по свободному выбору при водительстве благодати, а злое – только действуя сам по своей собственной воле; и какое участие принимает Бог в злом, не оказываясь виновным, а человек – в благом, приобретая славу, хотя, однако, благое, совершенное человеком, очевидно, приписывается Богу, а злое – самому человеку; – все это, думаю, выяснится, с Божьей помощью, в нашем рассуждении о благодати и свободном выборе. Теперь же я

утверждаю только, что злой ангел потому не имеет справедливости, что оставил ее и не получил после того, а человек потому ее лишился, что в своих прародителях он оставил ее, а после того либо не получил ее, либо, получив, вновь отверг.

Милостью Божией мы показали, я полагаю, что в том, чтобы и Божественное предзнание, и свободный выбор существовали одновременно, если внимательно рассмотреть сказанное, нет ничего невозможного, и что против этого нельзя выдвинуть неопровержимых аргументов.

[В о п р о с II]

О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ И СВОБОДНОМ ВЫБОРЕ

[I]

Теперь, уповая на Того, Кто до сих пор вел нас, приступим к разрешению противоречия (discordia), которое, как представляется, существует между предопределением и свободным выбором. К разрешению этого затруднения, как выяснится в дальнейшем, мы немало продвинулись благодаря обсуждению первого вопроса.

Предопределение (praedestinatio), по-видимому, то же самое что предназначение (praeordinatio) или предустановление (praestitutio); поэтому, говоря, что Бог предопределяет нечто, подразумевают, что Он предназначает, а значит, устанавливает, чтобы тому быть будущим. Но чему Бог установил, чтобы ему быть в будущем, то, видимо, с необходимостью является будущим. Поэтому все, что Бог предопределяет, с необходимостью является будущим. Следовательно, если Бог предопределяет и благое, и злое, которое происходит, тогда ничто не происходит по свободному выбору, но все по необходимости. А если Он предопределяет только благое, то одно лишь благое существует по необходимости, а свободный выбор существует исключительно для злого, что совершенно абсурдно. Значит, не только благое предопределяет Бог. Если же свободный выбор производит добрые дела, благодаря которым [люди] становятся справедливыми не по предопределению, то Бог не предопределяет все добрые дела, делая которые [люди] становятся справедливыми. А потому не предопределяет и тех справедливых [людей], которые таковы благодаря делам, совершаемым по свободному выбору. Следовательно, их не предузнал Бог, который "кого предузнал", того "и предопределил" (Рим. 8, 29). Однако, что Бог не предзнает некие добрые дела или неких справедливых [людей], это ложно. Стало быть, не всякие добрые дела, совершаемые только по свободному выбору, оправдывают, но лишь те, которые предопределяет Бог. Если же, с одной стороны, Бог предопределяет все, и предопределенное существует по необходимости, а с другой стороны, ничто не происходит по необходимости в случае свободного выбора, то из этого, по-видимому, следует, что свободный выбор – ничто, коль скоро имеет место предопределение; а если мы полагаем в чем-либо свободный выбор, в отношении к этому исчезает предопределение.

[II]

Прежде чем отвечать на этот вопрос, надлежит рассмотреть, почему можно сказать, что есть предопределение не только для благого, но и для злого, и почему говорят о зле, которого Бог не делает, что Он его делает, коль скоро допускает. Ведь говорится, что Бог ожесточает человека, если не милует его (См.: Рим. 9, 18), и что Бог вводит "в искушение", если не избавляет (См.: Мф. 6, 13; Лк. 11, 4)[10]. Так что мы подобающим образом говорим, что Бог предопределяет злых людей и их злые дела, когда Он их самих и их дела не исправляет. Считается, однако, что благое Бог предзнает и предопределяет особенным образом, так как в этом случае Он производит и то, что благое существует, и то, что оно благое. А в случае злого Он производит только то, что оно существует сущностно (как некая сущность), но не то, что оно злое, как было сказано выше. Надо также иметь в виду, что как о предзнании говорится по отношению к Богу не в собственном смысле, так и о предопределении. Ибо у Него нет ни до, ни после, но в Его предзнании все есть одновременно[11].

[III]

Рассмотрим теперь, может ли быть каким-то образом предопределено будущее, которое произойдет по свободному выбору. Во всяком случае, не следует сомневаться, что Божественное предзнание и предопределение не расходятся между собой, но что Он предзнает, то и предопределяет. Разбирая вопрос о предзнании, мы выяснили, что нет никакого противоречия в том, что как-то может быть предузнано будущее, которое произойдет по свободному выбору. Потому и очевидная истина и разум показывают, что подобным образом нет ничего несовместного и в том, что будущее, которое произойдет по свободному выбору, может быть предопределено. Ведь и не предзнает Бог, и не предопределяет, что кто-то с необходимостью окажется в будущем справедливым. Ибо тот не имеет справедливости, кто не сохраняет ее по свободной воле. А кроме того, хотя необходимо, чтобы произошло то, что предузнано и что предопределено [Богом], однако нечто предузнанное и предопределенное осуществляется не с той необходимостью, которая предшествует вещи и производит ее, а с той, которая следует за существованием вещи[12], как было сказано выше. Ведь Бог, хотя и предопределяет, однако действует, не принуждая волю или сопротивляясь воле, но предоставляя волю ее собственной власти (potestate). Хотя воля [человека] обладает властью, тем не менее она не делает ничего, чего не произвел бы Бог: в добрых – своей благодатью, в злых – провинностью (culpa) не своей, а их воли; это, как я уже обещал, станет яснее, когда пойдет речь о благодати. Как предзнание, которое не ошибается, предзнает только истинное, как оно будет, – либо по необходимости, либо произвольно; – так и предопределение, которое неизменно, предопределяет только то, что

есть в предзнании. Подобно тому как предузнанное, хотя в вечности неизменно, однако во времени, прежде чем осуществится, может иногда меняться, – так обстоит дело и с предопределением.

Из сказанного явствует, если наше рассуждение удовлетворительно, что ни предопределение не исключает свободного выбора, ни свободный выбор не идет наперекор предопределению. Ибо все те доводы, с помощью которых мы доказали, что свободный выбор не противоречит предзнанию, в равной мере показывают и то, что он согласуется с предопределением. Так что неразумно судят люди: сколько раз ни случается что-нибудь по человеческому произволу – например, когда один человек чинит насилие над другим, а тот из-за этого убивает его, – люди тотчас заявляют: "Так было предузнано и предопределено Богом, а потому совершилось с необходимостью и не могло произойти иначе". Уж, конечно, ни тот, кто своим насилием озлобил другого, ни тот, кто отомстил за себя, не делают этого по необходимости, но исключительно по своей воле; потому что [каждый из них], если бы сам не захотел, то и не сделал бы того, что сделал[13].

[В о п р о с Ш]

О БЛАГОДАТИ И СВОБОДНОМ ВЫБОРЕ

[I]

Нам остается теперь с Божьей помощью рассмотреть вопрос о благодати и свободном выборе. Этот вопрос возникает оттого, что иногда Божественное Писание говорит так, что кажется, будто для спасения нет никакой пользы от свободного выбора, но способствует спасению только благодать; а иногда так, как будто все наше спасение зависит только от нашей свободной воли. В самом деле, о благодати Господь говорит: "Без Меня не может делать ничего" (Ин. 15, 5). А также: "Никто не приходит ко Мне, если не привлечет его Отец Мой" (Ср. Ин. 6, 44)[14]. И апостол Павел [говорит]: "Что ты имеешь, чего бы не получил?" (1 Кор. 4, 7). И о Боге: "Кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает" (Рим. 9, 18). А также: "Не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего" (Рим. 9, 16). Можно прочесть также и многое другое, где, как представляется, и наши добрые дела, и наше спасение приписываются только благодати, безо всякого свободного выбора. Многие даже утверждают, будто они проверили на опыте, что опора человека – вовсе не свободный выбор: ибо сознают, что бесчисленное множество [людей], опирающихся [в своих предприятиях] на усилия ума и тела, столкнувшись с трудностью, даже как бы с невозможностью [осуществления своего замысла], ничего не достигают или же после большого успеха вдруг все безвозвратно теряют.

Что мы обладаем свободным выбором, Писание показывает следующим образом. Бог говорит [устами] Исаийи: "Если захотите и послушаетесь, будете вкушать блага земли" (Ис. 1, 19). А также Давид [говорит]: "Кто есть человек, который хочет жить и любит долго-

денствие, чтобы видеть благо? Удерживай язык твой от зла и уста твои от коварных слов. Уклоняйся от зла и делай добро" (Пс. 33, 13–15)[15]. И Господь [говорит] в Евангелии: "Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим" (Мф. 11, 28–29). Есть [в Писании] и еще очень многое, что, как представляется, побуждает свободный выбор [человека] к благим деяниям и укоряет его, коль скоро он не обращает внимания на предостережения. А этого Божественное Писание никоим образом не делало бы, если бы не знало о существовании в человеке свободы воли. Но было бы несправедливо, чтобы Бог воздавал каждому по заслугам, и добрым, и злым, если бы никто не делал добро и зло по свободному выбору.

Итак, в Священном Писании мы находим, по-видимому, и свидетельства в пользу [значимости для спасения] одной только благодати, и такие [места], которые предполагают, что только свободный выбор, без благодати, принимает решение. Так что возгордились те, по чьему мнению, вся действенность добродетелей заключается в одной только свободе выбора. Но в наше время много и таких, кто совершенно отчаялся в существовании какого-то свободного выбора. Таким образом, разбирая этот вопрос, мы намереваемся показать, что свободный выбор и сосуществует с благодатью, и во многих случаях действует совместно с ней, подобно тому, как мы уже показали, что он находится в согласии с предзнанием и предопределением.

[II]

Надобно знать, что в вопросе о свободном выборе, – что уж я сказал прежде, – речь идет именно о том свободном выборе, без которого никто не заслуживает спасения, коль скоро вступает в разумный возраст; и о той именно благодати идет речь, без которой не спасается никакой человек. Ведь всякая тварь существует по благодати, ибо благодатью создана; и многие блага дарует Бог своей благодатью в этой жизни, без которых человек может спастись. Также и в случае, когда дети, будучи окрещены, умерли еще в младенчестве, т.е. прежде чем смогли воспользоваться своим свободным выбором, мы не видим искомого нами согласия; ибо в них одною только благодатью соделывается спасение без [участия] их свободного выбора. Ведь и это также благодать, что другим людям сообщается желание (voluntas), чтобы они своей верой помогли тем младенцам. Значит, искомое нами надобно показать на примере людей, достигших разумного возраста, потому что только их и касается этот вопрос.

Кто бы ни был спасен из таких людей, несомненно, он спасен благодаря своей справедливости. Ведь справедливым обещана вечная жизнь, ибо "праведники живут вовеки; награда их в Господе" (Прем. 5, 15). А что справедливость – это праведность воли, это Священное Писание показывает часто. Достаточно привести один пример. Когда

сказал Давид: "Ибо не оставит Господь народа Своего и наследия Своего не оставит, пока справедливость не превратится в суд", – то чтобы научить нас, что такое справедливость, спрашивает: "И кто следует ей?" – и сам себе отвечает: "Все правые сердцем"[16], т.е. те, кто праведен волей. Хотя мы и веруем, и уразумеваем (intelligamus) сердцем, так же как и желаем (volumus) сердцем, однако же Св. Дух не считает, что обладает праведным сердцем тот, кто правильно верует и уразумевает, но не правильно желает; потому что такой [человек] не использует правильность веры и разумения (intellectus) для того, чтобы правильно желать, ради чего и дано разумной твари правильно веровать и уразумевать. Ведь нельзя сказать, что имеет правильное разумение тот, кто не желает правильно, в соответствии с ним; и не говорят, что имеет веру, – разве что бессильную, – тот, кто не желает праведно поступать по этой вере, ради чего и даруется вера. Значит, мы понимаем [слова Давида] правильно: именно праведных волей Давид назвал "правыми сердцем". Но чтобы кто-нибудь не счел, что Св. Писание называет справедливым или праведным того, кто сохраняет праведность воли ради чего-то иного, мы утверждаем, что справедливость – это праведность воли, сохраняемая ради нее самой. Кто же сохраняет ее ради чего-то иного, не ее любит, а то, ради чего он ее сохраняет, и потому ни его не следует называть справедливым, ни такую праведность не следует именовать справедливостью.

При рассмотрении предзнания и свободного выбора, мы на примере показали, что могут одновременно существовать и эта праведность, которую я называю справедливостью, и свободный выбор. Понятно поэтому, что так обстоит дело и во многих других случаях. Таким образом, если мы можем показать, что никакой твари невозможно стяжать эту праведность иначе, как с помощью благодати, то будет выявлено искомое согласие между благодатью и свободным выбором, [необходимое] для спасения человека.

[III]

Несомненно, что воля лишь потому желает праведно, что она праведна. Подобно тому, как взгляд не оттого является зорким, что зорко видит, но оттого-то и видит зорко, что является зорким, так и воля: не потому она праведна, что желает праведно, но потому и желает праведно, что праведна. А когда она желает этой праведности, вне всякого сомнения, она желает праведно. Значит, она желает праведности только потому, что праведна. Но для воли одно и то же – быть праведной и иметь праведность. Тогда очевидно, что она желает праведности только потому, что имеет праведность. Я не отрицаю, что праведная воля желает праведности, которой она еще не имеет, когда она желает большей праведности, чем та, что у нее есть. Но я утверждаю, что никакая воля не может желать этой [большей] праведности, не имея [некой] праведности, при помощи которой она пожелала бы этой [большей].

Рассмотрим теперь, действительно ли кто-нибудь, не имея этой праведности, может каким-либо образом заиметь ее сам по себе. Во всяком случае, он может заиметь ее сам по себе, только желая [того] или не желая. Но никто не в состоянии обрести ее, желая [этого], так как не может пожелать ее, если не имеет ее. А что кто-то способен, не имея праведности воли, достичь ее сам собою, не желая того, – это уму непостижимо. Так что тварное существо никоим образом не может заиметь ее само по себе. Но тварное существо неспособно получить ее и от другого такого существа. Ведь как тварное существо не может спасти [другое] тварное существо, так не может и дать ему то, посредством чего до́лжно ему спастись. Следовательно, всякое тварное существо ту праведность, которую я назвал праведностью воли, имеет исключительно только по Божественной благодати. Но, как я уже сказал, ранее было показано, что эта праведность может быть сохранена только посредством свободного выбора. Итак, милостью Божией мы нашли, что благодать к спасению человека согласуется со свободным выбором так, чтобы благодать и одна могла спасти человека, без всякого действия его свободного выбора, – как это случается с младенцами, – и чтобы в способных к разумению людях всегда содействовала бы прирожденному им свободному выбору, который без благодати бессилен в деле спасения, – содействовала бы, даруя воле праведность, которую воля сохраняла бы посредством свободного выбора.

Хотя Бог дарует [праведность воли] не всем, ибо "кого хочет, милует, за кого хочет, ожесточает" (Рим. 9, 18), однако никому Он не дарует ее за некие прежние заслуги, ибо "кто дал наперед" Богу, "чтобы Он должен был воздать?" (Рим. 11, 35). Но если воля, сохраняя полученное по свободному выбору, заслуживает либо приращения полученной справедливости, либо даже могущества (potestas) в награду за благую волю, либо еще какого-либо вознаграждения, – то это все есть плод предшествовавшей благодати и "благодать на благодать" (gratia pro gratia) (Ин, 1, 16), а потому все надобно приписать благодати, ибо "не от желающего" то, чего он желает, и "не от подвизающегося" то, в чем подвизается, "но от Бога милующего" (Рим. 9, 16). Ведь всякому, кроме одного лишь Бога, сказано: "Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?" (1 Кор. 4, 7)[17].

[IV]

Каким образом свобода воли, удерживающая полученную праведность, никакой необходимостью не принуждается к тому, чтобы оставить ее, но одолевают ее тяготы и уступает она этим тяготам не оттого, что соблазнена, но [сама того] желая, – это, полагаю, я показал уже в трактате "О свободе выбора". Но не лишено смысла сказать кое-что о том, какими путями благодать содействует свободному выбору в сохранении полученной праведности, когда эта праведность уже получена; хотя я не смог бы перечислить все, – ведь многоразлично делает она это.

Никто, конечно, не сохраняет эту полученную праведность, если

не желает. Но никто не может ее желать, не имея ее. Иметь же ее никто не способен иначе, как действием благодати. Значит, как никто не получает ее иначе, как действием предшествующей благодати, так никто и не сохраняет ее иначе, как действием последующей благодати. В самом деле, хотя праведность сохраняется посредством свободного выбора, однако, когда она сохраняется, это следует приписывать не столько свободному выбору, сколько благодати; ибо свободный выбор имеет и сохраняет ее только действием предшествующей и последующей благодати.

Однако дар благодати таков, чтобы дарованной благодати – большой ли или малой, – всегда было достаточно для сообщения [воле] праведности, если только свободный выбор не оставит ее, желая иной праведности, чем полученная. Ведь эта [полученная] праведность никогда не отделяется от воли, разве что воля пожелает чего-то иного, что не отвечает этой праведности. Например, если кто-нибудь получает праведность, чтобы желать воздержания, и бросает ее в желании неумеренного наслаждения вином. Когда он поступает так, то [делает это] по своей воле, а потому по своей вине теряет благодать, которую получил. Когда свободный выбор искушается оставить полученную праведность, благодать также помогает ему, ослабляя или совершенно устраняя силу понуждающего его соблазна, или усиливая расположение к праведности[18]. Наконец, коль скоро все подчинено Божественному установлению, то, что бы ни содействовало свободному выбору человека принять или сохранять праведность, о которой речь, все это следует всецело приписать благодати.

Я сказал, что всякая справедливость – это праведность воли, сохраняемая ради нее самой. Отсюда следует, что всякий обладающий такой праведностью, обладает справедливостью и является справедливым, ибо всякий, обладающий справедливостью, справедлив. Не думаю, однако, что всем справедливым обещана жизнь вечная, но лишь тем, кто справедлив безо всякой несправедливости. Бывают ведь такие, кто в одном отношении справедлив, а в другом – несправедлив, как, например, если кто целомудрен, но завистлив. Таковым не обещано блаженство справедливых; ибо как истинное блаженство – где нет никакой зависти, так и даруется оно только справедливым, в ком нет никакой несправедливости. Ведь блаженство, обещанное справедливым, – это уподобление ангелам Божиим; как в добрых ангелах нет никакой несправедливости, так и в справедливых нет ничего общего ни с какой несправедливостью. Рассматривать же, как человек становится свободным от всякой несправедливости, не входит в наши намерения. Однако же мы знаем, что это возможно христианину с помощью святого подвижничества (per sancta studia) и Божественной благодати.

[V]

Если хорошо продумать сказанное, становится ясно, что когда Св. Писание ведет речь в защиту благодати, оно не устраняет полностью свободного выбора; и когда высказывается за свободный выбор, не

исключает благодати. [То есть оно не говорит так], как будто одной только благодати или одного свободного выбора достаточно для спасения человека, как это кажется поднимающим этот вопрос[19]. Разумеется, божественные речения следует понимать так, что – за исключением сказанного мною о младенцах – ни одной только благодатью, ни одним свободным выбором не соделывается спасение человека.

Когда Господь говорит: "Без Меня не можете делать ничего" (Ин. 15, 5), Он не говорит: "Ничего не дает вам ваш свободный выбор", но: "Он ничего не дает без Моей благодати". И когда читаем: "Не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего" (Рим. 9, 16), слова эти не отрицают, что в желающем и в подвизающемся для чего-то служит освободный выбор, но они означают, что не свободному выбору следует приписывать то, что [некто] желает и подвизается, но благодати. Ибо когда апостол говорит: "Не от желающего и не от подвизающегося", – надо подразумевать: что он желает и что подвизается, – [это "от Бога милующего"]. Возьмем, например, случай, когда кто-то дает одежду раздетому, причем он этому раздетому ничего не должен, а тот сам не может разжиться никакой одеждой; хотя тот и вправе использовать или не использовать полученную одежду, однако, коль скоро он пользуется ею, то не себе самому, уже одетому, он обязан тем, что одет, но тому, кто дал ему одежду. Поэтому можно сказать так: не одетому, что он одет, но милующему, т.е. давшему одежду. Гораздо более показательным был бы этот пример, если бы тот, кто дал одежду, дал бы также и способность сохранять ее и пользоваться ею; подобно тому как Бог, когда дает человеку праведность, о которой неоднократно говорено, дает ему также и способность сохранять ее и пользоваться ею, потому что Он дал прежде свободный выбор для сохранения и использования ее. А если бы раздетому, которому никто ничего не должен, не дали одежды, или если бы он сам отверг полученную одежду, то только себе самому он обязан своей наготой. Когда же Бог человеку, зачатому и рожденному в грехе (ср. Пс. 50, 7), кому Он ничего не должен, кроме наказания, дарует желать и подвизаться, то: "Не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего". А кто не получил благодати или, получивши, оставил, то себе, а не Богу, он обязан тем, что он коснеет в своей черствости и скудости (in sua duritia et iniquitate).

Тот же смысл содержится и в других местах Писания, где идет речь о благодати, а именно что при этом не исключается свободный выбор. Подобным образом, когда божественные речения таковы, что, кажется, одному лишь свободному выбору приписывают спасение человека, нельзя понимать их так, как будто исключена благодать. Ведь ребенок, как заведено природой, не рождается без отца, а родит его мать, однако никакое понимание не устраняет ни отца, ни матери из акта рождения ребенка. Подобным образом нет разлада между благодатью и свободным выбором, но они соединяются для оправдания и спасения человека.

[VI]

Что же касается тех мест, где Писание, по-видимому, призывает свободный выбор праведно желать и действовать, то спрашивается, почему оно призывает человека праведно желать и почему осуждает не внемлющих призыву, если саму праведность никто не мог бы иметь или получить, не будь она дарована благодатью. Надо заметить, что многочисленным травам и деревьям, непригодным человеческой природе для пропитания, а порой даже губительным для нее, земля дает рост без всякого человеческого попечения; но чтобы она произрастила самое необходимое нам для поддержания жизни, нужны и семена, и большой труд земледельца. Вот так же и человеческие сердца без учения, без усердия, самопроизвольно как бы дают рост мыслям и волениям, либо бесполезным для спасения, либо даже вредным; те же, без которых мы не продвигаемся к спасению души, человеческие сердца никоим образом не зачинают и не производят на свет без своего рода семени и усердного возделывания. Поэтому тех людей, которые посвящают себя такому усердному возделыванию, апостол называет "Божьей нивой" (1 Кор. 3, 9). Семя же для этой нивы – слово Божие (ср. Лк. 8, 11), вернее, не слово, а смысл, который воспринимается через слово. Ведь звучание без смысла ничего не производит в сердце. И не только смысл слова, но всякое осмысление и постижение праведности, которое человеческий ум принимает в себя, либо слушая, либо читая, либо рассуждая, либо иным каким-то способом, есть семя праведного воления.

Никто не может желать того, что не было прежде воспринято сердцем. А желать верить в то, во что должно верить, значит желать праведно. Стало быть, никто не может желать праведно, если не знает, во что должно верить. Ведь апостол, сказав прежде: "Всякий, кто призовет имя Господне, спасется" (Рим. 10, 13), добавил: "Но как призывать Того, в Кого не уверовали? Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?" (Рим. 10, 14–15). И немного далее: "Итак, вера от слышания, а слышание от слова Христова" (Рим. 10, 17)[20]. Слова, что вера от слышания, следует понимать так: вера происходит от того, что принимает в себя ум (понимает – concipit) через слышание; не то, чтобы единственно только понимание (conceptio) ума производило веру в человеке, но что вера невозможна без такого понимания. Если действием благодати к пониманию добавлена праведность воления, то рождается вера, потому что [человек] верит в то, что слышит. "А слышание от слова Христова", т.е. от слова проповедующих Христа. Проповедовать же не будут, если не посланы. А что посланы – это благодать. Поэтому и проповедь – благодать, ибо благодать – все, что исходит от благодати; и слышание – благодать, и постижение (intellectus), происходящее от слышания, – благодать, и праведность воления – благодать. Однако посланничество, проповедь, слушание, понимание остаются ничем, если воля не желает того, что постигает ум. Воля же

неспособна желать этого, если не получена ею праведность. Ведь она праведно желает, когда желает должного. Таким образом, схватываемое умом от слышания слова – это семя, [всеянное] проповедующим, а праведность – это "взращивание", которое дает Бог; без Него "насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий" (1 Кор. 3, 7).

Подобно тому как в начале Бог чудом, без земледельцев и семян, создал хлебное зерно и прочее, произрастающее из земли для пропитания людей; так чудесным образом, без человеческого учения, создал Он сердца пророков и апостолов, а также и Евангелия, изобилующие спасительными семенами. Отсюда мы и черпаем все, что с пользой рассеваем в "Божьей ниве" (1 Кор. 3, 9) для питания души, наподобие того, как именно из первозданной земли мы получаем семена, которые рассаживаем ради пропитания тела. Ведь мы ничего не проповедуем для духовного спасения, чего не открыло бы или таинственно не содержало в себе Священное Писание, оплодотворенное чудом Св. Духа. Если мы говорим по своему разумению (ratione) что-то такое, чего не можем явно указать в изречениях Писания или доказать на их основе, то именно благодаря Писанию мы узнаем, следует ли это принять или отвергнуть. Если делается очевидное для разума утверждение, и Св. Писание ни в какой своей части ему не противоречит, – а ведь само Писание не противно никакой истине и не поддерживает никакой лжи, – тем самым, что Писание не отрицает утверждаемого разумом, последнее опирается на его авторитет. Если же Св. Писание нашему пониманию несомненно противоречит, то хотя наш разум (ratio) представляется нам неопровержимым, следует, однако, верить, что он не подкреплен никакой истиной[21]. Итак, Священное Писание поддерживает авторитет всякой истины, которую находит разум, коль скоро оно либо прямо утверждает ее, либо не отрицает.

Рассмотрим теперь на примерах, каким образом слово есть семя. Когда слышат, что кому-то говорится: "Если захотите и послушаете Меня" (Ис. 1, 19), это понимают и мыслят так, что приказано хотеть и слушать, т.е. слушаться или повиноваться. Если же кто слушает и не повинуется, считается, что он не слушает. Но не могут повиноваться те, кто не хотят. А желать повиноваться значит праведно желать. Но никто не может праведно желать, если не имеет праведности воли, которой человек может обладать только по благодати. Однако праведно желать чего-либо даруется только благоразумному в желании и знающему, чего должно желать. Итак, мы видим, что изречение "Если захотите и послушаете Меня" – это семя, никоим образом само по себе не производящее ни в ком плода, если не присоединится праведность, но и сама праведность подается только посредством семян. Также когда говорит Бог: "Обратитесь ко Мне" (Ис. 45, 22; Иоил. 2, 12; Зах. 1, 3), семя не прорастает, пока не обратит Бог волю человека к желанию обращения, которое человек мыслит, когда слышит "обратитесь"; но без этого семени никто не может пожелать обратиться. Ведь даже обращенным говорится: "Обратитесь", либо чтобы они еще в большей

степени обратились, либо чтобы пребывали обращенными. А взывающие: "Обрати нас, Боже" (Пс. 84, 5)[22], уже до некоторой степени обращены, ибо уже имеют праведную волю, если желают обращения; но благодаря уже полученному молятся, чтобы увеличилось их обращение, подобно тем, кто, уже веруя, просили: "Умножь в нас веру" (Лк. 17, 5). Как если бы и те, и другие говорили: "Умножь в нас то, что Ты дал, заверши то, чему положил начало". То, что я усмотрел в этих примерах, надо мыслить и в других подобных случаях.

Земля не произращает естественным образом, без семян, самое необходимое для здоровья нашего тела; поэтому, хотя Бог не дает роста всякому семени, земледельцы не перестают сеять в надежде собрать хоть малый урожай. Вот так и почва человеческого сердца не дает плода веры и справедливости без соответствующих семян, и хотя Бог не дает роста всем такого рода семенам, однако Он настойчиво отправляет земледельцев своих в надежде посеять Свое слово. Думаю, мы показали, почему не бесполезно призывать людей к вере во Христа и к тому, чего требует эта вера, хотя и не все откликаются на этот призыв.

[VII]

Я сказал также, что может быть задан вопрос, почему же обличаются не откликнувшиеся на слово Божие, если они не могут этого сделать, покуда благодать не обратит их волю. Ибо Господь говорит о Святом Духе: "Он обличит мир о грехе... что не веруют в Меня" (Ин. 16, 8–9). Хотя на этот вопрос и трудно ответить, однако о том, что, с помощью Божьей, я могу сказать, я не должен умолчать. Следует отметить, что немощь (impotentia), проистекающая из вины, не извиняет немощного, если вина остается [на нем]. Поэтому и в младенцах Бог по праву требует от человеческой природы справедливости, которую она получила в прародителях вместе со способностью сохранять ее во всех потомках; ведь и в младенцах человеческую природу не извиняет ее неспособность иметь справедливость, так как она впала в эту немощь вследствие своей вины. Ведь именно отсутствие в человеческой природе того, что сама по себе она не может вновь обрести, и есть проявление немощи, в которую она впала, по своей воле оставив то, что могла сохранять. И поскольку, согрешив, она оставила справедливость, то к греху в ней причисляется также и немощь, которую она сама, согрешив, создала в себе. Не только неспособность иметь справедливость, но также и неспособность понимать, [что такое] справедливость, в некрещеных причисляется к греху, поскольку и она происходит от греха. Будет даже вполне основательно признать, что умаление и повреждение достоинства, крепости и красоты человека по сравнению с его первозданным состоянием засчитывается ему в вину. Оттого ведь и умалил он честь и славу Бога, что они в нем были. Действительно, согласно достоинству творения, восхваляется и славится мудрость создателя. И насколько человеческая природа, драгоцен-

ное творение Бога, созданное к славе Творца, умалилась в себе и осквернилась, в такое же степени своей виной она обесчестила Бога. И за такой грех определено ей Богом умереть смертью.

Движения и влечения, во власти которых из-за Адамова греха мы находимся подобно неразумным животным, апостол называет "плотью" (см. Рим. 7, 5; 8, 1; и др.) и "вожделением" (см. Рим. 7, 7–8) и, вынужденный переносить это вожделение с терпением, именно его имеет в виду, когда говорит: "Что ненавижу, то делаю" (Рим. 7, 15), т.е. не желая вожделею. А что эти движения и влечения вменены в грех, это достаточно засвидетельствовано Св. Писанием. Ведь если об одном лишь душевном движении гнева, не выразившемся в действии или слове, говорит Господь: "Всякий, гневающийся на брата своего, подлежит суду" (Мф. 5, 22), то ясно, что это немалая вина, раз за нее следует столь тяжкий приговор, как смерть. Как если бы Он сказал: делающего то, что не должно делать человеку и чего он не делал бы, если бы не грешил, надлежит извергнуть из среды людей. И когда Павел говорит о тех, кто, не желая того, ощущают плоть, т.е. вожделение: "Нет никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти" (Рим. 8, 1), т.е. не дают согласия воли, – это, несомненно, означает, что те, кто не во Христе, подлежат осуждению, поскольку ощущают плоть, даже если живут не по плоти[23]; ибо так создан человек, что не должно ему ощущать плоть, подобно тому, что было сказано о гневе. Итак, кто внимательно рассмотрит сказанное, тот не усомнится, что оправданно обличение тех, кто в силу своей вины не может откликнуться на слово Бога.

[VIII]

Если кому подается благодать христианской веры, то как в крещении от тех людей отторгается первоначальная несправедливость, с которой они рождаются, так и отпускается им вся вина немощи и всяческого повреждения, которым они стали подвержены из-за греха прародителей и которыми они бесчестят Бога. Ведь никакая вина, бывшая в них до крещения, после крещения не обличается, хотя само повреждение и влечение, которые суть кара за грех, не тотчас же изглаживаются при крещении, и не вменяется им в вину никакой проступок после крещения, кроме того, что совершен по своей воле. Из чего явствует, что повреждение и зло, которые были наказанием за грех и сохраняются после крещения, сами по себе не являются грехами. Ибо только несправедливость сама по себе грех, и те, кто следует несправедливости, по делам своим (propter causam suam) признаются согрешившими, пока не оставят несправедливости[24]. Если бы и те были грехами, они уничтожились бы в крещении, где все грехи омываются кровью Христовой. И если бы они именовались грехами в собственном смысле, тогда были бы грехи и у неразумных животных, – ведь именно та наша природа, что сходна с ними, терпит [наказание] за грех.

В первом грехе человеческой природы можно усмотреть и нечто иное, чего весьма следует страшиться. Так как человек есть "дух, который уходит и не возвращается" (Пс. 77, 39)[25], после того как он пал по своей воле, – если говорить теперь только о произвольных грехах, – то он никак не может восстать вновь, если не поднимет его благодать, и по своим заслугам, от греха к греху, непрерывно погружался бы в бездонную бездну греха, в бездну глубины безмерной, если бы не был удерживаем милосердием, так что даже благо обратилось бы у него в предмет ненависти и было бы для него причиной смерти. Вот почему Господь говорит апостолам: "Если мир вас ненавидит, то знайте, что Меня прежде вас возненавидел" (Ин. 15, 18). И апостол говорит: "Мы благоухание Богу" (2 Кор. 2, 5), "для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь" (2 Кор. 2, 16). Потому-то и говорится о Боге, что Он "кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает" (Рим. 9, 18). И кого милует, не всех равно милует, и кого ожесточает, не одинаково ожесточает.

[IX]

Почему в этой жизни сохраняется в нас наказание за грех, хотя бы и изглажен был грех, это вопрос другой. Трактовать этот вопрос мы не предполагали, однако кратко я скажу, что если бы верующие в крещении или в мученичестве тотчас же обретали нетление, то потеряли бы силу заслуги, и люди, кроме тех, что первыми уверовали, не имея еще никакого примера, не спасались бы никакими заслугами. Ибо угасли бы вера и надежда, без которых никакой человек, наделенный разумом, не может заслужить Царствие Божие. Ведь вера и надежда относятся к тем вещам, которые невидимы[26]. А если бы люди [подлинно] увидели тех, кто обращается ко Христу, то немедленно пришли бы к непогрешимости: никто, во всяком случае, не пожелал бы удалиться от такого блаженства, которое видел бы воочию. Таким образом, чтобы нам с большей славой обрести желаемое нами блаженство за заслуги веры и надежды, мы остаемся, пока пребываем в этой жизни, с тем, что уже не вменяется в грех, хотя и является следствием греха.

Вообще-то за крещение и христианскую веру нам обещано не то блаженство, которым обладал Адам в раю до грехопадения, а то, которым он должен был обладать [в будущем], по исполнении числа людей, которое необходимо для устроения Небесного Града, которому надлежит составиться из ангелов и [достойных этого] людей и где люди [уже] не рождаются, как это было в раю[27]. Значит, если бы те, кто обращается к Христу, вскоре затем переходили в [состояние] нетления, то не из кого было бы избрать то число, так как все люди непременно поспешили бы к блаженству, которое видели бы. Именно это, полагаю, подразумевает апостол, говоря о тех, "которые верою... творили правду" (Евр. 11, 33). "И все сии, – говорит он, – свидетельствованные в вере, не получили обещанного, потому что Бог

предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства" (Евр. 11, 39–40). Ведь если спросить, что же это лучшее, что Бог предусмотрел для нас, ради чего те "не получили обещанного", то, я думаю, едва ли можно дать более сообразный ответ, чем сказанное мною прежде, а именно что если бы те, засвидетельствованные, безотлагательно получили блаженство, обещанное праведным, то пропали бы заслуги в тех, кто не верою узнали это, но убедились на опыте. Угас бы род человеческий, от которого мы происходим, ибо все поспешили бы к нетлению, которое видели бы воочию. Так что великое благо для нас предусмотрел Бог, когда отложил получение обещанного "свидетельствованными в вере" святыми, чтобы род человеческий продолжился и до нас, и сохранилась вера, через которую мы вместе с ними заслужили бы обещанное и вместе с ними достигли совершенства.

Есть также и иное основание, почему окрещенные и мученики не тотчас же становятся нетленными. Допустим, некто имеет раба, которого предполагал одарить великими наградами, но сурово наказывает его за провинность, в которой тот никак не мог бы сам оправдаться; а после этого наказания господин назначил бы время, когда ввергнет раба в наводящую ужас темницу, где его подвергнут тяжким мучениям. И допустим, при господине был могущественный человек, который, принеся за того раба сатисфакцию, восстановил бы его в прежнем состоянии. При этом болезненные раны, которые виновный [получил] и по заслугам терпел до сатисфакции, пока на нем была вина, конечно, не изглаживаются совершенно; но гораздо большие мучения, в которые он еще не был ввергнут, предотвращены этим примерением. Также и награды, которые раб в свое время получил бы, если бы не согрешил, но которых был бы лишен за свою провинность, если бы не был восстановлен в прежнем состоянии, вручаются ему, как было положено, без всякого изменения, ввиду полной сатисфакции. Разумеется, если бы прежде чем он был восстановлен, он был бы безвозвратно лишен тех наград, как и должно было произойти после его провинности, не будь он восстановлен в прежнем состоянии, тогда не было бы почвы для восстановления. Но поскольку он не мог быть лишен награды, которой еще не имел и не должен был иметь, то это лишение может быть упреждено и предотвращено восстановлением его в прежнем состоянии, если, правда, тот раб, в то время, как повержен в скорби и болезни, пока они не пройдут, сердцем и устами дает обет верности своему господину, обещает исправиться и соблюдает свои обеты.

Так и между Богом и человеком. Разумеется, когда человеческая природа впервые согрешила, она была наказана тем, что естественным образом могла бы производить только такое потомство, каковы рожденные младенцы, которых мы видим; а после этой жизни вечно пребывала бы в аду, изгнанная из Царства Божия, для которого была создана. Разве только кто-нибудь восстановил бы человеческую природу, которая сама сделать этого не могла. Но восстановить ее не мог

никто, кроме Христа. Следовательно, во всех младенцах, естественным образом рожденных, вместе с грехом рождается и наказание. И это наказание, которое человеческая природа претерпевала до восстановления, заслуженно остается и когда происходит восстановление. А от мучений, которые предстоит претерпевать в аду, будут освобождены искупленные Христом; им даруется Царство Божие, которое после превращения рая в то, что устрашает, должно быть получено в надлежащее время, – если, однако же, до самого конца пребудут в вере, которую обещают в крещении.

[X]

Некоторые полагают, будто это подтверждается опытом, что свободный выбор ничего не значит; ведь многие прилагают огромные силы, чтобы вести добрую жизнь, но сталкиваясь, как они говорят, с какой-то невозможностью либо ничего не добиваются, либо после некоторого успеха утрачивают достигнутое безвозвратно. Однако это не опровергает того, что доказано разумными доводами, а именно что свободный выбор имеет силу вместе с благодатью. Впрочем, как я думаю, вполне возможно, что люди, прилагая усилия, не преуспевают или после некоторого успеха утрачивают достигнутое, но затруднения эти преодолимы, хотя иногда это дается тяжело, иногда легко. Действительно, чаще всего мы имеем обыкновение говорить о невозможности чего-либо, когда не может достичь этого без труда. Ведь всякий, если рассмотрит внимательно движения своей воли, поймет, что он оставляет праведность воли, дарованную благодатью, только если желает иного, чего не может желать в то же самое время. Конечно, он оставляет праведность не ввиду отсутствия способности сохранять эту праведность – эта способность и есть сама свобода выбора, но ввиду отсутствия желания сохранять, а оно пропадает не само собой, а будучи вытеснено другим желанием.

[XI]

Поскольку это исследование более всего касается воли, то, полагаю, было бы небесполезно более основательное суждение о ней. Подобно тому, как в теле имеются члены и пять чувств, все по отдельности приспособленные для своего собственного употребления, и мы ими пользуемся как инструментами, например, руки приспособлены к тому, чтобы брать, ноги – чтобы ходить, язык – чтобы говорить, зрение – чтобы видеть; так и душа имеет в себе некие силы, которыми пользуется как инструментами для соответствующего употребления. Ибо в душе есть разум (ratio), которым она пользуется как инструментом для рассуждения, и воля, которой душа пользуется для воления (хотения). Ведь разум или воля – это не вся душа, о каждое из них есть нечто в душе. А так как порознь все инструменты имеют и то, что они есть (quod sunt), и свои предрасположения, [как бы пригодность, готовность к чему-то](aptitudines), и свое употребление (usus), то и в воле

мы различаем то, благодаря чему она называется инструментом, и ее предрасположения, и ее употребление. И предрасположения в воле мы можем именовать "настроенностями" (affectiones). Естественно, инструмент воления настроен для желания того, что задано его предрасположениями (volendi suis aptitudines). Поэтому, когда человек сильно желает чего-либо, говорят, что душа человека настроена желать этого или желает этого страстно (affectuose).

Представляется, что слово "воля" (voluntas) высказывается в трояком значении. Ведь одно – инструмент воления, другое – настроенность этого инструмента и третье – употребление того же самого инструмента. Инструмент воления – это та сила души, которой мы пользуемся для воления, подобно тому как разум (ratio) – инструмент рассуждения, которым мы пользуемся, когда рассуждаем, а зрение (visus) – инструмент ви́дения, которым мы пользуемся, когда видим. Существует настроенность этого инструмента, чем сам инструмент так настраивается (afficitur) для желания чего-либо, – даже когда человек не обдумывает, чего хочет, – что если оно приходит на ум, воля тотчас же желает этого или в свое время пожелает. Так, например, инструмент воления так настраивается для желания здоровья, – даже когда о нем не думают, – что как только оно пришло бы на ум, воля тотчас же пожелала бы его. А к желанию спать настраивается таким образом, что хотя сон приходит на ум, воля пожелает его в надлежащее время. Но этот инструмент никогда не настроен так, чтобы желать болезни или чтобы желать никогда не спать. Так и в праведном (iustus) человеке этот инструмент настроен к желанию справедливости, – даже когда он спит, – чтобы когда помыслит ее, немедленно и пожелал бы ее. Существует также употребление этого инструмента, которое бывает у нас только в том случае, когда мы мыслим вещь, которую желаем.

"Волей" называется и инструмент воления, и предрасположение или настроенность (affectio) этого инструмента, и его употребление. Инструмент именуют волей, когда мы говорим, что обращаем волю к разным вещам: то к желанию ходить, то к желанию сидеть, то к желанию еще чего-либо. У человека всегда есть этот инструмент, хотя он не всегда им пользуется, подобно тому, как человек имеет зрение – инструмент ви́дения, даже когда не пользуется им, например когда спит. И когда пользуется зрением, обращает его, то чтобы видеть небо, то – землю, то еще к чему-то иному. У нас всегда есть также инструмент рассуждения, т.е. разум, которым мы не всегда пользуемся, а рассуждая, обращаем его к различным вещам.

Предрасположение (affectio) называется волей, когда мы говорим, что у человека всегда есть желание (voluntas), чтобы ему было хорошо. Здесь мы называем волей такую настроенность этого инструмента, посредством которой человек желает, чтобы ему было хорошо. Другой пример – когда признают, что святой человек постоянно имеет волю жить праведно, даже когда спит и не думает об этом. Когда мы утверждаем, что эта воля у одного сильнее или больше, чем у другого, мы называем волей не что иное, как настроенность инструмента,

посредством которой человек желает жить праведно (iuste). Ведь инструмент не бывает в одном больше, а в другом – меньше.

Употребление же этого инструмента называется волей, когда кто-нибудь говорит: "У меня есть желание (voluntas) читать", т.е. "Я хочу читать"; или "У меня есть желание (voluntas) писать", т.е. "Я хочу писать". [Если рассмотреть пример со зрением, то] видеть – значит пользоваться зрением, которое есть инструмент ви́дения, и употребление его есть ви́дение или зрение (visio vel visus) (здесь зрение означает то же самое, что и ви́дение, тогда как в другом смысле зрение обозначает также сам инструмент). В случае воли также: желать – значит пользоваться волей, которая является инструментом воления, а использование или употребление этого инструмента – это воление (voluntas), которое наличествует только тогда, когда мы думаем о том, чего желаем.

Итак, воля как инструмент только одна; т.е. в человеке есть один единственный инструмент воления так же, как в человеке один разум, т.е. один единственный инструмент рассуждения. Воля же, которой настраивается этот инструмент, двойственна. Зрение, например, предрасположено, [т.е. приспособлено], ко многому, а именно видеть и свет, и при свете внешние очертания [вещей], и [вместе с фигурами] цвета; сходным образом и инструмент воления имеет свои предрасположения, которые я называю настроенностями, но только два. Одно из них – к желанию благоприятного (commoditas), другое – к желанию праведности (rectitudo). В самом деле, воля-инструмент желает только либо благоприятного, либо праведности. Ибо чего бы иного человек ни желал, он желает этого либо ради благоприятного, либо ради праведности и полагает, – даже если ошибается, – что к одному из двух относится то, чего он желает. Посредством настроенности, которая состоит в предрасположении к желанию благоприятного, человек всегда желает счастья (блаженства) и быть счастливым. А посредством той, которая состоит в расположении к желанию праведности, хочет праведности и быть праведным, т.е. справедливым. Человек желает чего-либо ради благоприятного, – например, когда хочет возделывать землю или трудиться, чтобы иметь средства для поддержания жизни и здоровья, которые, как он считает, являются чем-то благоприятным; и ради праведности, например, когда он желает усердно учиться, чтобы знать, как правильно, т.е. праведно или справедливо, жить. Воля же, которая есть многократное употребление названного инструмента, существует, только когда кто-то имеет в уме то, чего желает, как уже сказано. Деление этой воли многообразно, о чем мы, возможно, скажем еще кое-что.

"Желать" имеет два смысла, как и видеть. Ведь "видит" говорят и о том, кто пользуется зрением, и о том, что не пользуется, но имеет предрасположение (aptitudinem) [к тому, чтобы] видеть; – подобно тому утверждают, что желает и тот, кто употребляет инструмент воления, мысля то, чего желает, и тот, кто не употребляет, поскольку он имеет настроенность, т.е. предрасположение желать.

Можно видеть из этого, что одна воля – инструмент желания, другая – его настроенность, и третья – употребление этого инструмента. Ибо если о праведном (iustus) человеке, даже когда он спит и ничего не мыслит, говорят, что он имеет волю жить праведно, а о несправедливом человеке – что он, когда спит, не имеет воли жить праведно, то [это означает , что] в неправедном отрицается та самая воля, которая признается в праведном. Когда мы говорим, что в неправедном, когда он спит, нет воли жить праведно, то, очевидно, не отрицается, что у него есть та воля, которую мы назвали инструментом, поскольку ее всегда имеет всякий человек, и спящий, и бодрствующий. И поэтому, когда утверждают, что в добром человеке есть именно та воля, которая удаляет от зла, то говорят не о воле-инструменте, а о воле, которой настраивается инструмент. А что в спящем, – разве что он видел бы сон, – нет воли, которая есть употребление [воли], это несомненно. Значит, когда говорят, что в спящем праведнике есть воля жить праведно, не имеют в виду волю-употребление. Стало быть, воля-настроенность не есть ни воля-инструмент, ни воля-упоребление. Всем понятно также, что воля-инструмент не то же самое, что воля-употребление, ибо если я говорю, что не имею желания писать, никто не понимает это так, будто я не имею инструмента для желания. Итак, одно – воля-инструмент, другое – воля-настроенность, третье – воля-употребление.

Воля-инструмент приводит в действие все прочие инструменты, которые мы используем по своей воле и которые находятся как в нас самих, – например, рука, язык, зрение, – так и вне нас, – например, стиль или топор, – и производят все произвольные движения; а сама себя она движет своими настроенностями или привязанностями. Поэтому она может быть названа самодвижущимся инструментом. Я называю волю инструментом, производящим все произвольные движения; но если мы вдумаемся более основательно, то правильнее говорить, что все, производимое природой или волей, производит Тот, Кто создает природу и инструмент воления вместе с его предрасположениями или настроенностями (affectionibus suis), без которых этот инструмент не производит ничего.

[XII]

От этих двух предрасположений (affectionibus), которые мы называем также волями, происходит всякая заслуга человека, либо добрая, либо злая. Эти две воли различаются тем, что та, которая служит для желания благоприятного, неотделима, а та, что для желания праведности, с самого начала, – как я уже сказал, – была отделима в ангелах и в наших прародителях и такова она доныне для всех в этой жизни. Различаются они также и в том отношении, что та, которая для желания благоприятного, сама не является тем, чего она желает; а та, что для желания праведности, сама и есть праведность. Ведь никто не желает праведности, если не имеет праведности; и желать праведности

кто-то может только посредством праведности же. Ясно, однако, что праведность эта имеется в той воле, которая есть инструмент. Это мы и высказываем, давая определение справедливости: "Праведность воли, сохраняемая ради нее самой" Эта праведность является также той истиной воли, в которой, согласно осуждающим словам Господа, диавол "не устоял" (Ин. 8, 44). Об этом было сказано в трактате "Об истине".

Теперь надобно рассмотреть, каким образом от этих двух воль, которые я называю также "предрасположениями", или "настроенностями", происходят, как я сказал, заслуги людей, либо к спасению, либо к осуждению. Праведность, поскольку она есть в воле, не является причиной никакой злой заслуги; она – мать всякой доброй заслуги. Именно она содействует духу в его желании "противного плоти" (Гал. 5, 17), и находит удовольствие "в законе Божием по внутреннему человеку" (см. Рим. 7, 22), т.е. согласно духу. Если же представляется, что от нее порой проистекает зло, то не от нее самой, а от другого оно происходит. Благодаря своей праведности, конечно, были апостолы "благоуханием Богу" (2 Кор. 2, 15). И то, что было для кого-то "запахом смертоносным на смерть" (2 Кор. 2, 16), произошло не от праведности апостолов, но от испорченности злонамеренных (malivolorum). А воля, которая [служит] для желания благоприятного, не всегда бывает злой, но лишь тогда, когда соглашается с плотью, желающей "противного духу" (2 Кор. 2, 15).

[XIII]

Чтобы это стало яснее, надо исследовать, почему так испорчена и так легко склоняема ко злу эта воля. Нельзя же думать, что такой ее создал Бог в наших прародителях. Когда я выяснил, что человеческая природа в силу греха подверглась повреждению и явилось в ней влечение уподобиться неразумным животным, я не сказал, как такая воля появилась в человеке. Ведь одно дело – порочные влечения, другое – порочная воля, соглашающаяся с влечениями. О такой именно воле, я думаю, следует поставить вопрос, откуда она в человеке. Однако, если мы рассмотрим первотворение разумной природы, нам с легкостью откроется причина наличия в нем такой воли. Ибо намерением Бога было создать справедливую и блаженную разумную природу, чтобы она наслаждалась Богом. Но ни справедливой, ни блаженной она не могла быть без воли к справедливости и блаженству. Воля к справедливости – это сама справедливость; воля же к блаженству не есть блаженство, ибо не всякий желающий блаженства обладает им. В блаженстве, по общему мнению, содержится полнота благоприятного, без всякого недостатка, мыслить ли его как ангельское блаженство или как то, которым обладал в раю Адам. Хотя блаженство ангелов больше, чем то, что было у человека в раю, однако на этом основании нельзя отрицать, что Адам обладал блаженством. Как великий жар не имеет в себе никакого холода, и, однако, может быть еще больший

жар; и как холод не несет в себе никакого тепла, и все же возможен больший холод, – так и Адаму в раю ничто не мешало быть блаженным безо всякого недостатка, хотя ангельское блаженство больше. В самом деле, иметь что-то меньшее, чем у другого, не всегда означает недостаток; а вот лишиться какой-то вещи, когда надлежит иметь ее, означает недостаток, – в случае Адама этого не было. Ведь где недостаток, там несчастье. Но Бог не создал разумную природу несчастной, если не было прежде никакой ее вины, – ту природу, которую Он сотворил, чтобы она постигала и любила Его. Следовательно, Бог сотворил человека блаженным безо всякого недостатка. Таким образом, разумная природа одновременно получила и желание блаженства, и блаженство, и желание справедливости, т.е. праведность, которая и есть сама справедливость, и свободный выбор, без которого она не способна сохранять справедливость.

Бог упорядочил эти две воли, или две привязанности-предрасположения (affectiones), таким образом, чтобы воля-инструмент пользовалась тем предрасположением, которое есть справедливость, для владычества и правления, научаемая духом (docente spiritu), который именуется и умом (mens), и разумом (ratio); а другой – чтобы пользовалась для послушания, в котором не было бы ничего неприятного (sine omni incommoditate). Бог дал блаженство человеку, – об ангелах я умолчу, – для его пользы (ad commodum eius), справедливость же, – чтобы он славил Бога. Но справедливость дал так, что человек мог ее утратить; не утратив ее, а стойко сохраняя, он бы заслужил быть возведенным в сообщество ангелов. А если бы утратил справедливость, тогда уже никак не мог бы сам вновь обрести ее; он и ангельского блаженства не стяжал бы, и того, которым обладал, лишился бы, и, уподобляясь неразумным животным, вместе с ними подвергся бы порче и оказался во власти влечений, о которых уже много говорено. Желание блаженства тем не менее остается у него, чтобы, [ощущая] нужду в утраченных благах, он своими тяготами и бедствиями был справедливо наказан. Следовательно, утратив справедливость, утратил и блаженство. И воля, которую он получил благой и для своего блага, в страстном желании благоприятного, которого не могла не желать, утратив истинно благоприятное, подобающее разумной природе, уже не могла им обладать и обратилась к ложно благоприятному, подобающему неразумным животным, к тому, что внушают животные влечения. Желая благоприятного недолжным образом (inordinate), она отвергла бы праведность: либо не приняла бы предложенную праведность, либо бросила бы уже полученную. А если бы она желала его подобающим образом, она не поступила бы так.

Таким вот образом воля-инструмент, сотворенная благой, поскольку она имеет бытие, а также справедливой и стойкой ради сохранения полученной справедливости, по свободному выбору сделалась злой, не поскольку существует, но поскольку стала несправедливой ввиду отсутствия утраченной по своей воле справедливости, которой ей всегда надлежало обладать. И тотчас она стала также неспособна желать

утраченную справедливость. Ведь она не может, уже не имея ее, так ее желать, как могла сохранять ее, пока имела. Также и воля к благоприятному создана благой, поскольку она существует; стала же чем-то злым, т.е. несправедливым, потому что не подчинена справедливости, без которой ничего не должна желать. Следовательно, когда воля-инструмент по собственному произволу сделалась несправедливой, после утраты справедливости она, насколько существует сама по себе, с необходимостью оказывается несправедливой и служанкой несправедливости: ведь она сама не может возвратиться к справедливости, без которой совсем не свободна, так как присущая ей по природе свобода выбора без справедливости бесполезна. Воля-инструмент стала также служанкой своей воли-предрасположения к благоприятному, ибо, как только удалена справедливость, она может желать только того, чего хочет та. Называю же я и инструмент, и его предрасположение, или настроенность, [словом] "желание" (velle), потому что и инструмент – это воля (voluntas), и настроенность – воля, и не без основания каждая воля называется желанием (velle): ведь и та желает, которая желает посредством своей настроенности-привязанности, и сама настроенность, посредством которой желает воля-инструмент, тоже желает. Точно так же и словом "видит" говорится и о человеке, который видит посредством зрения, и о самом зрении, посредством которого он видит. Поэтому не бессмысленно сказать, что предрасположения, или настроенности, той воли, которую я назвал инструментом души, суть как бы инструменты того инструмента, так как воля-инструмент ничего не может делать без них. Значит, если утрачен инструмент желания справедливости, то никоим образом, – разве что он будет вновь дарован благодатью, – воля-инструмент не может желать справедливости. А коль скоро, чего бы ни пожелала, она должна желать только справедливо, то чего бы ни желала без праведности, желает несправедливо. Влечения же, которые апостол называет "плотью" и "пожеланием" (ср. Рим. 7, 5–7), поскольку они существуют, не являются злыми и несправедливыми; но поскольку они существуют в разумной природе, где их не должно быть, считаются несправедливыми. Ведь в неразумных животных они не являются злыми и несправедливыми, потому что там они должны быть.

[XIV]

Из сказанного выше можно видеть, что человек не всегда имеет справедливость, которую всегда должен иметь, потому что сам никак не может стяжать ее или вновь обрести. Ясно также, что Бог производит своей благостью только добрые дела, ибо Он творит волю со свободным выбором и дарует ей справедливость, посредством которой она действует. И лишь провинность человека производит зло: ведь она не делала бы зла, если бы человек не желал его делать. Производит Бог, однако, и злое, коль скоро оно существует, ибо Он создал в человеке волю, которая используется и при отсутствии справедливости;

тем самым только по провинности человека существует зло, которое производит (operatur) Бог. Ведь это не вина Бога, который сотворил в человеке волю со свободным выбором и сообщил ей справедливость, чтобы она ничего не желала несправедливо; но вина человека, утратившего справедливость, которую мог сохранять.

Итак, в благом от Бога и то, что оно является благим через сущность (per essentiam), и то, что оно является благим через справедливость (per iustitiam); в злом же – только то, что оно является благим через сущность, но не то, что оно является злым в силу отсутствия должной справедливости, каковое отсутствие не есть нечто. Что же касается человека, то в благом от него только то, что оно не является злым; ибо хотя он мог бы утратить справедливость и делать злое, однако не утратил, но сохраняет по свободному выбору, если ее даровала и поддерживает благодать. В злом же от человека только то, что оно злое, потому что он делает его единственно только по своей собственной, т.е. несправедливой воле.

Думаю мне уже следует закончить трактат о трех трудных вопросах, к которому я приступил в надежде на помощь Божью. И если в этом трактате я сказал достаточно по каждому вопросу, то приписываю это не себе, ибо это не моя заслуга, но содействующей мне Божьей благодати. Я говорю так потому, что если бы в то время, когда при исследовании этих вопросов мой ум метался в поисках основания, кто-то представил мне написанное здесь, я был бы ему признателен, ибо это удовлетворило бы меня. Поскольку же, когда я понял открытое мне Богом, оно мне очень понравилось, то, полагая, что это может понравиться и другим, будь оно записано, я и хотел даром полученное даром же отдать ищущим.

Примечания

[1] Ср.: *Augustinus*. Tractat. in Ioh. LIII, cc. III et IV (PL 35, 1776) – «Они же переговаривались между собой, говоря: "Что сделали иудеи и в чем их вина, если было необходимо, чтобы исполнились слова пророка Исаийи, сказавшего о них: "Господи, кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня?" (Ис. 53, 1)". Мы им отвечаем, что Бог, предзнающий будущее, через пророка предсказал неверность иудеев; но предсказал, а не осуществил. Бог никого не принуждает грешить тем, что Он уже знает будущие грехи людей. Ведь Он предзнает их грехи, а не Свои; и не иного кого, а именно их. Поэтому, если бы грехи, которые Бог предузнал как их грехи, оказались бы не их грехами, то Он предузнал бы не истинно. А так как Его предзнание безошибочно, то, несомненно, не иной кто, а именно те грешат, о ком Бог предузнал, что они грешат. Значит иудеи совершили грех, совершать который их не принудил Тот, Кому не нравится грех. Но Он, от Кого ничто не скрыто, предсказал, что они его совершат. Если бы они хотели совершить не зло, а добро, не были бы предупреждены; и что они совершат его, предвидел Тот, Кто знает о каждом, что он сделает и что воздастся ему за его дела».

[2] Ср.: *Августин*. О граде Божием, кн. V, гл. X. – "Итак, нельзя утверждать, будто в нашей воле нет ничего на том основании, что Бог предузнал, что имеет быть в нашей воле; ибо нельзя сказать, что предузнавший это предузнал ничто. Затем, если предузнавший, что имеет быть в нашей воле, предузнал не ничто, а нечто; то несомненно, что и при его предведении нечто в нашей воле есть. Поэтому мы нисколько не находим себя вынужденными ни отвергать свободу воли, допустив предведение Божие, ни отрицать (что нечестиво) в Боге предведение будущего,

допустив свободу воли. Мы принимаем и то, и другое; и то, и другое исповедуем твердо и правильно... Поэтому пусть далека от нас будет мысль из желания свободы отрицать предведение Того, при помощи Которого мы пользуемся или будем пользоваться свободой... Ибо человек не потому грешит, что Бог знал наперед, что он согрешит; напротив, потому-то и не подлежит сомнению, что грешит именно он, когда грешит, что Тот, чье предведение обманываться не может, знал наперед, что не судьба, не фортуна и не иное что, а именно он согрешит. Если он не захочет, он, конечно, не согрешит; но и о нежелании его грешить Бог также знал наперед". Творения бл. Августина. 2-е изд. Киев, 1907, ч. 3, с. 258–259.

[3] Говоря о "последующей необходимости" высказывания, Ансельм имеет в виду случай, когда необходимость высказывания о том, что нечто произойдет в будущем, следует из того, что нечто действительно произойдет.

[4] Ср.: *Augustinus*. De libero arbitrio, I. III. c. III (PL 32, 1273 s.) – "*A*. Значит, ты полагаешь, что все вещи (res universas), которые Бог предзнает, происходят не по воле, но по необходимости. *E*. Именно так я думаю. *A*. Всмотрись-ка со вниманием, сам немного поразмысли и скажи мне, если можешь, какая воля будет у тебя завтра, воля грешить или поступать правильно (recte). *E*. Не знаю. *A*. Что же? Ты думаешь, и Бог точно так же не знает этого? *E*. Ни в коем случае я бы так не подумал. *A*. Стало быть, если Он знает твою завтрашнюю волю и предвидит будущие воли всех людей, и тех, что есть, и тех, что будут, то тем более предвидит, что Он сделает со справедливыми и нечестивыми. *E*. Безусловно, если я считаю Бога знающим мои дела, то гораздо увереннее я сказал бы, что Он знает свои дела и определеннейшим образом предвидит, что сделает. *A*. Так разве не опасаешься ты, что тебе скажут, будто даже Бог, что бы Он ни сделал [в будущем], сделает не по воле, а по необходимости, если все, что предзнает Бог, происходит по необходимости, а не по воле?"

[5] В Синод. пер.: "...призванным по Его изволению"; ср. церковно-славянский: "...сущым по предуведению званным".

[6] Ср.: *Августин*. О граде Божием, кн. XI гл. XXI – "Ибо Бог прозирает будущее, взирает на настоящее и озирает прошедшее не по-нашему, но некоторым иным образом, далеко отличным от обыкновенного образа нашего мышления. Не переменяя мысли из одного в другое, Он видит, но совершенно неизменным образом. Из того, что совершается во времени, будущее, например, еще не существует, настоящее только что существует, прошедшее уже не существует; но Он все это обнимает в постоянном и вечном настоящем". Творения бл. Августина. 2-е изд. Киев, 1905, ч. 4, с. 206.

[7] Речь идет о трактатах "Об истине" и "О свободе выбора".

[8] Ср.: *Augustinus*. De Trinitate, I. VI, c. X. n. 11 (PL 42. 931 s.) – "Ведь сотворенное не потому есть в Божественном знании, что оно является созданным; и столь же невозможно, чтобы оно было созданным и изменчивым потому, что оно неизменно пребывает в Божественном знании".

[9] В латинском тексте: faciens pacem et creans malum, где слово "malum" может быть переведено и как бедствие, и как зло.

[10] Ср.: *Augustinus*. Tractat. in loh. LIII, n. 6 (PL 35, 1777) – "Вот так и ослепляет Бог, так и ожесточает, оставляя и не помогая".

[11] Ср.: *Augustinus*. De diversis quaestionibus ad Simplicianum, I. II, quaest. II, n. 2 (PL 40, 138 s.) – "Что такое предзнание, если не предзнание будущего? Но что такое будущее для Бога, который превосходит все времена? Ведь если знание Бога содержит сами вещи, то они для него не будущие, а настоящие; а потому можно назвать это уже не предзнанием, а просто знанием".

[12] Ср.: *Ratramnus*. De praedestinatione Dei, I. II (PL 121, 54) – "Ибо как предзнание Божие никого не принуждает к греху, хотя Он, безусловно, предвечно предузнал грехи каждого [человека], так и Его предопределение никого не принуждает к наказанию, несмотря на то, что каждый прежде рождения был предопределен к наказанию, если пребудет в несправедливости. На основании чего Бог предзнает, как каждый [человек] будет действовать, на том же основании и предопределяет Своим вечным Советом относительно каждого [человека], что Он сделает [с ним]".

[13] Ср.: *Augustinus.* Tractat. in loh LIII, n. 4 (PL 35, 1776) – "Иудеи же совершили грех, и совершать его не принудил их Тот, Кому грех не угоден; но Он, от Кого ничто не укроется, предсказал, что они совершат его. Если бы они захотели совершить не зло, а добро, Он бы не предупреждал их; но что они совершат [грех] предвидел Тот, Кто знал, и что сделает кто-то, и чем Он воздаст ему за это деяние".

[14] Ср.: Синод. пер. (а также Вульгата) – "Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня".

[15] В Синод. пер.: "Хочет ли человек жить и любить ли долгоденствие, чтобы видеть благо?"

[16] (Ps. 93, 14–15). Vulg.: "...quia non repellet Dominus plebem suam et hereditatem suam non derelinquet. Quoadusque iustitia convertatur in iudicium, et qui iuxta illam omnes qui recto sunt corde". Ср.: Синод. пер. – "Ибо не отринет Господь народа Своего и не оставит наследия Своего. Ибо суд возвратится к правде, и за ним последуют все правые сердцем".

[17] Ср.: *Augustinus.* Sermo CLIX, c. II (PL 38, 916 s.) – «Только не говорит: "Заслужил и потому получил". Не думай, что ты получил заслуживши; не заслужил бы, если бы не получил. Благодать предшествует твоим заслугам: не благодать по заслугам, но заслуги по благодати. Ведь если благодать по заслугам, то ты купил, а не получил даром...

[18] Ср.: *Августин.* О благодати и свободном произволении, гл. IV: – «С тем же чтобы не исполнялись сии святые заповеди чистоты, "каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью" (Иак. 1, 14). Так что ежели скажет человек: "Хочу исполнять, но похотью моею побежден бываю", – то Писание отвечает его свободному произволению вышеупомянутым: "Не хоти быть побежден злом, но побеждай зло добром" (Rom. 12, 21). Однако, дабы стало по сему, благодать подает вспоможение» (пер. *О.Е. Нестеровой). Гусейнов А.А., Ирлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987, с. 536.

[19] Ср.: "Но надобно остерегаться, дабы все сии и всяческие иные (каковых, без сомнения, весьма много) божественные свидетельства в защиту свободного произволения не были поняты так, будто через это не оставляется места благодатному Божьему вспоможению для жизни благочестивой и добродетельной, коей подобает награда вечная... Такова ересь пелагианская". Там же, с. 534–535.

[20] Ср.: Синод. пер. – "Итак, вера от слышания, а слышание от слова Божия".

[21] Ср.: *Augustinus.* Epist. CXLIII, n. 7 (PL 33, 588) – "Ведь если разум оказывается против авторитета Божественных Писаний, то как бы ни был он проницателен, по всей вероятности, ошибается; ибо истинным быть не может".

[22] Ср.: Синод. пер. – "Восстанови нас, Боже..."

[23] Ср.: *Augustinus.* Sermo CLV, c. II (PL 38, 84) – «Следовательно, если апостол сказал: "Умом служу закону Божию, а плотью закону греха" (Рим. 7, 25), – не так, чтобы предоставить члены сварящимся между собой неумеренным страстям, а лишь вожделея, хотя и не давая власти непозволительному вожделению, – итак, сказавши: "Умом служу закону Божию, а плотью закону греха", прибавляет и говорит: "Нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе" (Рим. 8, 1). Тем, кто во плоти, – осуждение; тем же, кто во Христе Иисусе, – никакого осуждения нет».

[24] Ср.: *Augustinus.* De nuptiis et concupiscentia, I, I, c. XXIII, n. 25 (PL 44, 428) – «Конечно, это вожделение, этот закон греха, обитающий в членах [наших] (ср. Рим. 7, 23), подчиняться которому запрещает закон справедливости... это, говорю я, вожделение, которое очищается лишь Таинством брака [и рождения потомства] (Sacramento regenerationis), переносит на потомков узы греха, если и сами они не спасутся от этих уз рождением потомства. Само же вожделение в производящих потомство уже не грех, если они не соглашаются на непозволительные дела... Но поскольку грехом называется в известном смысле и то, что грехом произведено и что совершает грех, если он одержит верх, то вина его имеет силу в потомстве. Но чтобы эта вина имела силу, не допустит Христова благодать, действующая через отпущение грехов в рождающем потомство, если он не согласится на внушаемые ему [грехом] злые дела». Retractationes, I. I, c. XV, n. 2 (PL 32, 608): «Можно считать ложным то высказывание,

которое утверждает, что только в воле грех, ибо говорит апостол: "Если же делаю то, чего не хочу... уже не я делаю то, но живущий во мне грех" (Рим. 7, 16–17). Ведь этого греха нет в воле до тех пор, пока он говорит: "Чего не хочу, то делаю". Как же тогда греха нет нигде, кроме как в воле? Но этот грех, о котором говорит апостол, потому называется грехом, что произошел от греха и является наказанием за грех: ведь это сказано о вожделении плоти, как он показывает далее, говоря: "Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу" (Рим. 7, 18)». *Там же*: "Совершенство благого состоит в том, чтобы ни самого греховного вожделения не было в человеке, которому именно потому хорошо (bene) живется, ни воля не давала бы [на него] согласия... и вина этого вожделения разрешается в крещении, но остается немощь, которой, пока она не исцелена, усерднейше противоборствует всякий возрастающий в деле веры".

[26] Ср.: Евр. 11, 1 – "Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом".

[27] Ср.: Мф. 22, 30 – "В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии, на небесах".

К ВОПРОСУ О КАНТОВСКОМ ПОНИМАНИИ ПРЕДМЕТА МЕТАФИЗИКИ

Т.И. Ойзерман

Современный исследователь философии Канта Н. Хинске справедливо отмечает, что "Критика чистого разума" была оценена современниками Канта как самое решительное отрицание не только всех ранее существовавших метафизических систем, но и самой возможности метафизики. «Редко бывает, – пишет Хинске, – чтобы книга воспринималась столь противоположным образом, как это произошло с "Критикой чистого разума" Канта»[1].

Восприятие первой кантовской "Критики" как принципиально антиметафизического произведения не может не вызвать недоумения в особенности у современных ее читателей. Ведь Кант недвусмысленно заявлял в предисловии к первому изданию этого труда, что "нет ни одной метафизической задачи, которая не была бы здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ"[2].

Однако не только современники Канта, но и его выдающиеся последователи, представители марбургской и баденской школ неокантианства, истолковывали и "Критику чистого разума", и всю систему Канта как отрицание метафизики. Показательна в этом отношении позиция Г. Когена, который в книге "Кантовская теория опыта" называет "вещь в себе" "зловещим (ominöse) выражением", характеризуя ее как пережиток лейбниц-вольфовской философии. "Но существует ли вообще такая вещь в себе, если мы никак не воспринимаем ее чувственным образом?", – вопрошает Коген[3].

Правда, в последующем изложении Коген пытается придать кантовскому понятию "вещи в себе" и некоторое положительное значение. "Вещь в себе", разъясняет он, "должна быть мыслима как пограничное понятие (Grenzbegriff), хотя его предмет не может быть чувственно воспринимаемым"[4]. Далее "вещь в себе" характеризуется уже как *идея*, указывающая на существование безусловного. Последнее значение "вещи в себе" состоит, по Когену, в том, что она образует задачу, направляющую познание на преодоление его неизбежной ограниченности. "Предметы познания неисчерпаемы в количественном отношении... Все наше знание есть незаконченная работа, одна лишь вещь в себе завершена, ибо задача исследования бесконечна"[5]. Таким образом, Коген отрицает "вещи в себе" как объективную, независимую от познающего субъекта реальность.

Само собой разумеется, что и Г. Коген, и В. Виндельбанд, и

Г. Риккерт вполне сознавали, что Кант ставит перед собой задачу создания принципиально новой метафизической системы, что именно ради этого он написал не только свои знаменитые три "Критики", но и "Метафизику нравов" и другие сочинения, непосредственно посвященные тематике метафизики. Что же понуждало этих глубоких знатоков философии Канта, стремившихся развивать философию в указанном Кантом направлении, отрицать тот, казалось бы, неоспоримый факт, что кантовский трансцендентальный идеализм представляет собой метафизическую систему? Неокантианцы настаивали на том, что Кант, трактовавший Бога, бессмертие души и свободу, предшествующую, согласно его учению, казуальной цепи событий, как *идеи* чистого практического разума, тем самым отрицал их метафизическую сверхчеловеческую реальность. Обобщая свои возражения против претензий Канта на создание принципиально новой метафизической системы, неокантианцы ставили вопрос следующим образом: следует понять систему Канта лучше, глубже, чем ее понимал сам создатель системы[6].

Правомерна ли такая постановка вопроса. Разумеется, правомерна в том смысле, что, действительно, необходимо разграничивать объективное содержание философской системы и субъективную форму ее выражения, изложения. Кант, полагали неокантианцы прошлого столетия, несомненно, стремился создать метафизическую систему принципиально нового типа и был убежден в том, что ему удалось решить эту задачу. Однако его критика всей прежней метафизики оказалась, разумеется, вопреки его воле, обоснованием принципиальной невозможности метафизического познания.

Естественно, возникает вопрос: были ли у неокантианцев какие-либо основания для столь радикальных, противоречащих кантовским высказываниям и содержанию значительной части его сочинений, выводов? Некоторые основания, на мой взгляд, у них, несомненно, имелись. Это обстоятельство следует подчеркнуть, чтобы уяснить всю сложность обсуждаемого вопроса.

В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" Кант следующим образом очерчивает границы априорного познания: "с помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как *именно это* и составляет самую существенную задачу метафизики"[7] (курсив мой. – *Т.О.*). Но если выход за пределы возможного опыта в принципе невозможен, то как возможна метафизика, определяемая Кантом, как "совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которое целиком возвышается над опытом..."[8]? На этот вопрос Кант отвечал путем принципиального разграничения теоретического и практического разума. В границах теоретического разума выход за пределы возможного опыта совершенно невозможен. Иное дело, практический разум, нравственное сознание; практический разум не познает, а полагает, постулирует трансцендентные сущности, которые и образуют предмет, основное содержание метафизики.

Такое решение вопроса о предмете метафизики не могло удовлетворить представителей марбургской и баденской школ неокантианства. Метафизика, которую Кант непосредственно связывает с практическим разумом, едва ли может рассматриваться как *теоретическое* исследование. И кроме того, трансцендентные сущности, которые Кант, следуя многовековой традиции, объявляет предметом метафизики, принципиально непознаваемы, согласно его же учению. Но предмет, который не может быть предметом познания, исключается тем самым из сферы исследования. И неокантианцы, не без известных оснований, заключали, что в рамках кантовской системы метафизика, предполагающая определенного рода познание, никоим образом невозможна.

Не следует думать, что приведенные выше высказывания Канта свидетельствуют о том, что у него возникали сомнения относительно возможности создания метафизической системы: эти высказывания говорят скорее о том, что Кант хорошо осознавал трудности, стоящие на пути создания метафизики принципиально нового типа. К вопросу об этих трудностях Кант возвращается всю жизнь. Так, в его посмертно опубликованных заметках мы встречаемся с такой постановкой вопроса о метафизике: "Первый вопрос: как в нас могут возникать понятия (о вещах), понятия, которые становятся нам известными без какого-либо явления самих вещей..."[9]. Этот, как и другие подобные вопросы составляют предмет специального исследования в "Критике практического разума", которую Кант рассматривает не просто как продолжение первой "Критики", а как непосредственное обоснование своей метафизической системы. Правда, и в "Критике чистого разума" Кант ставит и решает основные метафизические проблемы. Однако показательно, что уже вскоре после выхода этой "Критики" Кант уточняет свое понимание ее отношения к метафизике. В письме к Гарве от 17 августа 1783 г. Кант подчеркивает: "...то, с чем я имею дело в Критике (чистого разума), это вовсе не метафизика, а совершенно нóвая и неизвестная до сих пор наука, а именно критика разума, *рассуждающего априорно*"[10]. Однако эту, выражаясь словами Канта, новую науку философ отнюдь не рассматривает как отрицание метафизики. Напротив, он видит в ней теоретическое обоснование принципов метафизики. Об этом свидетельствует его письмо М. Мендельсону, написанное за день до цитируемого выше письма Гарве. В нем Кант замечает: "Меня огорчает, что Критика, заступающая место метафизики и *занимающаяся исследованием почвы для ее здания*, не в состоянии привлечь Вашего проницательного внимания"[11] (курсив мой. – *Т.О.*).

Мне представляется, что приводимые высказывания Канта, проливают, так сказать, дополнительный свет на позицию кантианцев марбургской и баденской школ. И все же они, эти высказывания, не могут служить основанием для тех выводов, которые были сделаны этими философами, ибо, вопреки их убеждениям, Кант, действительно, создал метафизическую систему принципиально нового рода. И с пол-

ным правом он утверждал, что "без метафизики вообще не может быть философии"[12].

Марбургская и баденская школы неокантианства, трактовавшие философию Канта как антиметафизическую систему, фактически прекратили свое существование в конце первой четверти нашего века. На смену Когену, Виндельбанду, Риккерту пришли неокантианцы совершенно иного рода. Таковыми, в частности, были Ю. Эбингхауз и Г. Хаймсёт, которые ставили своей задачей возрождение и дальнейшее развитие метафизики Канта. Эбингхауз в монографии "О прогрессе метафизики"[13] утверждает, что учение Канта о "вещах в себе" носит не гносеологический, а онтологический характер, т.е. указывает на трансцендентную реальность которая проявляет себя не одним лишь воздействием на нашу чувственность. Разум, поскольку он независим от чувственности и представляет собой чистый разум, также есть "вещь в себе". То же относится и к свободной воле. Бог, бессмертие человеческой души, свобода как действие, предшествующее эмпирическому (каузальному) ряду событий, – все это не просто идеи чистого практического разума: это – трансцендентные реальности, образующие содержание присущей чистому разуму веры.

Аналогичные идеи относительно метафизики Канта развивает и Г. Хаймсёт в книге "Сознание личности и вещь в себе в учении Канта"[14]. С точки зрения этого кантианца новой формации, сознание личности есть не только эмпирическая, но и трансцендентная реальность, или "вещь в себе". Таким образом, понятие "вещь в себе", которая обычно рассматривалась как основа чувственно воспринимаемых явлений, приобретает несравненно более широкое и значительное содержание. И нельзя не признать, что такая трактовка "вещи в себе" нисколько не противоречит учению Канта. Так, человек, по Канту, есть и явление, и "вещь в себе". Соответственно этому Кант утверждает: "Человек состоит не из одного только тела, это можно строго доказать, если рассматривать это явление как вещь в себе"[15]. Это расширительное понятие "вещи в себе" относится Кантом и к человеческому разуму, поскольку он не может быть рассматриваем как явление которое, согласно Канту, есть лишь синтезированная рассудком совокупность чувственных восприятий. Разум же, по словам Канта", "присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но он сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но *не определяется* им"[16].

Распространение понятия "вещь в себе" на человека, человеческий разум и волю, поскольку они рассматриваются как сверхчувственные сущности, изменяет в известной мере понятие "вещь в себе", так как человек, его разум и воля хотя бы частично все же познаваемы, как это следует из учения Канта. Утверждение, что "вещи в себе" абсолютно непознаваемы, что прогресс в познании явлений не приближает нас ни на йоту к постижению "вещей в себе", конечно, неприменимо к

тому, что может быть названо человеческой реальностью, основательный анализ которой дается философией Канта.

В "Критике чистого разума" понятие "вещь в себе" фактически противопоставляется понятию разума, ноумена (Бог, бессмертие души, свобода). "Вещи в себе" характеризуются как не подлежащая сомнению реальность, реальность, постоянно подтверждаемая наличием явлений. Что же касается понятия ноумена, то Кант подчеркивает его проблематический характер: "Оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна"[17]. Это противопоставление в значительной мере стирается, а порой и окончательно исчезает в "Критике практического разума" и "Критике способности суждения". В этих произведениях ноумены часто именуются "вещами в себе", хотя о них нельзя сказать, что они являются или образуют трансцендентальный субстрат явлений. Следствием такого сближения ранее достаточно четко разграничиваемых понятий становится изменяющаяся интерпретация понятий Бога, бессмертия, свободы. Хотя их существование по-прежнему признается теоретически не доказуемым, оно получает моральное доказательство, т.е. чистая нравственность, наличие которой, по Канту, не подлежит сомнению, оказывается свидетельством реальности ее постулатов: Бога, свободы, загробного воздаяния. Это сближение (вплоть до отождествления) понятий "вещи в себе" и ноумена справедливо отмечает французский философ Э. Вейль, который подчеркивает: «"Вещи в себе" – это Бог и душа, но так, как они суть для самих себя, а не так, как они обнаруживаются в феноменальном...»[18].

М. Хайдеггер, философ весьма далекий от кантианства, тем не менее пытается выявить в учении Канта нечто вроде отдаленного, смутного предвосхищения основного положения своей "фундаментальной онтологии". В книге "Кант и проблема метафизики"[19] Хайдеггер характеризует философию Канта как метафизическое учение о принципиально непознаваемом бытии.

Известно, что метафизика издавна определялась как учение о бытии. Понятие бытия противопоставлялось существованию, реальности как вторичным образованиям, основой которых и является изначальное, вечно пребывающее, всеобъемлющее бытие. Однако Кант, отмежевываясь от всей предшествующей метафизики, исключает из своей таблицы категорий понятие бытия. В "Критике чистого разума" Кант недвусмысленно заявляет: "Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении"[20].

Разумеется, Хайдеггеру было прекрасно известно это положение Канта, и все же он настаивал на том, что кантовская метафизика есть учение о непознаваемом бытии. И эта позиция Хайдеггера вполне оправдана, если, конечно, не сводить дискуссию о предмете метафизики к спору о словах.

В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" Кант, предваряя свои выводы, сделанные в заключительной части трансцендентальной логики, характеризует предмет метафизики понятием *безусловного* (Unbedingte). В познании явлений, разъясняет он, мы всегда имеем дело с *обусловленным*, поскольку в мире явлений каузальное отношение, причинно-следственная зависимость не знает исключений. Это значит, что безусловное необходимо мыслить как сверхчувственное, сверхприродное, трансцендентное. В связи с этим Кант указывает: "...то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий"[21].

Понятие безусловного, подчеркивает Кант, порождено разумом, но это не лишает его объективного содержания: оно столь же объективно, как и "вещи в себе", которые собственно только и могут быть поняты как безусловное. Поэтому Кант утверждает: "...безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т.е.] как в вещах в себе..."[22].

Таким образом, Кант заменил понятие бытия, содержание которого, как свидетельствует история метафизики и философии вообще, постоянно изменялось, достаточно определенным понятием безусловного, которое он прежде всего относит к "вещам в себе". Хайдеггер прав: метафизика Канта есть учение о непознаваемом бытии, которое определяется как безусловное.

Однако не одни лишь "вещи в себе" составляют предмет метафизики, как ее понимает Кант. Или, выражаясь точнее, не одни лишь "вещи в себе" как трансцендентная основа мира явлений, относятся к предмету метафизики. Выше уже отмечалось, что в ходе разработки своей системы Кант все более сближает (иной раз даже отождествляет) понятия "вещь в себе" и ноумен. Следовательно, предмет метафизики образуют не только воздействующие на нашу чувственность трансцендентные "вещи", но и Бог, свобода, бессмертие души. Более того, именно эти ноумены составляют, согласно Канту, важнейшее содержание метафизики. Кант заявляет об этом со всей определенностью: "Настоящая цель исследований метафизики – это только три идеи: *Бог, свобода* и *бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности"[23]. Следует подчеркнуть, что это определение предмета метафизики Кант в равной мере относит и к предшествующим системам метафизики, и к своему собственному метафизическому учению. Следовательно, отрицание прежней метафизики Кантом представляет собой не отрицание, а переосмысление ее предмета.

Кант выявляет принципиальную несостоятельность метафизиче-

ских доказательств бытия Бога, бессмертия души и свободы, исключающей причинно-следственные отношения. В "Критике чистого разума" Кант обстоятельно раскрывает основные заблуждения традиционных метафизических дисциплин: рациональной психологии, рациональной космологии, рациональной теологии. Бог, бессмертие, космологическая свобода представляют собой, согласно Канту, идеи чистого разума, необходимые идеи, поскольку чистый разум "стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного"[24]. Однако понятие безусловного, к которому посредством идей приходит разум, никоим образом не указывает на существование безусловного безотносительно к человеческому разуму, объективно, в качестве трансцендентной реальности[25].

Было бы, однако, неправильно полагать, что Кант, отвергая догматические представления прежней метафизики, ограничивается лишь утверждением, что высшие трансцендентные сущности *не более*, чем идеи чистого разума, т.е. порождения априорного мышления. Ограничиться таким утверждением, поставить здесь точку – значит, стать на позиции отрицания объективной реальности этих высших трансцендентных сущностей. Такая, по существу, атеистическая позиция принципиально неприемлема для Канта, ибо она находится в явном противоречии с основным положением о непостижимости, непознаваемости трансцендентного.

Теоретическое исследование, подчеркивает Кант, не может ни доказать, ни опровергнуть утверждений о существовании Бога, бессмертия души, свободы. Фундаментальное заблуждение всей прежней метафизики как раз и состояло в том, что она пыталась логически доказать логически недоказуемое. Точно таким же было заблуждение атеистов, хотя они пытались доказывать совершенно противоположное положение. Значит ли это, что налицо безвыходная ситуация, в силу которой остается лишь вывод: не знаем, никогда не узнаем, отказываемся обсуждать этот вопрос. Такая постановка проблемы, получившая впоследствии название агностицизма, совершенно чужда Канту, с точки зрения которого признание существования Бога и бессмертия души есть морально обоснованная вера чистого разума.

Теперь становится очевидным принципиальное отличие метафизики Канта от предшествующих метафизических учений. Еще в 1765 г., т.е. задолго до выхода "Критики чистого разума" и, значит, еще в "докритический" период своего идейного развития, Кант предвосхищал то, что станет главным отличием его метафизической системы от всех предшествовавших систем метафизики. В письме И. Ламберту Кант заявляет: "Я достиг наконец уверенности в том, каким методом следует пользоваться, чтобы избегнуть ослепления ложным знанием". Далее прямо указывается, что речь идет о методе исследования метафизических проблем: "Все мои стремления сводятся в конечном итоге к попытке разработать особый метод для метафизики, а затем и для философии в целом"[26]. Речь, конечно, идет об априорном, трансцен-

дентальном методе, разработанном Кантом в так называемый критический период развития его философского учения. Так, в "Критике чистого разума" Кант сообщает о своем намерении совершить "полную революцию" в метафизике, указывая в связи с этим на создание принципиально нового метода философского исследования: "Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса о ее границах и о всем внутреннем ее строении"[27].

Нам нет необходимости (в рамках данной статьи) входить в рассмотрение основных черт трансцендентального метода Канта. Для нас достаточно указать, что этот метод применяется Кантом для решения той задачи метафизики, которую он определил как ее главную задачу. По учению Канта, нравственное сознание по природе своей априорно, т.е. независимо от чувственных мотивов. Иными словами, существует только чистая нравственность, ибо нечистая нравственность вовсе не нравственность. Категорический императив – моральный закон представляет собой априорный принцип; поскольку он применяется в повседневной (эмпирической) жизни человека, он носит трансцендентальный характер. Человек как разумное нравственное существо есть, по Канту, конечная цель мира. Таким образом, наряду с физической телеологией существует моральная телеология. Именно последняя и служит основой того, что Кант назвал моральным доказательством бытия Бога. Кант пишет: "...чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же (т.е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно что есть Бог"[28]. Мы здесь цитируем "Критику способности суждения", в которой имеется параграф "О моральном доказательстве бытия Бога". Однако поскольку "моральное доказательство"представляет собой позицию практического разума, то такого рода доказательства имеются и в предшествующих кантовских "Критиках".

В "Критике чистого разума" Кант определяет понятие Бога как априорный идеал чистого разума, идеал, увенчивающий все человеческое знание, идеал, объективную реальность которого, правда, доказать нельзя, то нельзя также и опровергнуть. В связи с этим, Кант вводит понятие трансцендентальной теологии, которая безоговорочно утверждает, что существует нечто, отличное от мира, содержащее в себе основание порядка мира и его связей по всеобщим законам. Является ли эта сущность субстанцией, обладает ли она необходимостью? Такой вопрос не имеет, по Канту, никакого смысла, так как категории субстанции и необходимости применимы только к миру явлений.

Таким образом, метафизика Канта, признавая подобно всей прежней метафизике превостепенное значение вопроса о Боге и бессмертии души, отвергает догматические, теоретически недоказуемые выводы об их существовании, но вместе с тем доказывает достаточную

обоснованность веры в Бога и в бессмертие души, ибо это – вера чистого разума, вполне подтверждаемая существованием нравственного сознания, категорического императива, которые принципиально не сводимы к чувственным данным, опыту, воспитанию и т.п. Это органическое коррелятивное отношение между нравственностью, которая по природе своей автономна (и, следовательно, независима от религии), и религиозной верой постоянно подчеркивается Кантом как необходимое отношение, отношение взаимообусловленности. В той же "Критике чистого разума" Кант утверждает: "...так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие Бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения"[29].

Особого рассмотрения заслуживает кантовское понимание отношения между тремя идеями разума. Идея бессмертия души, разумеется, предполагает идею Бога. Но обе эти идеи, по учению Канта, предполагают в качестве своей необходимой предпосылки идею свободы. Если космологическая, трансцендентная свобода, предшествующая причинному ряду в мире явлений, представляет собой постулат чистого разума, объективная реальность которого недоказуема, то практическая (нравственная) свобода, хотя и является априорной, т.е. доопытной, идеей, постоянно подтверждается опытом, нравственным поведением человеческой личности, которое было бы невозможно без свободы воли. Именно эта свободная воля, которая и есть не что иное, как чистый практический разум, и служит необходимой предпосылкой идеи Бога и идеи бессмертия души, которые как идеи свободно полагаются практической, нравственной способностью разума. Поэтому Кант утверждает, что "из трех чистых идей разума – *Бога, свободы* и *бессмертия* – идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность (посредством каузальности, которая в ней мыслится) в природе, через возможное в природе действие ее, и именно благодаря этому делает возможным соединение обеих других [идей] с природой, а всех их вместе – в одной религии..."[30].

Идея приоритета свободы, не только *идеи* свободы, но и реально существующей, действующей, постоянно эмпирически подтверждаемой свободы – центральная идея учения Канта, которое в этом смысле может быть названо метафизикой свободы.

Метафизика, как она уже сложилась в античной философии, понималась, выражаясь словами Аристотеля, как первая философия, которая имеет своим предметом первые начала всего сущего, первичное бытие и т.д. Натурфилософия, теория познания, этика, философия права, эстетика – все это не считалось относящимся к первой философии, т.е. рассматривалось как второстепенные философские дисциплины. Кант решительно порывает с этой традицией. "Метафизика,

– говорит он, – делится на метафизику *спекулятивного* и *практического* применения чистого разума и бывает, следовательно, или *метафизикой природы*, или *метафизикой нравов*"[31]. Метафизика природы фактически уже излагается Кантом в "Критике чистого разума", поскольку в ней ставится и решается вопрос: как возможно чистое естествознание? Возвращаясь к этому вопросу в "Пролегоменах..." Кант формулирует его весьма категорически: "Как возможна сама природа?"[32]. Речь идет не об онтологической основе природного, а о гносеологической основе того знания, содержание которого мы называем природой. Законы природы суть основоположения опыта, которые априорны и трансцендентальны. "Мы имеем дело, – подчеркивает Кант, – не с природой *вещей самих* по себе, которая независима от условий нашей чувственности и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта..."[33].

Проблемам метафизики природы Кант посвящает и специальную работу – "Метафизические начала естествознания" И это сочинение, несмотря на то, что в нем обсуждаются конкретные вопросы естествознания (точнее, механики), представляет собой гносеологическое исследование, устанавливающее принципы естественнонаучного познания. Во всяком учении о природе, говорил Кант, имеется науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней априорного познания. Отсюда следует вывод: "Наука о природе в *собственном* смысле этого слова прежде всего предполагает метафизику природы". В качестве подтверждения этого вывода Кант ссылается на математику, которая как чистая математика является априорным знанием и именно в этом качестве образует основу естествознания (механики). Поэтому тезис о метафизической основе естествознания означает на деле утверждение, что в этой области знания науки в собственном смысле столько, сколько имеется в ней математики.

Метафизика природы, соответственно функциям рассудочных понятий, образующих четыре группы в составленной Кантом таблице категорий, разделяется на четыре дисциплины: 1) форономию (учение о движении как чистой *величине*); 2) динамику (учение о первоначальной движущей силе); 3) механику (учение о материи во взаимоотношении процессов движения); 4) феноменологию (учение о движении и покое материи в их восприятии внешними чувствами). Рассмотрение каждого из этих разделов метафизики природы, естественно, не входит в нашу задачу.

В работе "Метафизика нравов" Кант исследует, с одной стороны, метафизические начала учения о праве, а с другой – метафизические начала учения о добродетели. Центральное место в этой работе занимает понятие свободы, определяемое как чистое понятие разума, которое трансцендентно для теоретической философии, но вполне обнаруживает свою реальность и действительное существование в практическом (нравственном) применении разума. Это положительное (с практической точки зрения) понятие свободы и образует основное определение и права, и добродетели.

Понятие метафизики не исчерпывается, как уже указывалось выше, трансцендентальным учением о природе, с одной стороны, и о праве и нравственности, – с другой. По словам Канта, "всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве"[35]. Несколькими строками ниже Кант конкретизирует понятие метафизики: "Метафизика в более узком понимании состоит из трансцендентальной философии и физиологии чистого разума"[36]. Трансцендентальная философия – содержание "Критики чистого разума" и двух других "Критик". Кант вначале полагал, что трансцендентальная философия как критика чистого разума (теоретического и практического) обосновывает необходимость и принципы метафизики, но не входит в ее состав. Теперь же, в заключительной части "Критики чистого разума" Кант уточняет свою позицию, характеризуя трансцендентальную философию как необходимую составную часть метафизики. Ведь трансцендентальная философия, важнейшим результатом которой является трансцендентальный метод, составляет основу и метафизики природы, и метафизики нравов, т.е. метафизика Канта должна быть определена как *трансцендентальная метафизика.*

Продолжая конкретизацию своего понимания предмета метафизики, Кант суммирует все сказанное выше: "Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтология*; 2) *рациональная физиология*; 3) *рациональная космология*; 4) *рациональная теология*"[37]. Тут же указывается, что рациональная физиология состоит из двух разделов: рациональной физики и рациональной психологии. Кант подчеркивает, что речь идет о *главных* составных частях метафизики, которыми, следовательно, не исчерпывается все многообразие ее содержания. Естественно, возникает вопрос: что же из состава философии не входит в содержание метафизики? Поскольку метафизика, согласно учению Канта, есть система априорного познания из одних только понятий, постольку всякая философская теория, каков бы ни был предмет ее исследования, носит метафизический характер, т.е. является составной частью метафизика, если она руководствуется в своем исследовании трансцендентальным методом.

Итак, Кант положил конец противопоставлению "первой философии" (метафизики) всем остальным философским дисциплинам. Он совершил это выдающееся деяние не путем приземления, принижения метафизики, а напротив, путем метафизического обоснования всех разделов философии. Иными словами, Кант поднял гносеологию, этику, философию природы, философию права, философию искусства до уровня "первой философии". Это плодотворное расширение предмета метафизики фактически означало превращение всей философии (поскольку она принимает трансцендентальный метод) в метафизическую систему. Этот принципиальной важности вывод Кант формулирует следущим образом: "Следовательно, метафизика природы и

нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле"[38].

Итак, философия в кантовском ее понимании есть трансцендентальная метафизика. Но трансцендентальность в отличие от трансцендентности есть специфическая характеристика человеческого рассудка и разума. Отсюда следует вывод, что важнейшее содержание предмета метафизики есть специфическое человеческое содержание. В этом смысле Кант утверждает, что "философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума..."[39].

В "Логике" Кант вновь обращается к вопросам, впервые поставленным в "Критике чистого разума": что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? Эти три вопроса Кант дополняет четвертым: что такое человек? Этот последний вопрос, по словам Канта, заключает в себе предыдущие три вопроса и тем самым очерчивает то, что Кант определяет как сферу философии во "всемирно-гражданском значении". Но в таком случае философия (метафизика) должна стать *трансцендентальной антропологией.*

Кант опубликовал в 1798 г. "Антропологию с прагматической точки зрения". Это была последняя кантовская работа, изданная при его жизни. Кант называет свою антропологию прагматической, поскольку он отличает ее от "физиологической антропологии", в которой речь идет о тех свойствах человека, которые независимы от его сознания и воли. Прагматическая же антропология исследует то, что человек как свободно действующее существо делает или может, или должен "делать из себя сам". Однако это исследование Канта, обобщая массу эмпирических данных, не является трансцендентальной антропологией. Создать такое антропологическое учение, которое подвело бы итоги всем его предыдущим исследованиям, престарелый Кант не успел или, вернее, уже не мог[40]. Однако, если проследить развитие послекантовской философии, особенно в нашем веке, то нетрудно установить, что многие ее течения (в особенности феноменология Гуссерля и экзистенциализм) занимались решением этой, поставленной кантовской философией, задачи.

[1] *Hinske N.* Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens // Wissencschaftliche und ausserwissenschaftliche Denkformen. M., 1996. S. 221.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1966, т. 3, с. 76. Несколько ниже Кант уверенно провозглашает: "Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, – единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству остается только все согласовывать со своими целями на *дидактический* манер без малейшего расширения содержания" (Там же, с. 80). Кант, как мы видим, нисколько не сомневался в том, что им создана метафизическая система, завершающая навеки блуждения разума в метафизических дебрях.

[3] *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. Zweite neubearbeitete Auflage. B., 1885, S. 167.

[4] Ibid., S. 508.

[5] Ibid., S. 520.

[6] Не одни только неокантианцы, но и весьма далекие от них мыслители, утверждали, что философия Канта есть отрицание метафизики. Уместно сослаться в связи с этим на Л. Шестова, утверждавшего, что Кант "принимал как непререкаемое положение, что существуют положительные науки, дающие незыблемые истины, и исходя из возможности существования наук, доказывал невозможность метафизики..." *Шестов Л.* Momento mori // Сочинения: В 2 т. М., 1993, т. 1, с. 191–192.

[7] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 89.

[8] Там же, с. 86.

[9] Kants handschriftlichen Nachlass. B.; Leipzig, 1900, Bd. IV. S. 563.

[10] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 546.

[11] Там же, с. 551.

[12] Там же, с. 316.

[13] *Ebbinghaus J.* Über den Fortschritt der Metaphysik. Tübingen, 1931.

[14] *Heimsoeth H.* Persönlichkeitbewusstsein und Ding an sich bei Kant. Bonn, 1924.

[15] *Кант И.* Соч. М., 1966. т. 6, с. 236.

[16] Там же, т. 3, с. 493.

[17] Там же, с. 332.

[18] *Weil E.* Problèmes kantiens. P., 1970. P. 42. Несколько ниже Вейль замечает: "вещи в себе – это души, поскольку они свободные субстанции, которые сами себя определяют" (Ibid., p. 50). Хотя у Канта мы и не находим таких высказываний, нельзя тем не менее отрицать, что они логически следуют из этого сближения (а частью и отождествления) понятий "вещи в себе" и ноумена.

[19] *Heidegger M.* Kant und Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.

[20] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 521. К этому же вопросу о бытии Кант возвращается в своих посмертно опубликованных "Размышлениях о метафизике": "Я спрашиваю себя, наконец: если бытие не является предикатом вещей, то как вообще я могу пользоваться выражением: бытие (Dasein)" (Kants handschriftlichen Nachlass. Bd. IV, S. 242).

[21] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 89.

[22] Там же, с. 90.

[23] Там же, с. 365. К этому положению Кант постоянно возвращается, подчеркивая тем самым его первостепенное значение для понимания метафизики. Так, в "Критике способности суждения" Кант заявляет: "*Бог, свобода* и *бессмертие души* – вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели" (*Кант И.* Соч. М., 1966, т. 5, с. 512).

[24] Там же, т. 3, с. 358.

[25] Именно это понимание Бога и бессмертия души как идей чистого разума, идей, отнюдь не отвергающих действительного существования и Бога, и бессмертия, существования, которое может и должно быть предметом веры, вызывает страстное возмущение уже упоминавшегося выше Л. Шестова, который пишет: «Как известно, Кант считал и не раз говорил об этом в своей "Критике разума", что метафизика имеет своим предметом три вопроса: Бога, бессмертие души и свободу. И вдруг в результате "Критики" оказалось, что ни одной из этих трех метафизических истин "доказать" нельзя и что метафизика как наука существовать не может» (*Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Соч., т. 1, с. 321). Шестов, несомненно, ошибается, утверждая, что Кант отрицал возможность метафизики как науки. А то обстоятельство, что Кант считал Бога и бессмертие души предметом "веры разума" показывает, что он был весьма далек от того, чтобы умалять религиозную веру. Однако Шестов в отличие от Канта считает религиозную веру не только сверх-, но и противоразумной.

[26] *Кант И.* Трактаты и письма, с. 512.

[27] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 91.

[28] *Кант И.* Соч., т. 5, с. 486. Несколькими страницами ниже, в параграфе, озаглавленном "Ограничение значения морального доказательства", Кант подчеркивает: "Действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказаны только для практического применения нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования" (Там же, с. 492). Напомним, что практическим применением разума Кант называет нравственную деятельность, которая, если она соответствует безукоснительным требованиям категорического императива, возможно только при допущении бытия Бога и бессмертия души.

[29] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 678. Эту же мысль в другом месте "Критики чистого разума" Кант формулирует следующим образом: "*Можем* ли мы... все же допускать единого, мудрого и всемогущего творца мира? *Без сомнения*; и не только можем, но и *должны* предполагать такого творца мира. Но в таком случае не расширяем ли мы наше знание за пределы возможного опыта? *Никоим образом*. Ведь мы только предположили нечто такое, о чем мы не имеем понятия, каково оно само по себе" (Там же, с. 588). Таким образом, признание существования Бога и бессмертия души не только возможно, но и необходимо. Однако все метафизические (и теологические) претензии на *познание* этих высших трансцендентных сущностей должны быть отвергнуты как принципиально несостоятельные с точки зрения не только теоретического разума, но и практического разума, т.е. нравственного сознания. В "Критике способности суждения" Кант разъясняет, что ограничение веры в Бога и бессмертие души *полезно* для самой теологии, так как оно препятствует ее превращению в *теософию*, сбивающую с толку разум своими запредельными представлениями. Ограничение веры чистого разума исключает также антропоморфические представления о высшем существе (*демонологию*); оно дискредитирует *теургию* – "фанатическое заблуждение, будто можно чувствовать другие сверхчувственные существа и оказывать влияние на них"; оно, наконец, разоблачает *идолопоклонство* – "суеверное заблуждение, будто можно снискать благосклонность высшего существа не моральным образом мыслей, а иными средствами" (Там же, т. 5, с. 496–497). Таким образом, Кант показывает, что его метафизическая концепция божественного способствует преодолению противоречия между верой и разумом, наукой и религией.

[30] *Кант И.* Соч., т. 5, с. 514.

[31] Там же, т. 3, с. 686.

[32] Там же. М., 1964, т. 4(1), с. 138.

[33] Там же, с. 142.

[34] Там же, т. 6, с. 58.

[35] Там же, т. 3, с. 688.

[36] Там же. Здесь же Кант разъясняет понятие физиологии чистого разума, которая "исследует *природу*, т.е. совокупность *данных* предметов" (Там же). При этом Кант различает имманентную и трансцендентную физиологию. Первая "относится к природе, поскольку познание ее может быть применено в опыте", вторая относится "к той связи предметов опыта, которая выходит за пределы всякого опыта". Трансцендентная физиология имеет своим предметом внутреннюю или внешнюю связь предметов возможного опыта. И та, и другая связь носят сверхопытный характер. Исследование внутренней связи предметов опыта "есть физиология всей природы, т.е. трансцендентальное познание мира", в то время как исследование внешней связи предметов опыта есть "физиология связи всей природы с сущностью, стоящей над природой, т.е. *трансцендентальное познание* Бога" (Там же, с. 689).

[37] Там же.

[38] Там же, с. 692.

[39] *Кант И.* Трактаты и письма, с. 332. Несколько выше философия характеризуется как наука о последних целях человеческого разума" (Там же, с. 331). Таким образом, человеческий разум рассматривается как подлинный предмет философии.

[40] Указание на такое понимание предмета антропологии имеется в письме Канта Герцу, относящемуся к концу 1773 г.: "Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины (речь идет об антропологии. – *Т.О.*) выявить источник всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами, – всей практической сферы" (*Кант И.* Трактаты и письма, с. 535).

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ТВАРНОГО И НЕТВАРНОГО В ПОЗДНЕЙ ОНТОЛОГИИ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА

П.В. Резвых

В поздней философии Шеллинга творение трактуется как центральная проблема онтологии. Требование "исторической философии", постигающей мир в целом не как комплекс содержаний, а как действительное событие, означает для Шеллинга не что иное, как требование рассматривать мир как возникший. Подлинно исторической философией может быть, по Шеллингу, только креационизм. Последовательная реабилитация креационизма как специфического типа онтологии составляет главное содержание всего обширного проекта философии мифологии и откровения, ставшего итогом философских исканий Шеллинга.

Обращение к креационистской проблеме прежде всего потребовало пересмотра самих оснований ее постановки, что, в свою очередь, привело к необходимости дать новое истолкование базовых онтологических понятий и полностью пересмотреть концепцию абсолюта. Подробный анализ хода и итогов этой сложнейшей работы предпринят автором этой статьи в другом месте[1]. В самом общем виде смысл новой позиции Шеллинга, сложившейся уже в 10-е годы XIX в., можно охарактеризовать следующим образом.

Две традиционные концепции творения – теорию эманации и учение о творении из ничего – Шеллинг считает неудовлетворительными, так как лежащее в их основе отождествление абсолюта с бытием заранее снимает остроту креационистского вопроса об источнике бытия. Такому подходу он противоставляет понимание абсолюта как сложного внутренне различенного и подвижного целого, в котором бытие – лишь один из его аспектов, лишь основа абсолютной полноты. То, что делает абсолют абсолютом, состоит в его отличии от содержащегося в нем бытия. Вместе с тем в этом же отличии следует, по Шеллингу, искать ответ на вопрос о смысле творения как действия. Таким образом, в абсолюте должны быть различены сам принцип абсолютности, рассматриваемый одновременно как креативный принцип, и то, по отношению к чему как к своей основе этот принцип реализуется. Философское постижение творения должно, по Шеллингу, исходить из динамики соотношения двух названных измерений абсо-

люта. Только в этом случае творение перестает мыслиться в категориях причинности и познается как не только событие, но и деяние.

Прямым следствием такой установки является постижение креативного принципа как конкретной живой личности. Ключ к разрешению вопроса о творении состоит для Шеллинга в понимании бытия как откровения абсолютной личности, в отказе от трактовки соотношения между абсолютом и миром как категориального или предметного. Следовательно, одной из главных задач, стоящих перед Шеллингом при исследовании вопроса о творении, является разработка принципиально новой модели осмысления этого соотношения. Попытаемся проследить, каким образом решается у позднего Шеллинга эта задача.

1.

Исходной посылкой в шеллинговской постановке проблемы становится проведенное им различение между содержащимися в абсолюте внутренними различиями и возвышающимся над ними личностым единством Бога. С одной стороны, для разрешения вопроса о том, как осуществляется акт творения, Шеллинг имеет в своем распоряжении сложную систему внутриабсолютных онтологических отношений, обусловливающих саму возможность этого акта. Положенное в Боге отношение единоразличенности со своим собственным бытием как бы задает пространство креативного акта.

С другой стороны, продуктивный характер этих отношений определяется их нерасторжимостью и, следовательно, предполагает, что эти многообразные аспекты внутренней жизни абсолюта удерживаются в такой нерасторжимой цельности благодаря наличию охватывающего их сверхбытийного принципа. Продумав отношение между двумя сторонами абсолюта, нетрудно заметить, что именно этой двойственностью и определяется акт творения. Проблема, однако, в том, что как действительный акт (т.е. как событие, специфика которого определена его результатом) творение не мыслится вне описанной связи. Существование, отличное от Бога, заключено в онтологических различиях внутри абсолюта, однако уже поэтому оно есть хотя и предпосылка всего тварного, но не само тварное существование. Принципом реализации существования как тварного является сам принцип абсолютности, т.е. личность Бога.

При этом тварь, с одной строны, никак не следует из самой личности Бога (ибо всяким следованием была бы устранена совершенная персональность принципа), с другой – следует из комплекса внутриабсолютных онтологических различий лишь постольку, поскольку единящим их принципом выступает именно божественная личность. Следовательно, ни отличием от Бога, ни зависимостью от внутренних различий в абсолюте тварность существования не определяется. Тем самым у Шеллинга ставится вопрос о том, каким образом мы, собственно говоря, констатируем акт творения, т.е. как мы определяем

тварность его результата. Всякое содержание, могущее быть выведенным из системы содержащихся в абсолюте различий, подлежит в процессе такого выведения лишь негативному определению: "не-Бог". Позитивное определение этого содержания зависит только от личности творца. Это содержание, следовательно, может как быть, так и не быть тварным.

Продумывание этого отношения приводит к заключению, что в своей концепции творения Шеллинг предлагает отказаться от безусловного отождествления всего, что не Бог, с тварью. К примеру, бытие Бога не есть Бог, однако оно, разумеется, нетварно (множество раз Шеллинг подчеркивает: Бог не дал себе это бытие сам, оно ему преддано). Вместе с тем для определения тварного бытия в его отличии от нетварного также оказывается недостаточно одной только инаковости Богу. Уже из сказанного можно сделать вывод, что в креационистской метафизике Шеллинга отношения между такими понятиями, как "тварное" и "нетварное", гораздо более сложные, нежели в традиционных концепциях творения.

2.

Истоки проблемы лежат уже в трактате "Философские исследования о сущности человеческой свободы..." (1809), где она в самом общем виде сформулирована как проблема отношения тварного бытия к основе (бытию) Бога. Единственное понятие, соответствующее природе вещей в их отношении к Богу, рассуждает здесь Шеллинг, есть понятие становления; однако "становление вещей в Боге – в абсолютном значении этого – невозможно, ибо они... бесконечно отличны от него. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего не может быть, то ... основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть он сам,* т.е. в том, что есть основа его существования"[2].

В этом загадочном своей краткостью афоризме сделана попытка решить очень трудный вопрос. С одной стороны, становление вещей должно соотноситься с ничем не опосредуемой божественной самостью, иначе мы были бы принуждены считать, что вещи не возникли, а просто существуют, т.е. принять "мертвое пребывание вещей в Боге"[3], в то время как наша задача, напротив, состоит в том, чтобы постичь именно возникновение вещей. С другой стороны, мы не можем непосредственно связать возникновение вещей с самим Богом, так как это означало бы рассматривать Бога как подлежащего опосредованию через становление вещей, что стоит в прямом противоречии с предыдущим требованием. Следовательно, если мы хотим избежать этих печальных несообразностей в нашем осмыслении творения, то нам следует понять, что онтологически *становление* вещей каким-то загадочным для нас образом отлично от самих вещей. Мир в своем отношении к Богу немыслим без его становления в Боге, но становление мира в Боге должно быть отлично не только от Бога, но и

от самого мира. Тем самым устраняется условие, при котором граница между миром и Богом полагается самим понятием становления – то основание, на котором покоится и августинистское противопоставление изменяемой твари неколебимо вечному Богу, и неоплатоническая трактовка отношения эманаций Единого к своему источнику. Заметим, однако, что становление вещей лишь происходит из содержащейся в Боге основы, но не содержится целиком в основе. Следовательно, для постижения этого становления Бог должен быть взят в единоразличенности с основой; именно сложная система отношений Бога и основы, описываемая Шеллингом в категориях сущности и существования, делает его возможным.

Немедленно возникает новый вопрос: если мы должны отличить становление мира от самого мира, то каково их отношение друг с другом? Как нетрудно заметить, то, что Шеллинг не вполне удачно назвал "становлением вещей", находится как бы посредине между абсолютом и тварным миром. Становление мира есть *процесс,* мир – результат; при этом компоненты процесса задаются многообразными отношениями Бога и основы, т.е. в некотором смысле процесс происхождения мира коренится в абсолюте и является производным от его онтологического состава, однако результат процесса представляет собой нечто радикально отличное от абсолюта. Отличный от Бога процесс становления вещей образуется множественными нетварными компонентами, взаимодействие которых имеет результатом всю совокупность тварного. Поэтому для ответа на вопрос о соотношении становления тварного мира с самим миром прежде всего необходимо осознать, что само это отношение процессуально, подвижно. Подвижность его определяется тем, что процесс становления вещей двояким образом опосредует отношение абсолюта и мира, одновременно соединяя и разделяя их; динамикой отношения двух названных функций становления и определяется динамика отношения нетварного по своим составляющим процесса становления твари с самой тварью.

Систематической разработки этой динамики в работе Шеллинга о свободе еще нет; намечен лишь ряд самых общих принципов. Описывая становление вещей из основы как процесс постепенного *разделения сил*, т.е. как процесс взаимного переопределения образующих его начал, Шеллинг просто указывает на то, что различные его фазы определяются степенями разделения начал; в тварном мире каждой такой степени соответствует "новое существо"[4], как бы заключенное между разделившимися силами. Как конкретно относятся сами силы и степени их разделения к своим тварным продуктам, из текста трактата заключить очень трудно.

Здесь намечается и другая сложнейшая проблема шеллинговского креационизма: процесс, о котором идет речь, имеет совершенно разное значение для Бога и для мира. Процесс мыслится как выступление из основы, однако если для Бога он есть posterius (в трактате специально подчеркивается, что "Бог есть prius основы"[5]), то для мира вещей, напротив – prius. Таким образом, со стороны мира он усматривается

как процесс творения, со стороны Бога – как процесс развертывания внутрибожественного содержания. В трактате Шеллинг не высказывается достаточно ясно, как соотносятся и каким образом соединяются в едином процессе эти два совершенно разных его измерения.

Итак, уже в первом наброске теории творения Шеллинг становится перед проблемой: если мы решаемся допустить действие внутрибожественных, но отличных от Бога, нетварных начал в процессе творения, то необходимо решить, каким образом меняется их функция по мере становления тварного мира. Эта проблема является главной при осмыслении внутренней структуры креативного акта.

3.

Попытку систематически разработать внутреннюю струтуру процесса творения с помощью концепции потенцирования Шеллинг предпринял в Штутгартских лекциях (1810), – именно попытку, ибо полученные им результаты никак нельзя признать отвечающими поставленной задаче. В лекциях Шеллинг формулирует вопрос так же, как в трактате о свободе: "...как могут все вещи быть постигнуты в Боге, конечное – в бесконечном? Или, так как все имеет свое ближайшее первоначало в природе: как относится природа к Богу?"[6]. При решении он исходит из различения в абсолюте двух онтологических инстанций – бытия (das Sein) и сущего (das Seiende). Для того чтобы объяснить отношение вещей к Богу, говорит Шеллинг, следует: "1) наличные в первосущности два принципа рассмотреть как реально противоположные и противоборствующие, 2) один из этих принципов рассмотреть как высшее, другой – как низшее, 3) из этой совместности и антагонизма объяснить творение мира"[7]. Как видим, общий замысел лекций в основном соответствует замыслу трактата о свободе: для того чтобы осмыслить связь вещей с Богом, необходимо различить инстанции в абсолюте и в их взаимодействии найти предпосылку внутрибожественного становления.

Абсолютность абсолюта Шеллинг видит в его актуальном саморазличении. Различение бытия и сущего связано с внутренним напряжением в абсолюте, разрешающимся дифференциацией внутрибытийного содержания в ряд определений тождества абсолюта. Эти определения Шеллинг обозначает как потенции. В бытии потенции содержатся неразличенными, а различение потенций есть выражение соотнесенности бытия с сущим как своим субъектом. Неразрывная связь потенций, благодаря которой их взаимодействие образует единый процесс, коренится в неподверженном снятию сущностном тождестве абсолюта; эта связь всякий раз воспроизводится на новой ступени процесса как отношение сущего к не-сущему. Процесс потенцирования понимается здесь как процесс предикации сущего; однако потенции в нем выступают не как отдельные предикаты (предикатов сущего бесконечно много, в то время как число потенций конечно), а как способы предицирования.

Самым трудным при анализе этого построения является определение онтологического значения самих потенций. Трудность проистекает из того, что в лекциях не прояснена роль потенций в акте саморазличения абсолюта. С одной стороны, они предстают нам как различаемое, поскольку явление сущего неразрывно связано с выступлением различенных потенций из неразличенности бытия; с этой точки зрения именно потенции следует мыслить как саморазличенный абсолют. С другой стороны, поскольку потенции как формы различенности опосредуют отношение бытия и сущего, они одновременно выступают и как различающее, как своего рода инструмент саморазличения абсолюта. По логике Штутгартских лекций, одно различение в Боге опосредуется другим, но совершенно непонятно, чем характеризуется отношение каждого из этих различений к тождеству. Попытки формализовать рассмотрение этого вопроса только больше его запутывают. В ходе лекций Шеллинг неоднократно к нему возвращается, но сформулировать удовлетворительный ответ ему так и не удается.

Имеется также и другая трудность. Если отдельные предикаты сущего – не сами потенции, то что же они такое? Логично предположить, что это и есть вещи. Следовательно, вещи суть отдельные моменты потенцирующего процесса, и, стало быть, соотносятся с каждой из потенций. Сопоставив это соображение с формулировками трактата о свободе и приняв во внимание то обстоятельство, что потенции в их собственном качестве (т.е. как различенные) не мыслятся здесь отдельно от потенцирующего процесса, мы легко придем к заключению, что потенции в их совокупности как раз и образуют то самое становление вещей, которое отлично от самих вещей. Чтобы ближе определить отношение между потенциями и вещами, Шеллинг развивает здесь натурфилософское учение о количественном различии (quantitative Differenz). По мысли Шеллинга, между потенциями как таковыми нет никакого количественного различия, а только качественное; в отличие от них, во всяком действительном (т.е. во всякой вещи), каково бы оно ни было, потенции "всегда содержатся вместе, но только в различных степенях (in verschiedenen Graden)"[8]. Если же различные вещи суть не что иное, как результаты многообразных взаимных положений потенций, то получается, что в ходе процесса вещи содержатся в Боге как заключенные между потенциями.

Возвращаясь к вопросу о статусе потенций, мы теперь видим его в несколько иной перспективе. В процессе потенцирования вещи оказываются отделены потенциями от Бога, а Бог, наоборот, связан посредством потенций с вещами. Это означает, что наше постижение онтологического значения потенций зависит от того, расматриваем ли мы их в отношении к Богу или к вещам. Двойственное положение потенций по отношению к бытию и сущему воспроизводится здесь в отношении потенций к вещам. Для того чтобы прояснить значение этой двойственности, следовало разработать динамику потенций отдельно от онтологических категорий; однако именно этого в Штутгартских лекциях еще не было сделано.

Наконец, в отношении вещей неизбежно должен быть поставлен еще один вопрос. Если вещи как количественные различия заключены между потенциями, то они существуют лишь постольку, поскольку происходит процесс потенцирования. Однако следует ли отсюда заключить, что вещи мыслимы только в пределах процесса? Здесь возникают парадоксы, порождаемые самим понятием процесса; чтобы понять их смысл, надо вернуться к начальной точке развертывания шеллинговской концепции – к представлению об откровении абсолютного. Весь процесс потенцирования, образованный различением потенций, есть, по Шеллингу, не что иное, как средство к откровению тождества абсолюта: "...все может стать откровенным лишь в своей противоположности, тождество – в нетождестве, в различии, в различимости (Unterscheidbarkeit) принципов"[9]. Поэтому подлинный смысл процесса состоит не в самом различении, а в откровении тождества через различие, в приведении различенного к тождеству. Следовательно, процесс потенцирования должен мыслиться не только как вечно происходящий, но и как вечно завершенный[10]. Между тем остается непроясненным, как следует мыслить вещи и их отношение к потенциям в этом последнем случае.

Так как процесс потенцирования есть процесс предикации сущего, то его завершение (т.е. явление сущего) предполагает соединение всех предикатов субъекта в единое целое, которое и образует содержательный аспект сущего. Такое целое Шеллинг называет универсумом. Связь каждого из предикатов с другим (т.е. каждой вещи с другой вещью) возможна лишь благодаря потенциям, образующим единство процесса. Однако цельность универсума может быть явлена лишь тогда, когда все возможные количественные различия взаимных положений потенций исчерпаны, т.е. когда взятая в целом совокупность вещей становится эквивалентна качественной полноте содержания потенций. Следовательно, завершение процесса потенцирования означает слияние потенций с вещами, как бы полный переход потенций в универсум.

Этот переход знаменует, однако, не отделение вещей от Бога, а напротив, их непосредственное соединение с ним. "Высшее, – говорит Шеллинг, описывая общий смысл потенцирующего процесса, – стремится освободиться от низшего, стремится отринуть (wegzubringen) последнее; Бог исключает низшую часть (geringern Theil) из себя, однако с тем, чтобы вновь возвысить ее к себе. В этом исключении и новом возвышении к себе состоит акт творения"[11]. Таким образом, отношение между потенциями и вещами в результате завершения процесса переворачивается: не вещи теперь заключены между потенциями, но, наоборот, потенции заключены в универсум вещей.

Итак, в Штутгартских лекциях наряду с двойственной функцией потенций в самом процессе фиксируется также принципиально иное их положение в результате процесса. Нетрудно увидеть, что само понятие твари в его традиционном значении теряет при такой постановке

проблемы всякий наглядный смысл. Тварь, отделенная от всего нетварного, мыслится здесь лишь как момент незавершенного креативного процесса и исчезает вместе с его завершением.

4.

Мы посвятили так много усилий анализу вдохновенно-несистематического изложения Штутгартских лекций, чтобы показать, что проблема *динамики* отношения тварного и нетварного была поставлена Шеллингом уже в самом начале работы над новой концепцией творения. Средоточием проблемы является учение о потенциях. Как мы видели, в ходе чтения Штутгартских лекций Шеллинг осознал, что проблема имеет два аспекта: с одной стороны, динамически должно быть описано отношение двух функций потенций (имманентной, определяющей их внутриабсолютное значение, и транзитивной, определяющей их значение в качестве предпосылок креативного акта); с другой – внутренне подвижным должно мыслиться и само отношение потенций к вещам. Принципиальная противоречивость Штутгартских лекций проистекала именно из недостаточно четкого разделения этих двух аспектов[12].

С гораздо большей последовательностью и в детальной систематической разработке вся эта проблема была развернута в "Мировых эпохах". Вполне естественно, что строго и последовательно развести два аспекта проблемы отношения тварного и нетварного Шеллинг смог лишь на базе последовательной содержательной разработки онтологических категорий. Поскольку в "Мировых эпохах" понятие об абсолюте было развернуто в сложный комплекс онтологических отношений, постольку было осознано, что некоторая внутренняя диалектическая подвижность имеется уже в пределах этих (нетварных) отношений. На этом основании Шеллинг поставил вопрос о необходимости отделить внутреннюю подвижность абсолюта от самого креативного процесса, т.е. исследовать и ближе определить соотношение теогонии и космогонии. Именно этот вопрос стал в "Мировых эпохах" центральным; именно он определил и различие версий этого трактата, и судьбу всего разработанного в нем проекта метафизики. В "Мировых эпохах" решение этого вопроса связано с дальнейшей разработкой различных сторон потенцирующего процесса.

В центре развитого Шеллингом в "Мировых эпохах" учения о Боге стоит разделение в нем свободы и необходимости. Первое связывается с сущим, второе – с бытием. Связь свободы и необходимости осуществляется в процессе потенцирования, опосредующем интенциональное единство бытия и сущего.

В известном пассаже трактата обосновывается, что, хотя решение об откровении целиком зависит от свободы Бога, но относительно способа откровения Бог необходимо связан своим собственным бытием (вечной природой): ведь открыться и означает для Бога преодолеть собственное бытие и, следовательно, его становление

откровенным несет на себе печать бытия. Отсюда следует заключить, что способ откровения дан Богу уже прежде его решения о том, открываться или нет. Но немедленно возникает вопрос: каким образом он дан Богу, каков статус этой данности? С одной стороны, мы обязаны мыслить его как нечто отличное от Бога. С другой стороны, способ откровения Бога в творении не положен самим Богом и должен предшествовать (и логически, и онтологически) самому творению; следовательно, мыслить его тварным мы тоже не можем.

С аналогичными рассуждениями мы уже встречались в более ранних работах Шеллинга. Однако в "Мировых эпохах" впервые осознается, что условия, поставленные нам при решении данной проблемы, ими не исчерпываются. Мало того, что способ откровения Бога должен мыслиться как нетварная данность, отличная от самого Бога; он должен еще и отличаться от самого процесса откровения Бога, от его становления откровенным (Offenbarwerden), ибо между первым и вторым стоит свободное решение Бога об откровении. Это рассуждение помогает нам проникнуть в смысл необычайно сложных различений, на которых основана предложенная в "Мировых эпохах" разработка динамики потенций.

Попытаемся осмыслить процесс потенцирования в целом. В "Мировых эпохах" он описан как процесс постепенного субординирующего разделения и нового соединения потенций, в результате которого внутри Бога как бы непрестанно осуществляется пробегание возможностей, вечная игра сил. На каждой новой ступени разделения потенций образуемое им напряжение лишь частично разрешается новым соединением. В той мере, в какой всякое новое соединение потенций приносит с собой возвышение отношений между ними, оно выражается в побочном продукте, являющемся результатом совместного действия (Zusammenwirkung) всех трех потенций. Именно как результат совместного действия потенций вся совокупность таких побочных продуктов отлична от самих потенций; однако по отношению к каждому такому продукту потенции вновь претерпевают разделение. Описываемый Шеллингом процесс взаимодействия потенций напоминает последовательность своего рода химических (или даже скорее алхимических; не случайно в "Мировых эпохах" имеется специальный экскурс об алхимии) преобразований: в конце каждого из таких преобразований в соединении потенций образуется тварный осадок, а сами потенции с его появлением вновь разделяются и подлежат следующему преобразованию. Вся сфера тварного, таким образом, образуется здесь как онтологическая разность потенций (ср. рассмотренное выше учение о количественных различиях). На каждой следующей ступени осадок меньше, чем на предшествующей; в конце процеeса осадка не остается вовсе: потенции соединились без остатка.

Соединение потенций в результате потенцирующего процесса принципиально отличается от их внутрибытийной неразличенности. По мере разделения потенции обретают самостоятельность, каждая из них вбирает в себя две другие, и таким образом возникают три сферы

будущего тварного мира. Именно это вбирание потенциями друг друга и есть единственно возможный способ их соединения (напомним, что в бытии потенции потому-то и не могли соединиться, что, будучи неразличенными, находились в отношении взаимоисключения, а не взаимовключения). Вобранность всего божественного бытия в первую потенцию есть природа (Natur), во вторую – мир духов (Geisterwelt), в третью – мировая душа (Weltseele). Каждая из трех сфер, благодаря участию в ней всех трех потенций, различена в себе и внутренне развернута в постепенно восходящий непрерывный ряд существ. Субординирующее разделение трех названных сфер образует целое внутрибожественного существования; высшая ступень природы открывает мир духов, высшая ступень мира духов – душу мира. Это динамическое целое есть постоянно воспроизводимая в абсолюте интенция креативного акта.

Однако описанный Шеллингом потенцирующий процесс не тождествен креативному процессу, а его непосредственный результат не совпадает с тварью. Для сущности (чистой божественности, как ее именует Шеллинг) процесс потенцирования как таковой представляется первоначально как целиком внешний. Весь ряд существ, заключенный внутри вечного процесса предикации сущего, вся совокупность конкретных содержаний удерживаются в существовании как охваченные нетварными внутрибожественными силами. Они неотделимы от потенций, хотя и отличны от них самих, и не обладают никаким самостоятельным статусом отдельно от потенций. Однако поскольку сами эти потенциально-тварные содержания суть не что иное, как последовательность образов искомого единства потенций, опосредуемого их выступлением из неразличенности, постольку сама эта латентная тварность, со своей стороны, опосредует связь бытия с еще не рожденным сущим, нисхождение сущности вглубь божественного бытия. Опосредующим звеном в связи с этим выступает нетварно-тварный аспект третьей потенции, который Шеллинг именует мировой душой и ассоциирует с ветхозаветным образом божественной Софии-Премудрости.

Таким образом, то, что содержится во внутренней жизни абсолюта как нечто совершенно латентное, – еще не тварь, а только интенция тварности. Эта интенция тварности возникает благодаря внутренней динамике нетварного через смысловое расчленение ее моментов.

Только при продумывании последнего соображения становится понятной предлагаемая Шеллингом содержательно-онтологическая характеристика латентно-тварного компонента потенцирующего процесса. Будучи заключено между вовлеченными в процесс взаимодействия потенциями, все многообразное богатство универсума постоянно воспроизводится как восходящая последовательность переливающихся друг в друга содержаний, как континуум форм. Эти взаимосвязанные формы суть *первообразы творения* (Urbilder der Schoepfung), потенциально-тварные индивидуализированные единства. Шеллинг указывает на соответствие этого представления об индивидуализированных

единствах смыслу традиционного для европейской метафизики термина "идея", в котором подчеркивается двойное значение – "лик", "облик" и одновременно "вид", "видение" (Gesicht); на этом основании он также характеризует результат потенцирующего процесса как *мир идей* (Ideenwelt). Чрезвычайно важна динамически-живая природа идей, обусловленная тем, что вся их совокупность пронизана напряжением взаимодействующих потенций.

Существуя лишь благодаря этому взаимодействию и в нем самом, мир идей динамически воспроизводится вместе с потенцирующим процессом; а так как потенцирование определяет отношение сущего и бытия как отношение сущего и не-сущего, то это воспроизведение первообразов творения предстает нам как мгновенное непрерывное движение от не-сущего к сущему, как их постоянное исхождение из вновь возвращающего их к себе бытия. "...все эти формы сами по себе – пишет Шеллинг, – не имеют никакой реальности. Ибо сама природа, из которой они поднимаются, возвращена в потенциальность по сравнению с той божественностью, которая одна лишь истинно есть. ...Следовательно, когда эта жизнь, восходящая снизу вверх, достигла вершины, но последнее звено, в котором она завершается, не замкнуто, не поднято из небытия, эта жизнь вновь нисходит в себя, в свое собственное ничто. Но она делает это лишь затем, чтобы подниматься вновь и вновь, в неустанном, неутомимом желании..."[13]. Это непрестанное возобновление первообразов тварного бытия Шеллинг называет вечной теургией[14], в то время как собственно движение потенций следует понимать как теогонию.

Итак, в этом построении Шеллинг прежде акта творения фиксирует: абсолютно-нетварное (чистая божественность, будущий субъект креативного акта), относительно-нетварное, т.е. не тварное, но определяемое через абсолютно-нетварное как не-Бог (потенции), потенциально-тварное, т.е. не тварь, но и не относительно-нетварное (мир идей). Все это только необходимые предпосылки свободного проявления креативности в творящем решении. Акт творения не может быть осуществлен без развертывания внутрибожественного бытия в идеальный континуум потенциально-тварного содержания, так как только благодаря такому развертыванию происходит активизация божественности и ее вступление в процесс.

Между интенцией тварности и действительной тварью, как мы уже отметили, лежит свободное решение Бога о совершении откровения, возможность которого дана ему в последовательности образов его единства. Описание производимого этим решением действия принадлежит к числу самых экспрессивных и пластически выразительных (а потому трудных для анализа) мест не только в "Мировых эпохах", но и во всем позднем наследии Шеллинга. Не входя в поистине поразительные подробности этого захватывающего изложения, попытаемся дать лишь самую общую картину.

Акт божественного решения есть не что иное, как обращение потенций внутрь самого идеального универсума, проникновение

тройственной мощи внутрибожественных сил в совокупность первообразов творения. Через посредство потенций происходит теперь наполнение потенциально-тварного содержания сущей полнотой божественности. Это наполнение происходит последовательно от одной потенции к другой, так как удержание динамического единства мира идей требует участия всех трех потенций: вхождение божественности в целое идеального универсума посредством одной из потенций требует пребывания остальных двух вне креативного акта[15]. Именно поэтому Шеллинг настаивает на необходимости мыслить творение не как однократный неделимый акт, а как последовательность деяний.

Вследствие принятого решения напряжение, обусловившее рождение сущего, вводится теперь внутрь каждой из сфер универсума, что ведет к разрыву подвижной континуальности мира идей и превращению каждого момента теургического движения в самодостаточно существующий[16]. (Шеллинг подробно и тщательно описывает ход и специфику этого процесса в каждой из трех сфер – природе, мире духов и мировой душе, – входить в рассмотрение которого мы здесь, к сожалению, не можем.) Если в теургии переход от одной фазы взаимоотношения потенций к другой был непосредственным, так что и каждое из потенциально тварных содержаний непосредственно переходило в другое, то теперь такой переход возможен для потенций лишь при удержании самостоятельного значения каждого из промежуточных состояний, вследствие чего каждый продукт взаимодействия, каждая тварная вещь на соответствующей ступени процесса отделяется от взаимодействующих потенций. Динамическая вечность мира первообразов раскрывается во время, его непрерывность преобразуется в дискретную множественность вещей ставшего действительным тварного мира.

5.

Мы видим, насколько более сложной по сравнению со Штутгартскими лекциями предстает в "Мировых эпохах" вся динамика отношения тварного и нетварного. Шеллинг вскрывает следующие ее аспекты:

1) внутренняя динамика нетварного, определяемая а) отношением совокупности потенций (относительно-нетварное) к Богу (абсолютно-нетварное) и их ролью в процессе рождения сущего, но вместе с тем и б) взаимными отношениями отдельных потенций как способов предикации сущего;

2) внешняя динамика отношения нетварного и тварного в потенцирующем процессе, определяемая а) постепенным отделением потенциально-тварных содержаний от потенций и б) их постепенным воссоединением вплоть до слияния в идеальном универсуме;

3) внутренняя динамика потенциально-тварного содержания в пределах относительно-нетварного (теургический круговорот первообразов творения);

4) внутренняя динамика относительно-нетварного в пределах ак-

туализирующейся твари (демиургическое действие потенций в процессе осуществления божественного решения);

5) внешняя динамика потенциально-тварного и действительной твари в опосредуемом потенциями процессе действительного творения.

Все различенные Шеллингом аспекты отношения тварного и нетварного тесно связаны друг с другом и составляют единый комплекс. В этой сложнейшей градации находит воплощение главное открытие шеллинговского креационизма – новая интерпретация идеи о степенях тварности. Своеобразие позиции Шеллинга в том, что он не утверждает отсутствие границы между тварным и нетварным, как это делается в эманативных конструкциях; напротив, эта граница повсюду сохраняется, однако она мыслится *непрерывно подвижной*. Собственно, весь процесс творения есть не что иное, как движение этой границы. Нетрудно проследить, что в потенцирующем процессе она превращается из внутренней границы нетварного в его внешнюю границу и, следовательно, полагает внешнюю же границу твари; в свою очередь, в процессе осуществления творящего решения эта последняя переносится внутрь и становится внутренней границей твари. Только так, по Шеллингу, полагается действительная тварь.

В свете представления о непрерывной подвижности границы между тварным и нетварным становится некорректным часто обсуждаемый в связи с "Мировыми эпохами" вопрос о том, имеется ли и где пролегает, по Шеллингу, грань между внутрибожественным становлением и собственно креативным процессом – ведь в нем речь идет о некоей фиксированной, неподвижной границе. Грань, о которой здесь спрашивается, нигде не установлена, но *движется*. Поэтому применительно к "Мировым эпохам" в равной мере односторонними выглядят как обвинения в динамическом пантеизме, совершенно отождествляющем теогонию и космогонию, так и попытки найти у Шеллинга их строгое разграничение[17]. Скорее можно было бы, воспользовавшись метафорой, сказать, что теогонический процесс как бы переливается здесь в креативный.

Отметим важную деталь, значение которой вполне для нас уяснится лишь при сопоставлении "Мировых эпох" с более поздними построениями, в частности, с философией откровения. Внутрибожественный потенцирующий процесс венчается гармонизацией отношений потенций; именно этот момент знаменует явление целостного мира идей. Однако гармоническое отношение потенций в универсуме мыслится не как пребывающее, стабильное, а как мгновенное чередование исчезновения и возникновения[18]. Это мерцающее единство не несет в себе определенности и потому подлежит решению; оно побуждает божественность к принятию решения (которое само остается при этом совершенно свободным). Решение непосредственно следует за явлением идеального универсума (Шеллинг намеренно подчеркивает, что здесь нет даже малейшей остановки), и мгновенное равновесие потенций немедленно вновь нарушается их обращением в демиургические силы. Таким образом, собственно мир идей покоится не

просто на единстве, но на *расторжимом* единстве потенций; расторжение единства происходит вместе с принятием решения.

Огромные трудности возникают в "Мировых эпохах" при оценке отношения потенций и твари в результате креативного процесса. Шеллинг говорит, что процесс осуществления решения должен длиться "до той точки, где силы бытия начинают уравновешивать сущее"[19]. Отсюда можно заключить, что потенции должны вновь соединиться друг с другом в конечном продукте творения. Однако явленное здесь единство обладает иным статусом по сравнению с тем, которое мы имели в мире идей, – ведь теперь, будучи заключено в тварь, оно словно бы удерживается извне множественностью тварных вещей. Как истолковать его? Возможно, ответ состоит в том, что это новое единство есть *равное сущему* (отчего Шеллинг и говорит здесь о равновесии), так что вся мощь существования одинаково присутствует и в сущем, и в твари. Единство потенций неотделимо здесь от твари, так же как во внутрибожественном потенцирующем процессе первообразы творения были неотделимы от различенных потенций. Как известно, "Мировым эпохам" не суждено было стать законченным произведением, поэтому оснований для более близкого определения специфики действительной твари текст, увы, не содержит.

6.

Общая схема, развернутая в "Мировых эпохах", была по крайней мере дважды воспроизведена Шеллингом (с более пространными обоснованиями) в 20-е годы – во второй части Эрлангенского курса (1820/1821), впервые опубликованной Х. Фурмансом в 1969 г., и в специальном мюнхенском курсе "Система мировых эпох" (1827/1828). В этот период учение о потенциях подверглось серьезной переработке; однако в разрешение проблемы тварно-нетварной динамики Шеллинг в названных курсах ничего существенно нового не внес. Таким образом, вопрос об отношении реального тварного мира к потенциям, столь трудно разрешимый в контексте "Мировых эпох", приобрел еще большую остроту.

Суть стоявшей перед Шеллингом проблемы становится понятной, если мы внимательно продумаем значение модальной интерпретации потенций, впервые предложенной в Эрлангенском курсе. Уже в "Мировых эпохах" вся тварно-нетварная динамика поставлена в связь с двойным значением потенций: граница тварного и нетварного повсюду сохраняется благодаря имманентной функции потенций и вместе с тем остается непрерывно подвижной благодаря их транзитивным свойствам. Однако в ходе анализа соотношения двух функций потенций Шеллинг пришел к заключению, что ни одна из них не может мыслиться отдельно от другой: имманентная функция реализуется лишь через транзитивную и, наоборот, транзитивная – лишь через имманентную. Этот вывод нашел категориальное выражение в интерпретации потенций как онтологических модальностей, благодаря

чему оказалось возможным описать взаимопереход имманентной и транзитивной функций, лежащий в основании тварно-нетварной динамики, и проследить этот взаимопереход на всех ее этапах. При таком подходе потребовалось переосмыслить всю конструкцию в целом, тщательно фиксируя двойственность действия потенций во всех фазах процесса.

Этот новый для Шеллинга взгляд на проблему имеет особое значение при осмыслении положения потенций в результате креативного процесса. С одной стороны, как мы видели уже в "Мировых эпохах", по завершении процесса потенции целиком заключаются в тварь, в результате чего последняя становится в непосредственное (т.е. уже не опосредуемое действием потенций) отношение к Богу. Однако, с другой стороны, тем самым имманентное значение потенций было бы утрачено и их отношение к Богу потеряло бы всякий смысл. Насколько можно судить по последней версии "Мировых эпох" и по второй части Эрлангенского курса, Шеллинг напряженно искал новую модель процесса, позволяющую устранить трудности, возникающие при постижении результата. Здесь мы не имеем возможности подвергать анализу сложную историю этих поисков. Главные новации, позволившие Шеллингу выйти из тупика и придать своей концепции должную последовательность, определились уже в 1831/1832 г. в прочитанном им первом курсе философии откровения. Дальнейшая разработка этих новаций в последующих версиях философии, мифологии и откровения многое прояснила и детализировала, но общая модель, предложенная в 1831/1832 г., уже не менялась. Попытаемся, не входя в детали, дать возможно более краткий очерк этого нового взгляда Шеллинга на динамику отношений тварного и нетварного.

7.

В философии откровения потенции изначально не наделены статусом особой онтологически значимой реальности; они суть не что иное, как сущностные определения совершенного духа, превосходящего своей полнотой собственную сущность. Таким образом, здесь нет первоначального разделения имманентной и транзитивной функций потенций, поскольку бытийные определения духа мыслятся неотличимыми от самого духа (и, следовательно, неразличимыми между собой). Неразличимость определений здесь означает, что в своем первичном исхождении из сущности дух есть лишь слепое случайное, "непредмыслимое" (unvordenkliche) существование, прежде которого (реально, а не логически) вообще нет никакого содержания. Однако поскольку дух есть именно экстатически выступающее из сущности, постольку непосредственно вслед за актом непредмыслимого бытия-существования определения духа утрачивают тождество с самим духом. Следовательно, стоит только взять непредмыслимое существование духа за prius (с этого начинается положительное мышление), как на месте определений духа мы немедленно находим общие определения

бытия, отличного от него, а так как даже в этом новом качестве они все же содержатся в духе, то мы постигаем их как *возможности будущего бытия*, т.е. собственно как потенции. Значение потенций таково, что ими исчерпываются "все возможные отношения еще не сущего к будущему бытию"[20]; на этом основании они мыслятся как модальности и обозначаются терминами Seinkoennen, Seinmuessen и Seinsollen. Таким образом, потенции являются нам сразу и в их имманентности духу, и в их транзитивной направленности.

Важно отметить, что сама потенциализация определений духа не связана с каким-либо процессуальным выражением. Потенциальность как таковая является в первом образе духа, в его в-себе-бытии (ибо он есть вообще способное быть, das Seinkoennende), но вместе с этим первоявлением – не после него или вследствие его, но именно вместе с ним, – распространяется (fortpflanzt) на два других; таково следствие нерасторжимой связи определений в неустранимом единстве духа. Раскрытие в духе возможности инобытия есть только подобное вспышке молнии мгновенное явление (Erscheinung)[21]. Нетрудно увидеть, что потенциализированные определения духа соответствуют интенции тварности, фиксированной в "Мировых эпохах".

В философии откровения Шеллинг намеренно подчеркивает двуаспектность этого явления: с одной стороны, единство духа в раскрытии целостной возможности инобытия сохраняется распространением потенциальности на все его определения, с другой же – как только определения стали потенциями, они оказываются во взаимоисключающем отношении друг к другу. Такое состояние взаимоисключающей совместности делает возможным напряжение потенций, которое, однако, становится действительным лишь тогда и постольку, когда и поскольку Бог его волит. Единство имманентного и транзитивного измерений в первоначальном явлении потенций осуществляется в принимаемом ими положении *напряженного покоя*.

Этим напряженным покоем определяется устанавливающаяся связь потенций с духом. Напряженный покой потенций в духе содержит в себе свернутую множественность взаимных положений потенций[22]. Она является вся целиком, в пребывающей единораздельности, вместе с явлением потенций. Тем самым духу показуется внутреннее содержание, заключенное в напряженном покое потенций, и сам способ развертывания этого содержания. Поскольку все это содержание удерживается в первой потенции как в онтологическом основании всего возможного, то вся множественность отношений потенций является только в ней; поэтому именно она (а не третья потенция, как это было в "Мировых эпохах") сопоставляется с божественной Премудростью[23].

Здесь мы вновь встречаемся с представлением о мире идей[24]. Однако легко заметить, сколь радикально оно переосмыслено: Шеллинг теперь настаивает на неотделимости идей от первой потенции и, таким образом, не связывает идеи с внутрибожественным процессом, образуемым всеми тремя потенциями[25]. Все потенциально-тварное содержание становится различимым лишь благодаря пребыванию

интенции тварности в духе. Тем самым имманентное и транзитивное значение мира идей оказываются предполагающими друг друга: идеи как совокупное содержание возможной твари могут явиться лишь благодаря напряженному покою потенций, т.е. их невовлеченности в действительный процесс, но вместе с тем своим явлением они указуют (хотя и не раскрывают) онтологическое пространство потенцирующего процесса. "...возможность процесса, – говорит Шеллинг, – покоится на том, что три потенции, хотя и взаимно исключают друг друга, но не могут действительно разделиться. Последняя возможность, таким образом, покоится на том, что изначальное единство духовно... ...потенции во время напряжения взаимно исключают друг друга, но для Бога нераздельны (nicht auseinander sind)"[26]. Очень важно осознать отличие этой позиции от той, что мы наблюдали в "Мировых эпохах". Если там имманентное и транзитивное действие потенций рассматривались как бы в параллельных измерениях, то здесь Шеллинг стремится показать, как одно из них реализуется через другое.

Неизбежным следствием такой установки стало стремление Шеллинга слить потенцирующий процесс с креативным, довести их до совершенного взаимопроникновения. Непосредственным выражением этого стремления служит новая интерпретация божественного решения. Поскольку в напряженном покое потенций явлен комплекс возможностей иного бытия, постольку статус подлежит теперь определению духа. Последний, как выражается Шеллинг, может свободно принять или не принять явленное в потенциях возможное бытие, положить или не положить его в действительность. Попытаемся осмыслить онтологическое значение такого решения.

Полагание всех явленных в идеях многообразных взаимоотношений напрягающихся потенций в действительность осуществляется парадоксальным актом переворачивания отношения между напряжением и покоем, между транзитивным и имманентным аспектами комплекса потенций. Множественность отношений потенций обращается вовне, в то время, как их (нерасторжимое, как мы помним) единство отступает вовнутрь. Таким образом, то, благодаря чему потенции до решения оставались имманентны духу, теперь отделяет их от него и, наоборот, то, что делало потенции отличными от духа, теперь соединяет их с ним. Этот акт Шеллинг именует латинским словом universio, а его результат, соответственно – universum. Ссылаясь на Лукреция, Шеллинг поясняет: universum, собственно, есть не что иное, как unum versum, обращенное единое (das umgekehrte Eine)[27].

Прежде всего это означает переворачивание всех внутренних взаимоотношений потенций. За недостатком места мы не можем вдаваться в подробный анализ этой сложнейшей метаморфозы; скажем лишь, что с переходом в действительность каждая из потенций принимает на себя несвойственные ей качества других потенций (ср. взаимовбирание потенций в "Мировых эпохах"), вследствие чего их напряженное равновесие нарушается.

Для нашей темы гораздо важнее другое. Актом universio не только

переворачиваются отношения потенций между собой, но осуществляется взаимопереход их функций: в той мере, в какой потенции в качестве демиургических сил полагаются вне Бога и, следовательно, перестают быть потенциями тварного бытия, в той же мере они становятся потенциями приостановленного единства Бога. Таким образом, в божественном решении о творении равным образом реализуются как имманентная, так и транзитивная функция потенций, причем каждая реализуется посредством другой. "...образы изначального бытия, – читаем в философии откровения 1831/1832 г., – становятся возможностями иного отличного от него бытия. В действительном бытии эти образы суть образы не божественного, но внебожественного бытия; они, следовательно, суть возможности в обратном смысле. Прежде они были потенциями еще не сущего внебожественного бытия, теперь, так как божественное бытие уже выступило, они суть потенции божественного бытия, подлежащего восстановлению"[28]. Здесь потенции сразу и миротворящие, и богопорождающие силы.

Так же, как и в "Мировых эпохах", божественным решением нарушается равновесие внутрибожественных сил и потенции вовлекаются в процесс (однако здесь, как мы отметили, это первичный, а не вторичный процесс). Процесс раскрытия действительного напряжения потенций имеет две стороны: он усматривается и как процесс творения, и как теогонический процесс. Отметим, что речь здесь идет не о *совпадении*, а о *взаимопереходе* и *взаимопроникновении* двух названных процессов. В связи с этим полезно, пожалуй, напомнить шеллинговские рассуждения из введения к "Мировым эпохам": из того, что некое x в одном отношении есть A, в другом отношении B, вовсе не следует, что A и B совпадают.

Внутренняя структура потенцирующего процесса описывается в целом аналогично тому, как это делалось в "Мировых эпохах". Напряжение разрешается постепенно, так что на каждой ступени совместным действием потенций порождается новое тварное содержание. Вся совокупность таких тварных продуктов взаимодействия потенций образует по мере гармонизации отношений потенций восходящий ряд существ. Отделение тварных содержаний от потенций сохраняется в ходе процесса и исчезает вместе с его завершением. Однако в соответствии с новым пониманием соотношения имманентной и транзитивной функций потенций Шеллинг совершенно иначе трактует результат креативного процесса.

Вполне очевидно, что процесс, движимый напряжением различных и вступивших в драматическое взаимодействие потенций, завершается только их соединением в новое тождество, их "депотенциализацией". Что это значит? С одной стороны, в свете транзитивного значения потенций, так как их соединение опосредуется тварными продуктами, оно должно мыслиться как полагаемое в последней (а значит, и наивысшей) твари, удерживающей связь всего положенного в действительность универсума как совокупного результата креативного процесса (в "Мировых эпохах" этот мотив доминировал). Однако в

соответствии с шеллинговским пониманием акта universio, реализующего динамический взаимопереход функций потенций, такое заключение потенций в тварь предполагает одновременное воспроизведение единства потенций в их тождестве с Богом. "Если мы рассматриваем потенции в их отношении к Богу не по их сущности, но во взаимном исключении... то они как взаимоисключающие положены вне своей божественности; они обезбожены (sind entgottete)... – читаем в мюнхенском курсе 1831/1832 г. – Следовательно, в своей противоположности (т.е. в ходе процесса. – *П.Р.*) они, конечно, praeter Deum, но и не просто не-Бог: ведь potentia они, разумеется, Бог; они суть теогонические, вновь порождающие божественное бытие, потенции... Их божественность лишь приостановлена, но не снята. Когда выступившее вновь побеждено и возвращено в себя, в конце процесса, они более не потенции, но вновь сам Бог"[29]. Тождество потенций в Боге и с Богом знаменуется персонализацией потенций и превращением их в лица Троицы.

Таким образом, в результате творения мы имеем двоякое тождество потенций: их тождество друг с другом и с миром (в последней совокупной твари) и их тождество друг с другом и с Богом (в Троице). Одно невозможно без другого; поэтому очевидно, что тварью в традиционном смысле слова, т.е. не только по происхождению, но и по онтологическому статусу, результат творения назвать нельзя. Сама тварь становится здесь исчезающей границей абсолютно- и относительно-нетварного. При этом полная подвижность границы сохраняется: "Последнее порождение (Erzeugnis), в котором утихает (sich legt) напряжение потенций и которое оказывается (zu stehen kommt) между тремя личностями, есть нечто совершенно подвижное (ein rein Bewegliches), свободное..."[30].

Подведем некоторые итоги нашего рассмотрения тварно-нетварной динамики в философии откровения. В итоговых построениях Шеллинга мысль о подвижности границы между тварным и нетварным проведена с предельной последовательностью; эта подвижность фиксируется Шеллингом на каждом этапе тварно-нетварной динамики. Попробуем кратко суммировать результаты этой огромной работы.

Систематически разработав и переосмыслив основные положения "Мировых эпох", Шеллинг сохраняет условное разделение четырех основных модусов отношения между тварным и нетварным: до начала творения; в начале творения; в процессе творения; в конце творения.

До начала творения о тварном, естественно, вообще не может быть речи. Имеется лишь отношение между двумя измерениями нетварного, абсолютно нетварным творцом и относительно нетварным бытием творца. Последнее содержится в Боге как отличное от него и является необходимым условием божественности Бога (но, как очень метко замечает К. Хеммерле[31], Бог по отношению к этому условию – не обусловленное, а безусловное).

В начале творения тварь не обладает каким-либо определенным самостоятельным статусом, так как целиком заключена в образующих

относительно нетварное бытие потенциях. Только по своему содержанию тварь определяется в возможных (т.е. еще не развернутых в процесс) взаимоотношениях потенций уже до творения; то, с чем мы здесь имеем дело – это, так сказать, das wesende Geschoepf. Здесь тварное и нетварное лишь потенциально различены, актуально же находятся в тождестве, и это тождество положено в относительно нетварном. Потенции служат структурообразующими принципами всего возможного содержания тварного бытия, заключенного внутри потенций как континуум идеальных прообразов (Ideenwelt).

В процессе творения сферы тварного и нетварного разделяются, причем это разделение есть результат внутреннего онтологического различения в самой сфере относительно нетварного, так как тварные содержания приобретают характер самостоятельных предметностей вследствие реального онтологического напряжения между разделившимися потенциями. Однако процесс творения телеологически направлен к полному разрешению потенций от напряжения, т.е. к настолько полной актуализации всего потенциально тварного содержания, когда от потенций уже нечему отделиться и они соединяются в новое, теперь уже опосредованное процессом органическое целое.

В конце творения мы как раз имеем дело с таким целым. Тварно ли оно? Со стороны своего происхождения – да. Последнее целое и есть тварь κατ εξοχην, подлинный результат и итог всего процесса. Однако разграничение между творящими силами-потенциями и тварными продуктами их совместного действия, сохранявшееся на протяжении всего процесса, в нем исчезает. В конце творения результат целиком совпадает с порождающими его отношениями сил: последняя тварь (именно в ней мир впервые явлен как целое) выросла до тождества с самими потенциями. Теперь не тварное заключено между нетварными отношениями, а наоборот, все нетварные отношения гармонизируются их заключением в тварь. Вместе с тем заключение всей полноты нетварных отношений в тварь знаменуется полной слитностью ее с Богом. Таким образом, в конце творения в твари содержится вся полнота нетварного (как в его начале вся полнота твари содержалась в нетварном); тварь возвышается до онтологического тождества нетварному и именно в таком качестве удерживается в непосредственном отношении к Богу.

Однако отметим, что в философии откровения такое разграничение становится совершенно условным и скорее чисто методическим. Вся эта динамика осложнена тем, что для каждого из перечисленных моментов разработана сложная внутренняя диалектика имманентного и транзитивного измерений исследуемого отношения, опосредующая *непрерывный* переход от одной фазы динамики к другой. Благодаря такому подходу Шеллингу удается реализовать совершенно своеобразный тип креационистской метафизики, весьма удачно определенный Х. Фурмансом как "экспликативный теизм"[31]. Граница между тварным и нетварным осмыслена здесь не только как движущаяся, но также и как внутренне подвижная. Повсюду она

одновременно принадлежит каждой из разделяемых ею сфер и не принадлежит ни одной из них. Принципиальная парадоксальность отношения между тварным и нетварным состоит, по мысли Шеллинга, в том, что граница между ними сохраняется лишь постольку, поскольку одновременно всегда остается проницаемой[31]. Чрезвычайно важно, что эта подвижность границы сохраняется и тогда, когда креативный процесс завершен. В свете этой идеи становится совершенно ясной невозможность адекватно осмыслить метафизику Шеллинга в рамках антитезы "теизм–пантеизм".

Таким образом, шеллинговский взгляд на внутреннюю структуру процесса творения раскрывает для нас смысл его учения о креативном принципе как абсолютно конкретной личности. Именно диалектика тварного и нетварного (рассмотренная выше лишь в ее ключевых моментах) делает возможным конкретное раскрытие обоснованного в связи с философским постижением творения персоналистического понимания бытия в целом.

[1] См.: *Резвых П.В.* Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.В.Й. Шеллинга. (К шеллинговской постановке проблемы творения) // Вопр. философии, 1996, № 1.

[2] *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989, т. 2, с. 108.

[3] Там же.

[4] Там же, с. 111.

[5] Там же, с. 108.

[6] *Schelling F.W.J.* Stuttgarter Privatvorlesungen. Torino, 1973. S. 111.

[7] Ibid., S. 126–127.

[8] Ibid., S. 147.

[9] Ibid., S. 111.

[10] Обосновывая возможность такого представления о процессе, Шеллинг набрасывает здесь эскиз оригинальной философии времени, где время мыслится как последовательность качественно различных вечностей. Шеллинг , в частности, отмечает: "Собственно говоря, всякая вещь (не только универсум) имеет время в самом себе. Нет никакого *внешнего*, общего времени, всякое время есть субъективное, т.е. внутреннее, то, которое всякая вещь имеет в самой себе, а не вне себя. Однако так как всякая вещь имеет пред собою и вне себя другую вещь, то ее время может быть сравнено с временем другой вещи, ведь и она имеет свое собственное субъективное время. Тем самым возникает абстракция времени – именно через сравнение... Нет, однако, никакого времени в себе" (*Schelling F.W.J.* Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 125). Впоследствии эта идея была широко развернута в проекте "Мировых эпох".

[11] *Schelling F.W.J.* Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 130.

[12] На то, что именно здесь лежит главный корень всех трудностей, возникающих при толковании Штутгартских лекций, верно указывает в своей статье В.А. Шульце (*Schulze W.A.* Zum Verstaendnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings // Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim am Glan, 1957, Bd. 11, S. 581).

[13] *Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856–1861, Abt. 1, Bd. 8, S. 281.

[14] Ibid., S. 297. В ранних версиях трактата Шеллинг говорит об этом возобновлении как о вращении божественного колеса (goettliche Rad) – образ, навеянный ветхозаветным описанием видения Иезекииля и, возможно, воспринятый им от Я. Бёме. Шеллинг ссылается также на евангельское выражение "круг жизни", встречающееся в послании ап. Иакова.

[15] Шеллинг формулирует в духе Я. Бёме: хотя божественность есть одновременно и

одинаково Нет, Да и единство того и другого, но в творении она может проявить себя сначала как первое, затем как второе и лишь в конце как третье (*Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke, Augs. 1., Bd. 8. S. 301–304).

[16] Шеллинг называет этот процесс размыканием божественного круга и ассоциирует момент его начала с распространенным в архаических мифологиях образом раскалывающегося мирового яйца.

[17] В динамическом пантеизме Шеллинга упрекали уже современники (например, Ф. Баадер). Х. Фурманс в своей монографии приложил много усилий, стараясь показать совершенную безосновательность трактовки учения о мировых эпохах как пантеистического. Однако в своей собственной интерпретации он, как нам кажется, тяготеет к противоположной крайности, стремясь показать, что у Шеллинга Бог совершенно изъят из процесса. Фурманс ссылается на известное место трактата, где говорится об отсутствии становления в чистой божественности (*Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke, Augs. 1, Bd. 8, S. 298–299); но ведь целое Бога не сводится только к сущности (хотя бесспорно, что креативный процесс не определяет божественности Бога). В этом плане стоит еще раз обратить внимание на то, что в "Мировых эпохах" *одним и тем же* актом решения завершается теогония и начинается творение.

[18] Происхождение таких прототипов или видов есть необходимый момент в великом развитии жизни, – читаем в "Мировых эпохах". – Но они не исчезают после этого момента и не сохраняются. Сам момент пребывает вечно..." (*Schelling F.W.J.* Sammtliche Werke, Augs. 1, Bd. 8, S. 290).

[19] Ibid., S. 326.

[20] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hamburg, 1992, S. 86.

[21] Возможность инобытия, как выражается Шеллинг, показывает и представляет себя (sich zeigt und darstellt) духу (Ibid., S. 83; ср.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42 / Hrsg., eingel. V.M. Frank. Frankfurt.a.M., 1977, S. 162–163; ср. также: *Schelling F.W.J.* Sammliche Werke, Augs. 2, Bd. 3, S. 263–264, 268.

[22] См.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 184.

[23] См.: *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 131–132; ср.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 185, 187–188. Приводятся и другие параллели из мифологии: индийская Майя, Fortuna, Primigenia и проч. См., например: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 185.

[24] См.: Ibid., S. 131–132; ср.: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 184–185.

[25] Показательно в связи с этим, как трактуется в философии откровения (1831–1832) образ божественного круга. Говоря о возможности инобытия в Боге, Шеллинг указывает: "...именно эта возможность избавляет его (дух. – *П.Р.*) от того вращательного движения, которое без этой возможности *должно было бы быть* в нем" (курсив мой. – *П.Р.*). (*Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 92). Употребление здесь сослагательного наклонения нельзя истолковать иначе, нежели как указание на то, что в действительности этого круговращения в Боге нет.

[26] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 98.

[27] См.: Ibid., S. 125, 135–136; ср. *Schelling F.W.J.* Grundlegung der positiven Philosophie. Torino, 1972, S. 465–466; ср. также: *Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 201–202; *Schelling F.W.J.* Sammliche Werke, Augs. 2, Bd. 2, S. 90–92.

[28] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 91; ср. также в лекциях о монотеизме: *Schelling F.W.J.* Sammliche Werke, Augs. 2, Bd. 2, S. 91, 97, 99.

[29] *Schelling F.W.J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S. 98–99.

[30] См. замечательную статью К. Хеммерле о шеллинговских потенциях: *Hemmerle K.* Zum Verstaendnis der Potenzenlehre in Schellings Spaetphilosophie // Philosophisches Jahrbuch. München, 1966, Jd. 74, Hf. 1.

[31] См.: *Fuhrmans H.* Schellings Philosophie der Weltailer. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Dusseldorf, 1954.

[32] Обратим внимание на очевидные параллели с гегелевской диалектикой границы. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 230–232 (§ 92 Малой Логики).

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА ГЕГЕЛЯ. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В МИРОВОМ ГЕГЕЛЕВЕДЕНИИ

М.Ф. Быкова

Феноменология духа, наряду с логикой, является важнейшим структурным элементом гегелевской системы и тем самым определяет ее общую логику развертывания. Одновременно она выступает в гегелевской философии в качестве особого, наделенного конкретным содержанием и развивающегося по специфическим законам и правилам, измерения гегелевского анализа действительности. Столь значительной проблемно-содержательной ролью феноменологии в философской системе Гегеля и объясняется тот интерес, который она вызывает у исследователей.

Основной задачей настоящей статьи является выявление основных тенденций и направлений исследования гегелевской феноменологии духа в мировом гегелеведении. Она носит во многом обзорный характер и призвана дать представление о философских спорах и дискуссиях, которые десятилетиями ведутся в мировом гегелеведении вокруг феноменологии духа. При этом автор ограничивает свой анализ лишь тем кругом проблем, которые носят более общий, принципиальный характер и связаны с определением места и смысла феноменологии духа в системе Гегеля.

Теоретические баталии, развернувшиеся вокруг гегелевской феноменологии, связаны, прежде всего, с обсуждением композиционного замысла йенской "Феноменологии духа". По праву названная "истоком и тайной гегелевской философии", она в большей степени задает вопросы, чем дает на них ответы, их проясняет и решает. (Сами проблемы и связанные с ними трудности, а также их решения будут подробно проанализированы ниже.) На передний план выдвигается вопрос о том, является ли "Феноменология духа" книгой, представляющей собой "удавшуюся интеграцию идей автора"[1], единой как в своей композиции, так и в реализации самих этих идей работой. Уже в зависимости от того, как те или иные авторы отвечают на этот, поставленный в дискуссионной форме, вопрос, можно вычленить две основные тенденции в интерпретации "Феноменологии духа"

1. Представители первой стремятся доказать, что в "Феноменологии духа" вообще отсутствует идейное единство с точки зрения ее архитектоники, что "Феноменология" как произведение совершенно лишена внутренней композиционной целостности. Наиболее распространенной эта интерпретация была в 30–50-х годах нашего столетия и представлялась западными философами различной направленности, но, прежде всего, экзистенциалистами. Однако начало этой тенденции и интерпретации "Феноменологии" положили ученики Гегеля, а также

антигегельянцы. Те, кто сразу же после смерти Гегеля ополчились против него самого и его, якобы претендующей на абсолютность, системы. Критики Гегеля, фиксируя содержательное различие между Введением в "Феноменологию духа" и ее Предисловием, рассматривали его в качестве неопровержимого доказательства отсутствия композиционного единства произведения. Но и те, кто не был явным противником Гегеля и открыто не принадлежал к лагерю антигегельянцев, сомневались в однозначности содержания "Феноменологии".

Младший Фихте[2], например, подчеркивал непоследовательность, и даже противоречивость автора "Феноменологии" в смысле формулирования и реализации цели произведения. Первоначальная цель "Феноменологии духа", по мысли И.Г. Фихте, состояла в попытке обоснования идеального как абсолютного принципа всякой действительности. Во Введении к "Феноменологии" Гегель, во многом еще опираясь на Канта, доказывает подлежащий обоснованию тезис, используя лишь теоретико-познавательную аргументацию: он стремится показать, что наше познание способно проникнуть в первоначально чуждую и противоположную ему объективность и может овладеть ее сущностью. Позже, в тексте самого произведения, Гегель переходит к реально-философской аргументации. И уже с помощью ее пытается доказать, что идеальное (дух) является субстанциальным для всего действительного. Таким образом, выходит, что в конечном итоге, "Феноменология духа" отстаивает и обосновывает "всеобщий факт [наличия] духовного универсума, пришедшего к [своему] осуществлению всемирно-историческим путем"[3]. В силу чего Предисловие – в отличие от Введения – в качестве задачи "Феноменологии" выдвигает уже задачу постижения мирового духа в его развитии. Однако и задача, сформулированная в Предисловии, и цель, описанная во Введении, все же, по мысли И.Г. Фихте, так и остаются у Гегеля только намерениями, или, скорее, "нереализованными претензиями". Если окинуть взглядом целое, то мы увидим, считает И.Г. Фихте, что Гегель не представил ни теоретико-познавательного, ни реально-философского доказательства, а лишь "нечто половинчатое из обоих"[4]. Поэтому, де, позже он не только вынес "Феноменологию духа" за рамки своей системы, но и вовсе отказался от произведения.

Мысль И.Г. Фихте о том, что "Феноменология" не есть нечто целое и единое, а выступает как что-то "половинчатое" и непоследовательно развитое, во многом разделял и известный биограф и критик Гегеля Р. Гайм. Будучи "родоначальником" так называемой историцистской интерпретации "Феноменологии духа" (к ней мы еще обратимся), он оспаривал идейно-архитектоническое единство произведения с точки зрения наличия в нем не одного, а нескольких текстуальных пластов: того, что выражает движение самосознания и одновременно "другого текста, просвечивающегося сквозь первый", текста, где действуют исторические образы[5].

Уже через сто лет после смерти Гегеля проблемы, связанные с

решением вопроса о единстве композиции "Феноменологии", пытался прояснить Т. Хаеринг. Он выдвинул тезис о том, что "Феноменология духа" как произведение вообще не обладает единой концепцией. Гегель, по мысли Хаеринга, первоначально хотел ограничить "Феноменологию" лишь двумя первыми главами, – о сознании и самосознании, – как он сделал это позже внутри философии духа (энциклопедическая феноменология)[6]. При этом вторая половина произведения была вовсе не предусмотрена в первоначальном замысле работы. То, что нам сегодня известно под названием "Феноменология духа" вышло из под пера Гегеля, пишет Хаеринг, "больше вопреки, нежели благодаря воле и желанию автора"[7]. – Такое неожиданное объяснение содержания гегелевского произведения не позволяет Хаерингу решить ни одной конкретной проблемы, которая каким-либо образом связана с вопросом о композиции "Феноменологии". Как раз наоборот, идя по данному пути аргументации, Хаеринг запутывается в паутине ложных толкований, некорректных подстановок и неверных выводов[8].

Критика противоречивости композиции "Феноменологии духа" Гегеля, ее ограниченности и непоследовательности с точки зрения реализации в ней идеи систематического единства стала поводом для экзистенциалистов объявить Гегеля "антисистемным мыслителем". При этом они не затрудняли себя ни глубоким исследованием гегелевских текстов, ни доказательством своих тезисов. Так, дискуссия о композиции "Феноменологии духа" и ее реальном содержании перешла в плоскость дискуссии о системности гегелевской философии в целом и ее (системности) становлении и развитии на ранних этапах творчества Гегеля, в особенности в "Феноменологии духа" 1807 г. Саму проблему парадоксальным образом сформулировал Ж. Ипполит: «Нет более систематизирующего мыслителя, чем Гегель; он сам, с тех пор как начал преподавать философию в Йене, стремился развить систему; и в Предисловии к "Феноменологии" он уверенно подчеркивает, что только системе принадлежит характер истинности. Система – не метод или... способ мышления, более того, она вырастает из сущности Абсолюта: Абсолютное есть субъект, и знание, которое он приобретает о себе, может быть только систематическим... Но – и это основа для противоположной претензии – несколько заостряя проблему, можно сказать, что нет менее систематичного мыслителя, чем Гегель... Абсолютное – всегда становление себя другим, всегда прорыв, всегда авантюра...»[9]. В силу того, что предметом "Феноменологии" Ипполит считает Абсолют и его историю, а способом движения Абсолюта, способом его развертывания – не поддающуюся никаким рациональным объяснениям спонтанность, или простую авантюру, он объявляет невозможной внутреннюю системность самой "Феноменологии" и утверждает отсутствие в ней системного композиционного единства.

2. Идея об отсутствии внутреннего архитектонического и системного единства "Феноменологии духа" была подвергнута достаточно последовательной и убедительной критике в 60–70-х годах нашего

столетия. Заслуга в этом принадлежит, прежде всего, западным гегелеведам, таким, как О. Пеггелер, Г. Киммерле, Г.Ф. Фулда, П.-Ж. Лабарьер и др. Определенный вклад в прояснение данного вопроса внесло и отечественное гегелеведение.

Сознательно откликаясь на вызов, брошенный критиками гегелевской феноменологии в аспекте ее идейного и системного единства, О. Пеггелер, в своей статье «Композиция "Феноменологии духа"», подробно анализирует данные Гегелем основания для подобного суждения. При этом он подчеркивает, что критики Гегеля, верно зафиксировав проблемы и трудности понимания композиции "Феноменологии" с точки зрения внешнего структурирования текста[10], не сумели вникнуть в его глубинное содержание. Обращение же к содержанию феноменологии позволяет понять внутреннюю логику произведения, его идейную целостность. «Если мы хотим уточнить композицию "Феноменологии духа", – пишет О. Пеггелер, – то мы должны начинать с вопроса об Абсолюте и его истории, с вопроса о необходимости того пути, каким движется сознание от естественного к абсолютному знанию. Именно этот путь есть то, чем определяется членение "Феноменологии"»[11].

Единство феноменологического замысла и его разработки у Гегеля отстаивает и французский гегелевед П.-Ж. Лабарьер. Одновременно в своем комментарии к "Феноменологии духа" Гегеля, названном им «Введением к чтению "Феноменологии духа"»[12], а также в ряде более поздних статей, посвященных Гегелю и его "Феноменологии", Лабарьер не только не затушевывает, а наоборот, акцентирует, выдвигает на передний план и анализирует присущие этому произведению противоречия в композиции. Наибольшую трудность, по его мнению, представляет противоречие, или коренное различие, в содержании Введения и Предисловия к "Феноменологии духа". В них перед нами развертываются как бы два различных замысла, которые на первый взгляд представляются никак не согласующимися друг с другом. Единственным, более или менее приемлемым объяснением при этом может быть то, что Гегель в процессе разработки изменил свой первоначальный замысел. (Напомним, что Предисловие было написано Гегелем уже после завершения работы над последними главами "Феноменологии".) Но если мы принимаем такое объяснение, то необходимо, по крайней мере, уточнить, что признаваемые за совершенно различные, эти оба замысла генетически связаны друг с другом: второй, более поздний (замысел Предисловия) вырос из первого (Введения), вобрал его в себя, придав ему лишь новые нюансы[13].

Идею внутренней системной цельности "Феноменологии духа" разделяет и Г.Ф. Фулда. С целью доказательства тезиса о композиционном единстве произведения, он пытается прояснить вопрос о соответствии между "Логикой" и "Феноменологией". Фулда исходит из того, что феноменология и логика представляют собой нечто вроде "разветвлений" дерева, – дерева, выросшего из одного корня и имею-

щего единый ствол. На основе этого в книге «Проблема введения в гегелевскую "Науку логики"» он делает вывод о том, что структурирование "Феноменологии" должно соответствовать структурированию "Логики"[14]. И теперь, если допустить, что Гегель как в начале (во Введении), так и в конце произведения (а именно в заключении всей работы и в Предисловии) феноменологические образы ставит в отношение к моментам "Логики", – а именно на этом допущении настаивает Фулда, – то необходимо признать, что структурирование "Феноменологии" на протяжении всей ее разработки должно было оставаться неизменным. И потому разговор о том, что в "Феноменологии духа" можно зафиксировать два различных замысла ее содержательной композиции, замечает Фулда, вообще лишен рационального смысла. Вся "путаница" и противоречия, имеющие место в "Феноменологии", объясняются только незрелостью и незавершенностью композиции "Логики" ко времени написания "Феноменологии" Однако интерпретация Фулды кажется нам не совсем корректной и вызывает наши возражения, по крайней мере, в двух пунктах.

1. Соглашаясь с тезисом о внутреннем систематическом единстве феноменологии и логики в философии Гегеля, мы считаем проблематичной такую постановку проблемы соответствия между феноменологией и логикой, при которой феноменология объявляется неким "зеркальным отражением" логики. При таком толковании и феноменология, и логика лишаются своего самостоятельного значения, обедняется или вовсе нивелируется специфический смысл их композиционных замыслов.

2. Установление Фулдой непосредственной корреляции между феноменологией и логикой имеет и еще один существенный недостаток. Дело в том, что Фулда говорит о соответствии между структурами "Феноменологии духа" и "Науки логики", никак не принимая в расчет гегелевские йенские проекты логики, из которых, по существу и "выросла" феноменологическая проблематика. В силу чего без обращения к анализу содержания ранних набросков логики Гегеля, по нашему глубокому убеждению, принципиально невозможно решить вопрос о композиции "Феноменологии духа" и ее реальной тематике.

Тезис о композиционном единстве "Феноменологии" поддерживает и убедительно доказывает в своей монографии «Путь Гегеля к "Науке логики"» Н.В. Мотрошилова. Вступая в дискуссию о системности гегелевской философии и критически оценивая попытку экзистенциалистов и ряда других философских школ и направлений сделать из Гегеля "антисистемного мыслителя"[15], сам композиционный замысел "Феноменологии духа" она видит в том, «что работа была задумана как "лестница", помогающая взбираться на высоты "чистой" науки, которые, по убеждению мыслителя, постоянно будут привлекать индивидов, поколения, целые народы»[16]. На основе тщательного текстологического анализа произведения Н.В. Мотрошилова показывает его внутреннюю логику и цельность. При этом она не только не отрицает здесь определенной двойственности движения мысли, но и правомерно

усматривает в ней специфику гегелевского развертывания системного принципа. Речь идет об одновременном движении гегелевской мысли в системном и историческом измерениях. Что, собственно, во многом проясняет и оправдывает некоторую сбивчивость и даже противоречивость гегелевского феноменологического анализа. Однако, отстаивая тезис о систематическом единстве произведения, Н.В. Мотрошилова отмечает некоторую неравномерность содержательной нагрузки, которая ложится на системный принцип в разных частях "Феноменологии духа". Она обращает внимание на то, "как часто избранный самим Гегелем внутренний рабочий ритм системного анализа являющегося духа сменяется внешними эффектами"[17]. В этом она усматривает незрелость и еще неокончательную разработанность Гегелем принципа системности в "Феноменологии духа". Поэтому она определяет ее как работу, которая "применительно к процессу развития гегелевских идей" знаменует собой "переходный этап, после которого снова начались поиски оснований системы"[18].

И хотя такое определение во многом связано с замыслом самой Н.В. Мотрошиловой, – а именно: проанализировать гегелевские принципы системности и историзма в их становлении и развитии, – оно кажется нам несколько проблематичным. Ибо таким образом она реально ставит под сомнение самостоятельное значение "Феноменологии" в аспекте развития гегелевских идей и его философской системы в целом. В действительности же "Феноменология духа" не просто предстает в качестве элемента философской системы Гегеля, но и имеет важнейшее самостоятельное значение. "Феноменология духа" реально выступает в качестве теории преодоления конечной субъективности и оправдания абсолютной субъективности, вбирающей в себя определения конечного. Ее собственным результатом становится дедуцирование абсолютной субъективности, чье чистое понятие систематически развивается лишь в спекулятивной логике. Вот почему "Наука логики" может и должна быть истолкована как теория абсолютной субъективности.

Тенденция рассмотрения "Феноменологии духа" как систематически единого, концептуально цельного произведения является основной и для других отечественных работ, посвященных "Феноменологии духа" Гегеля. Авторы их удивительно единодушно выступают в русле того теоретического направления, которое и вовсе не ставит под сомнение композиционное единство гегелевской "Феноменологии". Отличительной особенностью отечественных работ о Гегеле является также их заостренность на реальном смысле и содержании идей Гегеля и возможности их актуализации. Эта практика обращения в исследованиях к реальному содержанию тех или иных проблем наиболее активно начинает применяться в 70–80-е годы, по мере освобождения историков философии от гнета догматического марксизма и установки анализировать все историко-философские явления только "в контексте Маркса", а также связанного с этим отказа от огульного нигилизма по отношению ко всему тому, что не укладывалось в рамки

принимаемого марксизмом. Именно в этом русле выполнены работы, посвященные исследованию гегелевской проблематики сознания и выявляющие у Гегеля идею социально-исторической обусловленности сознания и тенденцию социально-исторического анализа феноменов духовной культуры (А.Н. Ерыгин)[19]. Среди них и исследования, для которых характерен новый подход к анализу содержания гегелевской концепции субъекта; например, рассмотрение ее с точки зрения продолжения Гегелем традиции трансцендентальной метафизики (С.Б. Долгопольский)[20], или в аспекте развития Гегелем гносеологической проблематики классического рационализма вообще (К.Н. Любутин)[21]. Теоретический интерес представляют и работы, анализирующие гегелевское понятие "отчуждение" (Ю.Н. Давыдов, В.А. Погосян)[22] и те реальные проблемы, которые в нем оказались "зашифрованными" (проблемы опредмечивания, превращенных форм и т.д.).

Особое место занимают исследования, в которых обсуждаются вопросы композиционного содержания и замысла "Феноменологии духа". "Феноменология" рассматривается как специфическое произведение, не имеющее аналога по крайней мере в догегелевской философии. Реальным содержанием "Феноменологии" объявляется учение о сознании и его формах. Речь идет не о психологическом учении о сознании, и о философском анализе сознания и его проявлений. Что позволяет говорить об исследовании Гегелем духовной культуры, ее конкретных феноменов и форм их движения. Однако при всей широте анализа содержания гегелевской "Феноменологии", в отечественных работах не уделяется должного внимания исследованию связи "Феноменологии духа" с проблематикой сознания и самосознания в немецком идеализме (хотя эта связь часто фиксируется); вопрос о вкладе Гегеля в осуществление общей для немецкого идеализма философской программы анализа сознания и систематического изложения истории самосознания так и остается открытым. Кроме того, по существу вне поля зрения наших исследователей оказывается проблема отношения "Феноменологии духа" к целостной системе Гегеля. Некоторое исключение составляют те работы, в которых предметом анализа является философская система Гегеля в процессе ее развития (труды А.В. Гулыги, Н.В. Мотрошиловой, Т.И. Ойзермана, В.И. Шинкарука и др.). Но в них если и ставится вопрос о месте "Феноменологии духа" в системе Гегеля, то даваемый на него ответ никак не выходит за рамки наиболее распространенной позиции, явно или неявно соответствующей членению текста "Энциклопедии философских наук", в которой, напомним, феноменология непосредственно выступает лишь в качестве подраздела философии субъективного духа.

Значительным упущением отечественных исследований о "Феноменологии духа" Гегеля является недостаточная текстологическая работа (исключение составляют, пожалуй, лишь книги Н.В. Мотрошиловой, А.М. Каримского и В.А. Погосяна). Но даже в том случае, когда она проводится, она не всегда носит глубинного характера, не затрагивает вопросов, связанных с выяснением различных содержа-

тельных оттенков важнейших для Гегеля понятий и категорий. А ведь не секрет, что терминология "Феноменологии духа" является во многом еще не устоявшейся и принципиально отличной от поздней терминологии Гегеля; употребляемые здесь Гегелем понятия требуют поэтому постоянного уточнения и объяснения. В общем и в целом все еще значителен отрыв отечественной гегелианы от мирового гегелеведения. Это дает о себе знать, во-первых, в том, что отечественные авторы оказываются реально невключенными в дискуссии и споры о Гегеле и его философии, которые ведутся в рамках мирового гегелеведения. Во-вторых, в ограничении обсуждаемых тем и проблем гегелевской философии теми, которые имеют значение либо в контексте Маркса и развития марксистской философии, либо с точки зрения понимания самой гегелевской системы, т.е. в аспекте имманентного исследования Гегеля и его философии. Отсюда – неспособность проводить сквозные историко-философские исследования, откликаясь на запрос мировой философии и задаваемые ею проблемы и темы (последнее является основной характеристикой мирового гегелеведения). В-третьих, – о чем уже говорилось, – в недостаточном владении текстами Гегеля (подчеркнем, что высокопрофессиональный уровень исследования подразумевает как знание основных текстов, так и глубокое освоение сопутствующих текстам материалов, – таких, как записи лекций, подготовительные рукописи, наброски изложений и т.д.) и на этом основании – практически в отсутствие текстологической работы, соответствующей современному этапу философско-аналитической деятельности. Поэтому если сегодня ставить перед собой задачу написания новых работ о Гегеле, то внутренней интенцией автора может и должно быть сокращение дистанции между отечественным и мировым гегелеведением, что непосредственно связано с введением в орбиту отечественного гегелеведения широко дискутируемых на Западе тем и проблем и их критическое переосмысление.

Но литература о "Феноменологии духа" не ограничивается представлением лишь двух интерпретаторских тенденций. На самом деле она многолика. При этом в ней можно выделить интерпретации как более общего характера, – непосредственно связанные с прояснением концептуального содержания "Феноменологии духа" и осмыслением ее места в целостной системе Гегеля, – так и ставящие своей задачей обсуждение более частных, конкретных проблем, вопросов и понятий "Феноменологии духа", своеобразные интерпретации-комментарии. Причем и эти оба типа интерпретаций достаточно неоднородны, включают в себя различные тенденции. Мы выделим и охарактеризуем лишь некоторые из них, наиболее важные для нашей темы.

1. Особое место в рамках интерпретации более общего характера занимает тенденция толковать "Феноменологию духа" как историцистское произведение. Разброс оттенков и аспектов такого толкования весьма велик: от "чрезмерно историцистского" до оправданно "историцистского".

Основания для чрезмерной историзации "Феноменологии духа" и

ее содержания заложил известный критик Гегеля Р. Гайм. Поддерживая тезис младшего Фихте относительно двойственности замысла "Феноменологии" и находя в ней как бы два "плана" – 1) трансцендентально-психологическое оправдание абсолютного знания, обещанное во Введении и 2) его историческое оправдание, собственно и осуществленное в конце "Феноменологии", – он утверждает, что в ее содержании все же превалирует движение исторических образцов-гештальтов и самой истории. "Феноменология становится палимпсестом[23]: над и между первым текстом мы открываем второй"[24]. Текст "Феноменологии" по существу "скрывает" от нас действительное послание автора. Послание, которое мы сумеем прочесть при вдумчивом "всматривании" и внимательном "вглядывании". И хотя в самом изложении (на поверхности) присутствуют только следы того текста, именно он – исконно первый и главный. Однако, по мысли Гайма, Гегелю не удалось в "Феноменологии духа" реализовать, осуществить свой исторический замысел, не удалось последовательно "выписать", содержательно представить тему истории. Верх в произведении одерживает психологизм: "Феноменология духа" предстает как "история, приведенная психологией в состояние разброда". И потому феноменология, как утверждает Гайм, "не может сделать того, что она должна сделать, и не является тем, чем она стремится быть"[25].

Отметим, что такая оценка "Феноменологии духа" – которая также свойственна и Куно Фишеру[26] – следствие не всегда верного толкования роли и содержания психологического аспекта феноменологического анализа, аспекта, существенного не только для Гегеля, но и для всей феноменологической традиции. Дело в том, что Гайм и Фишер, – как, впрочем, и некоторые другие исследователи "Феноменологии", – по существу не поняли особой специфики "Феноменологии духа" Они подходили к ней не как к феноменологическому произведению, а только как к работе, выполненной в традиции чистого рационализма, т.е. в той традиции, в которой писали свои работы все немецкие идеалисты и сам Гегель до и после "Феноменологии духа". (В русле традиции рационализма философия действительно объявлялась обителью "чистого мышления", абсолютно свободного от всяких психологических проявлений.) Отсюда – их обвинение Гегеля в психологизме, а также отрицание ими самой возможности осуществления в "Феноменологии духа" гегелевского замысла.

"Историцистскую" тенденцию в интерпретации гегелевской "Феноменологии духа" активно поддержали экзистенциалисты, а вслед за ними представители философии жизни и франкфуртской школы. При этом они не только еще более заострили, а даже абсолютизировали исторический мотив в "Феноменологии духа" И тогда резонное обнаружение в "Феноменологии" специфического исторического пласта превратилось в неправомерное усматривание цели и задачи произведения в "простой разработке истории", а оправданный интерес Гегеля к историзму вылился в "чрезмерно историцистскую", порой даже вульгарно-историцистскую и вульгарно-социологическую интер-

претацию "Феноменологии духа". Кожев, например, в своем, ставшем эпохальным, труде стремится доказать, что в "Феноменологии" Гегель по существу давал описание "действительной истории"[27]. Подобной позиции придерживается и Дильтей. Он отстаивает историко-генетический подход: Гегель, по его мнению, представавший в своих ранних текстах "основателем истории внутреннего развития человеческого духа", активно использует в "Феноменологии" идеи трансцендентальной истории Шеллинга. Он применяет здесь предложенную Шеллингом в "Системе трансцендентального идеализма" концепцию трансцендентальной истории в качестве ключа для того, чтобы открыть двери в мировую историю[28].

В общем-то подобную тенденцию в интерпретации философии Гегеля и его феноменологии поддерживали Д. Лукач и молодой К. Маркс. Правда, они больше тяготели к так называемой умеренно историцистской интерпретации, даже с некоторой примесью экономизма. Вспомним парижские экономико-философские рукописи Маркса, где он объясняет "спекулятивные измышления" Гегеля попыткой прояснить им "действительную" историю человечества. Давая здесь критическую оценку Гегеля и его "Феноменологии", он одновременно высоко оценивает гегелевское понятие отчуждения, усматривая в нем чисто экономическую категорию. Это позволяет Марксу сделать вывод о том, что в "Феноменологии духа" Гегель начал осмысление всемирной истории в аспекте развития экономики[29]. Д. Лукач, анализируя философские воззрения Гегеля "в перспективе Маркса", обращается к социально-историческому измерению "Феноменологии духа", считая его главным и основным. Он показывает, что структура "Феноменологии" выражает путь освоения индивидом родового всемирно-исторического опыта, а тройное повторение хода истории отражает основные этапы прогрессивного развития человечества. Отстаивая идею "радикальной историзации философии"[30] Гегелем, Лукач настаивает на том, что именно интерес Гегеля к экономическим проблемам стимулировал развитие не только его социальной философии, но и всей системы в целом, и потому является определяющим[31].

Вопрос о характере и степени разработанности историцистских идей в "Феноменологии" остается дискуссионным и в современном гегелеведении. Немецкий философ Вернер Маркс, посвятивший специальную работу анализу Предисловия и Введения "Феноменологии", работу, написанную в широко распространенном на Западе жанре комментария, отмечает в связи с этим: «Вновь и вновь вызывает беспокойство вопрос о значении истории для "Феноменологии" и об особом характере ее историчности. Специфическая историчность "Феноменологии духа", как она выражается в Предисловии, в заключительном разделе этого произведения, но прежде всего в совокупном движении изображенного в нем развития, – главным образом это привело современную философию к вопросу о том, в каком смысле мыслима антиномия "историчности Абсолютного"»[32]. Четко сформу-

лированная здесь В. Марксом проблема историчности "Феноменологии духа", собственно и стала определяющей при обсуждении этого произведения сегодня. При этом в современных исследованиях превалирует не бездумная апологетика, устраняющая критическую дистанцию, и не огульное отрицание, а трезвая уравновешенность суждения, принимающая во внимание объективную сложность предмета.

На определенную двойственность движения мысли Гегеля в "Феноменологии духа" указывают Г. Киммерле, О. Пеггелер, Г.Ф. Фулда. Пеггелер в связи с этим замечает: «Нет никакого сомнения в том, что читатель гегелевской "Феноменологии" должен удивляться тому, что в диалектике самосознания просвечивают конкретные исторические образы и в последующих разделах "Феноменология" все более выходит на исторический путь"[33]. Однако это, по мнению Пеггелера, никак не может служить основанием для утверждения, будто историческое измерение является единственным в гегелевской "Феноменологии духа" Весь ход развертывания феноменологического анализа показывает, что историческое есть то пространство, в котором раскрывается содержание Абсолюта и его определения, и одновременно то средство, которое доказывает необходимость прохождения сознанием пути от естественного состояния (состояния незнания) к абсолютному знанию. Предметом же этого развертывания является сам Абсолют, абсолютное сознание.

Неоправданной считает "чрезмерно-историцистскую" интерпретацию "Феноменологии духа" Гегеля и Г. Киммерле. В своей работе "Проблема замкнутости мышления" он обсуждает истоки и содержание историзма Гегеля и приходит к выводу, что историзм, будучи важнейшим мотивом ранних работ Гегеля (начиная с сочинений Франкфуртского периода), все же не был еще достаточно развит к 1807 г. Чем, собственно, и объясняются многие противоречия и некоторая путаница в проведении самого историцистского анализа в "Феноменологии". Поэтому говорить об абсолютном или "радикальном историзме" Гегеля в 1807 г. еще не представляется возможным[34]. Кроме того, Киммерле подчеркивает, что интерес Гегеля к истории всегда носил особый, "логический" характер. В силу чего развертываемый им исторический анализ в наименьшей степени является портретом реальной истории. В большей степени мы имеем здесь дело с типологическим анализом. Гегель вовсе не пишет исторического трактата, а дает обобщающую зарисовку важных, по его мнению, для прояснения форм духовности действительных исторических событий, систематизирует последние, ставя их в соответствие с феноменами духовного[35].

Подобный взгляд на содержание и роль историзма в "Феноменологии духа" можно найти в книге Н.В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к "Науке логики"». При этом, в отличие от Киммерле, который высказывает данную точку зрения еще только как некоторую гипотезу, Мотрошилова последовательно отстаивает и доказывает ее на обширном конкретном материале. Указывая на неравномерность

содержания развертывания принципа историзма в различных частях и разделах "Феноменологии духа", она подчеркивает, что «избранный Гегелем особый жанр анализа является истористским и по предмету, и по исполнению. Поэтому Гегелю удается дать немало ярких, остроумных типологических портретов общественного сознания своей, да и не только своей эпохи... Но никак нельзя забывать о том, о чем, спохватываясь, вспоминает сам Гегель: он ведь ведет феноменологический анализ духа, по замыслу целостное, единое исследование. ...Особый историзм не мирится тут с системой, которая к тому же еще не набрала силу, чтобы подчинить себе поток исторических ассоциаций, здесь пущенный Гегелем в другое, отличное от конструкции системы, "организующее" русло»[36].

2. Вторую группу общих интерпретаций "Феноменологии духа" представляют те, авторы которых обсуждают вопрос об отношении "Феноменологии духа" и "Науки логики" и, стало быть, о месте "Феноменологии духа" в системе Гегеля.

Представленные в рамках этой интерпретации позиции не столь полярны, как это может показаться на первый взгляд. В большей степени здесь играют роль нюансы и оттенки, которые и представляют основу для различения. При этом основополагающим практически для всех авторов, обращающихся к анализу места "Феноменологии" в гегелевской системе, остается тезис, утверждающий наличие в гегелевской философии различных вариантов модели системы (чаще всего двух: модели, заданной "Феноменологией духа" и модели, представленной в "Энциклопедии философских наук"). Самым зрелым и потому якобы наиболее адекватным замыслом гегелевской философии объявляется здесь вариант "Энциклопедии философских наук". Основываясь на этом допущении, авторы пытаются дать оценку "Феноменологии духа" и определить ее место в системе с точки зрения зрелой системы, как бы "по ее меркам", с чем связаны некоторые недоразумения и даже ошибки в толковании содержания "Феноменологии духа" и ее связи с "Наукой логики". Например, предпринимаются попытки осмысления роли "Феноменологии" в философии позднего Гегеля с точки зрения концепции историчности духа, развитой десятью, а то и более годами позже, в "Энциклопедии". При таком подходе "Феноменология" лишается сколь-нибудь самостоятельного историцистско-диалектического содержания. Ведь в отличие от системы, которая представляет историю духа в виде вечного поступательного движения, "Феноменология" изображает процесс развертывания опыта сознания как замкнутый, ограниченный строго определенными рамками. Именно в силу этой замкнутости содержания, считает Х.Ф. Фулда, «берлинский Гегель уже больше (в зрелой системе. – *М.Б.*) и не хотел допускать, чтобы "Феноменология" выступала в качестве введения в его мышление...»[37]. Ему вторит К.-Х. Фолькманн-Шлук, который в своем докладе на философском конгрессе в Германии в 1964 г. пытался показать, что «исторический (в соответствии к контекстом: ограниченный, замкнутый. – *М.Б.*) характер "Феноменологии духа" – это

то, следуя чему она не была готова войти в абсолютную достоверность знания о самом себе, в систему»[38].

Кожев стремится понять гегелевскую "Феноменологию" исходя из развития логики, причем даже не логики Гегеля, а развертывания логики и ее проблематики в историко-философском плане. Феноменология мыслится тогда как самосозидание человека, как процесс, устремленный в будущее; гегелевская же логика, в противоложность ей, есть рецидив уже пройденной традиции теологической метафизики[39].

Иным путем шел Хайдеггер. В своих лекциях о гегелевской "Феноменологии духа", читанных в зимнем семестре 1930/1931 гг. во Фрайбургском университете, он предложил новую, отличную от традиционной, интерпретацию "Феноменологии духа". При этом он сформулировал идеи, которые, к сожалению, и по сей день остаются незамеченными, или, по крайней мере, по достоинству не оцененными гегелеведами. Хайдеггер тоже исходит из различения в гегелевской философии двух моделей системы: системы "Феноменологии духа" и системы "Энциклопедии", а также признания именно последней "собственной системой Гегеля"[40]. Однако он подчеркивает, что "мы различаем обе системы не как первую и вторую", «ибо системе "Феноменологии духа" уже предшествует иная система; та, которую называют йенской»[41]. Поставив систему "Феноменологии" в непосредственную связь с ранними набросками системы, Хайдеггер тем самым привлек внимание к особому отношению между "Феноменологией духа" и йенскими проектами. И хотя сам он не проводил анализа этих отношений, такая постановка проблемы имела большое теоретическое значение, и, в конце концов, была осмыслена в современном гегелеведении. Особенно активно такого рода исследования стали вестись во второй половине 60–начале 70-х годов, когда были найдены и открыты новые гегелевские тексты, принадлежащие Франкфуртскому и Йенскому периодам, и когда была установлена точная хронология йенских текстов Гегеля[42].

Кроме того, Хайдеггер – и в этом состоит его заслуга, еще не получившая достойной оценки, – выдвинул тезис о *двояком* положении "Феноменологии духа" в энциклопедической системе: «"Феноменология духа" имеет... в системе "Энциклопедии" двойной статус (Doppelstellung): в определенном смысле она есть основополагающая (grundlegender) часть *для* системы и одновременно также только принадлежащая [ей] составная часть *внутри* системы»[43]. Основополагающее фундаментальное значение "Феноменологии духа" для энциклопедической системы Хайдеггер объясняет тем, что она *всякий раз* (он подчеркивает: "Nicht nur einmal, sondern jederzeit") готовит для нее почву, пространство, измерение, "задает" ее "область распространения" (Erstrekkungsbereich). И тот факт, что "Феноменология духа" не присутствует в этой системе в качестве основополагающей части, есть лишь свидетельство того, что начало системы должно быть соразмерно самой системе: "Система абсолютного знания, если сама

она верно толкуется, должна также абсолютно и начинаться"[44]. Однако именно "Феноменология" подготавливает "сферу возможного абсолютного начала" (логики). Поэтому в факте вынесения ее за пределы эциклопедической системы выражается, по мысли Хайдеггера, именно "ее неминуемая принадлежность к ней"[45]. И эта принадлежность не ограничивается лишь включением феноменологии в "Энциклопедию" в качестве подраздела философии субъективного духа.

Феноменология имеет в системе Гегеля именно двойной статус, т.е. она с необходимостью сохраняет и свою фундаментальную функцию. Что связано, как показывает Хайдеггер, не только с собственными задачами феноменологии, но и с потребностями самой системы. Хайдеггер – хотя и не всегда последовательно, а порой даже в значительной степени мистифицируя и мифологизируя картину гегелевского понимания развития духа – анализирует философское содержание системы Гегеля и находит в ней самой систематическое обоснование двойного статуса феноменологии. Такое обоснование заложено в самом замысле гегелевской системы, в попытке построения особой метафизики, объединяющей в себе традиционную онтологию и спекулятивную теологию, толкуемую как онтология ens realissimum (онтология высшей действительности как таковой), основу которой образует вопрос о бытии сущего.

Однако всякий анализ бытия предполагает доказательство *действительности* этого бытия. "Феноменология духа", по мысли Хайдеггера, как раз и есть попытка доказательства действительности Абсолюта, который, собственно, и является "главным героем" философской системы Гегеля. Правда Хайдеггер считает, что в "Феноменологии духа" Гегель реально "сузил" саму задачу и по существу подменил ее более формальной. Ибо, если Абсолют действителен, то он должен быть таковым еще *до* самой феноменологии. Вспомним, что у Гегеля – как в философской системе в целом, так и в "Феноменологии" в частности – действует так называемый принцип обращенности результата: только весь процесс развития, и, в конечном итоге, именно его завершение, способно обосновать само начало. Хайдеггер возражает против такой постановки вопроса и утверждает, что "право начала не может быть доказано концом, так как сам конец есть лишь начало"[46]. Поэтому он заключает, что в "Феноменологии духа" по сути дела остается совершить "один прыжок в целое Абсолюта" "Но не сводится ли тогда проблема (доказательства действительности Абсолюта. – *М.Б.*), – риторически вопрошает Хайдеггер, – к фактическому вопросу о выполнении или повторном исполнении [этого] прыжка?"[47].

Таким образом, Хайдеггер показывает, что Гегель, реально сужая задачу "Феноменологии духа", по существу сводит общий "феноменологический" замысел, оправданный с точки зрения логики развития системы, к более частному. Но это не служит для самого Хайдеггера основанием для того, чтобы отрицать отстаиваемую им –

правда, без конкретного анализа и обоснования – идею о сохранении за "Феноменологией духа" фундаментальной роли в зрелой энциклопедической системе Гегеля. Приверженцы же его концепции, ссылаясь на критическое отношение своего кумира к реализации Гегелем "феноменологического" замысла и экстраполировав его на всю философию Гегеля в целом, наоборот, усмотрели в этой критике отказ от признания двоякого статуса "Феноменологии" в системе "Энциклопедии философских наук" и доказательство утраты "Феноменологией духа" своей основополагающей роли в философской системе. В такой интерпретации позиция Хайдеггера перестала чем-либо отличаться от наиболее распространенной (основные идеи этой позиции уже были представлены нами во введении) и, таким образом, она по существу оказалась преданной забвению[48].

Интерес представляет также дискуссия конца 60–начала 70-х годов между немецкими гегелеведами О. Пеггелером и Х.Ф. Фулдой. Предметом дискуссии был вопрос о значении йенских набросков логики для "Феноменологии духа" и "Науки логики" Гегеля, а также для осмысления их связи. Фулда утверждал, что в ходе развития гегелевской логики, начиная с ее йенских набросков и кончая "Наукой логики", просматривается строгая преемственность, даже нечто вроде "планового" развертывания. В этом смысле он толковал "Феноменологию духа" как пусть и своеобразный, но этап в гегелевском поиске собственной модели логики, доказывая это путем установления соответствия между формами и гештальтами феноменологии и структурами логики и отстаивая идею о полноте этого соответствия[49]. Последнее, собственно, по мнению Фулды, и дожно было стать основным аргументом в пользу пропедевтической функции "Феноменологии духа" по отношению к "Науке логики" 1812–1816 гг. (С 1817 г. эта ситуация кардинально меняется и феноменология утрачивает свою основополагающую функцию). О. Пеггелер оспаривал идею строгой преемственности логических моделей Гегеля, справедливо подчеркивая несовершенство первых проектов логики, их существенное отличие от "Науки логики"[50]. При этом он показывал, что, хотя "Феноменология духа" и берет свое начало в йенских проектах системы (именно системы, а не только логики, на что обращает особое внимание Пеггелер), это отнюдь не означает идентичности содержания "Феноменологии духа" и йенских набросков, а тем более логицизма "Феноменологии". Последняя, по замыслу Гегеля, имела совершенно иные цели и задачи, а именно те, которые могли бы обеспечить ее пропедевтическое значение для логики. Однако вопрос о роли "Феноменологии духа" в зрелой системе Гегеля Пеггелер оставляет по существу открытым. Точнее, он решает его традиционным образом, используя гегелевскую идею о принадлежности "Феноменологии духа" своему времени и, таким образом, приписывает феноменологии (в образе "Феноменологии духа") ограниченное историческое значение.

Литература, посвященная исследованию конкретных тем, проблем и аспектов "Феноменологии духа", многообразна и обширна. Диапазон

ее тем весьма широк, что свидетельствует о многогранности содержания "Феноменологии духа". При этом сами темы, а также специфика их содержания предметно раскрываются только при рассмотрении конкретных вопросов и проблем. К обсуждению этих работ, а также идей, высказанных в них, представляется возможным обращаться лишь в конкретном проблемном контексте. Вот почему их анализ я сознательно оставляю за рамками данной статьи, основная задача которой состояла в реконструкции основных интерпретаций гегелевской феноменологии и логики и систематическом представлении наиболее общих интерпретаторских концепций.

[1] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes // Materialen zu Hegels Phänomelogie des Geistes. Frankfurt a.M., 1973, S. 329.

[2] Здесь имеется в виду Имануэль Германн Фихте (1796–1879), сын Иоганна Готлиба Фихте – одного из выдающихся философов эпохи немецкой классики. В литературе его называют "младшим Фихте"; он известен как издатель философских трудов своего отца. (*Fichte J.G.* Sämtliche Werke / Hrsg. von I.H. Fichte. 8 Bde. B., 1845–1846).

[3] *Fichte I.H.* Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von des Cartes und Locke bis auf Hegel. Sulzbach, 1841. 2 Aufl., S. 807.

[4] Ibid. S. 822, 799.

[5] *Haym R.* Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung. Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. B., 1857, S. 238.

[6] *Haering Th.* Die Entstehungsgeschichte der Phänomelogie des Geistes // Verhandlungen des 3. Hegelkongresses / Hrsg. v. B. Wigersma. Tübingen,; Haarlem, 1934, S. 129 ff. Далее: Entstehungsgeschichte... См. также: *Haering Th.* Hegel. Sein Wollen und sein Werk: 2 Bd. Leipzig; B., 1938. S. 70. 72 ff. 496 ff.

[7] *Haering Th.* Entstehungsgeschichte... S. 119; см. также S. 133.

[8] Содержательная критика позиции Хаеринга представлена в работах: *Meulen J.v.* Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg, 1958. S. 289 ff.; *Pöggeler O.* Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes // Hegel–Studien. 1961, Bh. 1, S. 270 ff.

[9] *Hyppolite J.* Anmerkungen zur Vorrede der Phänomelogie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt // Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 1973. S. 45.

[10] Речь идет, в частности, о том, что произведение имеет два названия и два структурных членения; бросается в глаза неравномерность в распределении текста по главам и проч.

[11] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, S. 384–385.

[12] *Labarriere P.-J.* Introduction a une lecture de la phenomenologie de l'esprit de Hegel. P., 1979, p. 39, 58 ff.

[13] Ibid., P. 63 ff.

[14] *Fulda H.F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt. a. M., 1965, S. 140 f. См. также: *Fulda H.F.* Zur Logik der Phänomenologie von 1807 // Hegel–Studien. 1966, Bh. 3, S. 391 ff.

[15] Так, например, она отмечает, что такая тенденция присуща и ведущим представителям "франкфуртской школы" Г. Маркузе, Т. Адорно, Ю. Хабермасу. См.: *Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля в "Науке логики": формирование принципов системности и историзма. М., 1984, с. 148.

[16] Там же, с. 116.

[17] Там же, с. 149.

[18] Там же, с. 118; см. также с. 223.

[19] См.: *Ерыгин А.Н.* Социально-исторический анализ феноменов духовной культуры в

философии Гегеля // Науковедение и история культуры. Ростов-на-Дону, 1973, с. 120–134; *Он же.* Значение "Феноменологии духа" Гегеля для постановки проблемы социальной природы познания // Социальная природа познания: Теоретические предпосылки и проблемы. М., 1979, с. 182–195.

[20] Отметим, что, к сожалению, проводимый здесь С.Б. Долгопольским анализ гегелевской концепции сознания и самосознания, во многом созвучный интенциям нашего подхода, оказывается не всегда последовательным, а порой и противоречивым. Это объясняется, прежде всего, не совсем адекватным толкованием самой трансцендентальной метафизики и выработанной в рамках ее концепции трансцендентального "Я". К тому же, автор часто подменяет термины, неправомерно отождествляя понятия "субъект" и "субъективность", "рассудок" и "Я"; он слишком сближает гегелевские категории "мышление" и "рассудок", "мышление" и "Я" и др. Однако сам "заход", "замысел" исследования кажется нам интересным и заслуживающим внимания, особенно в контексте темы субъективности в философии Гегеля. (См.: *Долгопольский С.Б.* Проблема рефлексии в пределах и по ту сторону философской спекуляции: Дисс. ... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1991.)

[21] См.: *Любутин К.Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981, с. 28 и далее.

[22] См.: *Погосян В.А.* Проблема отчуждения в "Феноменологии духа" Гегеля. Ереван, 1973, с. 32 и далее; *Давыдов Ю.Н.* Борьба вокруг гегелевской "Феноменологии духа": Дис. ... канд. филос. наук. М., 1960; *Он же*: "Феноменология духа" и ее место в истории философской мысли // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М., 1934, т. IV, с. V–XLV. и др.

[23] Рукопись, писанная на пергаменте по выскобленному тексту.

[24] *Haym R.* Hegel und seine Zeit. B., 1857. S. 241.

[25] Ibid., S. 243; см. также S. 232.

[26] См.: *Fischer K.* Hegels Leben. Werke und Lehre: 2 Teile. Heidelberg, 1901–102, t. 1. S.135 ff.

[27] См.: *Kojeve A.* Lecons sur la phenomenologie de l'esprit. P., 1946.

[28] *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels // Gesammelte Schriften. Stuttgart; Göttingen, 1963, Bd. 4, 3. Aufl., S. 167. Самые важные фрагменты из работы Дильтея "История молодого Гегеля" опубликованы в: Hegel–Studien, 1961, Bh. 1, S. 103–134.

[29] См.: *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.

[30] *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987, с. 509; см. также с. 498–582.

[31] Там же, с. 583 и далее.

[32] *Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung". Frankfurt. a. M., 1971, S. 10–11. Наряду с этим исследованием к работам, написанным в наиболее популярном в 70-х годах жанре комментария, относятся также книга П.-Ж. Лабарьера (Introduction a une lecture de la phenomenologie...), исследования Р. Нормана (*Norman R.* Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction. N.Y., 1976), *К. Лауэра* (*Lauer Q.* Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit. N.Y., 1976), *В. Бекера* (*Becker W.* Hegels Phänomenologie des Geistes: eine Interpretation. Stuttgart, 1971) и др.

[33] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, S. 336.

[34] См.: *Kimmerle H.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800–1804. Bonn, 1970.

[35] Ibid., S. 126 ff.

[36] *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч., с. 223.

[37] *Fulda H.F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt. a. M., 1965, S. 175 ff.

[38] *Volkmann-Schluck K.-H.* Metaphysik uns Geschichte // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt: Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie. München, 1964, S. 299.

[39] См.: *Kojeve A.* Op. cit.

[40] *Heidegger M.* Hegels Phänomenologie des Geistes // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. 1923–1944. Frankfurt. a. M., 1980, Bd. 32, S. 11.

[41] Ibid., S. 10.

[42] Непосредственно в этом направлении работают немецкие исследователи Баум, Пеггелер, Хорстманн, Треде и др.

[43] *Heidegger M.* Op. cit., S. 12.

[44] Ibid.

[45] Ibid.

[46] Ibid., S. 215.

[47] Ibid.

[48] Хайдеггеровские лекции по феноменологии духа Гегеля остаются, к сожалению, "белым пятном" не только гегелеведения, но и хайдеггероведения. Они еще ждут своего предметного анализа и обсуждения.

[49] *Fulda H.F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M., 1965, S. 140 ff.

[50] *Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, S. 360 ff.

[51] Ibid., S. 379 ff.: См. также: *Pöggeler O.* Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, S. 293 f.

О ВТОРОМ МЕЖДУНАРОДНОМ КОЛЛОКВИУМЕ ОБЩЕСТВА МАКСА ШЕЛЕРА "О РАЗРУШЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ"

Кельн, 7–10 июня 1995 года

Пауль Янсен (Кельнский университет, ФРГ)

На втором международном коллоквиуме, посвященном творчеству великого немецкого феноменолога Макса Шелера, с исторической, систематической и основанной на современных подходах точек зрения, рассматривались те процессы разрушения и изменения ценностей, которые происходят в исторической реальности.

В ходе коллоквиума стало ясно, что философия Шелера обладает значительным потенциалом для серьезного осмысления изменения как ценностей, так и их восприятия. Основания глубоких преобразований ценностных и моральных структур следует искать в изменяющихся способах осмысления самих себя людьми, живущими в исторических ситуациях и подчиненных действию идеальных и реальных факторов. Вместе с современными процессами изменения появляются и новые оценки возможностей и способностей человека. Так, отрицается способность разума познать специфически человеческое в человеке. Куда большее значение по сравнению с научным или жизненно практическим инструментальным разумом, потерявшим свой характер учредителя мирового порядка, как в жизни, так и в гуманитарном

теоретическом знании придается способности воображения и эмоциям. Это состояние дел, имеющее для философии важные последствия, уже в первые десятилетия нашего века было осознано Шелером в систематических и историко-философских исследованиях. Революции в восприятии жизни могут иметь следствием революции в сфере мысли, если согласиться с точкой зрения Шелера, что человек – существо эмоциональное.

Коллоквиум, посвященный проблеме ценностей, в Федеративной Республике Германии соответствует и дополнительным требованиям времени. Хотя современное учение о ценностях должно развиваться не только в связи с той философией ценностей, которая сформировалась в Германии в течение десятилетий, предшествующих второй мировой войне, тем не менее оно не имеет права отказываться от усвоения и той философии, к родоначальникам которой принадлежит Макс Шелер. В отличие от существующей точки зрения, здесь имеется в виду не только его работа "Формализм в этике и материальная этика ценностей" Во многих других произведениях Шелер проявил себя как теоретик в области учения о ценностях, – такой теоретик, который побуждает к диалогу. В ходе коллоквиума был всесторонне и критически рассмотрен вопрос – могут ли идеи Шелера быть включены в нашу проблемную ситуацию и каким образом это возможно? При этом не упускалось из виду и то, что в Германии была развита принципиальная критика понятия ценности (Хайдеггер, экзистенциалистская философия, франкфуртская школа). Таким образом, несмотря на принятие феноменологического учения о сущностях, не был оставлен без внимания вопрос о том, как обстоит дело с ценностью в качестве "пра-феномена" Однако не следует ли понимать то, что подразумевается под ценностью, только в его зависимости от случайного исторического сцепления сил? Нет ли такой версии понимания ценности также и у Шелера? Различным аспектам этой проблемы, о которой в конце обзора я скажу подробнее, были посвящены доклады Пауля Янсена (Кельн), Антонио Ламбертино (Парма), Кристофера Макана (Лондон), Бернхарда Вальденфельса (Бохум). Связь учения о ценностях с общим контекстом идей Шелера обсуждалась в выступлениях Эберхарда Авелаллеманта (Мюнхен), Франко Бозио (Верона), Гвидо Кузинато (Мюнхен), Ангелики Зандер (Бургау). Актуальные аспекты учения Шелера о ценностях были особо подчеркнуты в докладах Франко Бианко (Рим), Эндре Киша (Будапешт), Анри Леру (Гренобль), Эрнста Вольфганга Орта (Трир), Герхарда Пфафферотта (Бонн). При этом не упускались из виду психоанализ, герменевтика и социология знания. Будучи гением восприятия чужой мысли, Шелер черпал и перерабатывал материал из различных дисциплин. Поэтому он ближе к нашему современному пониманию феноменов в качестве сложных единств.

Александр Пигалев (Волгоград) в своем выступлении осветил вопрос о пронизывающей, согласно Шелеру, весь мир силе любви, и рассмотрел его в связи с проблемой Другого. Метафизические, христи-

анско-теологические подходы вкупе с элементами методологии философии диалога объединились в осмыслении феномена любви, поскольку именно он был привлечен для раскрытия смысла мира. Аналогичный подход был использован при анализе ценности священного, тотализирующий характер которого в связи с концепцией Хайдеггера рассматривался в докладе Михаэля Габеля (Эрфурт). Различные типы ценностей и связи с позициями мыслителей, близких Шелеру по духу (Гуссерлем, Шмиттом, Вебером), рассматривались в выступлениях Антонио Да Ре (Падуя), Вольфганга Хенкмана (Мюнхен), Ульриха Мелле (Лувен), Карла-Хайнца Нуссера (Мюнхен). В последнюю очередь по времени, но не по значению, были рассмотрены добродетель и ressentiment, с анализа которых в докладе Отто Пёггелера (Бохум), собственно, и начался коллоквиум. Этот анализ, кроме всего прочего, выявил также спорный характер критики, которой Шелер подверг свою эпоху. Поскольку тексты всех докладов будут вскоре опубликованы, я хотел бы на этом завершить обзор проблем, которые ставит перед современным читателем творчество Шелера. Вместо того чтобы обсуждать другие важные темы, затрагивавшиеся на коллоквиуме, в заключение хочу обратить внимание на образующую фон многих выступлений апорию, выкристаллизовавшуюся в трудах Шелера и позволяющую утверждать, что его наследие "вписывается" в кризисную ситуацию философии конца нашего столетия.

В творчестве Шелера можно обнаружить нечто, что каждый раз заново давало повод ставить радикальные вопросы, имеющие отношение к нашему собственному философствованию: похоже, что объективный порядок соподчинения ценностей, который должен познаваться априорно, обрекает всякое отступление от него на то, чтобы считаться обусловленным индивидуальной субъективностью в том смысле, что именно она оказывается виновной в этом отступлении.

Этот объективный порядок не зависит от того, реализован ли или может ли он быть осуществимым в истории. Высказывания, которые, исходя из этого объективного порядка соподчинения ценностей, распространяются на фактические человеческие отношения, приобретают характер суждений, которые на основе субъективного познания дают оценку сфере субъективно-морального. Напротив, если посмотреть на исторические ситуации и процессы и заметить при этом, что они не соотнесены с порядком соподчинения ценностей, а представляют состояния, отклоняющиеся от этого порядка, то субъективно-моральная точка зрения окажется недостаточной для их оценки. Тогда напрашивается вопрос: связан ли надысторический порядок соподчинения ценностей каким-либо образом с теми силами, которые двигают вперед исторический процесс? Антагонистически разрозненные человеческие группы, которые действуют в истории друг против друга и вместе друг с другом, не являются чистыми, априорно созерцающими и чувствующими отдельными существами. Если, несмотря на это, через их посредство должна происходить реализация ценностей, для которых релевантен порядок их соподчинения, то

должна быть установлена связь между этим порядком и историей, рождающейся во временном опыте. Как известно, в своих поздних работах Шелер представляет эту связь с помощью единства духа и влечения, подчиненного метафизической сфере. Но совместима ли эта историческая метафизика с априорно познаваемым, абсолютным порядком соподчинения ценностей? Шелер не отказывается полностью от притязания знания, которое противопоставляет истории окончательные, иерархически соотнесенные точки зрения. Но такие притязания знания далеки от того, чтобы быть в состоянии требовать априорно очевидного знания, которому не нужно принимать участия в становлении мира. А принимая во внимание то, что история представляет собой открытый процесс, который в качестве целого не предъявляет никакого знания об определенности, делающей его возможным, необходимо признать, что возможно разрушение ценностей, недопустимое в случае наличия некоторого порядка их соподчинения, недоступного для человеческого вмешательства. И даже если разрушение ценностей оказывается лишь преходящей исторической стадией, на которой должно было бы осуществиться приближение к абсолютному порядку их соподчинения, то от этого нет никакой пользы живущим в то или иное историческое время людям, поскольку те не в состоянии знать, какой промежуток исторического времени совпадает с временем их жизни. Это было бы так, к примеру, если бы ценности всегда можно было постигать и осуществлять только сообразно с соответствующим состоянием единства духа и инстинкта. В соответствии с этим, отношение друг к другу надвременных порядков соподчинения и исторических форм осуществления ценностей проблематично. Такое положение дел позволяет говорить об эмпирических науках о ценностях в исторической жизни человечества, не вдаваясь в феноменологию их сущности и не рассматривая историческую метафизику, статус знания которой не поддается научному обсуждению. В поздних работах Шелера эта апория сегодняшнего философствования вырисовывается неясно. Конечно, Шелер не предавался хайдеггеровской резиньяции, отвергающей практическую релевантность. Для него дело философии заключалось в том, чтобы действовать в историческом настоящем с практической целью объяснения.

перевод А.И. Пигалева

ЧУВСТВОВАНИЕ/ПОЗНАНИЕ–ЦЕННОСТИ/БЫТИЕ. О РАЗЛИЧНЫХ ВОЗМОЖНОСТЯХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СВОЕОБРАЗИЯ ЗНАНИЯ

П. Янсен (Кельнский университет, ФРГ)

В мои намерения не входит давать имманентную, т. е. опирающуюся на соответствующие труды, интерпретацию учения Шелера. Будут оставлены в стороне и те контексты истории мысли, в границах которых

может быть понят Шелер. Я, скорее, собираюсь эксплицировать трудности, которые встретились мне при попытках усвоения его мысли и которые предполагают дальнейшее осмысление, а потому уводят в сторону от упомянутых исторических контекстов. При этом идеи Шелера прочитываются таким образом, что они проясняют исходную ситуацию современной философии, поскольку она осознает характер притязаний добытого ею знания. Такое преобразование заставляет отказаться от некоторых составных частей "мира вещей" Шелера. К ним принадлежат феноменология сущностей и построенное в соответствии с ней учение о ценностях. Я не буду исследовать вопрос о том, как эти выделенные мною части его учения связаны с другими теоретическими построениями Шелера. Считается, что они должны образовывать прочное единство, обеспечиваемое абсолютными основаниями бытия. Я, правда, сомневаюсь, что такое притязание способно выдержать проверку, но не собираюсь осуществлять самое эту проверку.

В содержательном отношении я намереваюсь рассмотреть различные связи, которые могут существовать между чувствованием и познанием, между ценностями и знанием. Я также поставлю вопрос: как возможны связи между "бытием" и "полаганием бытия" (в знании)?

Для достижения этих целей в III части статьи я усилю "эмоционально-онтологический" характер учения Шелера о ценностях, опираясь на более старую философскую традицию. Предлагаемую интерпретацию ценностей, их бытия и упорядоченности – в связи с чувствованием (а она выходит за рамки многих тезисов шелеровской социологии знания и не является здесь самоцелью) я использую для доказательства того, что между единой связью ценностей, чувствования, созерцания, предпочтений, с одной стороны, и возможностью реализации ценностей в мире – с другой, может простираться нечто вроде χωρισμός[1], принуждающей к решительному выбору между различными возможностями мышления. В дальнейшем я предпочту одну из них, а именно ту, которая учитывает, как человек реализует ценности в мире, причем в определенном временном промежутке становления мира, но которая может отказываться от априорного знания сущности ценностей, поскольку предшествующее во времени знание сущности не обязательно является определяющим для реализации ценностей в мире. Я ставлю также ряд вопросов. Нельзя ли, опираясь на идеи позднего Шелера, заметить в интересующей нас связи, что содержание такого знания, которое неспособно побудить к действию и бессильно в самом действии, может стать стимулом к действенной реализации ценностей в мире лишь в том случае, если его сущность утратит свою чистоту?

Не должно ли оно и в этой своей специфике быть познаваемым? Не принадлежит ли оно тогда в качестве момента к действительности человеческой жизни, посредством которой ускоряется становление мира? Если дело обстоит именно так, то полагание некоторой предшествующей во времени, априорно познаваемой области ценностей, абсолютной по отношению к становлению мира, оказывается проб-

лематичным. Не может ли дело обстоять так, что духовные существа, для которых эта область ценностей доступна чувствованию и познанию, – как бы находятся на обочине всемирной истории? Но если они таковы, не может ли у них возникнуть искушение занять по отношению к становлению мира вообще и истории, в частности, особую позицию, при которой они будут претендовать на знание сущности мира, тогда как само их отношение к миру станет проблематичным?

В XX в. со всем его прогрессом знание об эволюции и истории обычно закрывает путь к априорному знанию сущностей. При этом тем не менее остается неизвестным, не обретает ли мысль о познании и знании некую заведомую определенность, некую новую, в какой-либо момент и каким-либо образом пульсирующую жизнь. Если, напротив, временность и историчность предстают в качестве фундаментальных факторов, то непознаваемостью всего, что может быть помыслено, уже никак нельзя пренебречь. Можно ли воздать должное некоему абсолюту, действующему в процессе становления мира (правда, термин "абсолют" выбран не слишком удачно), если он открывается некоторым духовным существам и подчиняется некоторому знанию сущностей? С одной стороны, у Шелера сохраняется намек на неопровержимость абсолюта, а с другой стороны, его поздняя философия уводит от феноменологии сущностей и от понимания ценностей в качестве сущностей.

I

Охарактеризованный подход, учитывающий, правда, правила имманентной интерпретации, вместе с тем использует методику, которая отличается от шелеровской. Те мысли Шелера, которые я выделяю и в первую очередь выбираю, исходя из перспективы его поздних работ, могут иметь отношение к теме "самих вещей", но этот пункт для меня – не самый важный. Возникает трудный вопрос: не могут ли известные "обстояния вещей" быть выражены иначе, на основе установления связей иных, чем те, которые доминируют в учении Шелера? Могут ли формироваться некое единство знания и некое единство в мире, которые не входили бы в сферу компетенции философии? Может ли философствование удержаться от предвосхищений, оценок, решений, которые принадлежат к ее продуктивной мыслительной деятельности и влияют на находящееся в ее распоряжении знание? Кроме того, следует учесть, имеется реальность исторического типа, определенность иная, чем та, которую предполагает априорное знание о сущности. Например, вспоминается социология знания Шелера, которая имеет своим предметом социально-историческую реальность и относящееся к ней знание. Все, что разворачивается во времени и смысл чего еще не завершен, не допускает никакого знания о сущности, которое ориентировалось бы на абсолютные, объективные сущности и соответствующее состояние ценностей.

В моей статье я привлекаю внимание к трем видам знания, над

которыми уже не может возвыситься никакое более общее знание, осмысляющее их границы в единстве. Ибо нельзя предположить некую единую разумную инстанцию, которая бы возвышалась над связующей силой и обязательностью самих этих видов знания.

Если бы мы обладали – в пределах только что обрисованного "обстояния вещей" – знанием сущности, то у нас был бы масштаб для оценки, независимый от своеобразия данного "обстояния вещей" и выходящий за его пределы. Но в этом случае необходимо было бы располагать знанием о метафизическом знании и соответствующем ему бытии, с одной стороны, а с другой – знанием об исторической реальности и принадлежащем к такому знанию виде познаваемости. На основе обладания этим разнообразным знанием можно было бы судить о чем-то одном с позиции другого, можно было бы делать объективные оценки и при известных обстоятельствах выносить окончательный приговор. Но как быть, если, к примеру, знание, являющееся предметом социологии знания, нимало не заботится о саморефлексии и ничего не ведает о знании сущности – ибо речь ведь идет о силе, просто действующей в мире, например о политике и религии? Тогда оно, это знание, должно быть познано именно в своей специфике. Для того чтобы установить упомянутое единство отношений, должно быть по возможности введено философское знание, обусловленное теми принципами и операциями, от которых знание, относящееся к социологии знания (знание о человеческом знании и о ценностях), может отвлечься. Для метафизической традиции характерно, что она как бы допускает "гибель" отдельных видов деятельности, направленных на получение знания, гибель в том смысле, что "есть" каких-либо полаганий бытия прекращается (они превращаются в несущее), – это, кстати, справедливо и по отношению к философствованию Шелера. Поэтому иным видам знания и бытия – тем, которые уже не объединяются в одном, нацеленном на охват единства мира философском знании, – этим видам знания и бытия отказано в том, чтобы они во всем их своеобразии были положены в качестве сущих.

Шелер приблизился в такому рассмотрению мира, при котором могло бы быть взорвано метафизическое единство философии. Правда, это единство он неукоснительно признавал, всегда твердо придерживался идеи всеобъемлющего (абсолютного) познания. Одно из оснований этой твердой позиции может заключаться в том, что историзм и релятивизм никогда не казались ему прочными абсолютными позициями. Однако возникает вопрос: можно ли прилагать к процессу исторической реализации ценностей и к соответствующему ему знанию обычные термины, которые ведут к теоретико-познавательным (в философском смысле) апориям? Впрочем в обрисованной мной проблемной ситуации под вопрос ставится другое. Все, что объясняется историческим становлением мира, – из-за соответствующего ему знания – никак не может выдвигать абсолютных познавательных притязаний, поскольку оно определяется исходя из внешней перспективы и выступает лишь в качестве реализации знания

о ценностях. Притязания такого знания, над которым тяготеет внешняя перспектива, возвышается над самим субъектом и соответствующим знанием. В результате Шелера можно трактовать как приверженца некоторой более старой традиции: он философствует, опираясь на понятия "человек" и "сущность человека". При этом невольно вкрадывается ошибка: человек – в качестве философствующего человеческого существа – как бы отождествляет себя с "человеком", относительно которого он философствует и с позиций которого пытается установить единство мира в его познаваемости. Знание, относящееся к социологии знания, а также естественнонаучное знание должны быть определены при отрицании связи с такими философскими процессами объединения, полученного на основе необходимых процедур объективации. Если это произойдет, то известные типы философии и науки отделятся друг от друга в том, что касается видов их знания. Тогда станет допустимым говорить о мире так, чтобы им полностью не овладел бы целостный принцип единства сущего, которое как таковое проявилось в познании. При таких предпосылках сама философская деятельность должна отвечать за то, что каким-либо образом от нее отличается. Коль скоро она предназначает себя для такого рода деятельности, "высказывание-о" самом себе больше не может ссылаться на единство Logos и On, – напротив, она, будучи обусловленной своей деятельностью, может выступить в том виде, в каком она поистине существует. Здесь отнюдь не утверждается, что сам Шелер мыслил так или именно то, что соответствует использованному мной языку. Я удовлетворюсь предположением, что Шелер был на пути к современному видению мира, но что исторические истоки его мысли стали для него препятствием, не позволившим ему вывести из этого видения следствия, сформулированные в последние десятилетия нашего столетия.

II

Высказывания Шелера о "разрушении ценностей" затрагивают новое время и современность. В соответствии с этими высказываниями, ценности имеются, наличествуют, притом они имеются в различные исторические эпохи. Однако во все эпохи существуют один и те же виды и один и тот же порядок ценностей. Произошло ли разрушение порядка соподчинения ценностей в определенный момент времени? Конечно, если – как это можно видеть у позднего Шелера – порядок соподчинения ценностей в истории человечества никогда не мог быть действенным, то должно ли тогда разрушение ценностей тем не менее соответствовать порядку их соподчинения? Как этот порядок соподчинения признается в философском познании и в жизни отдельного человека – другой вопрос. Может ли некий порядок мира, соответствующий некоему порядку соподчинения ценностей, быть выявлен в качестве подлежащей выполнению задачи, если такое осознание имеет место лишь на окольных путях истории, на которых отношения порядка ценностей отклоняются от такого "исходного" порядка? Быть может,

соответствие порядку ценностей было строже в более ранние эпохи, когда процессы всемирно-исторической реализации ценностей еще не зашли столь далеко?

В соответствии с теорией Шелера, со сферой ценностей никогда и ничего не может случиться. Процесс реализации ценностей чувствующими и оценивающими людьми может происходит по-разному, поскольку они не действуют в качестве "представителей" материальной этики ценностей. В материальной же этике ценностей при познании того, как устроен порядок соподчинения ценностей, познается также и то, что она сама не может быть затронута никакими ссылками на конкретные условия существования и действия человека. Действительно, Шелер исходит из того, что познание в материальной этике ценностей устроено особым образом: и оно само, и человек, его осуществляющий, определяются исключительно ее внутренней сущностью и не затрагиваются ничем из мира (конкретных) человеческих действий. Напротив, в процессе реализации ценностей дело может дойти до нарушения порядка соподчинения ценностей. Люди, осуществляющие этот процесс, могут стать объектами познания для "представителей" материальной этики ценностей. Но ведь сами эти представители могут действовать не с точки зрения сути такой этики, а рассматривать ценностные процессы в мире под своим, субъективным углом зрения, лишь замаскированным масштабами и критериями материальной этики ценностей.

За пределами шелеровского учения о сущности ценностей ничто не мешает тому, чтобы в человеческой жизни оценки и чувствование существовали таким образом, что о ценностях в соответствии с их бытием, превосходящим человеческое, ничто не было бы предрешено. Если говорится о феномене такого рода, то используются слова вроде "ценности", "оценка" и "чувствование" в их значении, просто соотнесенном с предметом. Тогда ценности, вовлеченные в жизнь, вполне могут быть разрушены. И тогда выражение "разрушение ценностей" допускается как также соотнесенное с предметом. Использование выражений вроде "ценность", "ценности" создает видимость гипостазирования динамических жизненных процессов. Такое положение дел можно рассматривать как одно среди многих, в принципе реализуемых. Можно, наверное, встретить довольно много людей, которые мыслят в соответствии с учением Шелера о ценностях и полагают, что в соответствии с ним они "устроили" свой мир. Разумеется, другие люди могли бы снова так тематизировать это целое, что приняли относящееся к нему положенное и сказанное в объективирующей внешней перспективе в качестве чего-то сущего, не предпринимая попытки оправдать его или поставить под вопрос от имени человеческого разума.

Когда я со своих позиций интерпретирую шелеровское учение о ценностях, то вижу необходимость зарезервировать слово "ценность" именно для ценностей, понятых в соответствии с их сущностью и наличным бытием, а чувствование, соответствующее им, не смешивать с ценностями. Однако все, что мы так или иначе поименовали, обла-

дает притязаниями на познание, исходящего из феноменологии сущностей. В этом случае, для обозначения таких притязаний используются выражения "ценность" и "чувствование".

Таким образом, если в нашем распоряжении, как и у Шелера, имеются обе сферы бытия и относящиеся к ним языковые правила, то мы не можем говорить о разрушении ценностей, поскольку в данном случае используется некий предикат внутри той сферы бытия, где использование его недопустимо. Если в высказываниях о разрушении ценностей должна быть сохранена связь между сферами бытия и языка, этот способ высказывания может подразумевать лишь то, что люди в их отношении к ценностям, недоступным для их действий, этими своими действиями создают беспорядок. Эта ошибка не может быть вменена в вину их чувствованию, поскольку чувствование рассматривается в качестве принадлежащего к познанию ценностей и может допускать превращение ценностей в соответствии (и вместе) с их наличным бытием в самостоятельную данность. В анализируемом случае высказывания о разрушении ценностей имеют значение оценки с позиции субъективной морали. С помощью этого значения можно от имени объективности вынести приговор "другой субъективности" – если не привлекать сложные дополнительные теории, как это имеет место у Шелера, едва только он последовательно включает в свое мышление историческую действительность. Оценка высказывания о разрушении ценностей с позиции субъективной морали не имеет особой философской релевантности. Высказывания Шелера о разрушении ценностей нельзя связать с некими "бытовыми" разговорами о разрушении ценностей, которые не предполагают раскрытия сложных контекстов. Высказывания же Шелера связаны с немалым грузом философской теории.

Напрашивается следующий образ действий для того, чтобы выйти за пределы концепции Шелера или продолжить ее: если бытийная сфера сущности ценностей отделена от возможностей человеческой жизни, то, похоже, имеется область человеческого оценивания и отношения к ценностям, в которой человек так относится к ним, что они становятся доступными людям в предшествующем "бытии-в-себе". А именно они открываются в процессе чувствования, созерцания, познания, предпочтения или пренебрежения (и при известных обстоятельствах – в процессах стремления и воления в соответствии со всеми этими старыми интенциональными действиями). В материальной этике ценностей явно принимается в расчет то, что ее "представители" (и некоторые другие люди) так соотнесли себя с областью ценностей, что она стала для них коррелятом, который изначально их определяет. Такой тип коррелятивной связи следует отличать от трансцендентально-субъективной, поскольку в ней объективные ценности оказываются тем, что определяет саму интенциональную субъективность. При этом не может быть установлена коррелятивная связь между ними и этой интенциональной субъективностью в качестве трансцендентальной.

III

Концепция, устанавливающая связи между понятием ценности и человеком в качестве оценивающего субъекта воли, опирающаяся на бытийно-исторические основания и противоречащая концепции Шелера, представлена, как известно, Хайдеггером. Однако, если адекватным образом излагать концепции Шелера и Хайдеггера, то различия между ними, касающиеся вопроса о ценности, выступят, конечно, иначе, чем в их собственных эксплицитных высказываниях.

Прежде, чем подвергнуть анализу в следующем разделе шелеровское понятие ценности, опирающееся на феноменологию сущностей (в связи с познанием и чувствованием), следует кратко напомнить о хайдеггеровских высказываниях о ценности, которые включены в его интерпретацию философии Ницше. Оба наброска могут быть поставлены в связь с тем, что раньше было сказано о своеобразии философского языка. Это рассмотрение уже в данном сравнительном экскурсе делает неотложным вопрос о том, должны ли ценности присутствовать в философских системах в качестве самотождественных сущностей.

В эпоху начинающегося господства безусловной воли к власти бытие стало ценностью[2]. Бытие стало ценностью, воспринимаемой в качестве таковой людьми определенного времени на основе некоторых оценок. Эти оценки исходят из того, что бытие не зависит от конкретных исторических оценок, поскольку все, что есть, они изначально оценивают с точки зрения человека. Таким образом, эти люди воображают, что избегают нигилизма, делающего все не имеющим ценности и в этом смысле чем-то бессмысленным. Однако при таких взглядах на мир бытие лишается "достоинства своей сущности". "Но ведь если ценность не дает бытию быть бытием, тем, что оно есть как само бытие, мнимое преодоление (нигилизма путем полагания и признания ценностей. – *П.Я.*) – и есть самое настоящее завершение нигилизма"[3].

В новое время предпринимаются настойчивые попытки рассмотреть с точки зрения ценностей даже высшее сущее, в метафизической традиции включающее в себя единство бытия и блага. Это делается потому, что мир больше не определяется посредством единства. Свой вклад здесь внесли и объективирующая наука и все виды субъективизма. Однако "истолкование сверхчувственного мира, истолкование Бога как высших ценностей мыслится не на основе самого бытия"[4].

Если отделить шелеровскую концепцию ценности от бытийно-исторического вердикта и стремиться приблизиться к хайдеггеровским формам языкового выражения, то можно действовать следующим образом: с помощью соотнесения познания и сущего с субъектом сущее лишается характера являющегося из самого себя, причем этот характер придается ему бытием. Для мышления нового времени речь идет об обеспечении сущего с помощью него самого и, таким образом, с помощью мышления субъекта. Поэтому названное мышление долж-

но стремиться к господству над сущим. Таким образом, оно должно понимать сущее в качестве предметности, и целью такого понимания является создание возможности распоряжаться этим сущим. В указанном событии, потребовавшем для своего осуществления длительного промежутка времени, как в реальной истории, так и в истории мысли, и коренятся, согласно Хайдеггеру, преобладающие в наши дни формы высказываний о ценностях, которые соответствуют сообразному с ними совокупному состоянию сущего. Они равнозначны такому истолкованию сущего в целом, которое скрыто в позитивных оценках осуществимых человеческих возможностей. В соответствии с этим, "бытие ценности" означает результат (субъективных) оценок и полагания ценностей. Именно им стало служить всякое познание. А это опять-таки означает – поскольку познание ссылается на то, что нечто существует так-то и так-то, – что познаваемое в силу своей проясненности сущее приводится в порядок, исходя из перспективы оценок и ценностного полагания со стороны человеческих существ, которые, поскольку они оказались вовлечены в такое "неправое" дело, лишают достоинства само сущее, т. е. мир и все к нему принадлежащее. "Полагание ценностей подобрало под себя все сущее как сущее для себя – тем самым оно убрало его, покончило с ним, убило его"[5].

Учение о ценностях, опирающееся на феноменологическое учение о сущностях, как это имеет место у Шелера, не подлежит интерпретации с позиции хайдеггеровской концепции ценностей. Однако оно "полагает" ценности в соответствии с их бытием как существующие в себе, как – и это сказано в процитированном суждении Хайдеггера – сущие-в-себе. Ценности, осмысленные таким образом, открыты для определяющей способности человека, так что он может открыться навстречу им и определить себя через их посредство. Шелер принимает эту связь во внимание, подчиняя области ценностей чувствование, (сверхчувственное) созерцание и определяющее их познание.

Но от затронутого нами резкого различия мало пользы. Куда более существенным является следующий вопрос: как в современных условиях мы намереваемся расценить единство основы бытия и власти, господствующей над человеческой познавательной способностью. Феноменология сущностей, примененная к области ценностей, в онтологическом аспекте проанализирована у Шелера так слабо, что не позволяет учесть применительно к ценностям тему окончательного мирового господства. Поскольку у Шелера отвергается наличие связи между учением о ценностях и бесконечной духовной личностью, то он вынужден ввести в кадр анализа влечение (и его видимые результаты) в качестве недуховной потенции образования мира, которая нуждается во времени и истории для того, чтобы быть в состоянии выполнить свой "бытийный труд". Но как же тогда обстоит дело с притязанием на (предшествующую во времени) априорную познаваемость оснований бытия и с задачей философского познания? Путь от феноменологии сущностей, примененной к области ценностей, который вел бы к этой постановке вопроса исходя из современного мира, оказывается закры-

тым. Феноменология сущностей выступает в качестве препятствия для последовательного движения Шелера к новому типу мышления.

Попробуем вкратце прояснить суть главного отличия обрисованных выше способов философского рассмотрения мира.

Согласно Шелеру, следует провести различие между бытием и ценностью. И то, и другое имеют вневременной интеллигибельный характер. Они – место обитания сущностей, которые могут быть априорно познаны в присущей им абсолютности. Эта абсолютность означает их предшествующий и обосновывающий характер по отношению к процессу познания, которое обращается к сущности сфер бытия и бытия ценностей. Нас интересует здесь только та половина данного теоретического построения, которая имеет отношение к области ценностей. Можно так акцентировать и переформулировать шелеровское полагание области ценностей и соответствующего способа подхода к ним, что они, несмотря на внутренне связанные с ними весьма деятельные функции чувствования (и эмоциональные акты), сводятся к тому, чтобы неявно быть подчиненными соответствию познания и бытия, – точно так же, как это соответствие овладело метафизической философией. Если дать такую интерпретацию, то лишается почвы распространенное мнение, согласно которому Шелер открыл области эмоционального и принадлежащего к нему сущего, которые были не замечены и не признаны традицией. Причиной такого традиционного отношения было то, что область ценностей, а также принадлежащие к ней познающие и чувствующие существа считались устроенными по образцу высшего мира, как его понимала метафизическая философия. А именно считалось, что познаваемое основание бытия (и ценностей) в состоянии определять познающее существо, которое в свою очередь предназначено подчинить себе человека, "лучшей частью" которого оно является. В структурном отношении в такой интерпретации, выходящей за пределы концепции Шелера, его учение о ценностях и чувствовании, построенное на основе феноменологии сущностей и рассматриваемое в онтологическом плане, следует отнести к метафизической традиции в смысле Хайдеггера. Это справедливо, даже если шелеровское понятие ценности полностью отличается от хайдеггеровских высказываний о ценностях и несмотря на то, что Шелер в тематизации связи между ценностью, эмоциональностью и своеобразием ценности объясняет эту связь иначе, чем традиция. Правда, суждение об оригинальности частично обусловлено современным поверхностным взглядом на традицию. Но шелеровская концепция связана с традицией тем, что принимает следующее положение: должны существовать такие основания, определяющие познание, которые открыты для человека в качестве духовного существа и не зависят от временности и историчности. В соответствии с этим, они не оказывают какого-либо существенного воздействия на то, о чем следует мыслить. Таким образом, и с появлением различия между бытием и ценностью, которое, как кажется, должно иметь отношение к самим вещам, не должно устраняться структурное равенство в способе мышления.

Нельзя ли вывести такие следствия из мышления и позднего Шелера?

Таким образом, Шелер и Хайдеггер понимают "ценность" по-разному. Шелер с помощью понятия ценности противостоит релятивизму и субъективизму, которые он надеется опровергнуть с помощью методической феноменологии сущностей. Он видит в релятивизме и субъективизме ложное мышление в действии, мышление, стремящееся черпать силы из источников, связанных с низшими человеческими способностями. Для Хайдеггера господство оценок, к которому привело центральное положение человека в качестве субъекта в философии и всемирной истории, – это закономерный результат метафизической традиции и ее способа познавательного отношения к сущему в целом. По моему мнению, с определенными оговорками можно признать, что возможно установить, как обстоят дела с ценностями посредством соотнесения с самими вещами (которые должны описываться вне связи с определенной философской концепцией), – независимо от того, что говорят Шелер и Хайдеггер, и без попыток отказаться от их концепций ради других возможностей мышления. В работах Шелера вырисовываются две совершенно различные возможности придать ценностям бытие. Далее речь пойдет именно о них и будет показано, что Шелер вынужден говорить о чувствовании в различных значениях тогда, когда ставит задачу осмыслить возможные связи чувствования с априорным познанием ценностей, неаприорным познанием ценностей и (первоначально не ориентированным на познание) процессом оценки.

IV

Если чувствование рассматривается как момент субъективного резонанса ценностей и их иерархического порядка в рамках некоторой теоретически интенциональной априорной философии ценностей, то ценности одновременно доступны и постижению с помощью чувств (чувствованию), и познанию. Поскольку ценности познаются, они должны быть доступны чувствованию. В единстве чувствующего познания ценности становятся данными сами по себе. Это доказывает этика как философская теория. В ней задействованы одновременно и чувствование и познание, но совсем не так, как если бы область ценностей, порядок их соподчинения и его законы открылись бы интенционально-эмоциональному существу, которое само принадлежит к области ценностей и открыто для нее. Здесь становится заметным некоторое различие, обусловленное теоретической тематизацией, – при нем процесс изложения считается существенным; и человек, занимающийся изложением, намеренно ограничивает себя, оглядываясь на процесс изложения. Несмотря на это различие, способ изложения материальной этики ценностей таков, что она как бы ссылается на осуществляющего ее человека и его единство чувствования, созерцания и познания, в котором область ценностей

раскрывается такой, какова она есть. А существо, действующее различным образом, воспринимает себя как интенционально-эмоциональное, и для него ценности даны в чувствовании и созерцании (как "сущие" и обязывающие), но с ним они не соразмерны, поскольку не связаны изначально и сущностно с "измерениями" человека. В количественном отношении они изначальны только для существ, соответствующих философскому определению. При этих предпосылках в процессе изложения достигается изложение того, что существует как единство сущности и наличного бытия. Тому, что есть, присуща, в соответствии с этим, некая сущность, устроенная сообразно с изложенным. Тому, что есть, свойственно чувствование, которое присовокупляется к нему так, как это было явлено в изложении, претендующем на статус знания, чувствование также положено как сущее, но в качестве изложенного в изложении оно само не является сущим. Оно является сущим в чувствовании того, кто излагает и одновременно сознает себя чувствующим, поскольку он чувствует, поскольку он, так сказать, есть чувствующий. Так что в этике ценность, чувствование, познание и бытие ценности, с одной стороны, и познающее изложение чувствования, познания и бытия ценностей – с другой, объединены в тех существах, которые "осуществляют" этику. Такое объединение характерно для того вида знания, который присущ именно этой философской этике. Таким образом, в этике qua теории предполагается, что она сама в соответствии со своими полаганиями бытия соотнесена с чувствующими, созерцающими и познающими существами и их чувствующим созерцанием бытия ценностей. Излагающее существо "имплантировано" в изложение, и оно должно (каким-либо образом) быть тождественным интенциональному существу, которое в соответствии с априорным познанием в чистоте чувствования, созерцания и познания подчинено области ценностей.

Выявленные связи являются частными. Их никоим образом нельзя распространять на другие типы знания.

Если бы такие существа не полагали и в самом знании, что они чувствуют, – и притом в описанной интенционально-феноменологической определенности, – то в изложении они только в смысле бытия ценности могли бы знать, что они, в соответствии со своим бытием, не объединены с ценностями в их собственном бытии. Дело обстоит так, что они на основе этой предпосылки могли бы построить теорию ценностей, в которой между ними и их "предметом" (познанным в качестве сущего) устанавливалось бы то тождество, посредством которого они в познанном в качестве сущего одновременно знали бы и самих себя, чувствующих и созерцающих, в качестве находящихся в зависимости от ценностей, взятых в их сущности и наличном бытии.

Теперь установим в явном виде следствия положений, изложенных ранее и касающихся чувствования: до сих пор я характеризовал философско-теоретическую этику Шелера в ее единстве с тем, что она полагает в качестве сущего (на что она ссылается как на то, что есть), и с тем познающим существом, которое полагает себя по отношению к

познанному в качестве зависимого и подчиненного. Такая характеристика раскрыла своеобразие определенного философского познания (осуществляемого чувствующим и познающим существом) и соответствующего ему сущего. Местонахождение бытия чувствования/познания и бытия/ценности – в описанной выше связи. Выявленная связь детерминирует то, что́ суть чувствование и ценности. Это справедливо не только вопреки тому факту, что область ценностей выступает в качестве предварительно определяющей, сущей самой по себе. То, что область ценностей выступает таким образом, означает, что она построена в соответствии с определенным философско-этическим образом мысли.

Теперь проверим, в каком смысле и с каким правом можно говорить, что чувства в материальной этике ценностей могут быть истолкованы в качестве моментов подхода к некоторой области бытия специфического вида, области, сопряженной с ценностями, но что одновременно эти чувства соответствуют основным чертам познания бытия вообще. Предположим, что область бытия относится к познанию самой себя следующим образом: она устроена в соответствии с тем, как она познается. Пусть вид ее бытия определяет познание. Тогда, если бы область ценностей была доступна только посредством чувствования, она не была бы областью бытия, и познание, взятое в его особенности, было бы слепо по отношению к тому, что суть ценности. Но при условии, что имеет место чувствование, чувствуемая предметность, сопряженная с ценностями, оказывается построенной таким образом, как это утверждается в познании области ценностей. Познанное познания и содержание чувствования сопадают друг с другом. Правда, познанного познания не существует без того, чтобы оно не было почувствовано так, как оно познается, но содержание чувствования – это также то, что имеется в определенном познанном познания. Если познание чувствования, содержание чувствования и область ценностей, познание, связывающее чувствование с его содержанием, соотнести с рефлексией над чувствованием и его содержанием, то в рефлексивном познании область ценностей должна быть признана в качестве предварительно определяющего и господствующего сущего. Но, поскольку она открывает эти свои черты в овладении чувствованием, а не в познании, отделившемся от процесса чувствования с помощью некоторого рефлексивного акта, чувствование и познание должны, пожалуй, осуществляться одним и тем же существом. Это необходимо для того чтобы осуществился описанный эффект единства содержания чувствования, господствующего сущего и его познанности в качестве сущего в смысле его наличного бытия, открывшегося в чувствовании.

Область ценностей в своем порядке соподчинения и вместе с управляющими этим порядком законами предпочтения и пренебрежения познается в этике в качестве сущего. Познанное таким образом является первичным в первую очередь для чувствующих и познающих его философских существ, т.е. для тех, кто защищает

материальную этику ценностей. Последние сознают себя в качестве имеющего существование познанного, в качестве задающего меру прообраза содержания ценностей мира и создающих это содержание чувствующих и оценивающих людей, привилегированным типом которых они сами являются. В этом типе все существует так, как оно познается. И одновременно они (возможно) находят нечто подобное в некоторых примерах в самом мире.

Таким образом, в проанализированном усложненном смысле, допускается возможность говорить об области ценностей как об области бытия, которая в соответствии со своим бытием открывается познанию и определяет его. Тогда чувствование определяется через открытость для объективных отношений области ценностей, взятой в качестве имеющейся, предварительно определяющей. Так что область ценностей может быть в своем бытии познана тем же самым существом, которое чувствует именно таким образом, не теряя из-за познания своего наличного бытия – например, не деградируя до простого определенного бытия тогда, когда познанию было бы недоступно наличное бытие.

Ценности существуют в области ценностей, обладающей определенным порядком соподчинения и подчиняющейся законам. В соответствии со своим своеобразием, она должна познаваться в чувствовании и созерцании и быть в состоянии регулировать поведение, соотнесенное с ценностями. Даны ли ценности в чувствовании и созерцании как самодостаточные так, чтобы они в качестве (познанных) оснований бытия определяли бы чувствование и созерцание? Обладают ли они в качестве таковых властью над влечением, волением и поведением? Противодействуют ли в человеке напору этой власти лишь некоторые силы? Тогда в жизни действительного человека они могут оказаться настолько мощными, насколько это допускает их "воление". Они находятся под познанными бытийными основаниями ценностей, поскольку эти основания в меру своего бытия стоят настолько выше этих сил, что бытийные основания ценностей: 1) не могут быть затронуты никакой инстинктивно-эмоциональной реальностью человеческой жизни, 2) могут быть познаны в этом своеобразии 3) познающими существами, которые одновременно являются эмоциональными и живыми, они в качестве познанных таким образом ставятся выше самих этих существ, причем эмоциональное в соответствии с этикой ценностей принадлежит как момент к познанию бытия.

В заключение опишем вкратце некоторый другой образ мысли, в соответствии с которым познание и знание принимают другой облик по сравнению с предыдущим случаем. Чувствование, выступающее в анализируемой связи, принадлежит к познанию бытия ценности. Но бытие ценности определяет познание самого себя и одновременно в чувствовании доводит себя до созерцательной самоданности. Поскольку это имеет место и поскольку осуществляется познание в смысле этики ценностей, должно иметь место чувствование. Но

одновременно следует сказать, что при осуществлении познания в смысле этики ценностей чувствование другого вида (например, связанное с витальностью) не может иметь места. Познание в смысле материальной этики ценностей осуществляется тем (человеком), с кем в качестве некоторого существа ей удается соотнести себя, – причем это существо в состоянии чувствовать и по-другому (как адекватно открытое в своем способе бытия всей совокупности области ценностей). Поэтому похоже, что это существо, взятое, к примеру, как существо витальное, знает о преднаходимом в нем самом единстве витального чувствования, о принадлежащих ему качестве ценности и его бытии, – и знает так, что включает их в содержание своего познания бытия области ценностей, осуществленного на основе чувствования и созерцания. Тогда на основе этого знания бытия оно знает, что в нем бытие витальных ценностей не может стать доступным чувствованию и познанию. В лучшем случае это бытие понимающим образом переживается и на этой основе так включается в знание бытия ценностей, что изначальное единство чувствования, созерцания и бытия витальных ценностей оказывается разрушенным[6]. Разумеется, предполагаемое единство может быть обнаружено только в области некоторой конструкции, подходящей для этого единства. Такая точка зрения должна отвергнуть феноменологию сущностей. Однако я мог бы показать, что она, вопреки своему пониманию самой себя включает множество предпосылок и содержит такие положения, которые могут быть отменены или не приниматься в расчет.

Если теперь приписать различные способы чувствовать, быть и познавать (бытие) различным существам, то разрушается описанное выше единство, с которым Шелер считается в этике ценностей. Но это уже иная тема, рассмотрение которой отложу до другого раза.

Перевод А.И. Пигалева,
редактирование перевода Н.В. Мотрошиловой

[1] χωρισμός (древнегреч.) – здесь: разлом.

[2] Ср.: *Heidegger M.* Nietzsches Wort "Gott ist tot" // Heidegger M. Holzwege, 3. Aufl. Frankfurt a. M., 1957, S. 193 ff.

[3] Ibid., S. 239. (Использован слегка измененный перевод А.В. Михайлова. См.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. с нем., составл., вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993, с. 210.)

[4] Ibid., S. 230. (Использован перевод А.В. Михайлова. См.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет, с. 210.)

[5] Ibid., S. 242. (Использован пер. А.В. Михайлова. См.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет, с. 212.)

[6] Ср., например, совершенно другую концепцию единства жизни и чувствования у А. Мишеля: *Michel H.* Phänomenologie und Psychoanalyse // Michel H. Radikale Lebensphänomenoloqie / Übers. v. R. Kühn. Freiburg i. Br.; München, 1992, S. 187 ff.

ИЗМЕНЕНИЕ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ, ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЛЮБВИ И ПРОБЛЕМА ДРУГОГО Я В МЫШЛЕНИИ МАКСА ШЕЛЕРА

А.И. Пигалев

Политическое и культурное будущее России все еще остается достаточно неопределенным. Самые старые противоречия нашей отечественной истории вновь ожили в дискуссиях, ведущихся вокруг вопроса о своеобразии России. Россия – это часть Европы? или: Россия одновременно – это и часть азиатской цивилизации? Эти принципиальные вопросы заставляют нас вернуться на столетие назад, поскольку еще славянофилы ставили их перед своими оппонентами, западниками, которые, в свою очередь, рассматривали Россию в качестве бесспорно европейской страны.

Необходимо отметить, что размышления об особенностях исторического развития России всегда возникали в качестве следствия появления новых возможностей межкультурных контактов. Сегодняшние политические и культурные отношения побуждают нас подвергнуть эти вопросы анализу еще раз. Но мы должны учесть и сегодняшние реалии, и новые методологические подходы. Мы должны признать, что разрушение ценностей коммунистической идеологии имело не только внутренние, но и внешние причины. Внутреннее пространство коммунистической идеологии должно быть герметическим для того, чтобы оставаться неизменным. Изоляционизм оказывается необходимым условием, при выполнении которого становится невозможным никакое изменение ценностей в рамках тоталитарной идеологии. Поэтому охранение идеологической девственности российской интеллигенции было главной задачей известных спецслужб.

Тем не менее само идеологическое внутреннее пространство без притока свежего воздуха обнаруживает признаки застоя, и последние годы перед "перестройкой" были отмечены, так сказать, "катакомбной любовью" ко всякому новому слову и ко всякой новой идее. Это было именно встречей с другим миром, которая подобна встрече с другим Я для личности. Великий христианский мыслитель К.С. Льюис однажды написал о некоем моральном "кармане", или "тупике". Речь идет о школе, кафедре, бюро и т.д., о некоторой человеческой общности вообще, которая отличается очень дурной нравственностью. Мы могли бы принять все это и сказать, что "так поступают все". Но если мы разобьем скорлупу нашего морального тюремного заключения, то к нашему ужасу мы узнаем, что большой мир презирает наш "обычные" правила поведения[1]. И мы выходим из состояния нравственного оцепенения для того, чтобы сравнить наши ценности с ценностями большого мира. Встреча культур – вот главная причина изменения ценностей, и эта встреча неизбежна. Процесс изменения системы ценностей оказывается при этом ориентированным на всеобщность ценностей, поскольку в противном случае невозможно говорить о становлении единого

человеческого рода. Таким образом, процесс изменения системы ценностей – это обобщение. Жажда единства – это, по слову Ф.М. Достоевского, одно из "последних мучений" людей. Но модели этого единства могут быть весьма разнообразными. Ведь тоталитаризм – это, в конечном счете, тоже попытка создания единства, такого единства, основу которого образует всеобщее знание, ибо "знание – сила". Но практика, реальная практика концентрационных лагерей как в Советском Союзе, так и в "третьем рейхе" показала, что человек – очень неподатливый материал. У человека есть некое неизменяемое ядро, и он скорее умрет для того, чтобы сохранить свою сущность. Таким образом, анализ выявляет антропологическое измерение проблемы.

Макс Шелер был одним из тех первопроходцев, которые начали говорить об ограниченности чистого знания по отношению к человеку. Его труды, посвященные проблеме ценностей, также прокладывают новые пути. Не удивительно ли, что его работы и его идеи медленно, но верно стали популярными в России в условиях идеологической цензуры? Шелер сделал встречу с другим Я важнейшей темой своего мышления и отрицал универсальность и власть естественнонаучного знания, которое опредмечивает и фактически умерщвляет человека. Логика чувства, которую Шелер поднял на щит, очень близка российской традиции критики рассудка и потому выглядит понятной. Но феноменологический подход оставался для российской традиции почти совершенно чуждым, хотя работы великого русского философа Вл.С. Соловьева и содержали в себе некоторые похожие подходы. Осмелюсь даже сказать, что феноменология в России сначала стала известной, по большей части, в версиях М. Хайдеггера и М. Шелера, тогда как *подлинный* интерес к Э. Гуссерлю пробудился позднее. Каково же значение теоретического наследия Шелера для современной духовной неустроенности в России?

В своих работах Шелер присоединяется к хору критиков картезианского cogito ergo sum. В наши дни такая критика является даже признаком хорошего тона, но во времена Шелера подобная позиция воспринималась, вероятно, как дерзость. Шелер говорит, что человек – это ens amans, а cogitatio превращается во второстепенную сущностную структуру. В наши дни мы могли бы сказать, что это была попытка преодолеть "логоцентризм" Конкретный "жизненный мир" превращается в мир любви и ценностных предпочтений. Феноменологический подход к миру ценностей превращает их в трансцендентные сущности, существующие вне пространства и времени. Ценность – это показывающий самого себя феномен, которого нет без интенциональности сознания. Таким образом, ценность обусловлена интенциональностью в качестве отношения, и с ценностью можно встретиться только в рамках эмоционального созерцания.

Имеются ценности и носители ценностей – блага, положение вещей и личности. При этом любовь является эмоциональным духовным основным актом, подобным трансцендированию. Шелер

пишет: "При этом любовь для нас всегда была динамически некоторым становлением, ростом, дорастанием вещей до того прообраза, который для них задан в Боге. Таким образом, всякая фаза этого внутреннего роста ценностей вещей, которая создается любовью, – это всегда промежуточный пункт, – хотя и еще отдаленный, опосредованный пункт на пути мира к Богу. Всякая любовь – это еще незавершенная, часто творящая или заглядывающаяся на саму себя, словно отдыхающая на своем пути любовь к Богу"[2].

Таким образом, любовь – это подлинная форма симпатии в качестве некоторой встречи с другим человеком, не разрушающей его существование. Поэтому любовь направлена на саму личность, и лишь тогда становится возможным проблеск высшей истины. Шелер подчеркивает: «Высшая форма божественной любви – это не любовь "к Богу" в качестве Всеблагого, т.е. к некоей вещи, а *процесс*, сопровождающий Его любовь к миру (amare mundum in Deo) и к Самому Себе (amare Deum in Deo), т.е. то, что схоласты и мистики, а еще раньше – уже Августин называли "amare in Deo"»[3].

Поэтому всякая любовь предполагает ответную любовь. Шелеровская концепция форм, модусов и типов любви и ненависти важна фактически в связи с сегодняшними проблемами самоотчуждения человека. Поэтому проблема очевидности Ты – это необходимое следствие феноменологического истолкования любви в философии Шелера. Эта проблема имеет много аспектов. В рамках нашей темы необходимо обсудить проблему происхождения сознания общности и чужого сознания вообще, т.е. знание о другом Я. Формулировки Шелера в этом отношении очень важны. Он пишет: «Обнаруживается нечто вроде того, что знание о существовании и об определенности бытия чужой душевной жизни в группе, сущностью которой является "общность незаменимых духовных личностей" уже предполагает знание о существовании и определенности бытия чужих личностей...»[4].

Необходимо отметить, что проблема другого Я в философии Шелера тесно связана с проблемой ценностей. Другое Я рассматривается в качестве такого носителя ценностей, который угрожает стабильности и целостности системы ценностей индивида. Встреча с другим Я может быть катастрофической и разрушительной, поскольку согласование ценностей не является автоматическим. Поэтому Шелер подчеркивает важность актов *признания* и *оценки*. Феноменологическая точка зрения Шелера, которая связывает его с трансцендентализмом вообще, вынуждает его анализировать отношения между индивидом в качестве "робинзона" и очевидностью Ты. Это очень важный момент, касающийся границ феноменологического трансцендентализма. Можно ли рассматривать индивида и индивидуальное сознание (даже если это было бы трансцендентальное сознание) в качестве исходного пункта? Или необходимо истолковать в качестве исходного момента тотальность общности (соответственно – общества)?

Шелер вплотную подошел к этой проблеме и попытался понять любовь в качестве космической силы. Постановка вопроса у Шелера

выглядит весьма симптоматично: "Существует ли некий изначальный витальный инстинкт, присущий всякому живому существу и направленный на все живое, а также аналогичное влечение (враждебное или дружеское) одного живого существа к живому существу вообще, которое предшествовало бы всем определенным опытам?"[5].

Шелер считает, что трудность этой проблемы обусловлена индивидуалистическими предпосылками. На самом деле каждый человек исходит из того, что сперва ему дано его собственное Я. Опыт встречи с другим Я конституирует лишь часть этого сознания Я, и потому последнее оказывается разделенным на две части. Но может ли человек действительно чувствовать самого себя без опыта Другого? Может ли человек понимать самого себя в качестве разновидности "робинзона"?

Вероятно, Шелер был одним из первых исследователей, истолковавших эту проблему в качестве основы философского анализа сознания. Он даже попытался исследовать дочеловеческие формы жизни для того, чтобы выявить космические истоки симпатии и любви. Его учение о роли тела также прокладывало новые пути. Шелер формулирует два основоположения современных теорий: «1. Нам в *"первую очередь" всегда должно быть "дано" только наше собственное Я*. 2. То, что нам в "первую очередь" дано воспринимать в другом человеке, должно быть только *явлением его тела*, а также изменений, движений и т.д. последнего, и лишь на основе этой данности дело – каким-либо образом – доходит до признания его одушевленности, до признания существования чужого *Я*»[6]. При этом приведенные суждения истолковываются в качестве "самоочевидных". "Самоочевидны" ли они на самом деле? Что действительно означает суждение: "Каждый думает только свои собственные мысли и может чувствовать только свои собственные чувства"? Каков реальный субстрат переживаний?

Шелер считает, что имеются "яйность" и "тыйность", и эти структуры придают форму потоку переживаний. В известной степени он прав, хотя и не делает последнего шага. Я процитирую довольно большой отрывок: «..."Сначала" человек живет больше в Другом, чем в самом себе, больше в общности, чем в своем индивиде. Доказательствами этого служат как факты жизни ребенка, так и факты всей примитивной душевной жизни народов. Идеи, чувства и стремления, сопровождающие жизнь ребенка, – если не принимать во внимание такие общие потребности, как голод, жажда и т.д. – это прежде всего именно влечения окружающего его мира, которые присущи его родителям, родственникам, воспитателям, его родине, его народу и т.д.: будучи включенной в "семейный дух", его собственная жизнь сначала совершенно скрыта от него самого! Насколько же экстатически затертыми, насколько же загипнотизированными идеями и чувствами этого окружающего мира, переходя порог его внутренней настроенности, до него доходят только те из его переживаний, которые вписываются в социологически обусловленные схемы, которые словно образуют ложе психического окружающего мира! Лишь очень медленно его собст-

венная голова словно поднимается над этим бурлящим над ней потоком, и он обнаруживает себя в качестве существа, которое также иногда имеет собственные чувства, идеи и стремления. Но это происходит лишь в той мере, в какой ребенок объективирует те переживания своего окружающего мира, "в окружении" которых он живет, вместе с которыми он живет и тем самым *"дистанцируется"* от них»[7].

Итак, душа человека лишь постепенно становится "частью" коллективного сознания. Можно ли совместить эту точку зрения с трансцендентализмом? Естественно, нельзя, но Шелер пытается мыслить "на границе" для того, чтобы сохранить равновесие в рамках трансценденталистской позиции. Он утверждает, что прежде не проводилось различие между сферами внутреннего "созерцания" (равно как и сферами внутреннего восприятия, представления и т.д.) и сферой внутреннего "чувства". Следствия этого различения очень интересны и очень важны, но нас интересует возможность преодоления трансцендентализма в качестве высшей ступени монизма Я. По моему мнению, Шелер только приблизился к границе, но последнего шага он так и не сделал. Тем не менее его исследования, касающиеся диалога ценностей, все же прокладывали новые пути.

Нет необходимости детализировать эту проблематику. Но важно подчеркнуть один момент. Человек в качестве ens amans подчинен определенной структуре любви. Однако это обстоятельство связывает Шелера с классической "центристской" структурой метафизики. Шелер пишет: "Если я исследую глубинную сущность индивида, исторической эпохи, семьи, народа, нации или любых других социально-исторических единств, то я познаю и пойму ее глубже всего тогда, когда познаю расчлененную каким-либо образом систему их оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю *этосом* данного субъекта. Однако фундаментальнейшим ядром этого этоса служит *структура любви* и *ненависти*..."[8]. В этом смысле основой поведения может быть только любовь, и наши связи с судьбой обусловлены последовательностью форм любви. В зависимости от различных обстоятельств эта последовательность может выглядеть по-разному.

Я уже сказал, что аксиология Шелера рассматривает Бога в качестве центра мира и истолковывает Его в качестве такого центра, в котором собираются вместе человеческие стремления. Так что Ordo Amoris построен по образцу "центризма". Бог – это не только центр бытия, но и источник любви. Это, так сказать, коперниковская структура бытия, которую Хайдеггер обозначил как онто-тео-эгологическое строение европейской метафизики. Ordo Amoris Шелера – это разновидность "центризма", поскольку имеются центр и окраины. У этих окраин нет собственного бытия, они онтологически зависят от центра. Шелер пишет: "*Наше сердце изначально предназначено любить*, а не ненавидеть: ненависть – это только реакция на какую-либо ложную любовь"[9]. Для Шелера Бог не мертв, а место высшего бытия и высшего смысла не пустует. Поэтому у нас есть некоторый общий масштаб ценностей.

Однако Ницше говорил, что Бог уже мертв. Так ли это в действительности? Это – самостоятельная проблема, имеющая много аспектов. Но мы должны признать, что современная духовная ситуация в рамках европейской цивилизации свидетельствует о хаосе ценностей. Французские концепции "шизоанализа", так называемой ризоматики и т.д. являются признанием этого хаоса в качестве основной структуры бытия, и это – разновидность капитуляции. При этом нужда выдается за добродетель, поскольку "центризм" понимается как "монологизм", а "маргинализм" – как установление "равноправия" Логика очень проста: "центризм" ведет к "монополии" власти, смысла, бытия и т.д., и именно "центризм" делает невозможным диалог ценностей. Такой диалог не может иметь места из-за отсутствия свободных субъектов диалога. Но децентрализованная структура не является источником действительной диалогической ситуации. Это, скорее, псевдодиалог, поскольку так называемые маргинальные субъекты не имеют самостоятельных голосов. И такая ситуация оказывается следствием того факта, что индивид рассматривается в качестве исходного пункта. Методологические основания мышления Шелера слишком узки, хотя он и пытается истолковать общность в качестве чего-то первичного. Таким образом, не происходит никакого преодоления картезианского принципа, и cogitare всего лишь заменяется в amare. Бог как центр остается ens pefectissimum, но в смысле совершенства любви.

Такие методологические основания определяют также и концепцию изменения ценностей. В русле этой методологии истинный диалог ценностей невозможен. Другое Я в качестве носителя других ценностей превращается в точку в физическом пространстве, которая заключает в себя эти другие ценности. Изменением этоса как основной акт теономной антропологии обусловлено центром, и всякая система ценностей может, естественно, иметь собственный центр. Поэтому единство ценностей зависит от возможности обрести (или изобрести) объединяющий центр. Чтобы разрешить эту проблему, Шелер использует метод феноменологической редукции, который становится для него некоторым "окном", и это "окно" выходит в сторону Абсолюта. Такое "окно" выявляет скрытый смысл бытия, и происходит "дереализация" действительности. Таким образом, феноменологическая редукция становится "техникой прорыва", делающей видимыми априорные структуры самого бытия. Но такая точка зрения все еще остается "робинзонадой", и можно поставить вопрос, разрушает ли такая методология скорлупу индивидуального сознания.

Таким образом, мы можем констатировать, что позиция Шелера очень неустойчива, и "плавильный тигель" его мышления содержит в себе также важные компоненты, обусловленные классической традицией немецкой мистики. Я имею в виду традиционное гностическое учение о "Боге по ту сторону Бога", которое у Шелера приводит к представлению об изначальном бессилии духа. Шелер фактически отрицает библейское учение о творении из ничего. В рамках его учения творение происходит одновременно с грехопадением и Бог

(Абсолют) – это чистое становление. Абсолют – это становление, поскольку история считается восстановлением утраченного единства. Таким образом, в спектре мышления Шелера мы можем обнаружить гностическую линию. Конечно, он в этом отношении не был исключением. Линия влияния гностицизма очень длинна и очень сложна, но, к сожалению, у меня нет возможности говорить об этом более подробно, поскольку это – особая тема.

Тем не менее следует подчеркнуть некоторые моменты. Дух в качестве бессильной инстанции не в состоянии преодолеть косность материи, и материя понимается как принцип зла. Душа, являющаяся "искоркой" божества, не может пройти сквозь непрозрачные слои материи. Цель трансцендирования (то в качестве другого человека, то в качестве Бога) отделена от души. Единственным выходом оказывается "одухотворение" материи для того, чтобы она пропустила сквозь себя душу. Поэтому переход Шелера от католицизма к мистическому пантеизму вполне закономерен и был обусловлен не только его семейными обстоятельствами. В рамках данной концепции мир превращается в океан однородной субстанции, которая одновременно является становлением.

Однако мы знаем, что пантеизм вызывает многие трудности в связи с рассмотрением проблемы ценностей. Фактически, мы оказываемся не в состоянии отличить друг от друга добро и зло, поскольку все тварное (например, святой и убийца) оказывается совершенно равнозначным. В действительности оно представляет собой осадок универсальной субстанции, которая не является ни доброй, ни злой. Так что добро и зло превращаются в наши субъективные установки. Правда, есть и другой выход: можно приписать зло внутренней сущности Бога. Но эта линия рассмотрения еще дальше уводит от христианской теории ценностей. Мне кажется, что именно эта трудность вызывала шелеровскую критику "эпохи уравнивания". Это – также особая тема, но можно показать, что мистический пантеизм в качестве "матрицы" общественных отношений с необходимостью ведет к "эпохе уравнивания".

Иудейско-христианская концепция творения из ничего означает прежде всего отрицание каузальных цепей, исходящих из прошлого. Лишь при этом творение в целом и любое сущее свободны. Пантеизм, напротив, превращает всякое действие в эффект замкнутой системы бытия, не допускающей никакой действительной свободы индивидуального сущего. Поэтому позиция Шелера представляется двусмысленной.

С одной стороны, он критикует "прагматизм" как символ "эпохи уравнивания", которая превращает саму культуру в механизм, т.е. в замкнутую систему сущего. Шелер пишет: "Всякий знает и чувствует это каждый день, что угрожающая поступь рабочих батальонов, ежедневно смазывающих и обслуживающих могущественный механизм, в щупальцах которого протекает наша жизнь, придает новую тональность нашей *духовной* жизни, политике, литературе, искусству, науке и религии. Точно так же движение четвертого сословия по ту сторону

множества возникших таким образом проблем социального устроения жизни преобразовало наши *идеи*, нашу постановку проблем"[10]. Таким образом, щупальца могущественного механизма устанавливают границы индивидуальной свободы, и эти границы определяют распространение различных форм тоталитаризма в XX столетии.

С другой стороны, Шелер не может избежать релятивизма ценностей, который является результатом пантеизма. Он пытается даже связать этот релятивизм с теорией относительности А. Эйнштейна. Шелер замечает: "Так же, как Эйнштейн должен был поместить предметы теоретической физики в качестве абсолютных предметов природы позади меняющихся величин и мер тел (их формы, пространственной и временной протяженности), мы помещаем порядок ценностей и истину позади изменчивого *исторического перспективизма*"[11]. Разве это не "центризм" без высшего слова, без священного центра, без священного в качестве ценности? Очевидно, мы должны ответить на этот вопрос утвердительно.

Но отрицательный результат – это тоже результат. Что такое "изменчивый исторический перспективизм"? – Это – изменение объектов любви, и наше трансцендирование оказывается дезориентированным. Такое положение дел напоминает о взглядах греческих софистов непосредственно перед Сократом, который первым начал говорит об идеях в качестве надындивидуальных структур. Заслуживает внимания и то, что греческая софистика была следствием встреч с другими культурами. В конце концов софисты провозгласили, что именно человек (т.е. конечное и смертное существо) является мерой всех вещей. Но подобен ли человек Богу?

Такое метафизическое самовозвышение – причина тоталитаризма, основывающегося на иллюзии всеведения. Но это всеведение не фундировано метафизически. Так что релятивизм ценностей ведет к вопросу о сущности истинного Абсолюта, т.е. истинного Бога. И теперь мы понимаем, что пантеистический ответ не является удовлетворительным. Пантеистическая точка зрения, не знающая разницы между добром и злом, не в состоянии ориентировать любовь.

Подведем итоги.

Теория ценностей Шелера во всех смыслах является первопроходческой. Она затрагивает основания новоевропейской философской традиции, восходящей к Декарту. Антикартезианство Шелера было одним из первых признаков кризиса трансценденталистской установки в целом. Феноменологическая концепция ценности Шелера подошла к границе традиционных толкований человеческого сознания. Однако мне кажется, что его принадлежность к так называемому диалогическому мышлению несомненна. Шелеровская феноменология любви разрушает монизм Я европейского философствования, в своих глубинных истоках восходящей к Парменид. Любовь – это истинное трансцендирование, преодолевающее изоляцию Я. Но мы не должны забывать, что трансцендентализм в широком смысле – это высшая ступень монизма Я. Когда Шелер говорит о приоритете общности, его

взгляды обнаруживают некоторое сходство и с русской традицией так называемой философии всеединства Но этот подход остается лишь попыткой, не вызвавшей в мышлении самого Шелера существенных последствий.

Тем не менее характеристика Шелера как мыслителя, великого даже в своих заблуждениях, – это отнюдь не принижение его значения. Каким риском были рассуждения о кризисе Я в рамках феноменологии, которая сама является высшей ступенью и одновременно началом преодоления этого монизма Я. Поэтому мы можем сказать, что мышление Шелера перекидывает некоторый мост между западной и русской традициями.

Сейчас Россия находится на перепутье или, если использовать многозначное выражение Хайдеггера, на путях, ведущих к истокам (Holzwege). Российская культура должна осуществить изменение прежних коммунистических ценностей. Это изменение ценностей довольно болезненно и появляется искушение позаимствовать готовую систему ценностей у западной культуры. Однако в русской истории есть долгая традиция противодействия этому искушению. Шелер также принадлежит к той традиции, которая никоим образом не принимает некритически ценности западной культуры. Он одним из первых начал обсуждать связь между знанием и властью, и его концепция очевидности Ты по-настоящему глубока. Поэтому я убежден, что действительно важны не отдельные мнения Шелера. Главное заключается в том, что Шелер был западным мыслителем, увидевшим опасность последовательного рационализма в качестве фундамента общественных отношений. Его концепция любви была, естественно, недостаточно разработанной и отчасти даже наивной, но он, в отличие от Ницше, не восхвалял никакого сверхчеловека. Другой у него превращается в цель трансцендирования, и встреча с другим становится причиной изменения ценностей. Нетвердая религиозная позиция Шелера, его колебания, его переход к пантеизму разрушают строгость его теории ценностей, но он знал, что философия не является холодным размышлением. Философия – это экзистенциальное предприятие, которое нельзя отделить от жизни самого философа.

[1] См.: *Льюис К.С.* Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты / Пер. с англ. М., 1992, с. 145–146.

[2] *Scheler M.* Schriften aus dem Nachlass: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bern, 1957, Bd. I, S. 355–356.

[3] *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1926, S. 189.

[4] Ibid., S. 251.

[5] Ibid., S. 273.

[6] Ibid., S. 281.

[7] Ibid., S. 285.

[8] *Scheler M.* Schriften aus dem Nachlass, S. 347.

[9] Ibid., S. 369.

[10] *Scheler M.* Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960, S. 447.

[11] Ibid., S. 427.

ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРЕОСВЯЩЕННОГО ФЕОФИЛАКТА, АРХИЕПИСКОПА ТВЕРСКОГО

А.В. Панибратцев

Публикуемые здесь отрывки взяты нами из логического курса преосв. Феофилакта (Лопатинского), читавшегося им на латыни в стенах Московской славяно-греко-латинской академии в 1705 г. Ранее на русский язык логические трактаты преосв. Феофилакта не переводились вовсе, несмотря на то, что значение их в истории русской философии недооценить трудно[1]. Наша публикация, думается, оживит интерес к столь прочно забытому автору, славное имя которого, к сожалению, редко упоминается даже в сравнительно полных обзорах истории отечественной мысли XVIII столетия.

Прежде чем остановиться на сути проблем, излагаемых в отобранных для публикации отрывках, скажем несколько слов об общем характере преподавания в Московской академии первой четверти XVIII в., поскольку содержание любых философских курсов всегда находилось и будет находиться в прямой зависимости от целей образования.

Отцы-основатели Московской академии греки Лихуды вскоре претерпели катастрофическое крушение, несмотря на бурное начало своей педагогической деятельности[2]. Поднять научную и преподавательскую работу на должный уровень удалось только через четверть века, главным образом, трудами молодого ученого иеромонаха Феофилакта[3].

Федор Леонтьевич Лопатинский родился на Волынщине в дворянской семье. Точных сведений о годе его рождения не имеется, но в силу того, что он был товарищем Прокоповича по учебе в Киево-Могилянской академии, дату рождения Лопатинского можно отнести к концу 70–началу 80-х годов XVII в.

Волынь в XVII в. территориально входила в состав королевства Польского, однако население этой области исторически тяготело к Украине и к Московскому государству. Известно, что первый московский митрополит Петр (скончался в 1236 г.) был волынским уроженцем.

Как уже было сказано, первоначально Лопатинский учился в Киево-Могилянской академии, затем он предпринял путешествие по Европе с образовательными целями. Известно, что будущий про-

фессор Московской академии обучался в Польше и Италии. В 1702 г. его уже можно было встретить в Москве, а с 1704 по 1706 г. Феофилакт читает философские лекции в реформированной Славяно-греко-латинской академии. Затем он сразу переходит к чтению теологического курса, который был завершен только в 1710 г. В соответствии с академическими правилами Феофилакт с 1706 по 1708 г. занимал должности префекта, а с 1708 по 1722 г. – ректора Московской славяно-греко-латинской академии, будучи одновременно настоятелем Заиконоспасского монастыря.

Первоначально академия была задумана как всесословное учебное заведение. Большинство исследователей вопроса считает, что так дело обстояло в действительности. Подобного мнения придерживались Н.Ф. Каптерев, П. Знаменский, Н.М. Никольский[4], Б.Н. Райков: «Петр даже московскую духовную академию, с ее пиитикой, риторикой, философией и богословием собирался превратить в род политехникума, чтобы оттуда выходили люди "во всякие потребы – воинствовати, знати строение и докторское врачевское искусство"»[5].

В.В. Аржанухин считает, что "учебные заведения не являлись школами профессиональной подготовки церковных кадров, а были открыты по инициативе светской власти и для нужд государства"[6].

Противоположной точки зрения придерживался до революции М.Ф. Владимирский-Будагов, считавший, что правительство преследовало цели постановки в стране сословно-профессионального образования[7]. В наше время эту точку зрения поддерживают православные историки Церкви: "В России в тот период нужна была не просто высшая школа, а ...богословская школа"[8].

Первая точка зрения представляется намного более правомерной. Так, советский историк А.И. Рогов еще в конце 50-х годов убедительно показал, что первое десятилетие XVIII в. в Московскую академию принимались представители всех сословий. Наряду с потомками знатных родов – Голицыными, Урусовыми, Одоевскими и Гагариными на школьной скамье обучались и дети духовенства, и мещане, и солдатские дети, причем последние численно преобладали[9].

Кроме русских, украинцев и белорусов тут учились грузины, южные славяне, греки, австрийцы (немцы), поляки, венгры, литовцы и татары. Впоследствии, однако, положение изменилось. В силу указа 17 октября 1723 г. дворянам было запрещено оставаться в школах по достижении 15-летнего возраста, а в указе Синода от 7 июня 1728 г. говорилось: " помещиковых и крестьянских детей, также непонятных и злонравных... отрешить и впредь таковых не принимать". Именно в силу этого указа сыну холмогорского помора М.В. Ломоносову при поступлении в академию пришлось скрыть свое крестьянское происхождение.

Общесословные, по сути дела, допетровские традиции сохраняли свою жизнеспособность наперекор всему, и только при митрополите Платоне (Левшине) Московская академия окончательно превращается в чисто духовное, с предпочтением к монашеству, учебное заведение.

В первой половине XVIII столетия уровень философского образования существенно не повысился, и это несмотря на усилия таких выдающихся просветителей, как преосв. Феофилакт или преосв. Гедеон. Разгадка помянутого печального явления, в целом, кажется довольнотаки несложной. Дело народного просвещения, и, в том числе, достойной организации высшей школы было окончательно провалено благодаря губительной политике правительства, во главе которого возвышался "известный шкипер, бомбардир и капитан"[10].

Публикуемые нами отрывки рукописного логического курса дают общее представление о схоластическом методе философствования, принятом во многих, как правило, католических учебных заведениях XVII–XVIII столетия. Для печати отбирались немногие фрагменты (общий объем курса составляет около 30 п. л.), которые, впрочем, представляются нам достаточно концептуальными.

Учение о причинах логического вывода, иными словами, об источнике человеческого знания (§ 639–659), на первый взгляд, обременено излишними схоластическими тонкостями. Мы остановились на данном отрывке с той целью, чтобы читатель мог составить себе мнение о философской стилистике той далекой эпохи. Но даже за плотным частоколом дистинкций авторская позиция хорошо различима: преосв. Феофилакт твердо настаивает на онтологичности истины и активной гносеологической заданности человеческого разума. В силу этого общий ход философской мысли преосв. Феофилакта допустимо определить как интеллектуализм, одинаково противоположный рационализму и сенсуализму.

Мыслительная деятельность как таковая, по мнению преосв. Феофилакта, вовсе не уполномочена выступать в качестве гаранта приближения к истине. Человеческий разум в познавательной деятельности играет активную роль, ведь без его действенного участия, согласия, истинный вывод получить не удастся. Достоверность и очевидность (§ 680–684), столь любезные сердцам правоверных картезианцев, не могут служить самоцелью философского исследования, поскольку отличаются субъективным характером. В связи с этим интересно отметить некоторое пренебрежение к математическим дисциплинам, выражавшееся, в частности, в том, что соответствующему курсу уделялось весьма скромное место в общем компендиуме школьных знаний, подлежащих обязательному усвоению. "В сущности, отказ от математики был отказом от математической эпистемы эпохи, от самой идеи формализованного порядка, в пределе – от рационализма"[11].

Старый, как мир, вопрос о совместимости знания и веры приобрел для нас специфическую актуальность после того, как атеистическая идеология выказала свою полную несостоятельность. Утверждения о том, что в прошлые века "дух научный прорастал на христианской почве, а в нашей теперешней жизни очевидное приходится ограждать от разрушительных сил неверия"[12] в целом не далеки от истины. Ограждать христианскую науку от помянутых сил, впрочем, не с меньшей энергией приходилось и ранее. К примеру, в первой четверти XVIII в.,

когда атеизм в целом ряде стран карался мечом закона, а рассуждения о веротерпимости расплывались в неясной перспективе футурологических упований, число вольнодумных сочинений, несмотря на видимые препятствия, увеличивалось прямо-таки в геометрической прогрессии[13].

Наши переводы, по сути дела, – одна из первых проб в данной области научных исследований, поэтому автор заранее считает себя обязанным тем читателям, которые соблаговолят высказать свои замечания и уточнения. Amicus Plato sed magis amica veritas.

* * *

Перевод выполнен по: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 173/1, № 289, p. 16–175 Passim.

[1] *Воробьев В.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Новое в философской литературе о логике в средневековой России // Филос. науки, 1984, № 1, с. 149.

[2] О деятельности Лихудов Софрония и Иоанникия см.: *Николаев И.Н.* Материалы к биографии Лихудов. М., 1881; *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1889; *Лихачев Н.И.* Портрет Иоанникия Лихуды. СПб., 1902; *Копыленко Н.М.* Рукописная греческая грамматика братьев Лихудов // Византийский временник. 1961, с. 251–274.

[3] Подробнее см.: *Панибратцев А.В.* Философское наследие Московской славяно-греко-латинской академии // Философия и культура в России: методологические проблемы. М., 1992, с. 32–45.

[4] *Никольский Н.М.* Духовные учебные заведения // Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат, т. 19, с. 204.

[5] *Райков Б.Н.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. 2-е изд. М.; Л. 1947, с. 179.

[6] *Аржанухин В.В.* Философское образование в России в XVII веке // Филос. науки, 1987, № 2, с. 57.

[7] *Владимирский-Будагов М.Ф.* Государство и народное образование в России XVIII в. Ярославль, 1874, с. 143–144, 154–155.

[8] *Экономцев И.* Основание славяно-греко-латинской академии // Журнал московской патриархии, 1985, № 2, с. 69.

[9] *Рогов А.* Новые данные о составе учеников Славяно-греко-латинской академии // История СССР, 1959, № 3, с. 147.

[10] *Соловьев С.М.* Публичные чтения о Петре Великом. // Избранные труды. Записки. М., 1983, с. 94.

[11] *Свасьян К.А.* Становление европейской науки. Ереван, 1990, с. 255.

[12] *Священноинок Аполлинарий (Дубинин).* Христианские ценности и методология научного поиска // Журнал Историко-богословского общества, 1991, №12, с. 22.

[13] Речь идет о Западной Европе и, в частности, о Германии. См.: *Hettner H.* Geschichte der deutschen Literatur im XVIII Jh. B., 1961, 9 Aufl., Bd. 1, S. 29–42. Старая, но отнюдь не потерявшая своего значения работа, русский перевод которой вышел со значительными сокращениями.

Архиепископ Феофилакт (Лопатинский)

ЛОГИКА
(фрагменты курса лекций)

Контроверсия третья. О третьей операции человеческого разума.

В предисловии к "Логике" мы сказали, что существуют десять книг Аристотеля, посвященных третьей операции разума. Большую часть этих вопросов мы успели рассмотреть в "Диалектике", поэтому здесь мы остановимся только на четырех книгах аристотелевских "Аналитик", которые и прокомментируем в двух диспутах. А именно, речь пойдет о силлогизме вообще, о его модусах и фигурах, о доказательстве – основном виде силлогизма. Первый диспут будет посвящен составляющим частям (de partibus constitutivis) силлогизма, т.е. посылкам и заключению, второй – силе силлогизма, т.е. доказательству и связанному с ним научному знанию (scientia).

Диспут первый. **639** – Научный метод подразделяется на два вида – аналитический (resolutorius) и синтетический (compositivus). Аналитический, или разлагающий, метод состоит в том, что исследование движется от целого и, наконец, доходит до частей и первоначал целого. Синтетический, или собирательный, метод состоит в том, что в исследовании поначалу объясняются части целого, и уже затем подходят к объяснению целого. Можно принять объяснение Декарта, который говорит, что анализ показывает истинный путь методического, априорного нахождения вещи. Анализ преимущественно употребляется в метафизике, где не заботятся больше ни о чем, как о ясном восприятии первых (primae) понятий (notiones), абстрагируясь от чувственного (sensus) опыта. Синтез, с другой стороны, движется противоположным путем, исследуя апостериорное положение с помощью длинного ряда определений, постулатов, аксиом, теорем и проблем. Синтез большею частию употребляется в Диометрике (in Diometricis), где первые понятия согласуются с чувственным (usus seusuum) опытом. Аристотель в разработке подобных вопросов занимает первенствующее положение. Сначала он рассматривает силлогизм вообще как потенциальное целое, затем – силлогизм в частности. Мы, в свою очередь, последуем за Аристотелем, освежив в памяти сказанное в 3-м диспуте "Диалектики".

Вопрос первый.

640 – Спрашивают – во-первых, служат ли посылки причиной вывода и, если да, то каким образом? Перед ответом на вопрос предлагаются несколько предварительных замечаний.

Предварительное замечание первое. Физической причиной называется та, которая истинно (vere) и в действительности (realiter), благодаря физическому влиянию (influxus), дает бытие (dat esse alicui) чему-либо. Например, когда огонь *A* производит огонь *B*. Моральной причиной называется та, которая дает бытие результату (следствию) в

той степени (in tantum dat esse effectui in quantum causae physicae efficienti), в которой (способствует) физической причине, производящей результат, направляя ее в производство результата (eamque dirigit in causando effectum). К примеру, Петр становится моральной причиной, советуя Павлу приступить к занятиям философией, а свеча будет моральной причиной ночной прогулки. Что касается условия (conditia), то хотя оно и требуется для бытия вещей, однако не дает вещи это бытие (neque dat effectui esse) и не направляет физическую причину к результату. // p. 156. Так, условием будет приближение огня относительно ожога. Можно воспользоваться и объяснениями теологов, когда они говорят о св. Таинствах. Они определяют моральную причину следующим образом: моральная причина есть требуемое для осуществления результата, так что она вызывает результат своим полным достоинством (condignitas) и некоторым соответствием (aliqua proportio). Чистым считается такое условие, при отсутствии которого результат не будет иметь места, хотя само условие не обладает никаким соответствием результату (non habet ullam proportionem) и содостоинством.

Предварительное замечание второе. Посылки, точно так же, как и заключение, делятся на два вида, формальные и объективные. Объективные посылки являются объектом для формальных посылок. Что касается формальных посылок, то это суть сами действия разума, выступающие как большая и меньшая посылка, затрагивающая определенный объект. После предварительных замечаний отвечаю на вопрос.

641 – Объективные посылки никоим образом не могут служить причиной объективного вывода, но, выступая в качестве движущей причины, они дают формальный вывод. Первый довод. Дело в том, что объективные посылки суть одно и то же, что и объективный вывод в соответствии с аксиомой: Одно и то же будет объектом посылок и заключения, так как ничто не может являться причиной самого себя. След. и т.д. Довод второй. Движущейся причиной формального заключения считается та, которая движет разум к заключению или же та, что определяет затронутую жизненную способность (attactam determinat potentiam) к действию заключения. Сказанное становится ясным путем индукции. Подобным образом, белизна служит формальной движущей причиной для зрения, а благость объекта становится причиной действия любви к этому объекту как движущая причина. Дело в том, что она приводит в движение волю, вызывая любовь к объекту. Аналогично следует рассуждать и о прочих действиях воли. Но объективные посылки движут разум к соглашению с выводом. След. и т.д. Доказательство меньшей посылки. Разум соглашается с выводом благодаря соединению крайних терминов со средним, а объективные посылки представляют собой соединение крайних терминов со средним. След. и т.д.

642 – Положение 2-е. Формальные посылки, в собственном смысле этого слова, содействуют выводу только как условие, приближая к

разуму формальный объект (applicans intellectui objectum formale) или же движущую причину вывода.

Первое доказательство положения. Условием результата будет то, что не служит формальным основанием действия (ratio formalis agendi) или действующей силой (virtus efficiendi), хотя без условия причина не сможет оказывать свое действие. Однако формальные посылки не являются той силой, которая движет разум к соглашению с выводом, хотя без них объективные посылки и не могут вести разум к соглашению. След и т.д. Большая посылка представляет собой определение. Доказательство меньшей посылки. Разум движется к согласию с выводом не с помощью самих своих действий, но благодаря объекту этих действий. Аналогично воля движется не из-за отражающих объект действий, но из-за самих этих объектов. Достоверно то, что формальные посылки относятся к согласию с заключением точно так же, как познание благости объекта относится к любви к этому объекту. Но познание благости и любовь к объекту относятся друг к другу так, как условие, направляющее движущую причину к любви (applicans causam ad amorem). След. и посылки. // p. 156v. Отсюда заключи (inferes) следующее. Во-первых, посылки не являются физической причиной вывода, ибо для подобного утверждения нет никакого основания. Это станет ясным из ответа на возражения. Однако представляется вероятным, что формальные посылки служат моральной причиной формального вывода. Так считают Гуртадо, Арриага, Овиедо, наряду со многими современными философами, выступая против Васкеса. Довод: формальные посылки содействуют выводу, направляя разум к осуществлению вывода (in ponenda conclusione). Дело в том, что посылки представляют разуму (proponunt intellectui) соединение или разъединение среднего термина с крайними, благодаря чему посылки направляют разум, чтобы он в заключении или, соглашаясь, соединил крайние термины, или, соглашаясь, разъединил их. Отсюда приходят к следующим выводам. Существование обоих посылок в момент вывода требуется потому, что посылки не смогут осветить (illuminare) делающий вывод разум, если они не будут существовать в момент этого действия, подобно тому, как уже отсветивший свет формально светить не может, а уже улетучившееся тепло формально не в состоянии согреть. Дело в том, что предшествующие посылки никак не способствуют познанию и именно в этот отрезок времени. Обрати внимание на то, что вопрос не имеет никакого отношения к другому вопросу – следует ли при рассуждении различать одну мысль от другой, ибо если отрицать такое различение, то вопрос вообще не имеет места. [...]

658 – [...] Второе предварительное замечание. Движущая причина есть то, что непосредственно затрагивается действием, определяя его собой. Движущая причина наделяет действие особым предикатом. Такое определение дает Эспарса. Объективное условие лишено какого-нибудь из приведенных признаков движущей причины.

Результаты доказательства, или знание.

695 – Из определения доказательства как силлогизма, приводящего к знанию, следует, что знание является результатом доказательства. Здесь речь пойдет собственно о знании (науке). Однако в силу того, что о знании мы уже многое сказали в разных частях курса, а именно сущность и деление знания рассматривалось в § 104 "Логики", существование нового знания – в § 110 и во "Введении" к философскому курсу, начиная с § 5, видовые характеристики – в § 14 "Логики", единство – в § 185, подчиненность – в § 183, объект знания – в трактате об универсалиях и во "Введении", поэтому здесь собственно осталось сказать немногое.

696 – Я оставляю в стороне науки древних. Во-первых, еврейскую Каббалу. Это слово обозначает знание каких-то темных тайн, которое передается изустно, а не в письменной традиции. Каббала может быть цифровой, если считать греческие и еврейские буквы за определенное число, так что из равенства или неравенства чисел якобы должны следовать некие таинства. Другая Каббала буквенная, когда думают постичь таинства благодаря использованию анаграмм, или начальных букв слова.

Во-вторых, гиерографику, или символику, египтян, обозначавших вещи схожими с вещами иероглифами.

В-третьих, магию персов. Первым начал ею заниматься мидянин Зороастр за 600 лет до Моисея. Персидская магия заключена в стихах, количеством более 100 000. Другие ученые, правда, думают, что первым начал заниматься подобной наукой Хам, который выбил относящиеся к этой науке тексты на семи семигранных медных колоннах. Третьи авторы считают, что подобный вид знания берет свое начало от бесов.

697 – Вопрос заключается в том, с чем адекватно отождествляется действительное знание – с одним заключением или еще и с посылками? Ответ. Знание отождествляется единственно с заключением, понимаемым формально. Довод: доказательство приводилось под § 167, ибо действительное достоверное и очевидное познание получается из достоверных и очевидных посылок. Но таким познанием является единственно заключение. След. и т.д. Сами же посылки, поскольку они суть посылки, т.е. когда они употребляются как посылки, из других посылок не выводимы. Следовательно, знанием является единственно заключение. Истинно также, что в определении знания необходимо предполагаются посылки, однако это не следует понимать так, будто они предварительно требуются как составляющие знание элементы (tamquam constitutiva eiusdem). Сходным образом, для зрения или любого другого жизненного действия (actus vitalis) предварительно требуется жизненная способность (potentia vitalis), которая не будет составляющим (constitutiva) подобного действия.

[...] Вопрос второй. О совместимости науки, Божественной веры и мнения.

698 – Здесь следует разобрать три подвопроса. Во-первых, может ли в одном и том же разуме одновременно существовать действитель-

ная [наука] – знание и Божественная вера относительно одного и того же объекта? Здесь не идет речь о навыке (habitus) знания и веры, так как очевидно, что навыки могут и не противоречить друг другу, если только они не возникают из противоположных действий, как противоположные навыки порока и добродетели. Во-вторых, может ли в разуме одновременно существовать знание и мнение (opinio) относительно одного и того же объекта? В-третьих, может ли одно и то же действие разума (интеллектуальный опыт) одновременно и в действительности оказаться знанием, верой и мнением? То есть может ли из нескольких движущих причин возникнуть одно и то же разумное действие, так что из-за движущей научной причины оно называлось бы знанием, из-за причины, относящейся к вере, – верой, из-за вероятной – мнением. Относительно этого вопроса философы спорят друг с другом, одни соглашаются, другие отрицают, третьи считают, что отвлеченное знание совместимо с верой, а интуитивное не совместимо.

699 – Вера есть согласие (assensus) с чем-либо в силу свидетельства другого лица, которое является формальной движущей причиной (ratio=causa) веры. С другой стороны, вся сила свидетельства обусловливается мудростью и способностью вызывать доверие (veracitas) свидетельствующего. Чем более мудрости и подобной способности (veracitas) мы находим в ком-либо, тем больше и наша вера к нему.

Предварительное замечание второе. Мнение есть вероятное принятие [предложенного суждения] с опасением (formido) [истинности противоположного суждения]. Кроме того, само это опасение может быть двояко – действительное (actualis) и потенциальное (radicalis). Действительное опасение бывает тогда, когда разум соглашается с объектом таким образом, что одновременно существует различимое действие разума, которое рефлективно словно бы боится, подозревая [истину] в противоположном объекту, так что принимаемый объект (objectum cui assentitur) может находиться и в ином состоянии. Такое опасение обычно называют опасением в теории (in actu signato). Потенциальное опасение бывает тогда, когда разум, соглашаясь с объектом, в действительности не боится противоположного. Тем не менее движущая причина, побуждающая соглашаться с объектом, такова, что разум способен прийти к действительной боязни истинности противоположного, если только оно будет предложено. Действительное опасение не относится к сущности мнения, представляя собой различимое и отделимое от мнения действие, относящееся к противоположному. Что касается потенциального опасения, то оно входит в сущность мнения, ибо в сущность мнения входит направленность на объект (modus tendendi in objectum), обусловленная вероятной движущей причиной (propter motivum probabile), так что сомнение возможно. После предварительных замечаний следует:

Раздел первый.

700 – Положение первое. Действие, относящееся к знанию (actus scientiae), как к отвлеченному (abstracta), так и к интуитивному (intuitiva), может одновременно находиться вместе с Божественной верой

в одном и том же разуме. Так считают Делюго, Овиедо, Арриага, большинство философов. Направлено против томистов и Кайетана. Доказательство первое. Здесь нет никакого противоречия, так как действие Божественной веры не противоречит знанию и не противоположно ему, ибо если бы такое противоречие существовало, то оно могло бы быть на основании или объекта, или их самих. По объекту они не находятся в противоречии, так как один и тот же объект, а именно Божественная Троица, познается очевидно блаженными на небесах, нами же – смутно благодаря вере и с вероятностью благодаря естественному свету разума. Но знание и вера не противоречат друг другу и на основании их самих, т.е. формально. // p. 170. Дело в том, что противоположение по противоречию может существовать только между вещью и отрицанием бытия вещи, или между навыком и лишенностью этого навыка. Однако действие веры и знание не противополагаются друг другу как вещь и отрицание вещи, так как оба они будут положительными качествами. След. и т.д. Не будут они противоречащими друг другу опосредованно или arguitivae благодаря объекту, когда после подобных действий в объекте может возникнуть некоторое противоречие. В самом деле, для возникновения подобного противоречия требуется, чтобы одно действие отрицало объект, а другое соглашалось бы с ним; причем как утвердительное, так и отрицательное действия должны представлять из себя нечто положительное. Понятно, один и тот же объект не может одновременно существовать и не существовать, поэтому в самих действиях возникает опосредованное противоречие. Но действия веры и знания не противополагаются друг другу, и, если объект будет у них один, то оба действия окажутся или утвердительными, или отрицательными.

Доказательство второе. В действительности христианский философ, хотя и знает, исходя из опыта, что Бог существует, однако одновременно и верит в Него, ведь к этой вере его обязывают слова Апостола (Евр. 11,6): "...ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть...". В противном случае такой философ будет лгать каждый раз при произнесении Символа Веры. Наконец, язычник не может склонить философа к своей вере. Кайетан говорит: "Благодаря действиям естественного знания философ познает, что Бог существует как Творец природных вещей, а, благодаря действию веры, философ познает существование Бога, как Творца сверхприродных вещей". Кроме того, Кайетан считает, что христианский философ должен отвергать от себя познание тех положений, что действие Божественной веры несовместимо со знанием.

Против Кайетана говорим, во-первых. Существование Бога как Творца природного мира и существование Бога в качестве Творца сверхприродного мира реально является одним и тем же существованием. Следовательно, благодаря действию веры и знания в действительности затрагивается один и тот же объект. Во-вторых, верить следует не только в то, что Бог является Творцом вещей, существующих в природе, но и в то, что Он Творец всего сверхприродного,

что Он един, всемогущ и сотворил все. Но все это может быть доказано философом. След. и т.д. В-третьих. [...]

Подтверждение положения. В одном и том же разуме может соединяться ясное и смутное познание. Например, приводящее к общему понятию познание, представляющее существование Петра наряду с другими людьми со стороны предиката, одновременно ясно представляющее того же Петра со стороны объекта. Во-вторых, относительно одного и того же объекта может существовать как утвердительное, так и отрицательное суждение, наряду с пониманием, которое ничего не утверждает и не отрицает. В-третьих, относительно одного и того же объекта в одном и том же субъекте могут существовать два познания: одно опосредствованное, другое неопосредствованное. Так Иисус Христос познавал Бога и интуитивно и опосредствованно в Его созданиях. [...] Ни тот, ни другой виды познания не противоречат друг другу. В-четвертых, отвлеченное познание не противоречит познанию интуитивному, о чем свидетельствует пример Иисуса Христа, который видел Бога в силу блаженного знания и познавал Его в тварях отвлеченно. Поэтому не следует заключать отрицательно, что Дева Мария и ап. Иоанн имели сверхприродное знание (elicuisse actus supernaturales et actus meritorios) о смерти Иисуса, хотя они имели и интуитивное знание. Следовательно, вера и интуиция не противоречат друг другу. [...]

Диспут второй. О менее предпочтительных видах силлогизма мы уже сказали в "Диалектике", начиная с § 185. Здесь мы объясним наиболее предпочтительный вид силлогизма – доказательство.

679 – Вопрос первый. Согласно Аристотелю, силлогизм представляет собой научное доказательство, т.е. силлогизм делает (faciens scire) человека знающим. Но доказательство может привести человека к знанию трояко. Во-первых, формально постольку, поскольку вывод (conclusio) доказательства, представляющий собой действительное знание, сам по себе делает разум знающим, подобно тому, как видение делает человека видящим, справедливость – справедливым и т.д. Во-вторых, как действующая причина, поскольку доказательство служит причиной навыка знания в разуме. В-третьих, как причина, поскольку посылки суть причина заключения. Доказательство более ясно можно определить как силлогизм, состоящий из достоверных и очевидных посылок.

680 – Относительно второго пункта. Очень часто доказательство разделяют на доказательство "благодаря чему", или априорное, и на доказательство "так как", или апостериорное. Априорное доказательство бывает тогда, когда результат доказывается из причины. Что касается апостериорного доказательства, то при нем от более очевидного результата восходят к причине. Здесь обрати внимание на следующее. Во-первых, апостериорным доказательством является не только тот вид доказательства, когда причина доказывается исходя из результата, но и всякое другое доказательство, которое исходит не из причины. Поэтому отрицательное доказательство также может быть

названо апостериорным. Заметь, во-вторых, под причиной следует понимать не только физическую причину, но также и метафизическую, логическую, корень (radix proprietatum) свойств. Заметь, в-третьих, к априорным доказательствам можно свести доказательства из определения к определяемому, потому что определение является как бы формальной причиной вещи. Заметь, в-четвертых, кое-что можно доказать с помощью и априорного, и апостериорного доказательства, другое же только с помощью апостериорного доказательства. Так, существование Бога нельзя доказать априорно, ибо для него не существует физической причины, поэтому его существование доказывают апостериорно, исходя из результатов Божественной деятельности. Оба вида доказательства подразделяются на совершенное и совершеннейшее. Совершеннейшее доказательство бывает тогда, когда или следствие доказывается благодаря непосредственной причине, или причина исходя из непосредственного следствия. В совершенном доказательстве причина доказывается благодаря опосредованному следствию, а следствие – благодаря опосредованной причине.

Ты задашь вопрос: "Отличается ли доказательство априорное от апостериорного по виду?" Отвечаю утвердительно, потому что средства и формальные основания в этих доказательствах чрезвычайно различны по виду, в силу чего соглашаются с заключением. Это было ясно из сказанного. Следовательно, они различны по виду, так как различаются по виду действия, // p. 166 движущие причины которых различны. [...]

682 – Относительно третьего спрашивают, во-первых, должны ли посылки быть более достоверными, очевидными и истинными, нежели вывод. Ясно, что посылки должны быть истинными, достоверными и очевидными, метафизически, физически или, по крайней мере, этически (морально), так как заключение силлогизма должно отличаться от заблуждения и быть истинным. Во-вторых, оно должно отличаться от мнения, и поэтому быть достоверным, а не вероятным, как мнение. В-третьих, оно должно отличаться от веры и поэтому очевидным, ибо вера есть смутная. Следовательно, посылки должны быть истинными, достоверными и т.д. Если же хотя бы одна из них таковой не будет, то и заключение также не будет таким. Вопрос стоит о том, должны ли они быть более достоверными и очевидными, чем заключение.

683 – Первое предварительное заключение. Мы уже говорили, что истина, достоверность и очевидность действия не тождественны друг другу. Истина представляет собой согласованность (conformitas) действия и объекта, достоверность же – необходимость истины, крепкое сцепление действия и объекта, как было сказано в § 108, куда тебе необходимо посмотреть. Достоверность и очевидность отличаются от истины, во-первых, в силу того, что они рассматриваются относительно нас, людей, истина же сама по себе. Поэтому само по себе суждение может быть истинным, будучи одновременно сомнительным по отношению к нам. Во-вторых, достоверность и очевидность

отличаются от истины в том, что достоверность и очевидность могут быть присущими даже реально ложному суждению, которое, однако, представляется достоверным и очевидным, не будучи таковым в действительности. В-третьих, может существовать истинное действие как // p. 166v. очевидное, так и смутное, так как достоверность и очевидность могут и не сопутствовать истине. Любое достоверное познание истинно, но не всякое истинное познание достоверно. Далее, любое очевидное познание есть достоверное и истинное, но не наоборот. В самом деле, действия Божественной веры, будучи в высшей степени истинными и достоверными, не являются очевидными. В-четвертых, истина не принимает больше или меньше, как уже было сказано в предшествующем диспуте, а очевидность и достоверность способны их принять. Действительно, необходимость объекта может быть большей или меньшей, поэтому и сила сцепления (adhaesio) с разумом может быть большей или меньшей. Далее, величина достоверности бывает двоякой. Одна интенсивная, обладающая большими степенями достоверности (более сильные движущие причины). Другая предположительная (appropriativa), которая, хотя и обладает меньшими степенями, однако, по общему мнению, действие силы сильнее сцепляется с объектом. Так, когда я верю, что Бог Един в трех Лицах, то это предположительно достовернее, чем когда я говорю: "Человек есть разумное животное". Потому что, если придется оставить одно из приведенных суждений, я предпочту отказаться от второго суждения.

684 – Второе предварительное замечание. Достоверность заключается в необходимости истины и в силе сцепления действия с объектом. То есть для того чтобы некоторое действие оказалось формально и в полной мере достоверным, как само по себе, так и по отношению к нам, требуется следующее. Первое, необходимая истина, т.е. действие должно быть истинным так, чтобы оно не могло бы быть не истинным. Второе, разум должен соединиться с объектом с такой силой, чтобы при этом соединении оказалось исключенным любое опасение (истинности противоположного суждения). Если в соединении разума и объекта будет отсутствовать крепкость и необходимость, то тогда формально действие уже не является достоверным, как относительно себя, так и относительно нас самих. След. и т.д.

Доказательство антецедента. Допустим, кто-нибудь с огромной силой примкнул к ложному объекту, а это часто совершают еретики, следовательно, такой акт не может быть достоверным в своей сущности, ибо сам по себе объект ложный, а всякая достоверность включает в себя истинность объекта. Далее, даже если кто-нибудь и примкнет к необходимо [истинному] объекту, однако при этом у него сохранится опасение в истинности противоположного [суждения], то тогда подобное действие окажется истинным относительно себя самого, но не относительно нас. Как если бы невежественный человек посчитал себя достойным восхищения, опираясь единственно на авторитет какого-нибудь ученого. Далее, сила подобного сцепления (adhaesionis) возникает из того, что существуют такие движущие

причины, и они столь ясно предстают перед разумом, что, поступая рассудительно, он не может иметь относительно объекта никаких сомнений.

Добавление к Логике Ты спрашиваешь, к какой операции разума следует отнести метод? Перед ответом предварительно заметь следующее: метод есть логическое упорядочение, устанавливающее надлежащий порядок (ordinatio logica dirigens scientiam justae magnitudinis in debitum ordinem) для соответствующего по объему знания. Метод подразделяется на находящий (inventiva) и располагающий (dispositiva). Находящий метод служит собственно для приобретения знаний, происходит же это с помощью пяти способов. Первое – по сходству или аналогии, так как для сходных вещей (similium est similis ratio) существует и сходное основание. Во-вторых, благодаря различию, ибо основание различных или противоположных вещей также будет различным. В-третьих, благодаря анализу. В-четвертых, благодаря синтезу. В-пятых, на основании свидетельства.

Располагающий метод тот, который правильно располагает части уже приобретенного знания. Он делится на располагающий метод рассудительности и искусства. Располагающим методом рассудительности пользуется тот, кто применяет остроту собственного ума (ex propria ingenii acie) для достижения преследуемой цели. Метод искусства применяется в соответствии с общепринятыми правилами. Любой метод искусства идет от более общего к более частному, так как этот метод представляет собой приспособление к пониманию и памяти (accomodatio memoriae et intelligentiae). Он делится на аналитический и синтетический.

720 – Некоторые из современных философов считают метод четвертой операцией разума. Они говорят, что из многих актов понимания, расположенных соответствующим образом, возникает суждение, а из многих суждений – рассуждение. А уже из многих упорядоченных рассуждений возникает метод словно четвертая операция разума. Отвечаю: из подобных умствований следует движение в бесконечность в определении видов операций, ведь ничто не мешает сказать нам, якобы из множества четвертых операций следует операция пятая, из множества пятых – шестая и так далее. Формально, опуская неверное предположение, отрицаю вывод.

Получается несоответствие. Действительно, в суждении существует некоторая формальная связь, выражаемая глаголом есть, а в рассуждении – частицей следовательно. Однако для метода нельзя указать такого специального соединения, отличного от выводного и соединительного.

721 – Ответ. Метод может относиться к любой операции человеческого разума. В самом деле, с помощью метода можно понять, каким образом следует упорядочить ту или иную науку, или прибегая, или не прибегая к суждению. Если же прибегать к суждению, то оно может быть как утвердительным, так и отрицательным. В первом

случае мы сталкиваемся с первой операцией – пониманием, во втором – с суждением, в третьем – с умозаключением. К суждению метод свести очень легко, так как метод есть тот вид деятельности ума, когда мы судим о том, что некая наука должна быть упорядочена определенным способом.

722 – Запомни следующее. Существуют только три операции разума, потому что существуют именно столько способов отношения разума к вещам умопостигаемым. Или разум обращается к ним, не прибегая к суждению, или прибегая к нему. В первом случае – это понимание, во втором – суждение может быть без подтверждения, т.е. собственно суждение, с подтверждением – рассуждение. След. и т.д.

Ты скажешь, что метод представляет собой четвертую операцию, или же четвертый инструмент познания. Доказательство антецедента. Ранее было доказано существование четырех способов обнаружения истины. В самом деле, определение выявляет сущность объекта, деление – части объекта, доказательство – свойство. Что касается метода, то он, как свет, // p. 175 приводит в порядок целокупное знание. След. и т.д. Далее, именно столько видов познания необходимы для совершенного знания, т.е. познания сущности объекта, его частей, свойств и порядка, который следует соблюдать в данной науке. Только после осуществления всего этого мы можем добиться совершенного знания. Ответ. Оставляя в стороне большую посылку, отвергаю вывод. Я не вижу никакого различия между методом, с одной стороны, и определением, делением, доказательством – с другой. Дело в том, что метод не является четвертым способом познания (intellegendi), но лишь обнаружения (manifestandi) истины, привносящий в знание определенный порядок.

РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ – САМОРОДКИ XIX ВЕКА

С.А. Коган

Письменный (рукописный) аспект народно-философской мысли – одна из наименее изученных и наиболее драматичных страниц духовного развития общества. Как относились мыслящие люди из народа к окружающему их миру? По каким каналам и в каких формах проникали в их умы философские идеи? Каким образом они преломлялись в их сознании? Эти и другие, связанные с ними, вопросы остаются обычно без ответа в трудах по истории общественной мысли.

Это во многом связано со спецификой вольнодумной "философии снизу", ее особым местом в истории. Мыслитель – вообще редкое явление. Хотя философ (в истинном значении слова) и должен быть по своему призванию мыслителем, далеко не каждый философ ex professio (по специальности) является мыслителем, как, впрочем, и не всякий мыслитель – философом. Тем более редким, незаурядным, в

своем роде исключительным следует признать появление людей такого типа, – поднимающихся до смелых социально-философских обобщений – в крайне неблагоприятных исторических условиях, в угнетенной крепостной среде. Как только эти люди выделялись своей дерзкой проповедью из общего ряда, становились "самозванными" выразителями общедемократического протеста, их ожидала тяжкая доля изгоев, отщепенцев, законоотступников; они подвергались гонениям, а их рукописи уничтожались или засекречивались в тайниках полиции, оседали в архивах, обреченные, казалось бы, на вечное забвение.

Отсюда не следует, что народно-философская мысль есть нечто маргинальное, побочное, сбивающееся на обочину истории. Она глубоко коренится в многострадальном опыте и мудрости людей труда.

Ее нельзя сводить к обыденному сознанию, чисто стихийному умонастроению. Это – личностно-творческий феномен. Он закономерно возникает на стыке нескольких разнокачественных духовных потоков: многовековой традиции народного творчества (предания, былины, думы, притчи, пословицы и поговорки); индивидуальных самообразовательных усилий мыслящих выходцев из народа, поисков их самобытного приобщения к культуре; воздействия на них литературных, публицистических, философских источников. К этому можно добавить влияние религиозной идеологии, религиозно-общественных движений, еретических идей староверчески-раскольнического типа (отчетливо сказавшихся, например, в пугачевском восстании).

Своеобразна и жанровая природа народно-философского миропонимания. Для него не характерны спокойный академический тон, абстрактный логицизм, строго откристаллизовавшаяся система взглядов. Общее и возвышенное здесь преломляется сквозь особенное, конкретное, заземленное, сквозь болевые точки повседневного бытия; размышления переплетаются с воспоминаниями, очерковыми и дневниковыми, а то и эпистолярными "заметами" сердца.

Философско-публицистические сочинения простолюдинов служили как бы связующим звеном между основными социальным массивом, фундаментом нации и "образованным обществом", его интеллектуальным кругом; между социальной психологией и философией; между коллективным фольклорным творчеством и письменной, книжной культурой, собственно теоретическим дискурсом.

В результате подъема национального самосознания, связанного с Отечественной войной 1812 г. и последующим свободительным движением, русское свободомыслие пополнилось уже в первой половине XIX в. идеями целой плеяды крепостных интеллигентов, дворовых, критически настроенной городской бедноты[1].

В 20–30-е годы в борьбу с крепостным правом вступили заводские служители, мастеровые уральских заводов – А.В. Лоцманов, Н.И. Сабуров, П.И. Поносов и др. Дети крепостных и сами бесправные крепостные, несмотря на свое служивое положение, они тем не менее уже приобщались в той или иной мере к знаниям, смело и самобытно

размышляли. Появление этой прослойки было одним из симптомов кризиса существующего строя. Интересы экономического развития требовали обучения крепостных с целью выдвижения из их среды квалифицированных работников. Но чем больше расширялся их кругозор, тем глубже и острее они ощущали тягость и унизительность своего положения, тем сильнее поднимался в их сознании протест против крепостного права.

Один из крепостных интеллигентов – Андрей Васильевич Лоцманов. Он родился в 1807 г. на уральском Верх-Исетском заводе, в семье крепостного служащего, но юные годы провел в Москве, где, скрыв свое происхождение, обучался в частном пансионе. За свои прогрессивные взгляды был исключен оттуда и отослан на завод. В 1827 г. его арестовали по обвинению в намерении создать атикрепостническую группу под названием Общество ревнителей свободы. Он был закован в цепи и отправлен в Петербург, а по окончании следствия заточен в Бобруйскую крепость[2].

Спустя несколько лет такая же попытка была выявлена на Чермозском металлургическом заводе (тоже на Урале). Ее инициатором был заводской служитель Петр Иванович Поносов. Участники группы Поносова, которую они называли Обществом вольности (или Верных приверженцев свободы), были отправлены в наказание рядовыми в армию под особый надзор[3].

Мировоззрение Лоцманова и Поносова складывалось отчасти под воздействием декабристского движения. При аресте Поносова у него и его товарищей были изъяты переписанные стихотворения Рылеева. Лоцманов признал на следствии, что его взгляды имели "сходство и некоторую связь" с идеями декабристов. Для уяснения его духовного генезиса небезынтересен тот факт, что еще в 1823 г. им была подготовлена книга "Переводы и сочинения в прозе" (куда вошли, наряду с его статьями, работы его однокашников, также упоминавшихся в "деле" о "ревнителях свободы"); эта книга была издана московским купцом-типографом С.И. Селивановским. Выходец из крепостных крестьян, он отличался вольнодумно-демократическим направлением мысли, был лично знаком с Радищевым и рядом декабристов – Мухановым, Пущиным, Штейнгелем и др. Рылеев доверил ему издание своих произведений – "Думы" и "Войнаровский". Кюхельбекер участвовал в подготавливаемом Селивановским "Энциклопедическом словаре" (который был конфискован после восстания 14 декабря); сам издатель, подозреваемый в сочувствии декабристам, находился под следствием[4].

В публичной библиотеке, открытой С.И. Селивановским при его книжной лавке, предоставлялись читателям сочинения Вольтера, Гоббса, Даламбера, Гельвеция, Локка, Мабли (в том числе книга "Размышления о греческой истории", переведенная Радищевым), Нэжона, Руссо, Фонтенеля, переводы из французской "Энциклопедии" XVIII в., русские журналы – "Беседующий гражданин" (где была помещена статья Радищева "Беседа о том, что есть сын отечества"), "Почта

Духов" (автор и издатель – И.А. Крылов), "Трутень" Н.И. Новикова, "Санкт-Петербургский журнал" (издававшийся И.П. Пниным и пропагандировавший материалистические идеи) и др.[5]. Связь с кругом С.И. Селивановского могла содействовать в той или иной мере знакомству Лоцманова со взглядами декабристов и формированию его мировоззрения вообще. Позднее, в 1835–1836 гг., с кружком сына старого типографа – Н.С. Селивановским сблизился В.Г. Белинский; туда были вхожи московский врач-материалист И.Е. Дядьковский, прогрессивный историк-гегельянец Д.Л. Крюков, известные артисты П.С. Мочалов и М.С. Щепкин.

Следует вместе с тем учесть, что само появление крепостных вольнодумцев служило одним из симптомов нарастающего кризиса дворянской революционности, выражало тенденцию к демократизации освободительного движения; в отличие от дворянских революционеров, возлагавших основные надежды на свое сословие и на военный переворот, представители народного вольномыслия уповали на почин снизу; они рассчитывали построить свои кружки как сообщества не только антидворянские по своим целям, но и недворянские, простонародные по своему составу.

Среди этих вольнодумцев встречаются выходцы из крестьян, дворовых. Федор Иванович Подшивалов родился в 1794 г., рос в крепостной крестьянской семье, часто подвергаясь вместе с родными зверским избиениям управляющего. Ребенком Подшивалов был отдан на ткацкую фабрику, где "чрез великое рачение и видимый страх, на четырнадцатом году начал харкать кровью"[6]. Став дворовым человеком генерал-майора князя Лобанова-Ростовского, он участвовал вместе с ним в русско-турецкой войне 1828 г., был в Германии, Франции, Швейцарии. В 1830 г. написал свою автобиографию – "Родословная и описание жизни" и социально-философский трактат – "Новый Свет и законы его" в семи "книгах" (фактически – тетрадях, четыре из которых – 1, 2, 4 и 5 не имеют нумерации). Вслед за тем, желая дать ход своим идеям, он обратился с рядом писем к Николаю I. Результатом стали арест Подшивалова и его заточение – согласно повелению царя – в Соловецкий монастырь. По отбытии 9-летнего срока пребывания в монастырской тюрьме он должен был вернуться к хозяину с тем, чтобы состоять под его надзором (без права проживания в столице), но Лобанов-Ростовский отказался его принять в свою вотчину, опасаясь, что Подшивалов "может возобновить прежние свои поступки и развращать других крестьян". 19 декабря 1839 г. крепостной вольнодумец был отправлен в Тобольский "Приказ о ссыльных" для поселения в Сибири.

Другой самородок Семен Никитович Олейничук родился в 1798 г. в крепостной крестьянской семье в Винницком уезде Подольской губернии. Тайком от помещика был отдан в гимназию, а когда по возвращении в имение над ним нависла угроза рекрутчины бежал и долго скитался под чужим именем. Затем был предан суду, в силу чего "еще более возненавидел свое крепостное звание"[7]. Лишь в 1845 г. Олейничук получил "отпускную". Плодом его многолетних странствий и

наблюдений стало антикрепостническое сочинение "Исторический рассказ природных, или коренных, жителей Малороссии заднепровской, то есть Киевской, Каменец-Подольской и Житомир-Волжской губерний про свое житье и бытье". Взгляды Олейничука, имея русские и украинские корни, выражали по существу общероссийский демократический настрой против социальной несправедливости. Касаясь истоков своего трактата-исповеди, он писал: "Будучи сам из крепостного звания, имея родных, близких и знакомых в крестьянском быту и будучи сколько для меня возможно грамотным, я не мог переносить того положения, в каком находились вообще крестьяне при произвольном и нередко жестоком обращении с ними помещиков и их экономических служителей..."[8]. В 1849 г. Олейничук был вновь арестован и заточен сначала в Киевскую тюрьму, а затем, закованный в кандалы, в Шлиссельбургскую крепость; в тюремной одиночке и оборвалась в 1852 г. его жизнь.

Весьма колоритной фигурой среди представителей русского народного вольномыслия был Петр Алексеевич Мартьянов[9]. Он родился в 1835 г. в селе Промзино Симбирской губернии в семье крепостного, занимавшегося крупной хлеботорговлей; окончил вотчинную конторскую школу, стал помощником и приемником отца. Вначале, пишет он, "я вследствие крайней неразвитости, рабство принимал за явление нормальное, законное... Но мало-помалу, когда новые идеи стали пробиваться в голову мою или возникать в ней, я стал более и более сознавать заблуждение убеждений моих и скоро всецело признал принцип как правду и истину, а рабство ложью, грехом, язвой"[10]. Помещик граф Гурьев долго отказывал в просьбах Мартьянова о выкупе и лишь накануне отмены крепостного права "ограбив и до тла разорив" его, выдал отпускную. Отчаявшись добиться справедливости, Мартьянов (перешедший в мещанское сословие) выехал в августе 1861 г. в Лондон, где стал сподвижником Герцена и Огарева, участвовал в "Колоколе"; в 1862 г. в издании Вольной типографии вышла в свет книга Мартьянова "Народ и государство".

Хотя Герцен и Огарев не разделяли некоторых взглядов Мартьянова, они высоко ценили его незаурядный ум и смелость, советовались с ним по вопросам экономического и политического положения России, особенно по крестьянскому вопросу. "Человек испытанный всеми горями и бедствиями русской жизни, – писал Герцен в "Колоколе" 1 января 1864 г., – одаренный необыкновенным умом, энергический, глубоко страстный Мартьянов сосредоточился весь на вопросе о судьбах русского народа; тут была его поэзия, его религия, любовь и ненависть. Строгий по жизни, без уступок себе и другим, без слабых непоследовательностей – в нем элемент негодующего Спартака как-то сочетался с угрюмым типом нашего сектатора. Много читая, Мартьянов нисколько не утратил ни своей собственной оригинальности, ни чисто русского склада ума"[11]. Вернувшись в апреле 1863 г. в Россию, Мартьянов был арестован, заточен по "высочайшему повелению" в Петропавловскую крепость, а затем отправлен на каторгу в Сибирь.

Умер он в 1865 г. в тюремной больнице; существует предположение, что он был засечен до смерти за попытку к бегству.

Таковы вкратце основные жизненные вехи рассматриваемых нами мыслителей из народа.

* * *

Мощным импульсом творчества самородков-вольнодумцев стало их знакомство с русской литературой – сочинениями Радищева, Крылова, Пушкина, с некоторыми идеями декабристов, а из западных источников – преимущественно с вольтерьянством и руссоизмом. Это не было чем-то беспрецедентным. Переводы Вольтера расходились в России еще с конца XVIII в. не только в центре, но и в глубокой провинции. В начале 90-х годов XVIII в. в селе Казенке Тамбовской губернии в типографии Ивана Рахманинова были отпечатаны переводы четырех частей сочинений Вольтера (после чего последовал запретительный вердикт Екатерины II). В начале XIX в. книги Вольтера и Монтескье встречались в личных библиотеках купцов и мещан города Острогожска. Читали Вольтера и в Пензе и в Бугульме. Его сочинения включались и в потаенные рукописные сборники. "Сокровенными путями, – сетовал митрополит Евгений Болховитинов, – повсюду разливается его (Вольтера. – *Л.К.*) зараза. Ибо письменный Вольтер становится у нас известен столько же, как печатный". "Непостижимо, – вспоминает М. Дмитриев, – как повсеместно было его (Вольтера. – *Л.К.*) имя!" О том же свидетельствует А.П. Щапов. Интерес "простых" русских людей к просветительной философии отмечали и иностранные наблюдатели, бывавшие в России. Арман Домерж пишет в книге "Россия в период имерии...": "Среди крепостных есть очень одаренные люди; я сам встречал среди них людей, владеющих несколькими иностранными языками... Я часто видел, как в прихожих высшей знати рабы украдкой читали Вольтера и Руссо, взятых в библиотеке своего хозяина"[12]. О знании крепостными интеллигентами сочинений Вольтера говорит и И. Коль: «Когда просматриваешь библиотеки и ящики этих людей в их темных комнатах, то можно удивляться тому, что они собирали в них, обладая живым и неутомимым умом. Отрывок из Библии лежит возле перевода "Иллиады" и изданная Синодом азбука рядом с сочинениями Вольтера»[13].

Лоцманов ссылался в ходе следствия на оказавшую на него большое влияние книгу французского материалиста XVIII в. Гельвеция "Об уме". Он был знаком также с работами Вольтера и Руссо. В библиотеках Чермозского завода и Чермозского приходского училища, которыми пользовались Поносов и его товарищи, были произведения Вольтера, Руссо, Монтескье, Кондильяка, Фонтенеля. Подшивалов прямо указывает на Вольтера как на одного из наиболее близких ему авторов, а также на поэта-мыслителя английской революции XVII в. Мильтона. При аресте Олейничука было отобрано 20 книг на русском языке и 5 французских, у Мартьянова – 12 книг, составляющих их "походные", передвижные библиотеки.

Нет, по-видимому, надобности доказывать, что соотнесение в данном контексте имен малоизвестных крепостных и корифеев европейского Просвещения не имеет ничего общего с тенденцией к их "уравниванию" в каком-либо смысле или противопоставлению первых вторым. Совершенно очевидно, что Вольтер и Руссо, с одной стороны, и Лоцманов, Подшивалов – с другой, это качественно разные срезы и уровни умственного развития, его различные "весовые категории". Речь идет о другом: о том, что вершинные и "низовые", простонародные течения общественной мысли двигались не по замкнутым самодостаточным орбитам, а в чем-то существенно пересекались, взаимно дополняя друг друга; и о поразительной чуткости так называемых простолюдинов к идеям своих великих предшественников и современников, о глубинной этно-генетической талантливости россиян.

Политическое ядро мировоззрения народных вольнодумцев образует критика крепостного строя. "...Миллионы жертв, принесенных на алтарь корысти... – писал Лоцманов в неоконченной повести "Негр, или Возвращенная свобода", – погибших от угнетения и скупости, европейцев, вопиют о мщении... Вы, жестокие скупцы... торгующие подобными себе, вы, посрамляющие свою религию сим бесчеловечием, вы некогда отдадите отчет в делах своих и ужаснетесь во время наказания собственных поступков"[14]. В отличие от избранной здесь иносказательной формы критики крепостничества (в духе восходящей к просветительской традиции "негритянской" темы) Подшивалов обличает русских рабовладельцев – помещиков, впрямую. Характеризуя отношения между помещиком и крепостным, он пишет: "Первый не знает, куда расточить ваши, трудами приобретенные имения (имущество. –*Л.К.*), а последний средств не избирает, откуда бы достать оные; видите ли, первый делает бал, а с последнего дерут шкуру; за недоимки оброка первый едет лечиться на теплые воды от болезни, причиненной ему от излишнего роскошества, а последний и тут не прав, – он должен денег ему дать на излечение"[15].

Крепостной порядок непроизводителен, ведет к хозяйственному расстройству, обрекает тружеников на голод и нищету. "Господа же, принуждая к трудам своих людей, – замечает Поносов, – растощают (расточают. – *Л.К.*) без малейшего сожаления в поте лица приобретенное их людьми и чрез это разоряют самих себя и без того уже бедных крепостных людей, не заботясь о том, что последние часто не имеют и куска хлеба для утоления мучающего их голода. Из всего вышесказанного видно, что крепостные есть самые ничтожные люди, отличающиеся от скота и бесчувственных тварей одним чувством – рассудком, имея такую же слепую подчиненность к владельцам, как и скоты к своему хозяину"[16]. Важнейшей причиной этой бедственной ситуации служит насильственное отчуждение земли от крестьян, которые ее обрабатывают и чей неотъемлемой собственностью она должна быть. "Земли почти все отобраны и обращены в помещичьи ланы (поля. – *Л.К.*), сенокосы и пастбища, – пишет Олейничук, – все для нас в запрещении, а только для помещичьего и их урядников ско-

та"[17]. Крестьяне, считали народные вольнодумцы, должны быть освобождены с землей без всякого выкупа.

Самым вопиющим преступлением крепостников было варварское бесчеловеческое обращение с людьми – производителями материальных благ, крестьянством. Крепостной, указывает Подшивалов, стал объектом невиданного надругательства; разрушению подвергается не только его физическая природа, но и духовно-душевная организация. "Вы говорите, – обращается он к владельцам "крещенной собственности", – что мы рабы, ваши подданные... то есть, что вы пожелаете с ними делать, то и делаете, то есть, что ты не только волен в моем имении (имуществе. –*Л.К.*), даже и в теле, только не в душе; а и душа нередко вам попадается в жертву; и переносит другой не меньше Иисуса, только-только на кресте не бывает"[18]. Эта же идея развивается Поносовым: "Во всех известных странах света не видно таких законов, чтобы граждане государства даны были в неотъемлемое владение таковым же как они людям. Но у нас, в России, напротив: с издревле дворянам и гражданам, имеющим капиталы, предоставлено российскими государями полное право иметь своих крепостных людей, с полным же правом и неограниченно (разумеется, в отношении взысканий с крепостных за вины) властью, которая простирается иногда не только на самих господ но и от равных крепостных людей, установленных господами для управления их поместьями, известными начальниками до такой степени, что обираемые и притесненные ими беззащитные люди впоследствии приходят в отчаяние, чрез что беднеют, развращаются, а после и совсем погибают; другие за малые вины наказываются жесточайшим образом; мучаются горною и другими тяжкими работами и, наконец, молодые люди отдаются в рекруты (которые в России во всеобщем презрении), а старые ссылаются на поселение"[19]

Критикуя крепостной строй, мыслители из народа опирались на идею естественного права, проповедывавшегося, как известно, на Западе и в России идеологами Просвещения. Исходя из природного равенства людей – их телесной организации и умственных задатков, Лоцманов и его единомышленники требовали установления равенства прав и общественного положения. Хотя эта идея и не раскрывала действительной сущности отношений людей в антагонистическом обществе, она при всей своей метафизичности и утопизме, имела под собой реальную историческую почву и играла революционную роль. Она служила сильнейшим идейным импульсом и идеологическим выражением борьбы крестьян за землю, их стремления к захвату и переделу помещичьих земель. "Возможно ли, – восклицал Лоцманов, – что человек, сотворенный натурою без пагубного различия, должен быть порабощен подобному себе и повиновался его велению против своего желания?"[20]. На каждой драгоценности, украшающей представителей "высших" сословий, "есть капля крови невольника, существа подобного и равного с ними"[21]. Такова же была точка зрения мастерового служителя Николая Сабурова[22]. В ответ на утверждение

владелицы завода: "Из дураков вышел, в умные не попал и стал межеумок" (так она определила по-своему статус крепостного интеллигента), Сабуров возразил: "Стало быть, по вашему мнению, мы должны оставаться в невежестве?.. Да разве цари не таковыми же рождены, как я? Все люди одинаковы"[23].

Идею естественного равенства подробно обосновывает Подшивалов. Судить о человеке и его чувствах, считал он, "надобно сравнивая брата своего с самим собой, потому что он сделан не из железа, так и ты не из хрусталя... Так мы и должны иметь равное чувство человек о человеке. Все равные, мы не должны терпеть от равного себе какой-нибудь обиды"[24]. И далее Подшивалов раскрывает перед читателем следующую картину: "...взойди в свои чувства; вдруг если бы я начал требовать принужденного мне повиновения и служить, так как мне рассудится, притом ты знаешь, что я тебя никогда не заслужил на это мне требование. Что бы ты теперь ко мне почувствовал? Природа бы твоя вмиг оскорбилась, а ко мне почувствовал бы отвращение; вот мы уже и видим первые чувства человека; тут из этого можно разуметь, от чего и сам бог не требует от нас принужденного ему поклонения; так как же мы требуем от равного себе принужденного к себе обожания; не глупо ли от подобного себе требовать то, что нам самим противно; а мы иногда по глупости своей оскорбляемся на то, что перед нами не снимут шапки, а того не подумаем, заслужили ли мы это, чтобы нам отдавали столько чести"[25].

В отличие от официозного выведения социального неравенства как и самодержавно-помещичьего деспотизма в целом из божественных предначертаний ("несть бо власти, еще не от бога") вольнодумцы из народа искали причины неравенства людей в реальных земных отношениях. Подшивалов усматривал одну из этих причин в заблуждениях людей. "Сами вы теперь видите, – писал он, – до какого вы заблуждения достигли, что начали принужденно и приневольно ругаться над подобными себе творениями, так что и с воли его и с неволи ругаетесь над ним, как будто над скотом; ведь он рожден, кажется, таким же человеком, как и ты, а вы до такой степени заблуждались, что управляете им хуже в сто крат, как простой мужик своею скотиною"[26]. Поносов связывал возникновение неравенства с насилием, "нахальством" сильных, злых и своекорыстных тунеядцев по отношению к доверчивым, честным и слабым людям. Он считал, что социальное неравенство не было предусмотрено свыше, а стало естественным следствием изменений, происходивших в обществе, возникло из столкновения человеческих интересов.

Мыслители-самородки не видели еще действительного соотношения случайности и закономерности. Не знали они и того, что насилие, несмотря на свою большую роль в процессе возникновения социального гнета, само было производно от экономического развития – роста производительных сил, разделения труда, появления частной собственности, обмена и т.д. Поэтому в поисках первопричины всех зол, они останавливались обычно на таких явлениях, как темнота, невежество

одних и обман, насилие других. Вместе с тем следует признать их заслугой то, что выражая стихийно-демократические настроения масс, они по своему секуляризировали проблему неравенства, низводили ее с "неба" на землю, настаивали на том, что социальная несправедливость имеет земные корни. Они видели в неравенстве преходящее явление, которое не всегда существовало и не всегда будет существовать. Но оно не исчезнет само по себе, против него надо бороться.

Идея свободы, как и идея равенства, – в центре внимания народных вольнодумцев. Лоцманов мечтал "о составлении тайного общества к освобождению крепостных от зависимости помещиков"[27]. Он добивался "рассеяния мнений о свободе" и выражал удовлетворение тем, что "семена свободы сеются на хребтах Урала"[28]. "Свобода, врожденное чувство человека, и здесь распространяет ветви свои под сенью коих после трудов ратных сознательно отдохнут сыны ее"[29]. "Везде тиранство приводило его в негодование, – пишет Лоцманов о герое своей повести "Негр, или Возвращенная свобода", – но свобода, чувство великих душ, заставляла его трепетать от радости. Защитники ее казались ему людьми великими, необыкновенными, твердость и мужество их удивляли его". Вместе со своим героем Йорико Лоцманов стремился к "торжеству свободы над кичливостью тиранов"[30].

Итак, свобода, с точки зрения крепостных вольнодумцев, – не дар свыше или результат ухода в себя, бегства от жизни, и не чисто индивидуальное благо, предназначенное только для собственного узкоэгоистического пользования, а общественный, гражданский акт самоосвобождения, в основе которого находится освобождение человеческого "Я" и тесно с ним связанное раскрепощение трудового народа. Любовь к родине и любовь к свободе, патриотизм и свободомыслие переплетаются. Истинные сыны отечества суть сеятели, равнители свободы. Этот вывод соответствовал духу радищевской "Беседы о том, что есть сын Отечества".

Одним из существенных индикаторов, свидетельствующих о мере политического радикализма народных мыслителей, было их отношение к самодержавию. Известно, что вера в царя характеризовала в рассматриваемый период подавляющую массу народа, прежде всего крестьянства. Критика крепостного права не перерастала и у большинства народных вольнодумцев в отрицание монархии. Подшивалов и Мартьянов сохраняли, например, до определенного момента черты наивного монархизма, что сказалось в письмах-посланиях первого к Николаю I и открытом письме второго к Александру II. Но знаменательно, что в этих письмах нет даже признака страха, лести или преклонения. "Крайне я не хотел писать тебе третьего письма", – открыто признает крепостной реформатор-утопист Подшивалов, обращаясь к царю 12 июня 1830 г. В процессе перехода от Старого (подневольного) Света к Новому (раскрепощенному), считал он, не останется неизменной и монархия. Перестав быть абсолютистским самовластьем ("вы не должны иметь без причины друг над другом какого ни на есть самовластия" – обращается Подшивалов к современникам), она призвана

обрести нечто вроде конституционного статуса, охраняемого справедливыми законами; за царем останутся в основном исполнительские функции высшего чиновника в государстве, а законодательные функции сосредоточатся в руках народа, представителем и непосредственным проводником воли которого станет харизматический народный советник, своего рода философ у трона (он же "посланец божий"), каковым Подшивалов считал, в частности, себя. "Я писал тебе об указании законов..." – говорит он царю 29 мая 1830 г. И далее, в другом месте: "Наперед тебе скажу, что увижу и что теперь знаю, того не умолчу, – когда делать свободу и освобождать род человеческий и вывести всякие наружу злоупотребления, и всякий бы знал, что худо и что хорошо..."[31]. Подшиваловым предусматривалось и право общества "избрать достойного на царское место", если царский род "пресечется"[32].

Во взглядах Мартьянова понятие "царь" словно бы расчленяется на две ипостаси: реальный царь, находящийся у власти, носитель императорского самодержавия и идеальный, долженствующий управлять, земский царь. Идея этого последнего, уходила своими корнями в многовековую традицию наивного крестьянского монархизма. Мартьянов, как и Подшивалов, уповал на то, чтобы открыть царю глаза на ненадежность дворян, своекорыстно погруженных в свои помещичьи интересы, и склонить его к союзу с крестьянством. Обличая "абсолютногосподствующее, бесконтрольно управляющее, неответственное" царское правительство, он призывал к созыву представительной всенародной Земской Думы, в условиях существования которой русский царь, надеялся он, утратит свои государственно-самодержавные, абсолютистски-имперские черты и станет крестьянским, земским царем. Монархические иллюзии не скрывали, впрочем, от Мартьянова возможности альтернативного решения вопроса: если царь откажет в созыве Думы (Земского Собора), то последнее слово будет принадлежать народу, стихийному крестьянскому восстанию – "все предтечи революции налицо"[33]. Но это – крайний случай, которого лучше избежать.

Во взглядах ряда других вольнодумцев царь не только не исключался из числа прямых недругов трудового лица, но и выступал как концентрированное воплощение социально-политического зла. Одним из первых выразил такой подход неизвестный, вышедший, видимо, из "низов" автор революционной листовки, обращенной в 1820 г. к взбунтовавшемуся Семеновскому полку. "Скажите, – писал он, – обращаясь к своим читателям, в первую очередь солдатам, – что должно ожидать от царя; разве того, чтобы он заставил друг с друга кожу сдирать!"[34].

Лоцманов писал, что ревнители свободы "возненавидели династию, властвующую ныне над потомками древних славян..."[35]. Единственный монарх, достойный поклонения – это, по его мнению, свобода. В том же направлении развивались мысли Поносова. В подпольной простонародной ("владимировской") листовке, относящейся к началу 30-х годов говорилось: "...Никакой земной царь не смеет сказать человеку: ты мой". И далее: "...Лучше, всем умереть с оружием в руках, защищая свою свободу, нежели безвинно вечно жить рабом и невольником"[36].

Антимонархическая тенденция, хотя и очень медленно, спорадически начинала прокладывать себе дорогу в умах лучших представителей народа. Критика ими крепостничества не сводилась лишь к чисто эмпирическому описанию отдельных общественных язв и пороков. "Система виновата", – заключал Мартьянов[37].

* * *

Внимание народных вольнодумцев привлекали к себе и общие вопросы философии истории – о ее движущих импульсах, мире и войне, о будущем России и человечества. "История, – писал Олейничук, – есть зеркало веков и действий народов, в ней видим прошедшее и поучение предугадываем на будущее"[38]. Люди труда, полагал он, способны уяснить смысл истории, "из великих происшествий времени почерпают народы уроки мудрости"[39] Сабуров также считал, что народ должен подходить к событиям со своей особой меркой, определяемой его местом и ролью в общественной жизни. "Поселянин в истории с самого начала усмотрит причины соединения людей в общества, главные основания, на коих последние утверждаются, и пружины, коими действуют: вникая во все сии, может здраво судить о важности и пользе своего состояния"[40]. В чем же состоят эти важность и польза крестьянского сословия (состояния), образующего с точки зрения Сабурова, народ? В том, что "его искусство (в данном случае – мастерство, вообще трудовая деятельность. – *Л.К.*) было первым основанием обществ; что его труд есть первый источник силы и богатства; и что могущество всего целого заключается в нем самом"[41]. Народ, согласно Мартьянову, это трудящиеся, все те, кого эксплуатируют; наряду с крестьянами и ремесленниками, работниками, он относил к народу и прогрессивные элементы других слоев общества: "...тот и народ, кто заодно с народом, и тот не народ, кто против него"[42]. Особенно возрастает значение народных масс, когда они борются за свое освобождение. "...Когда приходит время постоять за дело общее, – писал Мартьянов, – народ является красой – богатырем русским во всеоружии разума и силы"[43]. Пробуждающийся и поднимающийся на борьбу за свободу народ вызывал в сознании Мартьянова былинный образ Ильи Муромца.

Внимание народных вольнодумцев неотступно привлекала к себе проблема войны. Захватнические войны противоречат интересам людей труда, мешают удовлетворению их насущных потребностей, представляют собой нарушение важнейшей нормы человеческих отношений. "Какие бедствия оставляет после себя война. Какое жестокое наследство, – говорится в книге, подготовленной Лоцмановым, – Для чего умножать толиким числом злодейств и опустошений горести, которые мы встречаем на каждом шагу?.. Неужели не довольно пространства во вселенной, чтобы всякий мог возделывать столько земли, сколько может"[44]. Кто виноват в подобных войнах? "Итак, вывод тот, – писал Мартьянов, – что на все эти завоевания и при-

соединения... никак нельзя смотреть как на *следствия завоевательных стремлений народа*; они, завоевания и войны, суть следствия вражды, возбуждаемой между народами правительствами, неответственными пред народом, следствия вражды государственной... Власть государственная сталкивается с каким-нибудь государством соседним в интересах совсем чуждых интересам народа; возникает война"[45].

Есть, однако, и другие – освободительные войны, когда "народ хочет подать помощь порабощенным братьям своим"[46].

Интересны размышления крепостных вольнодумцев о будущем, представляющие собой пример народной социальной утопии. Подшиваловский проект преобразования охватывал освобождение крестьян с землей, ее раздел поровну, ликвидацию сословных привилегий, учреждение справедливого судопроизводства, демократизацию школы и армии, укрепление семьи на принципах взаимной любви и равенства, воспитание молодого поколения в духе взаимопомощи, уважения к старшим и гуманного отношения к людям вообще. "Всякий (крепостной. – *Л.К.*) – пишет он, – уволен будет от своего господина и всякий будет сам себе господин... С этих пор терпеть более никто не будет, ибо никто из-под неволи терпеть ни перед кем не обязан"[47]. Каждый бывший раб сможет управлять землей "как ему заблагорассудится"[48].

Крестьянски-плебейская направленность подшиваловской утопии особенно ярко выразилась в идее всеобщности труда. Труд является в Новом Свете не только необходимым, решающим условием человеческого существования, но и всеобщей обязанностью. "Должно человеку работать и трудиться. Вопрос: для чего? Ответ: не обработавши земли и не посеявши семян, не будет и хлеба, с голоду помрешь". Мощные стимулы труда представляют личная заинтересованность и гражданский долг. Каждый станет хозяином своего труда и будет "трудиться для собственной своей пользы и для общего блага..." Что ты преобретешь через труд твой, то все твое, тогда ты будешь сам себе господин...". Всеобщий обязательный труд, сочетающий личное с общественным, общей пользой, – основной закон жизни в Новом Свете.

Реформируется и судопроизводство на гуманных демократических основах. Суть этой реформы составляет превращение чуждого народу, стоящего над ним казенного суда в совестный суд, призванный "судить по истинной правде..."[49].

Вместе с совершенствованием права совершенствуется нравственность. На первое место здесь выдвигаются требования искренности, чистосердечия и добросердечия. Их утверждение закономерно вытекает из ликвидации порабощения человека человеком. "Как только избавится народ от терпимого им ига, тогда никто не должен будет лгать, ибо в том никому нужды не будет"[50]. Человек, отступивший от правды, несвободен, он запутывается в сетях собственной лжи; правда же ведет к духовной раскованности, умственному и нравственному самоутверждению.

Важные шаги намечаются Подшиваловым и в направлении демократизации армии. Упраздняется наследование каких-либо чинов и

привилегий. Каждое назначение на командную должность должно соответствовать деловым и нравственным качествам претендента, его личным достоинствам. Дети должностного руководящего лица должны самостоятельно "заслуживать от самого низшего класса и так постепенно, но отнюдь не присваивать себе отцовские заслуги и не числиться наследниками по чину"[51]. "Итак, кто чего будет достоен и кто чего заслужит, тот то и получит"[52].

Таковы некоторые "законы" и "заповеди", регулирующие отношения людей в крестьянской утопии "Нового Света".

* * *

Для собственно философских взглядов представителей народного свободомыслия характерны стихийно-деистическая и пантеистическая тенденции.

Природа воспринималась народным сознанием во всей своей непосредственной данности, конкретной поэтичности, как бесконечно многообразная по своим качествам и формам, трепетно-переменчивая, переливающаяся всеми красками и звуками. То она выступает как "полянушка широкая", покрытая "муравой шелковою", то как "радуга – крашенное коромысло", то как бескрайная бездна, наполненная звездами, которых так много, что их и не сосчитать "ни князьям, ни попам, ни думским дьякам".

Подшивалов видел в природе активную, животворящую стихию, в которой все взаимосвязано. "Дерево получило бытие свое от зелени, воздуха и климата, руда таким же образом рождается там, где ей способно и какой вид оная может на себя принять, то есть золотой или серебряный или медный"[53].

Человека объединяет с другими живыми организмами чувствительность. Даже дерево при всей своей безгласности "сходство имеет с чувствами человека"[54]. Человек не исключен из общего потока метаморфоз реального бытия. Лоцманов и Подшивалов трактуют человека не только как часть природы, но и как ее высший плод. "Мать наша – земля, – замечает Подшивалов, – потому что родители наши произвели нас на свет от плодов земных, ибо они произвели нас на свет от соединения скопившихся жизненных соков; а соки оные они получили от плодов земных; и когда мы помираем, то опять в землю идем, ибо из земли взяты – в землю опять пойдем"[55]. Природное происхождение человека и его последующую зависимость от воздействия окружающих условий Подшивалов иллюстрирует и на примере собственного творчества. "...Написал я вам то, что от природы, сама натура мне вдохнула и заронила в сердце искру истины"[56]. "Я сам от себя ничего не выдумывал, а писал то только, что по вдохновению мне самой натурою или природою побуждаемо было... Природа меня побуждает, чтоб я показал теперь вам истинный закон и заповеди его"[57]. Сходная постановка вопроса о природе как первооснове человеческой жизни, источнике ощущений, сознания, деятельности есть и у Олейничука. Простолюдины – крестьяне и мещане, пишет он, "по одному внушению

разумной только природы говорят, что общество, или политическое тело, устраивается разумною природою людей... Там все члены друг другом связаны, движутся правильно и гармо-нически"[58].

Рассматривая окружающий мир как материальное единство, Мартьянов отрицал какие-либо абсолютные, непереходимые грани между явлениями. "Да и где эти границы в природе? Царство растительное незаметно переходит в животное, ботаника и зоология смешиваются, родовые виды одного из этих царств, отдельно взятого, незаметно переходят в другие виды того же царства"[59]. Мысль о телеологическом характере явлений природы, подчиняющихся якобы извне предуказанным целям, отвергается Мартьяновым. "Цель жизни сама жизнь. Другой цели нет"[60]. Все в мире детерминировано, причем причины и следствия переходят друг в друга. "Нет ни одной причины, которая не была бы следствием, и ни одного следствия, которое не сделалось бы причиной"[61]. Отсюда – закономерный характер мирового процесса. "Все движется по известным законам, все повинуется им... Ими обусловливаются жизнь и бытие, иначе жизнь и бытие не были бы жизнью и бытием, а хаотическим брожением неопределимого"[62]. Беспочвенны и несостоятельны утверждения об абсолютной свободе воли или толкование свободы как независимости от объективных законов, приравнивание ее произволу. "Напрасно искали бы мы в чьем-нибудь произволе только чей-нибудь произвол произвольный; ни одного так называемого произвола не найдем, не исходящего из непроизвольного, и, следовательно, нет ни одного произвола, как произвола в собственном смысле"[63].

Объективные законы соединены в мировую систему. С ними, с логикой мировой законосообразности, нельзя не считаться. "Все, в мире совершающееся, совершается совершенно последовательно, логично, разумно и, следовательно, законно. Борьба против таких законов сознательная – безумна, бессознательная – бессмысленна и бесцельна; и в том и другом случае она есть уклонение от законного определения, от законных и, следовательно, необходимых следствий совершающейся причины, от общемирового порядка, всеобщей гармонии"[64].

Антисубъективистская, антиволюнтаристическая направленность этих высказываний свидетельствует, что мысль Мартьянова двигалась по реалистическому пути. Однако излишне суммарное, однолинейное толкование причинных связей, отождествляющее причинность с необходимостью и выносившее за скобки случайность, непонимание исторического характера законов общественного развития, придавало детерминистским воззрениям Мартьянова отпечаток фаталистичности.

Важной особенностью народного свободомыслия является вера в силы человеческого ума, теоретико-познавательный оптимизм. В русском народном творчестве всегда жив интерес к неведомому, но это неизвестное, при всей своей таинственности, понимается не как нечто потустороннее и недоступное, а как мир реальный, земной, вся заманчивость которого как раз и состоит в его принципиальной достижимости. Как бы далеко – за горами, за долами, за синими морями, за

тридевять земель – не находилось неведомое царство народной мечты, герой русской сказки – добрый молодец рано или поздно добивается заветной цели. Смелый, самоотверженный поиск правды – вот гносеологический и, в то же время, нравственный и эстетический лейтмотив народного творчества. Правда, говорил народ, дороже золота, без правды веку не проживешь, все минется одна правда останется.

Таково же кредо русских правдоискателей из народа, выраженное в их письменных произведениях. Подшивалов считает, что пришло время сотворить Новый Свет на земле и отыскать правду. Путь правды – дорога чистая и крепкая, новый путеводитель человека. На этой дороге и человек обновится. Достичь истины так же нелегко, как попасть в цель на далеком расстоянии. Но "истине мы должны быть все подвержены... Правда светлее солнца, кто же дерзнет противу ее стоять"[65]. Лоцманов также утверждал, что необходимым признаком истинного патриотизма является необходимость говорить правду и сообразовать свои действия с сим правилом" О "законах правды" писал Мартьянов.

Правда, в народном сознании, – емкое, многогранное понятие, в котором представлены в нераздельной связи интеллектуальное и нравственное начала, духовное и душевное, истина и справедливость, добро и красота.

Путь к истине ведет от внешнего облика явлений к их всестороннему, конкретному постижению. О любом деле надо судить, по мнению Олейничука, на основании "не одного только наружного внимания, а надобно обозреть дело со всех сторон, вникнуть во всякий предмет, и тогда судить о делах, смотря по положениям и качествам предметов, и заключать обо всем, смотря по обстоятельствам". "Вселенная наполнена противоположностями" Важнейшая роль в познании принадлежит науке. "Человек без науки в нынешнее время есть самое жалкое творение". Науки дают людям новую жизнь, "научают познавать все перемены" и уяснять причины явлений. "Если науки озаряют светом своим, то познания наши бывают ясны, суждения основательны, тогда умеем отличить пользу от вреда, любить одно добро, отвращаться всякого зла".

Посмотрим теперь как осмысливается в сочинениях русских мыслителей из народа понятие Бога. Лоцманов предпочитал по возможности реже упоминать о Боге, – это была для него тайна трудно доступная пониманию. Да и другие самородки проявляли обычно сдержанность в данном вопросе. Это представляется естественным, поскольку отношение к религии, предполагающее бесчисленное множество индивидуальных оттенков, есть сфера сугубо личного, сокровенного, интимного в человеческом духе. Нельзя отождествлять народное свободомыслие с религиозным неверием, – это было бы упрощением и обеднением проблемы. Даже в тех случаях, когда религиозный скептицизм крепостных вольнодумцев обретал наиболее явные, открытые формы, он не шел обычно дальше конкретных антиклерикальных, антиритуальных, антитеологических выпадов.

Бог часто ассоциировался в их представлении с правдой и любовью. Вере Подшивалова в Бога свойственны рационалистически-деистические и пантеистические черты в сочетании со стихийно-натуралистической тенденцией. Бог характеризуется им как "свет чистый и праведный", рассеянный в окружающем мире, существующий "везде" и одновременно" нигде". Бог – не единственный "столп" мироздания, он выполняет эту свою роль наряду с Натурой (природой) и Истиной; "они есть одно", поясняет Подшивалов. Иначе сказать, в системе Бог – Натура – Истина три эти члена переходят друг в друга, образуя разные стороны или аспекты некоей целостности, звенья одной цепи. Подшиваловский Бог выступает и как воплощение и синоним добра, справедливости.

Вступая в прямой спор с библейской книгой Бытия, Подшивалов утверждал, что не Бог, а природа является непосредственным творцом человека, создавшим его по своему образу и подобию. Бог действует через природу. Имея в виду утверждение Библии о том, что Бог создал человека из праха земного и вдунул в него дыхание жизни, Подшивалов говорит: "Желаю я знать, каким бы это образом первый человек сделан был из песку, а когда Бог в него дунул, то он встал и не рассыпался. И у нас столько было разума, что некоторые тому и поверили и эта выдумка была не последняя"[66]. Библия не в силах объяснить и происхождения всех остальных существ или, как говорит Подшивалов, показать "из какого же вещества прочие твари были сделаны"[67]. По мнению Подшивалова, люди (как и остальные живые существа) возникли не в результате чуда, а вполне естественным путем: "Натура... родила человека"[68]. "Человек рождается от образа натуры, ибо он все бытие свое получил от влияния в него натурою; и все его чувства и желания побуждаемы натурою, ибо она его с тем произвела на свет и сама в него вдохнула, дала ему жизнь, или душу, через которую или посредством оной человек действовать должен. Ибо в нем душа подобна часовой пружине или органу, посредством которого человек действует и желает всего того, что он получил при вдохновении ему натурою"[69]. Будучи создан натурой, человек "и принял образ натуры, а мнения получил от нее же...". "Натура управляет человеком, так как она его создала по своему небесному, земному и воздушному действию"[70].

Решительно отвергал Подшивалов и идеи о грехопадении, всемирном потопе и Ноевом ковчеге, разного рода чудесах. Не пресловутый змий "искусил" первобытных женщину и мужчину, бросив их в объятия друг другу, – они познали любовь, подчиняясь естественному влечению, природному ходу вещей. Они "произвели по врожденной им натурою склонности любовное действие, никем будучи не искушаемы... ибо чего сама природа требовала, то они и должны были сделать, и посредством оного плотисоединительного действия и произвели на свет подобных им самим. Иначе, без этого обойтись им никак не можно было... Их искушать было не для чего, когда они были с тем произведены на свет"[71].

Ренессансное жизнелюбие Подшивалова противилось любой проповеди нелюбви к миру, третированию земной жизни как обители греха и страдания, подготовительной фазы к загробному существованию. Ничто так не отвращало его от теологии как аскетически-фанатическая поэтизация страданий. "Для чего мы произведены на свет: для того ли, чтоб царствовать и веселиться, или чтоб всю жизнь свою страдать и мучиться? Если бы кто у меня спросил, которого я желаю из двух вышеупомянутых царств – первого или последнего, то есть царствовать и веселиться или страдать и мучиться, наверное я скажу, что царствовать и веселиться. Я думаю, что и вы со мной согласны будете потому, что страдание и мучение нам очень надоели и наскучили"[72]. Страдание находится, согласно Подшивалову, у истока всех бед. Он выстраивает следующую цепочку связей: вначале возникло мучение, порожденное гнетом; оно, в свою очередь, породило ложь, далее следует корыстолюбие и всяческая неправда, в результате чего "теперь совершенный ад на земле, обман, разврат, самолюбие, роскошь, ненависть, вражда"[73].

Осуждая этот реально существующий на земле ад, обусловленный тиранией господ-тунеядцев над тружениками, Подшивалов развенчивает в то же время сакрально-теософский миф об аде и царствии небесном – рае как мистической сфере потустороннего воздаяния. "Ада и рая нету, да никогда не бывало и надеялись мы на них совершенно напрасно"[74]. Не ограничиваясь отрицанием этого мифа. Подшивалов пытался выявить его социальную подоплеку – стремление угнетателей устрашить народ и тем самым сделать его покорным своей воле. "Вколотили нам в головы такую чепуху", т. е. что сатана будет варить людей в котлах и сечь их раскаленными прутьями. "За что же, спроси, – чтоб повиновались своим господам, то есть братьям своим, которые и на этом свете не позабывают нас потчевать дубиною, а иногда и, по образу и по подобию, за власы и в потасовку, а иногда мало, так и прутьями в палец толщиною"[75]. И далее: "Скажите им (угнетенным. – *Л.К.*), что черта или сатаны, который по ихнему мнению мучил в аду народ за грехи, тоже никогда не было и того, а это только для того было им сказано, дабы они надеялись на будущее, которого совсем не бывало, ибо это для того было еще сказано, чтобы удобнее всякого, в Христа верующего, свободнее привести к повиновению господам и чтоб они без всякого упорства мучились..."[76] Обращаясь к помещику-тирану, всем угнетателям, требующим от народа долготерпения в обмен на будущие награды "на том свете", Подшивалов говорит: "Когда нам господа наши оброк заплатят или шкуры наши, содранные с несчастных, – по причине большого просвещения – отдадут; верно скажут: на том свете. Я знал наперед, что они точно так скажут; вот наши законы на чем основаны". "Заплати мне здесь, а на том свете пущай господину заплатят; верно он не согласится, потому что где он будет, там и я; один рай будет, откуда взяты, туда и попадем. Так за что же мы говорим: терпи, дитятко, на том свете заплатят [?]. Кто же это такой плательщик, я еще ни одного не видал, который бы

оттуда с заплатою (оплатой. – *Л.К.*) возвратился ...только и успевай – отпущай в долг, а на том свете заплатят. ... Если бы не надеялись на будущее, а разрешали бы [споры] здесь, наверное лучше было бы. А то все упования наши возлагаем на будущие два мнимые царства – ад и рай..."[77]. Нужно, продолжает Подшивалов, "чтобы никто не надеялся на будущий ад и рай и всякий бы расплачивался бы здесь и всякий бы работал и трудился сам для себя, а если господин пожелает, чтоб ему работали, то должен заплатить здесь, а в долг больше не верить никому, что на том свете оплаты никакой никому не будет"[78].

Постоянный гуманистический интерес к земному, посюстороннему, человеческому, стремление найти решение всех социально-политических, философских и нравственных проблем на Земле, а не в загробном мире, вера в силу трудового люда, его будущее, его способность освободить себя и все человечество от порабощения – таковы характерные черты русского народного свободомыслия.

При всей уникальности этого феномена, к нему следует подходить исторически, не только отвергая и преодолевая его недооценку, но и избегая какой-либо идеализации, некритичности, движимой то ли понятным желанием "перегнуть палку" в другую сторону, то ли абстрактно понимаемым народолюбием (в пределе – народопоклонством). Мыслители-самородки интересны не только и не столько в силу своего автодидактического статуса, сколько из-за своей способности самостоятельно и глубоко мыслить вопреки всем неблагоприятным условиям. Их сила – не в "простом", "мужицком" происхождении и коренящихся якобы в нем стихийном демократизме, родовой, "почвенной" мудрости. Хорошо известно, что можно быть наследственным дворянином, даже аристократом и сохранять при этом глубокую духовную связь с народом, являться истинно народным поэтом, художником, философом, а можно родиться "на дне" общества и жить в социальных "низах", в "глубинке", оставаясь (или становясь) рядовым обывателем, плебеем, люмпеном, человеком толпы. Многое тут зависит не от внешней среды (сколько бы велико не было ее воздействие), а от самого человека, его личной жизненной позиции и инициативы, свободного выбора и решения, характера и таланта. Народ и толпа, демос и охлос, столь же разноприродны по своей сущности, как демократия и маскирующийся, подделывающийся под нее, грубо ее пародирующий популизм.

Смелость и справедливость суждений мыслителей-самоучек не должны заслонять естественной ограниченности их мировоззрения, – таких ее проявлений, как наивность, упрощение, недостаточная системность общей концепции, связанных с множеством преград на пути к образованию, – отсутствием достаточно широкого и разнообразного круга наблюдений, оторванностью от центров общественной и интеллектуальной активности. Рассудок мыслителей из народа сочетался с их предрассудками. Это было не их виной, а их бедой.

Место и роль мыслителей-самородков определяется не бездумным, стихийным следованием за мнением большинства, не растворенностью

в массе, не механической редукцией индивидуального к социальному и, тем более, не противостоянием так называемому образованному обществу, его устоям и идеалам, а индивидуальной выкристаллизованностью и личной выстраданностью их духовного облика как борцов за свободу ("Плод долговременных страданий моих", – пишет Мартьянов), мерой их приобщенности к национальной и общечеловеческой культуре, стремлением внести в нее свой посильный вклад, неискоренимым чувством личного достоинства, верой в будущее России.

[1] О крепостной интеллигенции см.: *Коц Е.С.* Крепостная интеллигенция. Л., 1926; *Башилов М.П.* Крепостные художники. М., 1949; *Бессонов С.В.* Крепостные архитекторы. М., 1938; *Яцевич А.* Крепостной Петербург пушкинского времени. Л., 1937; *Коган Л.А.* Крепостные вольнодумцы (XIX век). М., 1966.

[2] "Дело" А.В. Лоцманова, датированное 1827 г., – "О возмутительном письме, написанном заводским служащим корнета Яковлева" находится в Государственном архиве Российской федерации – ГАРФ (наряду с протоколами допроса и другими следственными материалами туда включены рукописи крепостного вольнодумца). О Лоцманове см.: *Байтин М.И., Пугачев В.В.* Политические идеи Андрея Лоцманова // Уч. зап. Саратовского юридического института. Саратов, 1960, вып. IX; *Коган Л.А.* Дело Лоцманова (К истории народного свободомыслия в России начала XIX в.) // Вестник истории мировой культуры, 1961, № 3.

[3] Архивные первоисточники о П.И. Поносове и его единомышленниках сосредоточены в ГАРФ ("Дело о противузаконном обществе, открытом на заводах гг. Лазаревых в Пермской губернии") и в Центральном государственном историческом архиве – ЦГИА ("Дело о тайном обществе служителей Чермосского завода насчет уничтожения власти помещиков над крестьянами"). Выписки из этого "Дела" и сочинение Поносова "Положение об организации..." опубликованы в кн.: Рабочее движение в России в XIX веке. М., 1955, т. I, ч. 2. О Поносове см.: *Савич А.А.* Тайное "Общество вольности" на Чермосском Вотчинном (Лазаревском) заводе. 1836 // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1926, вып. II; *Ушаков И.Д.* К вопросу о возникновении Чермосского тайного общества "верных приверженцев свободы" // Уч. зап. Выборгского государственного педагогического института. Выборг, 1957; *Коган Л.А.* Крепостные вольнодумцы (XIX век).

[4] См.: Записки Н.С. Селивановского // Библиографические записки, 1858, № 17, с. 515–518; 526; *Семевский В.Н.* Барон Владимир Иванович Штейнгель // Общественные движения в России в первую половину XIX века. СПб., 1905, т. 1, с. 305; *Оксман Ю.* К истории работы Белинского в "Телескопе" // Уч. зап. Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского. Саратов, 1952, т. XXXI, с. 355, 383.

[5] См.: Каталог библиотеки, открытой при книжной лавке С. Селивановского. М., 1809.

[6] ЦГАРФ, ф. III отд., 1830, д. 55 – "Родословная" (без нумерации). В этом же архиве хранится следственное дело "Об отправлении в Соловецкий монастырь дворового человека генерал-майора князя Лобанова-Ростовского Федора Подшивалова, подбрасывавшего безымянные письма на высочайшее имя". О Ф.И. Подшивалове см.: *Коган Л.А.* Крепостной вольнодумец Федор Подшивалов // Вопр. философии, 1958, № 10; *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. XIX век. М, 1978.

[7] ЦГАРФ, ф. III, отд., 1 эксп., д. 405 – "О вольноотпущенном крестьянине Винницкого уезда Семене Олейничуке, у коего найдено рукописное его сочинение, заключающее в себе вредные суждения о сословиях и правительстве". Об С.Н. Олейничуке см.: *Щеголев П.Е.* Семен Олейничук. Исторические этюды. СПб., 1913; *Коган Л.А.* Крепостные вольнодумцы (XIX век).

[8] ЦГАРФ, ф. III, отд., 1 эксп., д. 405, л. 27–27 об.

[9] В ЦГАРФ хранятся "дела" П.А. Мартьянова – "Производство высочайше утвержденной следственной комиссии о Санкт-Петербургском мещанине Петре Мартьянове"

и "Арестантское дело по настольному реестру № 12 С.-Петербургской губ. о мещанине Петре Мартьянове, обвиняемом в сношении с изгнанником Герценом". О Мартьянове см.: *Герцен А.И.* П.А. Мартьянов и земский царь // Собр. соч.: В 30 т. М., 1959, т. XVIII; *Лемке М.* Дело П.А. Мартьянова // Очерки освободительного движения "шестидесятых годов". СПб., 1908; *Козьмин Б.П.* К биографии крестьянина П.А. Мартьянова // Красный архив, 1923, т. III; *Коган Л.А.* Из истории русского народного свободомыслия в 60-е годы XIX века // Вопр. философии, 1964, № 6.

[10] Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 231, разд. II, к. 20, ст. хр. 45, л. 275 об.–276. Далее: ОР РГБ.

[11] *Герцен А.И.* Собр. соч., т. XVIII, с. 11–12.

[12] La Russie fendant les Guerres de l'Empire (1805–1815). Souvenirs historiques / de M. Armand Domerge. P., 1835, t. 1, p. 172.

[13] Petersburg in Bildren und Skizzen / v. J.G. Kohl. Dresden; Leipzig, 1841, T. 2, S. 139. Знакомство Лоцманова и его единомышленников с идеями классиков просветительской философии имело не только прямой, но и опосредованный характер. Так, в известной ему и упоминавшейся во время следствия книге аббата-иезуита О. Барюэля "Записки о якобинцах..." (М., 1807), говорилось, правда осудительно, о Вольтере, "безбожнике" Ламетри, "герое атеистов" Дидро, Гельвеции, Гольбахе, Монтескье, Руссо.

[14] ЦГАРФ, ф. III отд., 1 эксп., д. 441, л. 33 об.

[15] Там же, д. 55. "Новый Свет и законы его", кн. 1.

[16] Рабочее движение в России XIX века", изд. 2, дополненное. М., 1955, т. 1, с. 163–164.

[17] ЦГАРФ, ф. III отд. 1 эксп., т. 214, д. 376.

[18] Там же, д. 55. "Новый Свет и законы его", кн. 2.

[19] Рабочее движения в России в XIX веке, т. 1, ч. 1, с. 163.

[20] ЦГАРФ, ф. III отд., 1 эксп., д. 441, л. 403.

[21] Там же, л. 33–34.

[22] Николай Иванович Сабуров родился в 1803 г. в семье крепостного заводского служащего. Окончив пермскую гимназию, стал поверенным в делах Сысертских заводов на Урале. Но в середине 20-х годов был обвинен в вольнодумстве и послан "в тяжелую работу" на завод, а затем – на один из дальних рудников, что фактически мало чем отличалось от каторги.

[23] Государственный архив Екатеринбургской области, ф. 12, оп. 1, д. 801, л. 50 об.–51 – "Дело по обвинению мастерового Сысертского завода Сабурова в вольнодумстве".

[24] ЦГАРФ, ф. III отд., 1 эксп., д. 55. Новый Свет и законы его, кн. 1.

[25] Там же.

[26] Там же, кн. 6, л. 14.

[27] Там же.

[28] Там же, л. 39 об.–40

[29] ЦГАРФ, ф. III, отд.

[30] ЦГАРФ, ф. III отд., 1 эксп., д. 441, л. 264 об.

[31] Там же, д. 55. "Новый Свет и законы его", кн. 5.

[32] Там же.

[33] *Лемке М.* Очерки освободительного движения. с. 344, 347.

[34] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951, т. 1, с. 586, 587.

[35] ЦГАРФ, ф. III отд., 1 эксп., д. 441, л. 4–5 об.

[36] Там же, д. 284, ч. 1, л. 3, 90.

[37] *Лемке М.* Очерки освободительного движения, с. 280.

[38] ЦГАРФ, ф. III отд., оп. 214, д. 376, л. 106.

[39] Там же, л. 92 об.

[40] Государственный архив Екатеринбургской области, ф. 12, оп. 1, д. 801, л. 51 об.

[41] Там же, л. 88 – 88 об.

[42] *Мартьянов П.* Народ и государство. Лондон: Вольная русская типография, 1862, с. 8, 13.

[43] *Лемке М.* Очерки освободительного движения, с. 341, 344.
[44] Переводы и сочинения в прозе. М., 1923, с. 131.
[45] *Мартьянов П.* Указ. соч., с. 16–17, 65.
[46] Там же, с. 66.
[47] ЦГА РФ, ф. III отд., 1 эксп., д. 55.
[48] Там же.
[49] Там же.
[50] Там же.
[51] Там же.
[52] Там же.
[53] Там же.
[54] Там же.
[55] Там же.
[56] Там же.
[57] Там же.
[58] Там же, оп. 214, д. 76.
[59] *Мартьянов П.* Указ. соч., с. 5.
[60] ОР РГБ, ф. 231, разд. II, к. 20, ед.хр. 45, л. 276 об.
[61] Там же, л. 275 об.
[62] Там же, л. 275–276 об.
[63] Там же, л. 275.
[64] Там же, л. 275 об.
[65] ЦГА РФ, ф. III отд., Секр. архив, 1830 г., д. 55. "Новый Свет и законы его", кн. 1.
[66] Там же, кн. 7, л. 1–2.
[67] Там же, л. 3.
[68] Там же, л. 6–7.
[69] Там же, кн. 6, л. 19–21.
[70] Там же, кн. 1.
[71] Там же, л. 26.
[72] Там же, кн. 7, л. 24.
[73] Там же, кн. 3, л. 5.
[74] Там же.
[75] Там же, кн. 1.
[76] Там же, кн. 3, л. 11.
[77] Там же, кн. 1; 2.
[78] Там же, кн. 3, л. 7.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ТРУДАХ И.В. КИРЕЕВСКОГО

З.В. Смирнова

Когда авторы философских систем и концепций обращаются к истории философии, ими движет, как правило, не только естественный интерес к историческому развитию мысли. Мотивы их могут быть различны – от желания найти опору в определенной философской традиции до намерения противопоставить свои взгляды всем уста-

новившимся традициям философского мышления. Но так или иначе история философии ставится на службу интересам собственной концепции мыслителя: она рассматривается в свете интересующих его проблем и используется для подтверждения его принципов и выводов.

Такой подход к истории философии чрезвычайно характерен для одного из виднейших представителей раннего славянофильства – И.В. Киреевского. Не требуется никаких усилий чтобы обнаружить прямую связь рассматриваемых им историко-философских проблем с главным волновавшим его вопросом – "об отношении русского просвещения к западному". От решения этого вопроса зависело, по его словам, "не только господствующее направление нашей литературы, но, может быть, и направление всей нашей умственной деятельности и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений"[1].

Обращение Киреевского к истории философии диктовалось стремлением найти историческое подтверждение славянофильскому взгляду на характер и судьбы русской и западноевропейской культуры. Отсюда и своеобразие его историко-философских воззрений, придающее им определенный исторический интерес, и в то же время схематизм и тенденциозность. (Дославянофильские воззрения И.В. Киреевского в этой статье не анализируются.)

1. ДВА ПУТИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ В ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

И. Киреевский нигде не изложил сколько-нибудь систематически своего понимания истории философии. Но он часто обращался к ней, и его труды дают возможность составить достаточно полное представление о его взглядах и на общие проблемы, и на отдельные системы и концепции истории философии.

Развитие философской мысли, как и развитие культуры в целом, имеет, по Киреевскому, органический характер. Это значит, что оно представляет собой процесс последовательного, постепенного раскрытия, развертывания, возрастания определенных "начал", легших в основание развития. "Начала" эти не принадлежат самой философии, они даются ей (как и всей культуре) религией, точнее – определенным вероучением. Зависимость философии от религии – основополагающий постулат Киреевского, имеющий первостепенное значение для понимания им истории философии. Философия для него – "общий итог и общее основание" наук, "проводник мысли" между наукой и верой. Она не может существовать там, где есть вера, но нет "разумной образованности", развития наук; там же, где нет веры, но существуют науки и "разумная образованность", философские убеждения заменяют веру и являются, по словам Киреевского, "в виде предрассудков"[2].

В этих суждениях Киреевского видно намерение связать философию, а значит и ее историю, не только с религией, но и с развитием наук, "внешней образованностью" Однако мысль его была устремлена не на выяснение роли науки в истории философии, а на доказательство

того, что лишь "истинная" религия – православное христианство – может дать правильное направление и простор прогрессу наук. Неслучайно в его характеристиках отдельных философских систем вопрос о роли, которую играли в их формировании данные науки, не рассматривался. Фактически воздействие, которое оказывает на философию развитие науки, осталось у Киреевского не проясненным ни в общем плане, ни в анализе конкретных философских учений.

Для понимания подхода Киреевского к историко-философским проблемам чрезвычайно важна выдвигаемая им идея императивности философии, сочетания в достигнутом ею результате теоретических истин и практического нравственного вывода. Конечный смысл всякой философии составляет, по его словам, не отдельные логические или метафизические истины, "но то отношение, в которое она поставляет человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый. Ибо всякая философия в полноте своего развития имеет двойной результат или, правильнее, две стороны последнего результата: одна – общий итог сознания, другая – господствующее требование, из этого итога вытекающее. Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни"[3].

При такой трактовке философии исследование ее истории приобретало ясно выраженный этический вектор: философские системы рассматривались и оценивались с точки зрения вытекающего из них "внутреннего требования" к деятельности человека и общей задачи его умственного и нравственного совершенствования.

В современной Киреевскому европейской литературе отчетливо обозначился растущий интерес к Востоку и восточной мысли, особенно к Индии. В России восточная философия также начинала привлекать к себе внимание; индийской философией заинтересовался, в частности, Чаадаев. Киреевскому это направление исследований истории философии осталось чуждым. Поле занимавших его историко-философских проблем оставалось в границах тех регионов мира, где возникла и развилась христианская цивилизация. В центре его внимания историческое развитие философской мысли, получившей свои "начала" от христианства.

Но философии, развившейся на основе христианства, предшествовала античная, языческая философия. Естественно возникал вопрос об отношении христианской философии к ее языческой предшественнице. Для Киреевского вопрос этот оказался, можно сказать, ключевым, и его решение, в сущности, определило взгляды русского мыслителя на развитие европейской философии.

Киреевский не склонен был к той резко отрицательной оценке античного мира, которая была свойственна в его время ряду апологетов христианства на Западе (в частности, французским традиционалистам), а в России была высказана Чаадаевым в "Философических письмах". Его отношение к античности сложнее. Античная культура для него – важный этап "в общем деле умственного бытия человека", и

европейская культура наследовала "все результаты образованности греко-римского мира, который в свою очередь принял в себя все плоды умственной жизни всего человеческого рода"[4].

Что касается философии, то христианство дало ей совершенно новое основание, но в то же время "не безусловно отвергло древнейшую философию". Ссылаясь на пример отцов церкви, которые не только были хорошо знакомы с античной философией, но и использовали ее в своих писаниях, Киреевский утверждал, что христианство "не уничтожало языческой философии, но, принимая ее, преобразовывало согласно своему высшему любомудрию", подчиняло ее служению высшему "началу" в сфере новой культуры[5].

Однако способность правильно оценить и использовать философское наследие античности отнюдь не была, считал Киреевский, свойственна всем деятелям нового, христианского философствования. Подчинить христианской истине результаты развития наук и философии, достигнутые античным миром, можно только при том условии, если сама эта истина понимается и утверждается в ее полноте и чистоте. В противном же случае в христианскую философию проникают чуждые ей и разлагающие ее "начала", идущие от языческого миропонимания.

Именно так произошло на Западе. Духовная философия, связанная с Римской церковью, не смогла сохранить чистоту христианского учения и оказалась зараженной влиянием языческого Рима. Влияние это сказалось в присущей с самого начала Римской церкви и ее богословам односторонности – в отходе от цельности и полноты христианского мышления и склонности к мышлению исключительно рациональному, к "логической связи понятий" Склонность эту Киреевский видел даже в трудах западных христианских писателей первых веков, он находил ее у Тертуллиана и в особенности у Августина, отличавшегося, по его словам, особой любовью к "логическому сцеплению истин"[6]. Наиболее же ясно это направление западной христианской мысли обозначилось после разделения церквей, понимаемого Киреевским как отпадение Римской церкви от церкви вселенской. Рационализм, воспринятый от языческого Рима, проник в самую сердцевину западного христианства и стал тем "началом", на основе которого развилась вся западная философия. Христианская истина в ее чистоте и полноте сохранилась лишь в восточной церкви.

Разделение Киреевским христианства на "истинное" – восточное и "не истинное" – западное определило одну из главных характерных черт его историко-философских воззрений. История философской мысли, развивавшейся в христианской цивилизации, получила у него изначально дуалистический характер, движение ее оказалось разделенным на *два русла.*

Проблемам, относящимся к развитию православно-христианской философии, уделено в трудах Киреевского сравнительно мало внимания. Расцветшая в Византии, философия эта пала с падением "второго Рима", но следы ее сохраняются в писаниях святых отцов православной церкви, "как живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосно-

вении верующей мысли..."[7]. Хранительницей философии христианства стала Россия – творения греческих христианских писателей "были переведены, и читаны, и перечитаны, и изучены в тишине наших монастырей, этих светлых зародышей несбывшихся университетов"[8].

Киреевский придавал особо важное значение тому, что в древней России христианское учение сохранялось во всей его чистоте и полноте; именно в этом он усматривал "особенность России". Понятно, что в первую очередь в судьбах христианского вероучения в России искал он объяснения того факта, что русская культура не развилась полнее и шире, чем западная. Объяснение он видел в том, что с течением времени "уважение к преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа"[9]. Результатом такого "неравновесия" в восприятии божественного предания стали и ряд отрицательных явлений в общественной жизни России, и односторонность русской "образованности", породившая в кругах образованных людей стремление к западной культуре.

Киреевский был убежден, что "изгнать" из России западную "образованность", широко проникшую в высшие слои русского общества после реформ Петра I, и нецелесообразно, и невозможно. Необходимо, однако, нейтрализовать ее отрицательное воздействие на русскую культуру, уяснить ее слабые стороны, ее ограниченность. Первостепенную задачу философской мысли в России Киреевский видел поэтому в критике западной философии, в раскрытии ее ограниченности и несостоятельности. Понятно, что именно проблемы истории западноевропейской философии оказались в центре его внимания. Освещение этих проблем приобрело ясно выраженную полемическую направленность и анализ их стал одной из форм критики рационализма как характерной черты не христианского, а языческого (античного) мышления.

Рационалистическая сущность античного мира обнаруживалась, по Киреевскому, в двух основных формах: "в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности"[10]. Соответственно влияние духовного наследия античности сказалось в западной философии двояким образом; однако отчетливое разделение ее на две "ветви" – рационализм и эмпиризм – выявилось лишь в новое время.

Эмпирического направления в западной философии Киреевский касался лишь мимоходом, все внимание его было сосредоточено на собственно рационалистической ее "ветви". Фактически история западной философии представлена у Киреевского, за очень немногими исключениями, лишь рационалистическими системами. Неудивительно, что при таком подходе история эта выглядит в трудах славянофильского мыслителя одноцветной и однолинейной. Из нее исчезли одушевлявшие ее искания творческой мысли, борьба мнений, связи с наукой. Весь смысл ее свелся лишь к развитию рационалистического "начала", пришедшего в конце концов к самоотрицанию.

2. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ АРИСТОТЕЛЯ – К ГЕГЕЛЮ

В православной духовной философии давно установилась традиция, отдающая предпочтение Платону перед Аристотелем. Этой традиции следовал в своих оценках античной мысли и Киреевский. Он специально отмечал, что "в греческих мыслителях не только не видим мы особого пристрастия к Аристотелю, но, напротив того, в большей части из них замечаем явное предпочтение Платона..."[11]. Западноевропейская же христианская философия с самого начала, считал он, проявляла особое сочувствие мышлению Аристотеля; она восприняла и усугубила его пороки.

Два главных порока усматривал Киреевский в философии Стагирита. Первый из них – абсолютизация логического мышления, отрыв его от воли, нравственного и эстетического чувства, ограничение познания "логическою деятельностию ума и безучастною наблюдательностию внешнего мира"[12]. Такая трактовка познания повлекла за собой второй важнейший порок философии Аристотеля: действительность, рассматриваемая сквозь призму логики, представлялась ей воплощением разумности, и нравственным выводом, следующим из философии, оказывалось не стремление к совершенствованию, а лишь отыскание "золотой середины между порочными крайностями". Лишив логическое мышление связи с высшими устремлениями, философия Стагирита сделала человека неспособным подняться выше его личных интересов; она "действовала разрушительно на нравственное достоинство человека"[13].

Тенденциозность оценки Киреевским Аристотеля совершенно очевидна (хотя он справедливо указывал на важное значение, придаваемое Стагиритом средней линии поведения). Но для него Аристотель интересен не сам по себе, ему важно установить античный, т.е. языческий источник преобладания в западноевропейской мысли рационализма.

Ярким выражением перевеса логического мышления в познании была в глазах Киреевского схоластика, "дух" которой яснее всего выражен, по его мнению, не в спорах номиналистов и реалистов и обсуждении догматических вопросов, а в "бессмысленной" игре понятий, в увлечении их логическим "сцеплением". Эти черты, считал он, остались и в последующей истории западной философии.

Было ли развитие западной мысли по пути рационализма фатально предопределено вошедшим в нее языческим рационалистическим "началом"? Нет, считал Киреевский, в жизни Запада были моменты, когда ход этого развития мог быть изменен. Первый из них он относил ко времени, непосредственно предшествовавшему разделению Восточной и Западной церквей. Разделения (вину за которое он целиком возлагал на Римскую церковь) можно было избежать, и тогда народы Запада и Востока развивались бы в общении друг с другом, "совокупно уничтожая остатки язычества в уме и жизни общественной"[14].

Другая возможность для Запада вернуться на верный путь была в XVI в. – во время Реформации. Но Лютер "не захотел вспомнить о православной церкви"[15], в своей критике католицизма не признавал различия между первыми семью соборами и последующими и предпочел принять за основание веры одно Священное Писание. Так, благодаря вольному или невольному "недоразумению" решилась, по словам Киреевского, судьба Реформации.

И все же именно с Реформацией связывал русский мыслитель развитие философии на Западе в новое время. Крупную заслугу Реформации он видел в том, что она освободила мысль от внешнего авторитета Римской церкви. Однако на место авторитета разума церковной иерархии протестантство поставил личный разум отдельного человека. Разум, таким образом, по-прежнему оставался судьей откровенной истины и преобладание в познании логической рассудочности не было поколеблено.

Как отмечалось выше, в философии нового времени Киреевский различал две "ветви"; родоначальник одной из них – Декарт, другой – Бэкон. По природе своей обе эти ветви одинаковы, ибо обе исходят не из "цельного" человека, а из "отвлеченных" его способностей. История эмпиризма в философской мысли Запада лишь подтверждает, по мнению Киреевского, общую односторонность этой мысли и ее неспособность постигнуть "высшие истины" Так, Юм – "прямой и неминуемый результат" развития эмпирической линии в западной философии, пришел к выводу, что в мире "не существует никакой истины и правда и ложь подвержены одинаковому сомнению"[16].

Интересно, что развитие рационалистической ветви западной философии нового времени Киреевский напрямую связывал с протестантизмом. Объяснял он эту связь тем, что, при установке на личное восприятие Священного Писания, общего понимания его и общего авторитета протестантизм мог достигнуть лишь ориентируясь на логическое мышление, равно присущее каждому человеку.

Киреевского не смущал тот факт, что родоначальником рационализма нового времени был мыслитель католической страны – француз Декарт. Не слишком считаясь с историческими реалиями и традициями французской культуры, он с чрезвычайной легкостью объявил философию Картезия чуждой характеру "народного мышления" французов. Именно поэтому, считал он, философия эта уже в начале XVIII в. утратила во Франции популярность.

По мнению Киреевского, Декарт, несмотря на его выступления против схоластики, остался все же "запутан" ее узами. Свидетельство этому – Декартово "Cogito ergo sum", которое Киреевский трактовал как логическое доказательство, как силлогизм. Признавая у Картезия "гениальное разумение формальных законов разума", славянофильский мыслитель считал в общем его философию выражением свойственной всему западному мышлению "рассудочности".

Попытка представить рационализм Декарта явлением не типичным для французского менталитета у Киреевского неслучайна. Его

внимание привлекли французские мыслители, которые, по его убеждению, могли бы при благоприятных условиях дать философии новое направление, свободное от преобладания логической рассудочности. К ним он относил мыслителей Пор-Рояля, в особенности Паскаля.

Уже само по себе расхождение Пор-Рояля с общепринятыми в Римской церкви понятиями было в глазах русского мыслителя фактом положительным. Особенно же ценным он считал "направление ума" Паскаля, неудовлетворенность автора "Мыслей" рациональным познанием. У мыслителей Пор-Рояля и у Фенелона он видел стремление найти связь между верой и разумом, поднявшись выше сферы логического "сцепления понятий". Он был убежден в том, что мысли Паскаля могли быть плодотворным зародышем новой для Запада философии, ибо они заключали в себе "глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского"[17]. Но ростки этого "живительного направления" были заглушены и новая, отличная от общего западного рационализма, философия не смогла сложиться во Франции. В результате победило влияние английской философии, французская мысль подчинилась "хохоту Вольтера и законам чужой философии"[18].

Таким образом, попытки отдельных мыслителей преодолеть типичную для западного мышления "рассудочность" не имели успеха. Рационализм продолжал господствовать в западной мысли. Среди его представителей в XVII–XVIII вв. Киреевский выделял Спинозу и Лейбница.

На основании беглой характеристики, данной Киреевским Спинозе, трудно сказать с уверенностью, пантеиста или атеиста видел он в голландском мыслителе. Основной упрек, адресуемый Киреевским Спинозе, – за сцеплением теорем и силлогизмов он не увидел в мире личного Бога, а в человеке внутренней свободы. То же преобладание логической рассудочности не позволило Лейбницу понять действительную связь в мире причины и следствия и для объяснения ее заставил прибегнуть к понятию предустановленной гармонии.

В трактовке Киреевским истории европейской философии с IX до XIX в. интересна характерная особенность: те ее события и факты, в которых он усматривал некоторое позитивное содержание или позитивные тенденции, он объяснял влиянием на западную мысль трудов православно-христианских писателей. Так, сознание необходимости церковного преобразования во время Реформации он связывал с воздействием на умы европейцев восточной патристики, принесенной на Запад после падения Византии. Пор-Рояль и Фенелон, пытавшиеся, по его мнению, преодолеть односторонность логической рассудочности, также получили это направление "из той части христианского любомудрия, которую они нашли в древних отцах церкви и которую не вмещало в себя римское учение"[19]. Но в общем, как с сожалением отмечал Киреевский, духовная философия отцов

восточной церкви осталась вне внимания западноевропейских мыслителей и не смогла поэтому изменить рационалистическое направление философии на Западе.

Кульминацией и одновременно завершением развития рационалистической мысли Запада стал для Киреевского немецкий идеализм конца XVIII – первой половины XIX в. Точнее – философия, которую он называл "шеллинго-гегельянской", имея в виду системы Гегеля и раннего Шеллинга. О Канте и Фихте он упоминал лишь вскользь. Это неудивительно: еще в 1832 г. он, следуя концепции, изложенной в мюнхенских лекциях Шеллинга, утверждал, что в учении последнего "совместилось все развитие новейшего мышления, начиная от Декарта", и в числе систем, нашедших в этом учении "окончательное развитие, дополнение и оправдание", называл идеализм Фихте и критицизм Канта[20]. И в дальнейшем учения Канта и Фихте оставались для него фактически лишь вехами на пути к "последней полноте" рационалистической философии. Любопытно замечание, которым он сопроводил характеристику Канта как мыслителя, установившего, что рациональное познание не в состоянии дать знание "высших истин" "Отсюда, – писал Киреевский, – может быть, оставался один шаг до правды – но западный мир тогда еще не созрел для нее"[21]. Скептицизм Канта Киреевский интерпретировал как своеобразное приближение к мысли о неудовлетворительности интеллектуального познания. Что касается Фихте, то в его системе Киреевский видел лишь одностороннее развитие определенных установок Канта, приведшее к убеждению, что реально существует лишь саморазвивающееся Я.

Обращает на себя внимание подчеркнутое сближение Киреевским систем Гегеля и раннего Шеллинга. Для сближения их были, конечно, реальные основания, и оно нередко встречалось в литературе того времени. Однако Киреевский явно преуменьшал имевшиеся между ними различия. По его словам, "единственное различие между первою системою Шеллинга и системою Гегеля заключается в способе изложения основной мысли": у Шеллинга свойственная мысли внутренняя противоречивость проявляется в совокупном существовании понятий и их тождестве, у Гегеля же – в последовательном движении сознания от одного определения к противоположному[22]. Что касается "интеллектуального созерцания", подвергавшегося, как известно, суровой критике Гегеля, то Киреевский утверждал, что оно и в Шеллинговой первой системе не имеет существенного значения. "О нем Шеллинг упоминает, но не развивает его. Это было только предчувствие будущего направления его мысли"[23]. Русский мыслитель в данном случае основывался на утверждении самого Шеллинга, отвергавшего адресованный ему Гегелем упрек в том, что он при помощи интеллектуального созерцания пытался обосновать существование высшего субъекта – объекта. Несомненно, однако, что в "Системе трансцендентального идеализма" интеллектуальное созерцание играло весьма важную роль и существенно отличало философию раннего Шеллинга от гегелевской системы.

Поскольку Шеллинг в своем духовном развитии отошел от рационализма, главным и крупнейшим представителем западной рационалистической философии в XIX столетии оказывался для Киреевского Гегель.

Вопрос об отношении Киреевского к Гегелю был в литературе о славянофильстве предметом спора. Д. Чижевский считал это отношение двойственным: с одной стороны, Гегель для Киреевского – великий мыслитель, с другой – гегелевскую философию в целом он решительно отклоняет[24]. Это мнение Чижевского оспаривалось рядом исследователей. Так, А. Койре, возражая Чижевскому, утверждал, что отношение Киреевского к Гегелю напротив, совершенно однозначное и в известном смысле даже гегельянское, ибо, в согласии с самим Гегелем, его философия рассматривается как последнее слово западной Философии[25]. В числе возражавших Чижевскому был и Э. Мюллер[26]. И в самом деле – признание, что Гегель – великий философ отнюдь не противоречило у Киреевского решительному отрицанию и критике гегелевской философии. Гегель велик потому, что довел до исчерпывающей полноты и совершенства определенное направление философской мысли. Но направление это по природе своей односторонне и его завершенность в системе Гегеля особенно ясно обнаружила его изначальную ограниченность.

В литературе не раз отмечалось, что критика Киреевским гегелевского рационализма опиралась на аргументы, выдвинутые против Гегеля поздним Шеллингом. Еще в 1832 г., в дославянофильский период своего идейного развития, Киреевский, явно следуя мюнхенским лекциям Шеллинга, принял Шеллингово разделение философии на "отрицательную" и "положительную" и противопоставил логическому ("отрицательному") познанию "положительное", "живое" знание действительности. Вслед за Шеллингом он утверждал, что логическое познание неспособно постичь истину реальной жизни, ибо оно неизбежно остается в кругу понятий, выработанных разумом: "разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается"[27]. В дальнейшем Киреевский, опять-таки вслед за Шеллингом, подчеркивал, что логическое познание дает знание лишь возможного, а не действительного.

Среди современных критиков Гегеля Киреевский выделял, кроме Шеллинга, Тренделенбурга, который, по его словам, "глубже и сокрушительнее" других в своих выступлениях против гегелевской системы, и гербартианцев. Тренделенбург, считал он, нападает на метод Гегеля "в самом источнике ее жизненности, в отношении чистого мышления к его основному началу"[28]. Тренделенбург утверждал, что гегелевское "чистое мышление" в действительности вовсе не является таковым, а предполагает внешнее бытие и представление о нем. Что касается гербартианцев, то, по мнению Киреевского, их выступления ценны тем, что они не ограничиваются лишь критикой, но "предлагают другую, весьма достойную внимания, хотя еще мало оцененную систему Гербарта[29]. Замечание это, однако, слишком бегло для того,

чтобы можно было составить сколько-нибудь определенное представление о том, что́ именно привлекало Киреевского в философии Гербарта.

Важной стороной оценки Киреевским гегелевской философии является, конечно, отношение к ее диалектическому методу. Сам Киреевский считал, что сущность философии Гегеля заключается именно в методе саморазвития одного основного начала по законам логической необходимости; речь идет о "саморождении разума в сознание".

В суждениях Киреевского о гегелевской диалектике мы встречаемся с интересным противоречием, тем более любопытным, что проявляется оно в одной и той же поздней статье "О необходимости и возможности новых начал для философии" (1856).

В начале статьи Киреевский всемерно сближает Гегеля с Аристотелем. По его словам, "основные убеждения Аристотеля... совершенно тождественны с убеждениями Гегеля"[30]. Сам метод диалектического мышления – вовсе не открытие немецкого философа, он ясно обозначился уже в древности – у элеатов и Гераклита. Диалектика характеризуется как метод мышления, превращающий каждую мысль в противоположную и таким образом достигающий нового определения мысли; при этом в начало мыслительного процесса, обнимающего все бытие и знание, полагаются "отвлеченные понятия о бытии, небытии и возникновении"[31]. Отличие Гегеля от древних мыслителей – не в основной точке зрения и не в особенностях метода, но лишь "в доконченной полноте систематического развития и в этом богатстве умственных приобретений, которые любознательность человека могла собрать ему в течение своих двухтысячелетних исканий"[32]. Гегель шел иным путем, чем Аристотель, и построил другую систему, но так, как ее построил бы в XIX в. сам Аристотель.

В конце статьи диалектический метод Гегеля (точнее – "шеллинго-гегельянской" философии) характеризуется несколько иначе. Киреевский отправляется здесь от шеллинго-гегелевского различения разума и рассудка. В его трактовке рассудок действует в рамках формально-логического "сцепления" отвлеченных понятий и силлогистических выводов. Разум же "выводит свое знание... не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество"[33]. Мыслительный процесс в этом случае заключается не в движении посредством отвлеченных умозаключений, но "в развитии диалектическом, исходящим из самой сущности предмета". Предмет мышления "сам собою предлагается из вида в вид, из понятия в понятие, беспрестанно возрастая в полнейшее значение"[34]. Здесь, таким образом, Киреевский видит в диалектическом процессе мысли не движение отвлеченных понятий, а развитие, в основе которого – сущность предмета, понимаемая как тождество мышления и бытия.

Основываясь на этой характеристике диалектического метода,

Д. Чижевский пришел к выводу, что в последние годы жизни Киреевский берет назад адресованный им Гегелю упрек в абстрактности мышления и подчеркивает в гегелевской философии те черты, которые, по его мнению, сохраняют положительное значение – различение разума и рассудка и учение о конкретности[35]. Против этого мнения Чижевского возражал Э. Мюллер, однако он оставил неразъясненным противоречие в характеристиках гегелевского диалектического метода, содержащихся в статье "О необходимости и возможности новых начал для философии".

Причина этого противоречия лежит, на мой взгляд, в том, что Киреевский видел существенное отличие гегелевской диалектики от формальной логики, но в то же время стремился уложить Гегеля (как и раннего Шеллинга) в свою концепцию западной мысли как по природе своей формально-логической, "рассудочной". Вывод же Чижевского представляется мне неправомерным. Ведь для Киреевского "разум" Гегеля, отличающийся от формально-логического "рассудка", остается все же *логической* способностью и диалектический процесс–*логическим* саморазвитием разума, а следовательно, в конечном счете отвлеченно рациональным способом мышления, дающим лишь возможную, а не действительную истину. Киреевский говорит об этом вполне определенно: он готов принять "то понятие о разуме, которое выработалось в новейшей философии и которого выражением служит система шеллинго-гегельянская", но лишь при условии, что этот разум не будет выдавать себя за высшую познавательную способность и тем самым ограничивать самую истину "только той стороной познаваемости, которая доступна этому отвлеченно рациональному способу мышления"[36].

Философия Гегеля для Киреевского – завершение западноевропейской философии, но отнюдь не вершина философской мысли. Она, скорее, – тупик, в котором оказалось, в конце концов, западное рационалистическое мышление. Об этом свидетельствует, по мнению русского мыслителя, и положение, сложившееся в западной философии после смерти Гегеля.

Страной, представляющей современную философскую мысль Запада, по-прежнему оставалась в глазах Киреевского Германия. Авансцену философской мысли по-прежнему занимало гегельянство: в середине 40-х годов Киреевский утверждал, что "мнения гегельянцев беспрестанно шире распространяются в Германии, развиваясь в применении к искусствам, литературе и всем наукам (выключая еще наук естественных)"[37]. И тем не менее в том же 1845 г. он констатировал, что развитие немецкого рационализма "приметно остановилось". Процессы, происходившие внутри гегелевской школы в 30–40-х годах, не казались ему интересными и значительными. Среди последователей Гегеля он выделял тех, кто пытался применить гегелевский метод к конкретным областям науки и искусства; по его словам, в их числе "есть некоторые писатели, замечательные силою логического мышления"[38]. Те же гегельянцы, которые пытаются

развить учение Гегеля в собственно философской сфере, не идут далее сказанного учителем и лишь повторяют и "переворачивают" его формулы.

В целом картина современной философской мысли и всей духовной жизни Европы представлялась Киреевскому в 40–60-х годах как хаотическое многообразие различных мнений и систем при явном недостатке общего убеждения, которое могло бы стать основанием для идейного прогресса. Раздробленность самосознания общества – такова в глазах русского мыслителя главная особенность европейской духовной жизни во второй четверти XIX в.

Другая характерная ее черта – преобладание в явлениях западной мысли критической стороны над позитивной. Своеобразно переосмысливая Шеллинговы понятия "отрицательной" и "положительной" философии, Киреевский применяет их в 40-х годах для характеристики всех современных философских и общественно-политических учений. По его словам, во всех этих учениях "находим мы две различные стороны: одна почти всегда возбуждает сочувствие в публике и часто заключает в себе много истинного, дельного и двигающего вперед мысль: это сторона отрицательная, полемическая, опровержение систем и мнений, предшествовавших излагаемому убеждению; другая сторона, если иногда и возбуждает сочувствие, то почти всегда ограниченное и скоро преходящее: это сторона положительная, то есть именно то, что составляет особенность новой мысли, ее сущность, ее право на жизнь за пределами первого любопытства"[39].

В своей интересной книге "Русский ум в европейском кризисе. Иван Киреевский" Э. Мюллер высказывает мнение, что критика западного "духа времени", содержащаяся в статье Киреевского "Обозрение современного состояния литературы" (1845) по существу своему сходна с подобного рода критикой в западноевропейской публицистике того времени[40]. Действительно, 40-е годы (канун революции 1848 г. во Франции и Германии) отмечены на Западе усилением в общественной мысли и литературе критики современной европейской действительности, и Мюллер справедливо обращает внимание на сходство инвектив, предъявляемых Европе Киреевским, и аналогичных обвинений, выдвигаемых западными мыслителями. Но автор книги заключает отсюда, что в критике Киреевским в 40-х годах Запада не следует видеть "продукт типично европокритической, или славянофильской идеологии"[41]. Он оставляет в стороне выводы, которые делал Киреевский из своего критического анализа современного положения в Европе. Выводы же эти состояли в утверждении, что Европа завершила круг своего развития, исчерпала свои возможности и должна обратиться к духовным и жизненным "началам", свойственным народам, не участвовавшим в ее историческом движении. Выводы эти нельзя назвать иначе как славянофильскими.

3. САМООТРИЦАНИЕ РАЦИОНАЛИЗМА И КОНЕЦ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

И. Киреевский не только констатировал кризисное состояние западной философии и всей европейской культуры. Чрезвычайно важным элементом характеристики, даваемой им в 40–50-х годах европейской мысли, было утверждение, что мысль эта *сама* осознала невозможность дальнейшего развития на основе рационалистического "начала", *сама* обратилась к поискам нового пути. Это самоотрицание рационализма Киреевский увидел прежде всего в эволюции Шеллинга от философии тождества к философии мифологии и откровения.

Суть тех принципиальных изменений, которые произошли с Шеллингом, Киреевский видел в обращении немецкого мыслителя к религии как к основанию философии. Обращение это проявилось в двух важнейших убеждениях, принятых, по мнению Киреевского, поздним Шеллингом. Во-первых, была понята ограниченность "самомышления" и признана необходимость божественного откровения, хранящегося в предании. Во-вторых, вера стала рассматриваться как необходимый компонент акта познания, как его "существенная стихия"[42].

Свидетельство того, что западная мысль приходит к осознанию неудовлетворительности логического познания и к утверждению глубокой внутренней связи между знанием и верой, Киреевский находил не только у позднего Шеллинга, но и в ряде других философских систем и концепций современной ему Германии. Так, он высоко ценил Стефенса, который "постоянно искал той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ"[43]. То же стремление сблизить философию с религией Киреевский находил в трудах таких философов, как Баадер и Краузе.

То, что именно у Шеллинга тенденция соединения философии и религии выразилась особенно ярко, не было случайным. Выше уже говорилось, что Киреевский рассматривал философию раннего Шеллинга и систему Гегеля как единую "шеллинго-гегельянскую" философию, игнорируя существенные различия между обоими мыслителями. Акцентирование сходства между ранним Шеллингом и Гегелем нужно было ему именно для того, чтобы представить мысль позднего Шеллинга как самоосознание неудовлетворительности рационалистической философии. По его словам, "потому Шеллинг и мог так ясно осознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль"[44]. При этом Киреевский подчеркивал, что Шеллинг обратился к религии "естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания"; в этом сказалась его гениальность[45]. Но и гениальность Шеллинга, продолжал Киреевский, не помогла ему избежать общей участи современных западных мыслителей – и у него сильной стороной мысли оказалась философия "отрицательная", критическая, философия же "положительная" осталась неудовлетворительной.

Интересно отметить, что Киреевского не смутило то разочарование, которое вызвали у многих и в Германии, и в России берлинские лекции Шеллинга в 40-х годах. Констатируя в 1845 г., что берлинская аудитория Шеллинга "сделалась просторной", что его способ примирения веры с религией "не убедил до сих пор ни верующих, ни философствующих", Киреевский тем не менее характеризовал сложившуюся ситуацию как "наружный неуспех" всемирно значительного дела, как "мнимую неудачу" немецкого мыслителя[46]. Не формулируя еще ясно в 1845 г. своего отношения к системе Шеллинга, изложенной в берлинских лекциях, Киреевский утверждал, что во всяком случае Шеллингова критика предшествующей философии, в особенности гегелевской несомненно ценна и плодотворна.

Разделение Киреевским философии позднего Шеллинга на "отрицательную" и "положительную", обозначившееся в 1845 г., было артикулировано в статье "О необходимости и возможности новых начал для философии" (1856). Здесь русский мыслитель уже совершенно определенно устанавливал, что система Шеллинга "соединяет в себе две противоположные стороны, из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная; первая – отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления; вторая – положительная, излагающая построение новой системы"[47]. По убеждению Киреевского, эти стороны Шеллинговой философии не связаны необходимо между собой и могут быть отделены друг от друга.

Нельзя сказать, что Киреевский исключительно негативно относился к "положительной" стороне системы позднего Шеллинга. Она вызывала у него несомненный интерес. Об этом свидетельствуют и его статья "Речь Шеллинга"[48], и высказывания о философии мифологии, и откровения в статье "О необходимости и возможности новых начал для философии". Его внимание привлекла, в частности, попытка Шеллинга найти в древней мифологии следы первоначального божественного откровения, хотя искаженного, но не утратившего свой общий характер, и таким образом связать христианское предание с богосознанием всего человечества. "Такой взгляд, – писал Киреевский, – мог бы быть весьма питателен для христианской мысли, если бы она предварительно уже стояла на твердом основании"[49].

Именно в том, что "положительная" философия позднего Шеллинга не имела "твердого основания", и заключалась причина ее ложности. Таким основанием в глазах Киреевского могло быть только "истинное" христианство, т.е. православие. Шеллинг же, вместо того чтобы обратиться к православию, пытался из "смешанного христианского предания" извлечь то, что соответствовало его понятию о христианской истине. "Жалкая работа – сочинять себе веру", – так отозвался Киреевский о религиозных исканиях немецкого мыслителя[50].

Пройдя мимо подлинного христианского предания, хранящегося в православии, считал Киреевский, Шеллинг не смог подкрепить свою философию божественным откровением. Не смог он и соединить в по-

знании веру и разум, ибо не понял, продолжал русский мыслитель, что задача эта может быть решена лишь путем "цельного знания" – интеграции в акте познания всех духовных способностей человека (разума, воли, чувства нравственного и чувства эстетического).

Вполне естественно, что, выдвигая концепцию "цельного" знания и связывая такое знание с православным мышлением, Киреевский не принял "положительной философии" Шеллинга. Интереснее и важнее другое. В глазах Киреевского крах попытки немецкого мыслителя создать новую, "положительную" философию – не просто личная его неудача. Философия позднего Шеллинга – не только яркий пример осознания западной мыслью неудовлетворительности рационализма, но и убедительное свидетельство неспособности этой мысли выйти из кризиса, к которому привел ее рационализм. Судьба Шеллинга получила у русского мыслителя *символический* смысл: она стала выражением судьбы всей европейской философии, исчерпавшей возможности своего развития по пути рационализма и неспособной найти новый путь.

Что же, значит западная мысль обречена на стагнацию и распадение? Выхода из тупика, в котором она оказалась, нет и не может быть? И каковы вообще дальнейшие судьбы философии? Как возможна и что должна представлять собой новая, "положительная" философия, создать которую не смог Запад?

Как известно, статья Киреевского "О необходимости и возможности новых начал для философии" осталась неоконченной – в ней отсутствует та часть, которая, как утверждал Хомяков, должна была содержать изложение "положительной философии" автора. Тем не менее труды Киреевского дают возможность составить представление об основных принципах, на которых должна была строиться эта философия. Анализ ее не входит здесь в мою задачу. Отмечу лишь, что философия эта мыслилась Киреевским именно как *новая*. "Живительным зародышем и светлым указателем пути" должны были стать для нее истины, выраженные в "умозрительных писаниях" святых отцов православной церкви. Но она не может быть простым возобновлением православно-христианской патристики, от нее требуется соответствие современному состоянию наук и "общественной образованности"[51].

Каково отношение этой новой философии к результатам, достигнутым западной мыслью? Связана ли она с историей этой мысли или формируется вне и независимо от западного философствования?

Проблемы "положительной философии" Киреевского специально рассмотрены в упоминавшейся уже выше книге Э. Мюллера. Автор считает, что Киреевский рассматривал свою собственную и требуемую временем философию "как систематический прогресс в истории западного мышления, которое в его последней стадии уже выработало сознание необходимости и направление дальнейшего движения вперед"[52]. Это утверждение Мюллера нуждается, на мой взгляд, в некоторых уточнениях. Мюллер совершенно прав, считая, что философскую задачу времени Киреевский видел "не в простом отказе (Abkehr) от последних результатов западного мышления в пользу антирационалистичес-

кого религиозного эмпиризма", а в использовании этих результатов, в своего рода "снятии" той "отрицательной" философии, к которой пришла западная мысль[53]. Подтверждением этому может служить прямое указание Киреевского на возможность использования в России в качестве "ступени" к новому любомудрию немецкой философии "в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга"[54]. Однако Мюллер не придает, на мой взгляд, должного значения тому обстоятельству, что использование результатов западной философии мыслилось Киреевским как их коренное преобразование, как *подчинение* их новому "началу", которое Запад должен получить *извне*.

Киреевский не случайно проводил прямую аналогию между современным ему состоянием западного мира и эпохой возникновения христианства. Была ли новая, христианская философия "систематическим прогрессом" в истории античной мысли? Нет, ибо она основывалась на совершенно новом "начале", принесенном в мир не античной мыслью, а мыслью другого народа. Но она (в той мере, в какой она оставалась верной этому "началу") использовала дохристианскую философию, подчиняя ее себе и своим задачам. Аналогичная ситуация сложилась в XIX в. Новая философия может возникнуть не как продолжение истории западной мысли, а как использующее результаты этой мысли развитие *нового* "начала", которое Запад должен принять от *другого* народа. Недооценка Э. Мюллером этой стороны мыслей Киреевского о новой, "положительной" философии связана, очевидно, с общей концепцией его книги: он считает недоказанной традиционную "гипотезу" единой славянофильской идеологической ориентации, а в Киреевском видит мыслителя, стоявшего в 40-х годах между западниками и славянофилами.

Конечно, отношение Киреевского к западной мысли было лишено нетерпимости, он был противником того, что называл "душным провинциализмом"[55]. Новая, "положительная" философия не мыслилась им вне многовековых приобретений западной "образованности". И все же определяющим в его восприятии этой "образованности" было признание ее исконной ущербности и убеждение в том, что она закончила круг своего развития. Россия, которой предназначалась миссия дать плодотворные "начала" новой философии и новой культуре, отделялась от Европы и противопоставлялась ей. Не сотворчество народов в развитии философской мысли и культуры, а *подчинение* результатов мысли западноевропейских народов "началам" православно-христианского мышления – таков итог, к которому пришел И.В. Киреевский в результате анализа историко-философских проблем.

[1] *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984, с. 200.
[2] См.: Там же, с. 263.
[3] Там же, с. 249.
[4] Там же, с. 155.
[5] Там же, с. 251–252.
[6] См.: Там же, с. 211.

[7] Там же, с. 263.
[8] Там же, с. 125.
[9] Там же, с. 237.
[10] Там же, с. 119.
[11] Там же, с. 219–220.
[12] Там же, с. 250.
[13] Там же, с. 251.
[14] Там же, с. 254.
[15] Там же, с. 255.
[16] Там же, с. 218.
[17] Там же, с. 245.
[18] Там же.
[19] Там же.
[20] Там же, с. 67.
[21] Там же, с. 218.
[22] См.: Там же, с. 269.
[23] См.: Там же.
[24] См.: *Cyževśkyj D.* Hegel in Rusland // Hegel bei den Slaven. Reischenberg, 1934, p. 157.
[25] См.: *Koyré A.* Etudes de l'histoire de la Pensée philosophique en Russie. P., 1950.
[26] См.: *Müller E.* Russische Intelleckt in Europäischen Krise. Jvan V. Kireewskij. Köln; Graz, 1966, S. 371.
[27] *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 68.
[28] Там же, с. 135.
[29] Там же.
[30] Там же, с. 247.
[31] Там же.
[32] Там же.
[33] Там же, с. 267.
[34] Там же.
[35] См.: *Cyževśkyj D.* Op. cit., p. 158.
[36] См.: *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 266.
[37] Там же, с. 133.
[38] Там же, с. 134.
[39] Там же, с. 130.
[40] См.: *Müller E.* Op. cit., S. 239–241.
[41] Ibid., c. 239.
[42] *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 270.
[43] Там же, с. 170.
[44] Там же.
[45] Там же.
[46] См.: Там же, с. 132.
[47] Там же, с. 268–270.
[48] Речь идет о речи Шеллинга в Берлинской Академии наук в 1845 г. Киреевский написал эту статью на основании записей, которые делали слушатели берлинских и мюнхенских лекционных курсов немецкого философа.
[49] *Киреевскпй И.В.* Указ. соч., с. 271.
[50] Там же, с. 270.
[51] См.: Там же, с. 263–264.
[52] См.: *Muller E.* Op. cit., S. 351.
[53] См.: Ibid.
[54] См.: *Киреевский И.В.* Указ. соч., с. 272.
[55] См.: Там же, с. 155.

"БРАХМАСУТРАБХАШЬЯ" ШАНКАРЫ О ЦЕЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

В.К. Шохин

В одной из своих совсем недавних публикациях немецкий индолог В.Хальбфасс отмечал: «При всей известности и популярности концепции "жизненных целей" до сих пор пока еще вряд ли возможно говорить о наличии попыток, за исключением нескольких серьезных "подступов", основательной понятийной и исторической интерпретации этой концепции и ее значения в индийской культуре. Особого внимания заслуживает тот факт, что антропологический потенциал данной концепции и ее значимость в индийской философской рефлексии до сих пор едва ли были поняты или даже "запрошены"»[1].

Оба тезиса Хальбфасса никаких сомнений не вызывают. Подразумеваемая им концепция, обозначаемая как puruṣārtha – "цель человеческого существования", датируемая самое позднее, вероятно, с III в. до н.э.[2], относится к основным мировоззренческим моделям всей индийской культуры. Как правило, она означает единство трех важнейших жизненных задач человека, различаемых как 1) артха – приобретение материальных благ и достижение мирского успеха, 2) кама – чувственные удовольствия, преимущественно эротического, но также и эстетического характера, 3) дхарма – достижение религиозной заслуги посредством выполнения предписанных обрядовых и поведенческих норм, к которым несколько позднее индийские систематизаторы добавили еще и 4) мокшу – освобождение как прекращение страданий и перевоплощений и одновременно обретение высшего просветления и блаженства. Эти четыре задачи мыслились в индийской культуре как обобщение всей практической, жизненной стратегии индивида, и даже отдельные памятники индийской литературы соотносились с ними[3]. Значительно и место концепции пурушартха в философской рефлексии Индии, где эта концепция практически структурирует то, что можно назвать "теоретическими основами практической философии", или, по-другому, телологией (от греч. telos, ср. лат. finis) – учением о целях человеческого бытия. При этом концепция пурушартха обусловливает более прагматический характер индийского мышления в сравнении с европейским, для которого, начиная уже с эпохи Сократа, характерен более оценочный подход к экзистенциальной проблематике. Для индийской "практической философии" основной является

оппозиция истинного интереса человеческой жизни и псевдоинтереса, тогда как для европейской – оппозиция благого и неблагого.

Тезис Хальбфасса относительно малоизученности данной концепции в науке кажется противоречит весьма значительному массиву публикаций по этой проблематике. О нем свидетельствуют и библиографические справочные издания[4], и хотя бы тот факт, что А. Шарма уже в 1982 г. смог выпустить достаточно серьезную историографию по пурушартхе, которая доказывает, что в индологии разработана не только концепция в целом, но и многие конкретные ее аспекты[5]. И тем не менее Хальбфасс оказывается прав, если учесть, что подавляющее большинство публикаций базируется в гораздо большей степени на "общих соображениях" в связи с рассматриваемой мировоззренческой моделью нежели на проработке конкретного текстового материала конкретных источников, которая только и обеспечивает реальный прогресс в любой области научного дискурса. Он бесспорно прав, выделяя в связи с этим превосходную статью французского индолога Ш. Маламуда, исследующего сами парадигмы, определяющие описание четырех задач человека на материале отдельных шастрических (научных) и беллетристических текстов[6]. Но он совершенно прав, отмечая и отсутствие подобного "серьезного подступа" к соответствующему материалу индийских философских систем-даршан. Здесь можно выделить разве что публикации известного индийского историка философии М. Хириянны[7] и частично цитированную статью самого Хальбфасса[8]. У названных авторов подходы к пониманию "цели человеческого существования" сопоставляются в двух основных телологических индийских традициях – мимансы и веданты. И прежде всего выясняется тот важный момент, что то, что соответствует высшей цели человека, должно, согласно мимансакам, "вырабатываться" непрерывными человеческими усилиями, а согласно ведантистам, "всегда-присутствует" и нуждается лишь в осознании своего наличия.

Настоящая статья и посвящена "конфронтации" этих позиций в перспективе веданты. Она основывается на анализе основных аксиологических пассажей классического сочинения адвайта-ведантистов – знаменитого комментария Шанкары (VII–VIII вв.) к сутрам веданты под названием "Брахмасутрабхашья" (менее известно название "Шариракасутрабхашья"). Этих основных пассажей, или, если угодно, "позиций", можно насчитать семь.

Первый из этих пассажей не содержит самого термина "пурушартха", но включает размышление о результатах реализации цели человеческого существования, тогда как все остальные термин "пурушартха" содержат, а последний пассаж соответствует комментарию к сутре, специально посвященной данной коцепции.

I. В комментарии к начальной сутре веданты "Теперь изыскание на [предмет] Брахмана" (I.1.1) Шанкара указывает, что слово "теперь" означает нечто, должное предшествовать этому изысканию, и видит его в изучении Вед. Поскольку сутры мимансы начинаются с парал-

лельного: "Теперь изыскание на [предмет] дхармы", Шанкара акцентрирует тот момент, что изучение Вед не означает изучения дхармы как совокупности обрядовых предписаний (что и соответствует пониманию мимансы), так как между двумя "изысканиями", о коих идет речь в сутрах веданты и мимансы, необходимой связи нет. Но приводится еще одна причина, имеющая уже непосредственно телологическое значение: "А также ввиду различия в результатах [этих изысканий]. Познание дхармы имеет результатом успех (abhyudaya) и зависит от [употребляемых] средств. Познание же Брахмана имеет результатом высшее благо (niḥšreyasa), от [употребляемых] средств независимое".

Здесь же приводятся и два других различия. Дхарма познается в связи с будущим – будущими плодами нынешнего человеческого действия (совершение того или иного обряда), тогда как Брахман – как вечно-настоящее и вечно-соприсутствующее. Различается и характер самих предписаний (codanā) в связи с дхармой и познанием Брахмана: в первом случае они "привязывают" ум человека к определенным желаемым объектам, во втором только пробуждают человеческое разумение[9].

II. Во втором пассаже комментария к той же первой сутре Шанкара выясняет, что такое собственно само "изыскание" (jijñāsa), которое буквально означает "желание познания". Брахмана желают познать посредством знания (jñāna), которое соотносится с источником знания (pramāṇa) – основной категорией индийской эпистемологии. И здесь впервые в тексте дается определение пурушартхи: "Постижение же Брахмана – цель человеческого существования"[10].

III. В комментарии к сутре I.1.4, посвященной "единодушию", "симфонии" всех текстов шрути, – подразумеваются Упанишады, – Шанкара подчеркивает, что все эти тексты едины в указании на Брахмана как всезнающего и всесильного, причину возникновения, пребывания и "растворения" мира и сам Брахман как идентичный Атману может быть познан лишь через эти же самые тексты. Здесь же дается ответ на возражение мимансаков, что наставление о познании Брахмана беспредметно как якобы такое, которое не может быть принято, либо отвергнуто. Шанкара объясняет, почему здесь на деле нет ошибки: "Ввиду того, что цель человеческого существования осуществляется при ликвидации всех аффектов (kleša) вследствие [реализации] постижения природы Брахмана, вне всякого отвержения, либо принятия"[11].

IV. В комментарии к той же сутре I.1.4, в ответ на возражение мимансака, что все ведийские тексты без исключения имеют характер некоторых обрядовых предписаний (видхи), в том числе и указующие на познание высшего начала типа знаменитого речения: "О Майтреи! Атмана следует постигать и получать наставление о нем" (Брихадараньяка-уп. II.4.5) Шанкара утверждает, что "предписания" в связи с познанием Брахмана не суть предписания, императивы в собственном смысле, но предназначены лишь для отвлечения "мирского" человека от "мирских" объектов, интересов. Нежелательность привязанности к этим объектам связана с тем, что эта привязанность препятствует

осуществлению истинной цели человеческой жизни: "Человек же, действующий как обращенный к внешнему: "Пусть будет у меня желанное, пусть не будет нежеланного" не достигает при этом конечной цели человеческого существования (ātyantikapuruṣārtha). Его-то, неспособного к достижению этой конечной цели, [указания типа] "Атмана следует постигать..." отвращают от объектов, [возбуждающих его] активность посредством действия естественных механизмов и следствий и влекут по "течению" внутреннего Атмана"[12].

V. В комментарии к II.3.40 Шанкара вступает в дискуссию с оппонентом, отстаивающим мнение о том, что активность присуща человеческой душе по самой ее природе. В первую очередь этим оппонентом является снова мимансак, но аналогичные взгляды разделяли представители и некоторых других философских школ – найяики, вайшешики, "теисты". С точки зрения Шанкары, учение об активности Атмана неприемлемо именно потому, что оно противоречит самой возможности реализации цели человеческого существования. "Неверно, что Атману присуща по природе активность. Иначе пришлось бы отказаться от [самой возможности] освобождения. Ведь при допущени природности [этой] активности не будет освобождения от нее – как у огня нет [возможности освобождения] от [своего] жара. А у того, кто вследствие активности не освобождается, нет осуществления цели человеческого существования, ибо [любая] активность имеет характер страдания"

Оппонент возражает, что цель человеческой жизни может осуществиться при условии "приостановки" потенции действия и устранении последствий действия; устранение же их возможно при устранении их причин – в виде накопленных "заслуг" и "порока" На пример Шанкары можно привести близкий контрпример: при удалении от огня поленьев или любого другого топлива горение прекратится, даже если у огня сохраняется потенция к сжиганию. Шанкара отвечает, что это не тот случай: суть тех потенций, которые связаны с активностью, – "заслуги" и "порока", – как раз и заключается в необходимости их реализации, а она неизбежна при допущении активности души[13].

VI. Во вступлении к истолкованию третьего раздела "Брахмасутр" Шанкара обобщает основные "достижения" предыдущего раздела: опровергнуты все возражения против возможности постижения природы Атмана по Упанишадам, устранены мнимые "конфликты" в речениях самих Упанишад и доказано, что все сущее (за исключением самого Атмана) эманирует из Брахмана. Теперь, перечисляя основные предметы нового раздела, Шанкара выделяет среди них: обсуждение способов трансмирации души в сансаре, природы Брахмана, отсутствие градаций в плодах освобождения и, между другими, также "достижение цели человеческого существования в результате правильного воззрения"[14].

VII. Последний из основных телологических пассажей "Брахмасутрабхашьи" представляет собой комментарий к единственной сутре "Брахма-сутр" (III.4.1), посвященной пурушартхе. Это свидетельствует

в пользу целесообразности приведения всего комментария к данной сутре (вместе с ней самой) в переводе.

"[Осуществление] цели человеческого существования – от слова, по Бадараяне (III.4.1).

Теперь спрашивается: познание Атмана, по Упанишадам, относится к обрядовым действиям, [осуществляемым] теми, кто компетентен, или является самостоятельным средством [осуществления] цели человеческого существования? Рассуждая таким образом, [составитель сутр] дает формулировку: *"[Осуществление] цели человеческого существования"* Следовательно, учитель Бадараяна полагает, что цель человеческого существования результирует вследствие познания Атмана, [в соответствии с тем] как о нем сообщают Упанишады, как самостоятельного [средства]. Чем это подтверждается? *"От слова"* А именно [подразумеваются пассажи] начиная с "Преодолевает печаль знающий Атмана" (Чхандогья-уп. VII.1.3), "Тот, кто поистине знает этого высшего Брахмана, становится Брахманом" (Мундака-уп. III.2.9), "Тот, кто знает Брахмана, достигает высшего" (Тайттирия-уп. II.1.1), «Кто имеет учителя, тот знает; для него [теперешнее состояние] длится лишь пока не освободится [от тела], затем он "растворяется"» (Чхандогья-уп. VI.14.2), "Этот Атман свободен от дефектов" (Чхандогья-уп. VIII.7.1), "Тот достигает всех миров и всех желаний, кто различает, познавая того Атмана с помощью учителя" (Чхандогья-уп. VIII.7.1), "Атмана следует постигать" (Брихадараньяка-уп. II.4.5), "Таково, поистине, бессмертие" (Брихадарань-яка-уп. IV.5.15).

Подобные положения шрути удостоверяют в том, что цель человеческого существования [достигается] в результате одного [только] знания"[15].

(3) При всей немногочисленности телологических пассажей в основном сочинении Шанкары имеется возможность различать, по крайней мере, три аспекта рассмотрения категории цели человеческого существования по материалам "Брахмасутрабхашьи". А именно интересующая нас категория представлена, во-первых, если можно так выразиться, в ее собственном качестве, во-вторых, с точки зрения тех средств, которые ведут к ее реализации, и, в-третьих, под углом зрения тех результатов, которые из ее реализации следуют. Иными словами, цель человеческого существования означает некоторую цель по отношению к некоторым средствам ее осуществления и, в свою очередь, некоторую возможность реализации определенных конечных задач. Одновременно, притом в ходе разработки своих телологических положений, Шанкара выявляет неадекватные цели человеческого существования, а также соответствующие им средства и результаты в полемике со своими оппонентами. Главным из них оказывается то, что можно назвать "практической философией" обыденного сознания, представленного в ведантийской перспективе мимансаками, некоторыми другими философами и просто теми, кто еще находится в сфере относительно профанического сознания.

Категория пурушартха, или "цель человеческого существования",

фактически идентифицируется у Шанкары как "истинная цель человеческого существования" и отождествляется в его тексте с "[бес]конечной целью человеческого существования", и идентификация эта означает, что Шанкара отделяет радикальную задачу человека от любых вторичных, относительных, "факультативных" задач. Конечная (она же бесконечная) цель человека однозначно определяется как познание, истинное постижение Брахмана, или Абсолюта, или, что то же самое, его истинной природы. Другие задачи, более "скромные", истинной цели человека не соответствуют.

Относительно средств осуществления этой высшей цели позиция Шанкары оказывается принципиально двойственной. С одной стороны, он ясно утверждает, что ее осуществление от человеческих усилий вообще не зависит. С другой стороны, он не оставляет сомнений в связи с тем, что человек должен выполнять некоторые условия, без которых реализация его конечной цели оказалась бы неосуществимой. Самым общим условием служит усвоение "правильного умозрения" – самого мировоззрения веданты. Непосредственным же условием реализации высшей цели оказывается изучение текстов шрути, под которым подразумеваются Упанишады. Эти тексты важны с двух точек зрения – они свидетельствуют не только о "природе Брахмана", но и об осуществимости самой высшей цели через их же правильное усвоение. В этом случае Шанкара вполне единомыслен с составителем самих "Брахма-сутр" и лишь раскрывает его положения. Существенно важно, что реализация "основной программы" человека не мыслится в веданте в виде выполнения некоторых предписаний – скорее речь идет о "терапевтических" призывах текстов Упанишад к тем, кто еще находится в плену "мирских" представлений и побуждений и может быть переориентирован в направлении внимания к "внутреннему Атману"

Неоднозначна позиция Шанкары и в связи с результатами реализации высшей цели человека. О результатах в собственном смысле можно говорить в связи с действиями также в собственном смысле, но выполнение условий познания Брахмана столь же мало соответствует действиям, как "призывы" Упанишад – предписаниям. Вместе с тем Шанкара не оставляет возможности для сомнений относительно того, что реализация истинной цели человека обнаруживается в некоторых "плодах" В целом они обобщаются в качестве "высшего блага", которое с необходимостью следует за познанием Брахмана. Данное познание есть на деле некоторый спонтанный "акт узнавания" высшей реальности, коему соответствует состояние, именуемое "освобождением" Это состояние означает устранение всех страстей и аффектов. Вполне закономерно, что само "освобождение" также мыслится в качестве скорее "спонтанного акта" нежели "гонорара" за затраченные усилия: любая активность, согласно адвайта-веданте, ведет к страданию, как раз к тому, от чего необходимо освободиться.

Эти установки Шанкары позволяют понять несовместимость его "философии узнавания" с той "философией действия", которая, с точки зрения веданты, является лишь философской презентацией обыден-

ного сознания. Оппоненты Шанкары – прежде всего те, кто полагает, будто конечная цель человеческого существования и следующее за ней высшее благо достигаются особыми усилиями индивида, его активностью. Философская опора этих представлений – убежденность в том, что активность присуща Атману по природе. Шанкара устраняет это воззрение, как раз опираясь на свою концепцию пурушартхи: это воззрение ложно, поскольку несовместимо с "плодом" осуществления истинной цели человеческого существования в виде освобождения, так как активный по природе индивид столь же мало способен к освобождению, как огонь к освобождению от своего жара.

Позиция мимансы выступает в ведантийской перспективе частным случаем этой "философии действия", хотя и наиболее авторитетным и респектабельным. В той же перспективе миманса мыслит все три рассмотренных аспекта цели человеческого существования прямо противоположно ведантийским "выкладкам" Цель человеческого существования здесь – не познание Брахмана, но познание дхармы, которое всегда ориентирует индивида на будущие результаты его настоящих действий, отвлекая от "вечно-присутствующей" реальности. Средства осуществления этой цели соотносятся с непрерывными "усилиями" индивида в соответствии с нормативами обрядовых предписаний, и хотя "путь познания" не отрицается и в мимансе, он также, пусть опосредованно, вводится в ту же сетку следования предписаниям. Наконец, и плоды реализации высшей цели у мимансаков отличаются, с точки зрения веданты, явной "скромностью": речь идет не более, чем об "успехе", "процветании" в этой или, в качестве максимума, будущих жизнях, что весьма далеко от освобождения.

Если попытаться оценить основной акцент учения Шанкары о цели человеческого существования, выйдя за границы логики самой веданты, то эта "дистанцированная" оценка вряд ли будет однозначной. С одной стороны, нельзя не отметить глубоких интуиций знаменитого индийского философа в связи с тем, что высшее благо реализуется через "узнавание" вечно-присутствующей высшей реальности, которое оказывается слишком бесконечной величиной, чтобы быть осуществленной конечными человеческими усилиями. Те же интуиции ведут ведантиста к своего рода срединному пути в виде одновременного признания недостаточности человеческих усилий для реализации высшего блага и необходимости следования определенным условиям – в данном случае особого изучения текстов шрути – без коего высшее благо также реализоваться не может. Однако очевидно, что телология Шанкары основывается на достаточно сомнительной онтологии индивида. Радикально отрицая активность человеской души – в полном соответствии с основной монистической доктриной веданты, по которой она тождественна Абсолюту – Шанкара, сам того не замечая, демонтирует само понятие цели человеческого существования. Любую цель ставит перед собой активное начало, лишенное же активности ставить ее перед собой, по определению, не может. И в этом заключалась правота его оппонентов.

[1] *Halbfass W.* Menschsein und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas // Hermeneutics of Encounter. Essays in Honor of G. Oberhammer on the Occasion of His 65th Birthday Ed. by F.X. D'Sa, R. Mesquita. Vienna, 1994, S. 127.

[2] Один из самых ранних прецедентов употребления понятий, составляющих систему целей человеческого существования, засвидетельствован в комментарии грамматиста Патанджали "Махабхашья" (II в. до н.э.) к "Варттике" его предшественника Катьяяны (II 2, 34 к варттике 9): dharmārthau, arthakāmau, где уже присутствует, таким образом, первичная триада человеческих целей.

[3] Так, "Артхашастра" соотносится с задачами артхи, "Камасутра" – с камой, дхармашастры – с дхармой, а такие тексты, как эпическая "Мокшадхарма" – с последней из перечисленных целей.

[4] См. прежде всего индекс издания: Encyclopedia of Indian Philosophies / Gener. Ed. K.H. Potter. Prienceton, 1984. Vol. 1. Bibliography of Indian Philosophies.

[5] *Sharma A.* The Puruṣārthas: A study in Indian axiology. Ann-Arbor: Michigan State University, 1982.

[6] *Malamoud Ch.* On the rhetoric and semantics of puruṣārtha. // Contributions to Indian Sociology. New Series, 1981, vol. 15, Nos. 1, 2, p. 33–54.

[7] См.: *Hiriyanna M.* Popular essays in indian philosophy. Mysore, 1952; *Hiriyanna M.* The Quest After Perfection. Mysore, 1952; следует особо выделить эссе: Saṃkara's conception of ultimate value (p. 89–93)

[8] *Halbfass W.* Op. cit., S. 131–135.

[9] Фрагменты Шанкары воспроизводятся и переводятся по изданию: The Brahmasûtra-shânkarabhâshyam with the commentaries Ratnaprabhâ, Bhâmâti and Nyâyanirṇaya of Shrîgovindânanda, Vâchaspati and Ânandagiri / Ed. by R. Sh. Dhupakar, M.Sh. Bakre. Bombay, 1904, p. 34–36.

[10] Ibid., p. 40–41.

[11] bid., p. 64.

[12] Ibid., p. 85–86.

[13] Ibid., p. 546.

[14] Ibid., p. 593–594.

[15] Ibid., p. 781–782.

ОБ АВЕРРОИСТСКОЙ НООЛОГИИ

Н.В. Ефремова

В отличие от мусульманского мира, где теория Аверроэса (Ибн Рушда, ум. 1198) о едином общечеловеческом разуме так и осталась незамеченной, христианский Запад воспринял ее как основную, характерную идею философии арабского мыслителя и особенно его латинских последователей – аверроистов. В проповедуемом ими монопсихизме, признающем вечность только за этим универсальным разумом, официальная христианская церковь видела опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии индивидуальной человеческой души, а вместе с ним – представлению о загробной жизни, воздаянии и наказании.

Аверроистский монопсихизм еще его средневековыми оппонентами критиковался как разновидность вульгарного и абсурдного монопсихизма. О широком распространении такой интерпретации, выходящей далеко за рамки ученой схоластики, говорит, в частности, свиде-

тельство Гильома Токко, знаменитого средневекового биографа Фомы Аквинского: «Фома, благодаря откровению Духа Божиего, уничтожил некоторые новые ереси, появившиеся в его время, главной из которых была аверроистская. Аверроэс учит, что у всех людей – один общий разум... Эта доктрина благоприятствовала нечестивым заблуждениям... Если для всех людей существует только один разум, то между ними нет разницы. Данное заблуждение настолько глубоко укоренилось даже среди простого люда, что в Париже один солдат, которого спросили, желал бы он очистить душу свою от грехов в последние минуты своей жизни, ответил: "Если душа блаженного Петра спасена, моя также спасется, ведь если у всех нас один общий познающий разум, то и конец наш будет одинаковым"»[1].

Если некоторые исследователи защищают кордовского мыслителя от обвинений в вульгарном монопсихизме[2], то другие вообще отрицают у него наличие не только монопсихистской концепции, но и самого учения о едином интеллекте[3]. В русле данного подхода, по которому монопсихизм – не более чем миф (ответственность за который несут не только ниспровергатели аверроизма, но и его приверженцы на латинском Западе), порой высказывается мысль о некоем недоразумении, обусловленном "случайной опиской" при переводе: в характеристике человеческого ("материального") разума к аверроистскому выражению "возникающий и уничтожающийся" в латинских переводах вдруг добавляется отрицательная частица "не"[4].

В действительности Аверроэс должен был бы принимать монопсихизм как логически необходимое следствие аристотелевского гилеморфизма[5]. Более того, знакомство с сохранившимся только в латинском переводе аверроистским сочинением "Большой Комментарий к аристотелевским книгам о душе"[6], в котором содержится наиболее полное, подробное изложение психологической доктрины мыслителя в ее окончательном виде, показывает, что Великий Комментатор учил о единстве и вечности не только материального, но и спекулятивного, а также активного разума. В данном трактате, как и в других своих произведениях, Аверроэс расстается с восточно-перипатетической традицией, толкующей активный разум как трансцендентальную, планетарную сущность, – факт, который остался незамеченным исследователями.

АКТИВНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Исходным пунктом ноологии Аверроэса, как и других античных и средневековых аристотеликов, послужило знаменитое рассуждение Аристотеля о двух видах разума, содержащееся в III книге его трактата "О душе". По аналогии с природными телами, состоящими из материи и формы, пишет Аристотель, следует различать в разумной душе два ее аспекта – интеллект, сходный с материей и способный становиться всем; интеллект, сходный с формой и способный производить все[7]. Первый из них – это пассивный, страдательный, воспринимающий

разум, который, вслед за Александром Афродизийским, в перипатетической традиции получит наименование "материальный интеллект". Второй – производящий, деятельный, "активный интеллект"

Активный интеллект, по Аристотелю, существует отдельно, не подвержен страданию, по своей сущности деятелен, бессмертен и вечен, всегда мыслящий[8]. Неясно, однако, распространяется у Аристотеля эта вечность на материальный разум или нет. Так, другое высказывание Стагирита в том же трактате можно было бы понять в смысле нетленности не только активного интеллекта, но и материального: "Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего"[9].

Много вопросов вызывают и другие аристотелевские тексты, касающиеся соотношения интеллекта и души. Так, в сочинении "О возникновении животных" утверждается, что "только интеллект приходит извне, и только он божествен[10]. Но что в данном контексте означает "приходит извне"? Извне человека или извне чувствительной части его души? И в каком смысле следует понимать "божественность"? То ли это отдаленность от чувственного, то ли причастность или тождественность Богу, отрешенному от мира?

Решением этих и подобных вопросов была занята вся последующая перипатетическая традиция. Еще в античности были известны две противоположные интерпретации активного разума: трансценденталистская – экстериоризирующая и имманентистская – интериоризирующая, которые соответственно развивали Александр Афродизийский и Фемистий, наиболее часто цитируемые Аверроэсом комментаторы.

Александр толкует активный интеллект как некую внешнюю субстанцию, воздействующую на индивидуальную конкретную душу и в конечном счете тождественную с Богом[11]. В отличие от него Фемистий не идентифицирует активный интеллект с Богом, не отделяет его от человеческого индивида, подчеркивая его отношение к человеческой душе, пассивному интеллекту как отношение формы и материи. Однако имеющиеся у различных людей индивидуальные активные интеллекты по своей сущности, полагает Фемистий, не различны, а едины[12]. Таким образом, доктриной о единосущном, надындивидуальном интеллекте Фемистий утверждает двойственную природу активного интеллекта как не только имманентной, но в каком-то смысле трансцендентной сущности.

Своеобразную трансценденталистско-экстериоризирующую теорию развивали восточные перипатетики. В их учении концепция интеллекта стала выполнять не только эпистемологическую функцию, но и космологическую. Мусульманские последователи Стагирита строили свою картину мироздания, синтезируя аристотелевскую космологию с неоплатоническим эманационизмом. Активный разум у них приобретает планетарный характер, будучи последним (десятым) в

иерархии эманирующих друг от друга, отрешенных от материи разумов, движущих небесными сферами. Связанный со сферой Луны, активный разум управляет подлунным миром, миром возникновения и уничтожения, снабжая материальные предметы индивидуальными формами, а человеческие души – универсальными формами. Отсюда и его наименование "Даритель форм" ("вахиб ас-сувар", или в латинском переводе "Dator formarum"). Такое понимание активного разума впервые на мусульманском Востоке было обосновано аль-Фараби, а вслед за ним и Ибн Синой. В арабской Испании его придерживались непосредственные предшественники Аверроэса: Ибн Баджа (лат. Авемпас) и Ибн Туфайль (лат. Абубацер).

В смысле такого планетарного интеллекта традиционно интерпретируется и учение Аверроэса об активном интеллекте. При этом само собой считается, что кордовский философ лишь воспроизвел учение своих предшественников об активном интеллекте, единство и вечность которого предполагались уже его космической природой. Споры между аверроистами и их оппонентами касались лишь учения о единстве и вечности материального интеллекта. Поэтому, думается, и современные исследователи пошли той же дорогой, акцентируя внимание на данном вопросе.

Между тем тексты самого Аверроэса не только не дают повода к подобному толкованию активного разума, но и говорят о прямо противоположном: активный интеллект для Аверроэса существует не отдельно от человека, как некая космическая субстанция, а пребывает в нем самом. Уже с самого начала, когда в Большом Комментарии Аверроэс приводит указанное выше аристотелевское различение двух видов интеллекта, активного и пассивного, он сразу же указывает, что речь идет о двух способностях разумной души человека[13]. И когда кордовский философ предлагает свою, трехчленную, классификацию интеллекта – деление его на активный, воспринимающий и произведенный (factum), он тут же подчеркивает, что последние суть три вида интеллекта в душе[14]. Активный и пассивный интеллекты – два модуса единой души: "Постольку, поскольку интеллигибилии движут [интеллект], он – пассивный, но поскольку интеллигибилии движимы им, он – активный"[15].

В ряде исследований (в частности, Э. Ренана, Ш. Мунка, Э. Жильсона, Ж. Анавати)[16] планетарный характер активного разума у Аверроэса вытекает из атрибутируемой ему эманационистской схемы мироздания. Приписываемый кордовскому философу эманационизм основывается исключительно на его Компендиуме к "Метафизике" Аристотеля. Однако, во-первых, аутентичность данного сочинения весьма спорная[17]. Во-вторых, излагая здесь эманационистское учение, Аверроэс тут же достаточно определенно дистанцирует себя от него, заявляя, что это учение, будучи далеко не безупречным, не принадлежит самому Аристотелю (который для мыслителя один служит абсолютным авторитетом), а является нововведением поздних философов, в том числе аль-Фараби[18]. В-третьих, эманационистская

теория, изложенная в данном сочинении (в 1174 г.), десятилетием позже будет подвергаться беспощадной критике, особенно в таких работах, как "Опровержение Опровержения" и "Большой Комментарий к Метафизике". Как бы то ни было, в психологических трактатах Аверроэса нет и следа планетаризации активного разума. Философ всюду говорит о нем как об одной из составляющих человеческой души.

При интерпретации аверроистской концепции активного разума в традиционном для восточных перипатетиков духе эманационистской ноологии исследователи не только не учитывают в должной мере указанные выше факты, не совместимые с подобной интерпретацией, но и порой вынуждены идти на не вполне объективное, ангажированное, прочтение аверроистских текстов. Тенденция эта прослеживается и в известной книге Ш. Мунка "Очерки еврейской и арабской философии" (Париж, 1859), воспроизводящей ряд рукописей Аверроэса, – выдержав много переизданий, она до сих пор остается классическим пособием для многих современных исследователей.

Анализируя трактат "О возможности соединения"[19], Мунк смотрит на аверроистскую ноологию сквозь призму эманационизма, а потому склоняется к экстериоризации активного интеллекта, представлению о нем как некой отдаленной от человека, находящейся вне его, трансцендентной космической реальности. Чтобы обосновать такую интерпретацию, Мунку всюду при передаче аверроистского термина "активный интеллект" приходится добавлять к нему прилагательное "универсальный"[20]. А когда он встречает недвусмысленные высказывания Аверроэса, говорящие об имманентности разума человеку, как, например, "...активный интеллект бытийно соединен с нами с самого начала, подобно форме, соединяющейся с предметом", то такие места кажутся ему слишком "темными". И вовсе остаются незамеченными рассуждения Аверроэса, в которых связь активного и материального интеллекта представляется в виде соотношения формы и материи, а не как соединение активного и пассивного начал, которые по природе своей являются внешними по отношению друг к другу[21].

Итак, развивая имманентную трактовку активного разума, Аверроэс помещает его в душе человека. Здесь он отвергает концепцию Александра Афродизийского, отождествляющего активный разум с трансцендентным божеством[22]. Но еще более решительно отбрасывает он эманационистскую космологию своих предшественников из числа арабо-мусульманских перипатетиков, а вместе с тем и учение об активном интеллекте как о разуме сферы Луны, выступающем в качестве "Дарителя форм" для существ подлунного мира. Единомышленником кордовского мыслителя здесь оказывается только Фемистий, который, по словам самого Аверроэса, отождествляет активный интеллект с человечеством[23].

Роль активного интеллекта в процессе мышления Аверроэс вслед за Аристотелем сравнивает с ролью света в акте ви́дения. "Надлежит знать, – пишет Комментатор, – что отношение активного [интеллекта]

к этому [материальному] интеллекту есть отношение света к прозрачному телу [к глазу], а отношение материальных форм к последнему [материальному интеллекту] аналогично отношению цвета к прозрачному телу. Ведь подобно тому как свет является завершенностью прозрачного тела, активный интеллект есть завершенность материального [интеллекта]. И подобно тому как прозрачное тело движимо цветом и воспринимает его только освещенным, этот [материальный] интеллект воспринимает умопостигаемое... только благодаря тому, что он завершен тем [активным] интеллектом и освещен им. И равно [тому] как свет делает цвет в возможности существующим в действительности, так что последний может приводить в движение прозрачное тело, активный интеллект делает возможные интенции действительными интеллигибилиями, так чтобы те могли быть восприняты материальным интеллектом"[24].

Метафора света представлялась Аверроэсу подходящей для иллюстрации роли активного интеллекта более, нежели другой аристотелевский образ, – художника, воздействующего на предмет. К последней метафоре Аверроэс относится несколько настороженно, так как она предполагает непосредственное вложение интеллигибилий в материальный интеллект. По-видимому, данное обстоятельство обусловило неприятие кордовским мыслителем другой известной метафоры, а именно платоновского образа солнца, имеющего широкое хождение в произведениях восточных перипатетиков и, конечно, более соответствующего их пониманию активного разума как "Дарителя форм"

Активный интеллект напоминает художника лишь в ограниченном смысле. Хотя он и играет определенную роль в порождении интеллигибилий, но делает это опосредованно. Таким образом, в ноологии Аверроэса активный разум расстается со статусом действующей причины, все больше приобретая функции причины инструментальной. Метафора света, однако, приближает его к окказиональной причине.

По отношению к материальному интеллекту активный интеллект служит, как мы видели, первой завершенностью (энтелехией). Эта завершенность понимается Аверроэсом как форма[25]. Можно также сказать, что он является формой для нас: именно посредством него мы созерцаем, мыслим, когда хотим[26]. Так, в учении Аверроэса активный разум правильнее было бы именовать формальным интеллектом. Это больше соответствовало бы пониманию его кордовским мыслителем как имманентного материальному разуму начала, а не как чего-то внешнего, сходного с действующей причиной. Иначе говоря, характеристику этого интеллекта как "активного", " действующего" (activus, фа‘‘ал) следует понимать скорее как существование его в действительности (in actu, би-л-фи‘л).

И подобно форме, актуализирующей материю, свет активного интеллекта актуализирует нашу способность к абстрактному мышлению и пользованию спекулятивными понятиями[27]. Благодаря его

воздействию находящиеся в формах воображения интеллигибилии переходят из потенциального состояния в актуальное. Становясь актуальными, они как бы включаются в активный разум. И в этом отношении активный разум сходен с огнем, который оказывается не только активной, но и пассивной стихией: "Ведь огонь предназначен, чтобы существующей в нем силой изменить тело. Но и он сам испытывает воздействие со стороны изменяемого им [тела], и, ассимилируясь с ним, заимствует у того огненную форму, [хотя и] меньшую, чем огненная форма изменяющего [огня]"[28].

Итак, активный интеллект представляет собою содержание человеческой мысли, но не индивидуальной, а родовой. Традиционная же концепция "соединения" с активным разумом претерпевает в учении Аверроэса существенное изменение. Оно лишается своего мистического (профетологического) измерения, сохраняя лишь гносеологическое содержание и символизируя процесс созерцания спекулятивных интеллигибилий, а также оперирования ими.

В качестве цели познания активный интеллект выступает лейтмотивом мышления. И в том смысле, в каком можно говорить, что взрослый мужчина первее ребенка, и человек первее семени (ибо одно уже имеет форму, а другое нет)[29], это универсальное знание можно рассматривать как нечто изначально сущее в действительности, которое первее потенциального знания конкретного индивида. Но это первенство активного разума по отношению к материальному имеет чисто метафизический характер: как отмечал еще Аристотель, знание в действительности есть то же, что его предмет; знание же в возможности у отдельного человека во времени предшествует знанию в действительности, в мире же в целом оно не предшествует ему[30].

Таким образом, деятельный разум символизирует собой разные аспекты "активности" мышления[31]. Это, с одной стороны, само содержание мышления (познанные закономерности мира), выступающее в качестве цели и формы мыслительной деятельности. А с другой, – различного рода интеллектуальный "инструментарий", включающий в себя и саму способность к абстрактному мышлению, и принципы абстракций, с помощью которых рафинируются индивидуально-материальные образы воображения, и логические схемы (по которым, в частности, строятся различные формы силлогизма), порождающие новое знание, исходя из уже имеющегося.

Активный интеллект, по Аверроэсу, вечен[32]. И как таковой он предстоит надындивидуальной сущностью, единой для всех мыслящих людей.

МАТЕРИАЛЬНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Аверроэс расходится с другими восточными перипатетиками в понимании и второй составляющей разумной души – пассивного, или материального, интеллекта. Восточные перипатетики, как прежде Александр, так или иначе отождествлявший материальный интеллект с человеческой душой, считали его телесным и тленным. В полемике с

подобным мнением автор Большого Комментария выдвигает учение о вечном, а значит едином для всего человеческого рода материальном интеллекте.

Согласно Аверроэсу, материальный интеллект нетленен, ибо он не соединен с материей. К такому заключению мыслитель приходит в комментарии к III книге "О душе", а именно споря с мнением Александра, согласно которому материальный интеллект представляет собой простую предрасположенность человеческой души (как формы тела) к восприятию действия отрешенного активного интеллекта. При этом сама душа, возникающая в результате сочетания четырех первоэлементов, неотделима от тела, как граница предмета неотделима от самого предмета. Материальный же интеллект – не субъект, наделенный способностью воспринимать формы, а сама эта способность, и только она. Данный интеллект, по Александру, можно сравнить не с чистой доской, с пока еще не нанесенными на нее надписями (такой "доской" является сама душа или сам человек), а с отсутствием этих надписей.

Как считает Аверроэс, Александр ошибался в толковании аристотелевской мысли. Прежде всего он слишком упрощал аристотелевское определение души (как формы, или энтелехии тела), хотя сам Аристотель снабдил его оговорками, в результате которых душа более не являлась полностью неотделяемой от тела формой[33]. Аристотель, далее, заявляет, что материальный интеллект не подвержен ничему, отрешен от тела и прост, а такие характеристики неприложимы к субстанции, поддающейся возникновению и уничтожению, каковой и является, по Александру, материальный интеллект. Ведь эти атрибуты подразумевают отсутствие материи в соответствующей вещи, тогда как возникающее и уничтожающееся существо непременно имеет материю, поскольку именно через нее оно является таковым[34].

Наконец, уловка, к которой прибегает Александр во избежание открытой материализации интеллекта (рассмотрению его лишь как "предрасположенности", а не как "предрасположенного субъекта"), противоречит правильно понятым высказываниям Аристотеля. Так, когда Аристотель говорит, что материальный интеллект, предназначенный к восприятию форм, должен быть свободен от любой формы (иначе его собственная оформленность будет ему помехой в восприятии любой другой формы), ясно, что он понимает отсутствие форм, конституирующее предрасположенность интеллекта к восприятию форм, как предикат, чьим субъектом является интеллект, ибо иначе, получив однажды форму, реципиент бы тотчас исчез. Поэтому необходимо, заключает Аверроэс, чтобы исчезла только сама предрасположенность, но остался реципиент, для которого она служила бы лишь предикатом[35].

Таким образом, чтобы остаться верным аристотелевскому учению, надлежит, по словам кордовского мыслителя, придерживаться толкования Теофраста, Фемистия и большинства других комментаторов, а

именно материальный интеллект есть субстанция не возникающая и не уничтожающаяся[36].

Объявляя большинство комментаторов аристотелевского трактата "О душе" своими союзниками в утверждении о вечности материального интеллекта, Аверроэс тем не менее отмечает "недоразумение", связанное с пониманием известных слов Стагирита: "Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно"[37]. Как указывает Аверроэс, эти характеристики традиционно относились предшествующими толкователями на счет активного интеллекта, в то время как, по его мнению, они присущи как раз материальному интеллекту[38].

Взгляд Александра на материальный интеллект как на нечто телесное получил своеобразное развитие у Ибн Баджи, отождествляющего этот интеллект с воображением. Аверроэс полагает, что подобная интерпретация не позволяет объяснить, каким образом интеллигибилии соединяются с материальным интеллектом. Ведь для Аристотеля отношение материального интеллекта к имагинативным формам сходно с отношением органов чувств к чувственно воспринимаемым формам, тогда как у Ибн Баджи в роли последних выступают сами воспринимаемые вещи. Таким образом, имагинативные образы продуцировались бы в материальном интеллекте, в то время как, по Аристотелю, они сами должны воздействовать на интеллект. В любом случае, если материальный интеллект тождествен воображению, он должен иметь имагинативные образы в качестве собственных форм. А потому не может воспринять другие, более абстрактные формы, каковыми являются интеллигибилии[39]. Само по себе воображение слишком тесно связано с восприятием, чтобы играть роль материального интеллекта.

Имагинативные формы не могут служить носителем потенции к мышлению, каковой выступает материальный интеллект, еще и потому, что они по своей сути тождественны интеллигибельной форме, а следовательно, одна и та же вещь была бы одновременно и воспринимающей и воспринимаемой. Более того, замечает Аверроэс, Ибн Баджа не уловил принципиального различия между воображением как первой завершенностью интеллекта и другими первыми завершенностями прочих частей души. Поэтому ему и показалось, что предрасположенность, имеющаяся у форм воображения, есть только пассивная предрасположенность, т.е. готовность стать интеллигибельными понятиями. На этом основании он и приравнял имагинативные образы к чувственным. В действительности же, возражает Аверроэс, предрасположенности у этих двух видов образов "отличаются друг от друга, как земля и небо" Первая является предрасположением движущего начала, а вторая – некоего движимого, пока оно движимо, некоего реципиента[40]. Имагинативные формы не только выступают в качестве носителя интеллигибилий, но и играют роль воздействующего начала, толкаю-

щего к актуализации иную потенцию, которая и обозначается как материальный интеллект.

Необходимость различения этих сущностей – материального разума и воображения – как двух субъектов мышления (носителей интеллигибилий) Аверроэс проясняет с помощью сравнения мышления с чувственным восприятием. По аналогии с ощущением, в котором необходимо наличие двух субъектов – ощущаемого и ощущающего, мышление предполагает субъект, который его производит, – имагинативные формы, и субъект, который его получает, – материальный интеллект. "И подобно тому как цвет в возможности [заключенный в ощущаемых предметах] не является первой завершенностью для цвета, представленного в воспринимаемом образе, а субъект, актуализированный этим образом цвета, служит зрением [а не видимым предметом], точно так же субъект, актуализированный интеллигибилиями, – не имагинативные формы, то есть интеллигибилии в потенции, а материальный интеллект, ибо это он актуализируется через интеллигибилии. Отношение же материального интеллекта к интеллигибилиям подобно отношению зрительной способности к образу цвета"[41].

Материальный интеллект, по Аверроэсу, един для всего человечества. Это единство не что иное, как единство психологической организации людей, благодаря которому они одинаково познают вещи и передают это знание друг другу. По словам самого Аверроэса, если допустить, что материальный интеллект множествен, отсюда следует, что нечто, познаваемое двумя разными людьми, было бы одним в отношении вида и двумя – в отношении индивидов. Тогда познанная вещь должна была бы иметь, наряду с ней самой, еще одну познанную вещь, и такое умножение сущностей продолжалось бы до бесконечности. В таком случае было бы невозможно обучение, если знание преподавателя не является силой, которая воспроизводит такое же знание у ученика, подобно тому, как один огонь порождает другой огонь, сходный с первым по виду. И именно факт тождества познания у преподавателя и у ученика привел Платона к убеждению, что обучение есть припоминание[42].

Другой аргумент в пользу единства материального интеллекта звучит следующим образом: "Если мы предположим, что этот материальный интеллект исчисляем по числу человеческих индивидов, то отсюда вытекает, что он будет некоей индивидуальной вещью: теплом, либо силой в теле. Если это – индивидуальная вещь, тогда она будет интеллигибельной формой (intentio) в потенции. Однако интеллигибельная форма в потенции есть субъект, который движет воспринимающим интеллектом, а не движимый объект. Поэтому, если воспринимающий субъект, как предполагалось, будет некоей индивидуальной вещью, то из этого следует... что нечто воспринимает самого себя, а это невозможно"[43].

Материальный интеллект не является ни формой, ни материей, ни слагаемым этих двух. В таком случае, говорит Аверроэс, возникает

вопрос о природе этой сущности. И отвечая на него, кордовский мыслитель распространяет аристотелевский гилеморфизм на сферу интеллигибельного: в любом нетелесном интеллекте следует различать начало, аналогичное форме, и начало, сходное с материей, ибо только в первой форме (форма форм) нет никакой потенциальности, нет различия между сущностью и существованием, а потому она мыслит лишь самое себя[44]. Таким образом, материальный интеллект выступает как своего рода интеллигибельная материя.

Материальный интеллект – аналог первоматерии в том смысле, что он, по самому своему определению, – "то, что в потенции есть все интенции универсальных материальных форм"[45], подобно тому, как первоматерия потенциально есть все чувственные формы. Различие между ними состоит в том, что материальный интеллект различает и познает, а первоматерия – нет. Это обусловлено природой воспринятых ими форм: первоматерия – реципиент частных, индивидуальных форм, а материальный интеллект – носитель всеобщих, универсальных форм[46].

Упомянутая выше теория двух субъектов интеллигибилий впервые появляется в Большом Комментарии, представляя собой итог длительных поисков ответа на вопрос о статусе материального разума. В прежних сочинениях, особенно в Среднем Комментарии к книгам "О душе", аверроистская концепция материального разума мало чем отличалась от учения Ибн Баджи, который полагал имагинативные формы субстратом материального разума. Поэтому исследователи, непосредственно не знакомые с Большим Комментарием, ограничиваются изложением аверроистской точки зрения, исходя из ранних работ мыслителя[47]. Однако, как признается сам кордовский философ в новой редакции Среднего Комментария к книгам "О душе" (опубликованного в 1985 г. по рукописи, хранящейся в Мадриде в Biblioteca Nacional), под влиянием Ибн Баджи он впал в заблуждение по поводу материального разума, соотнеся последний с воображением, что, среди прочего, делает тот тленным. Здесь же Аверроэс упоминает о необходимости различать два субъекта разума, отсылая читателя к Большому Комментарию, в котором, по его словам, окончательно сформировались его воззрения относительно материального разума на основе более глубокого изучения психологической доктрины Стагирита[48]. Отныне силы воображения отождествляются Аверроэсом лишь с пассивным разумом, погибающим вместе с телом[49]. Материальный же разум – вечен.

Поэтому можно сказать, что латинские аверроисты, учившие о единстве и нетленности материального разума, были вовсе не искажателями, а истинными последователями кордовского мыслителя (правда, не раннего, а позднего). В свете изложенного нетрудно догадаться и об обстоятельствах появления упомянутой выше "описки" при переводе аверроистской характеристики материального разума как "возникающего и уничтожающегося" (в частности, в латинском переводе Большого Комментария Аверроэса к XII книге Метафизики).

Переводчики, которым Большой Комментарий к книгам "О душе" был уже знаком, имели определенное основание полагать, что в соответствующих местах других аверроистских произведений в арабском оригинале случайно было пропущено отрицание. Так или иначе они лишь корректировали текст в соответствии с изменившимися воззрениями автора. В любом случае нельзя принять за окончательную точку зрения кордовского мыслителя содержащееся в Большом Комментарии к Метафизике случайное (и единственное) высказывание о тленности материального разума, как это делают некоторые исследователи[50]. Данное сочинение не могло быть написано Аверроэсом после Большого Комментария "О душе", в котором, как свидетельствует сам философ, он преодолел свое прежнее "ошибочное" утверждение о тленности материального разума.

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Если оба интеллекта – материальный и активный – вечны, то и их порождение – спекулятивный интеллект (или спекулятивные интеллигибилии, прежде всего физические, математические, и особенно метафизические знания), также вечен. Хотя в явной форме мы не встретим подобного рассуждения у Аверроэса, тем не менее автор Большого Комментария был достаточно последователен в своей ноологии, утверждая вечность и спекулятивного интеллекта.

В вопросе о спекулятивном интеллекте Аверроэс не согласен с Фемистием и Теофрастом, учивших о контингентности спекулятивных интеллигибилий. Рассматривая мышление только с точки зрения субъекта, который его получает, они сводили человеческий интеллект к воздействию активного интеллекта на материальный интеллект. Такой взгляд, по Аверроэсу, расходится с мнением Аристотеля, согласно которому на материальный интеллект воздействует не активный интеллект, а интеллигибельное, выступающее по отношению к нему как ощущаемое – к органам чувств[51].

Из утверждения о единстве материального и активного интеллектов, отмечает Аверроэс, следует вечность не только спекулятивных интеллигибилий, но и форм, актуально существующих в чувственных предметах, ибо, если мышление вечно, то и объект его тоже вечен. Отвергая эту вечную актуальность форм, заключенных в материи, и предполагая, что они лишь вечно предоставляют место формам, актуально существующим в интеллекте, следовало бы согласиться с тем, что и образы, отделяемые активным интеллектом из воображения, и ощущения, служащие источником этих образов, и, наконец, чувственные источники данных ощущений, – все они вечны, что оказалось бы, по Аверроэсу, чистым абсурдом[52]. Более того, продолжает Комментатор, тогда "в действительности не было бы ни активного, ни произведенного интеллекта, так как оба они могут существовать лишь там, где происходит возникновение во времени"[53].

Такого рода трудность Аверроэс разрешает с помощью введенного

им различения двух субъектов мышления. Спекулятивный интеллект вечен, но не в абсолютном смысле: "необходимо, чтобы интеллигибилии в действительности, а именно спекулятивные интеллигибилии, были возникающими и уничтожающимися, но не через субъект, благодаря которому они делаются сущими, то есть материальный интеллект [в этом отношении они вечны], а через субъект, благодаря которому они становятся истинными [то есть имагинативные формы]"[54]. Таким образом, Аристотель имел основание постулировать активный интеллект, поскольку есть настоящее рождение спекулятивных интеллигибилий. Точно так же имеется приобретенный интеллект, возникающий и уничтожающийся, поскольку спекулятивные интеллигибилии не вечны.

Этим же подходом Аверроэс руководствуется при анализе другой фундаментальной апории, связанной с необходимостью обоснования индивидуального характера познавательного акта. Ведь материальный интеллект вечен и нумерически един для всех людей. И в таком случае все индивиды имеют к нему одинаковое отношение: когда материальный интеллект получает какую-либо форму, ее одновременно должны получить все остальные индивиды; в таком случае все люди обладали бы одинаковыми знаниями и мыслями, что само по себе нелепо[55]. Наряду с подобного рода reductio ad absurdum противники представления о едином для всех людей спекулятивном интеллекте (среди которых упоминается и Ибн Баджа) выдвигают следующий контраргумент: такой единый интеллект существовал бы отдельно от соответствующих субъектов, а потому человеческий род состоял бы только из одного человеческого индивида, подобно тому как каждый небесный разум движет только одной (единственной в своем роде) планетой, кормщик управляет одним кораблем, а ремесленник пользуется одним орудием[56].

Однако мышление, возражает Аверроэс, индивидуально в том же отношении, в каком оно (благодаря наличию двух различных субъектов) выступает как контингентное. Материальный интеллект не может стать индивидуальным, но активный интеллект, воздействуя на имеющиеся в нас формы воображения и актуализируя их, позволяет ему приблизиться к индивидам. Таким образом, мышление оказывается индивидуальным в том отношении, в каком оно предоставляет имагинативные формы, из которых извлекаются интеллигибилии, а не в том отношении, в каком оно воспринимает эти интеллигибилии[57].

Из всего сказанного, заключает Аверроэс, следует, "что в душе существует три вида интеллекта, один из которых – воспринимающий [материальный] интеллект, другой – производящий [активный], а третий – произведенный [спекулятивный]. Два из этих трех – вечные, а именно активный и воспринимающий; третий же – подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении и вечен – в другом"[58].

Не ограничиваясь общефилософскими рассуждениями о единстве и вечности спекулятивного разума, Аверроэс останавливается на разъяс-

нении смысла данного тезиса, в котором вырисовываются, по крайней мере, три его аспекта.

Прежде всего, единство спекулятивного интеллекта означает присущую всем людям общность интуитивных понятий и логических принципов. По словам Аверроэса, человеческий род вечен, а значит, материальный разум никогда не бывает свободным от общих всем человеческим существам естественных начал, каковыми являются аксиоматические принципы и первые понятия. И эти спекулятивные интеллигибилии едины и вечны с точки зрения воспринимающего их материального интеллекта, хотя они множественны и контингентны в отношении получивших их конкретных индивидов[59].

Далее, единство спекулятивного интеллекта означает преемственность в интеллектуальной истории человечества. "Так, когда в отношении какого-то индивида некоторое новое знание, [полученное им] о вещах, разрушается с исчезновением субъекта, через который оно связано с нами и является истинным, то есть имагинативную форму, отсюда не следует, что это знание уничтожилось полностью, так как оно исчезло [только] в отношении некоего индивида"[60].

Наконец, единство и вечность спекулятивного интеллекта обеспечиваются тем, что спекулятивные интеллигибилии перманентно созерцаются каким-то субъектом. Ведь подобно тому, как от человека рождается человек, от лошади – лошадь, в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ. И если такой человек, носитель мудрости, в какое-то время отсутствует в какой-то части земли, то он обязательно должен найтись в какой-то другой ее части. "И согласно данному способу бытия такой интеллект не подвержен возникновению и уничтожению"[61].

В свете единства и вечности спекулятивного разума, отмечает Аверроэс в другом месте своего Комментария, становится ясно, что Платон был не так уж далек от истины, когда учил о вечности универсалий; и не совсем неправы те философы и представители религий, которые проповедуют бессмертие души[62].

Учение о вечно существующем философе, пожалуй, – одно из самых радикальных и новаторских в аверроистской ноологии. Оно вовсе не восходит, как полагают некоторые авторы, к известному аристотелевскому тезису о возможности, которая когда-нибудь непременно реализуется в действительности. Ведь у кордовского мыслителя речь идет не о реализации возможности вообще когда-нибудь, а о перманентной ее реализации, об осуществлении ее в каждом поколении людей. Только такая непрерывность казалась Аверроэсу высшим гарантом вечного существования спекулятивного интеллекта. На наш взгляд, правильнее было бы рассматривать данный тезис как своеобразное выражение известной идеи о "вечной философии" (philosophia perennis), единой в своей основе и переходящей от поколения к поколению, от одного народа к другому.

Аверроистская мысль о человеческом роде в целом как о протагонисте актуализации философской мудрости в дальнейшем

развитии истории философии получит две различные, но дополняющие друг друга, интерпретации: синхронистическую (географическую) и диахронистическую (историческую). Первую развивали мондиалисты, наиболее ярким выразителем взглядов которых был Данте. В обосновании идеи всемирной монархии автор "Монархии" в качестве главного аргумента выдвигает знаменитый аверроистский тезис о едином общечеловеческом разуме[63].

Второй подход реализовался в рамках концепции о единстве истории человечества и о духовном (особенно философском) прогрессе как главном содержании истории. Так, в своем сочинении "Идеи всеобщей истории" (1784) Гердер, хотя и критикует положения "аверроистской философии" о человеческом роде, который, будучи единым целым, духовно развивается в ходе истории, тем не менее следует ему в несколько умеренной формулировке[64]. В свою очередь, Кант, который выписывает у Гердера эту аверроистскую мысль, проявляет к ней благосклонность[65]. Но только в "абсолютном идеализме" Гегеля, кажется, аверроистская мысль об актуализации философии в человеческой истории получает свое наиболее полное, развернутое, хотя и существенно модифицированное, завершение.

[1] Цит. по: *Imbach R.* Visages de la philosophie. Fonctions de la philosophie aux XIII-e et XIV-e siècles. Fribourg, 1985, p. 74.

[2] "Конечно, нет ничего более абсурдного, чем теория *единства душ*, как ее себе представляли, и если бы Аверроэс защищал подобную доктрину в ея дословном смысле, то аверроизм должен был бы фигурировать в летописях человеческих заблуждений, а не философии". *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. Киев, 1902, с. 84. Здесь Ренан указывает, что в "Опровержении Опровержения" Аверроэс сам выступает против подобного понимания, опираясь на аргумент, который впоследствии был использован Альбертом Великим и Фомой Аквинским в их критике аверроистской теории о единстве общечеловеческого разума: по ней, замечали схоласты, выходит, что одна и та же душа в одно и то же время – знающая и невежественная, веселая и печальная.

[3] "Так называемые латинские ученики Аверроэса, – пишет М. Касем, – почти полностью фальсифицировали систему Аверроэса... Они приписали ему... учение о душе и об интеллектах, которое, в действительности, – не что иное, как амальгама многочисленных неоплатонических теорий"; "...Аквинат несет большую часть ответственности за создание аверроистской легенды..." Они (Фома и другие схоласты. *Н.Е.*) лишь приписывали нашему философу (Аверроэсу. – *Н.Е.*) монопсихистскую ересь, уже давно, до проявления аверроизма, известную в западном мире". *Kacem M.* Théorie de la connaissance d'après Averroes et son interprétation chez Thomas d'Aquin. Alger, 1978, p. 16. См. также: *Hana G.G.* Reviser d'abord thomiste d'Averroes? // Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Rome; Naples, 1974, vol. 1, p. 345; *Badawi A.* Philosophie et théologie de l'Islam a l'epoque classique. Averroes // La philosophie mediévale du Ier au XV-e siècles / A. Abdel-Malek, A. Badawi, G. Grynpas, P. Hochart, J. Pepin. P., 1972, p. 142; *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд. М., 1973, с. 122–123.

[4] *Gardet L.* La falsafa // Bouamrane Ch., Gardet L. Panorama de la pensée islamique. P., 1984, ch. 5, p. 112–113; *Arnaldez A.* Ibn Rushd // Teh Encyclopaedia of Islam / New ed. by B. Lewis, V. Menage et al. Leiden; L., 1983, vol. 111, fasc. 55–56, 919,

[5] В аристотелевском гилеморфизме множественность связывается с материей как принципом индивидуации, а не с формой (в частности, душой), единой для данного вида. Аверроэс, всюду подчеркивающий свою верность учению Стагирита, не отказывается от монопсихистской импликации. Об этом свидетельствует, в частности, следующее

рассуждение в его полемическом труде "Опровержение Опровержения": "Зейд и Амр различаются по числу, но тождественны по форме, каковой в них является душа... Отсюда с необходимостью вытекает, что душа Зейда и душа Амра едины по форме. Единое же по форме бывает множественным по числу, то есть разделенным, со стороны материи". *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961, с. 417. Положение о единстве души подкрепляется здесь также доводом "от эсхатологии": "...Если душа не погибает, когда погибает тело, или в ней есть нечто нетленное, то она должна быть единой по числу, когда покидает тело" (Там же). Правда, Аверроэс тут же оговаривается: "Но здесь не место распространяться по этому вопросу".

Полемизируя с Газали, приводившим того же рода антимонопсихистские доводы, каковые в дальнейшем были характерны для противников аверроизма на латинском Западе (например, абсурдный вывод о тождественности знаний у всех людей), Аверроэс не отказывается от самого монопсихизма, а показывает несостоятельность его упрощенного толкования, исключающего индивидуальность познавательного акта. (К этому вопросу мы еще вернемся в нашем изложении.) Но в отличие от многих латинских аверроистов, обосновывавших учение о единстве интеллекта с помощью гилеморфизма (ибо, как они полагали, разумная душа есть форма тела), кордовский мыслитель в своем мононоизме как раз избегает подобного рода аргументов.

[6] Далее в тексте мы ссылаемся на это произведение Аверроэса по изданию: Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima Libros / Recensuit F. St. Crawford. Cambridge; Massachusetts, 1953.

[7] См.: *Аристотель*. О душе. III, 5, 430a, 10–25.

[8] См.: Там же.

[9] Там же, II, 2, 413b, 25–28.

[10] *Аристотель*. О возникновении животных, II, 3, 736b, 27–28.

[11] См.: *Hamélin O.* La théorie de l'intellect d'après Aristôte et ses commentateurs. P.: Vrin, 1959, p. 35.

[12] Ibid., p. 41–42.

[13] *Averroes*. De anima, III, 4, 54–56: "Et ideo dicet Aristoteles... quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis"; Ibid., III, 5, 556–557: "...in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens, ...alia autem agens..."

[14] Ibid., 569–571: "...opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens [agens], tertia autem factum".

[15] Ibid., 4, 49–52. Ср. Средний Комментарий Аверроэса к книгам Аристотеля "О душе": "Итак, душа обладает двумя [родами] действий: первое состоит в создании умопостигаемых [форм], второе – в их восприятии. В качестве создателя умопостигаемых [форм] душа именуется активным [интеллектом], а в качестве их реципиента она называется пассивным [интеллектом], однако обе эти вещи в действительности суть одно и то же". Цит. по: *Kacem M.* Op. cit., p. 235–236.

[16] *Ренан Э.* Указ. соч., с. 92; *Munk S.* Mélanges de philosophie juive et arabe. P., 1955, p. 443; *Gilson E.* La philosophie au Moyen Age. P., 1962, p. 365; *Anawati G.* Philosophy, Theology and Mysticism // The Legacy of Islam. Oxford, 1974, p. 384.

[17] В поддержку аутентичности выступает Б. Коган (См.: *Kogan B.* Averroes and the Theory of Emanation // Medieval Studies, 1981, N 43, p. 384–404), ее оспаривает С. Женико (См.: *Genequand C.* Ibn Rushd's Metaphysics. Leiden, 1984. p. 10–11, а нейтральной точки зрения придерживается О. Лиман (См.:*Leaman O.* Averroes and his philosophy. Oxford, 1988, p. 69).

[18] *Ибн Рушд*. Китаб ма-ба'д ат-таби'а // Раса'ил Ибн-Рушд. Хайдарабад, 1947, с. 157, 160.

[19] Анализ указанного трактата см.: *Munk S.* Op. cit., p. 450–455.

[20] В том же духе автор обращается с текстом, когда аверроистские положения о соединении активного интеллекта с материальным передаются как соединение активного интеллекта с человеческим. Такого же рода переиначивание встречается у

другого, но уже современного автора, Э. Вебера, который воспроизводит аналогичные мысли из Большого Комментария к трактату "О душе" в смысле соединения интеллекта с человеком. См.: *Weber E.* Les apports positifs de la noétique d'Ibn Roshd a celle de Thomas d'Aquin / Multiple Averroes. P., 1978. p. 238, note 2.

[21] Ссылка на данный трактат приводится нами по изданию Л. Ханса, переведшего его на нем. яз.: *Hannes L.* Die Averroes Abhandlungen "Über die Möglichekeit der Conjunktion oder Über den materiellen Intellekt". Halle, 1882, H. 1, S. 48.

[22] *Ренан Э.* Указ. соч., с. 92.

[23] *Averroes.* De anima, III, 5, 566–567: "Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens..."

[24] Ibid., 684–702.

[25] Ibid., 564: "...et quod agens est de recipienti quasi forma de materia..."

[26] Ibid., 36, 585–590: "Et per hunc modum poterimus generare intellecta cum voluerimus. Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis".

[27] Ibid., 4, 47–51: "Sed cum videtur quod forme rerum extrinsecarum movent hanc virtutem ita quod mens aufert eas a materiis, et facit eas primo intellecta in actu postquam erant intellecta in potentia, ex hoc modo videtur quod ista anima est activa, non passiva".

[28] Ibid., 20, 222–227.

[29] См.: *Аристотель.* Метафизика, IX, 8, 1050a 4–10.

[30] См.: *Он же.* О душе, III, 5, 430a 20–23.

[31] В русле традиционного понимания активного разума как внешнего по отношению к человеку, трансцендентного начала, по-видимому, наиболее адекватна интерпретация деятельности этого интеллекта как "законосообразного действия природных сил в подлунном мире" (*Сагадеев А.В.* Указ. соч., с. 115). Основываясь же на фрагментах из Большого Комментария "О душе", автор фактически приходит к несколько иной, трудно согласующейся с прежней, интерпретации активного разума, но более, на наш взгляд, соответствующей характеру последнего, как имманентного человеку начала: активный интеллект "оказывается не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли (Там же., с. 116).

[32] *Averroes.* De anima, III, 5, 562–563: "...hec due partes [passivus et activus] sunt non generabiles neque corruptibiles..."

[33] Ibid., 5, 295–298: "...hoc non est manifestum in omnibus partibus anime; dicere enim formam et primam perfectionem est dicere equivoce de anima rattionali et de aliis partibus anime". Аверроэс, очевидно, имеет в виду следующие два высказывания Аристотеля: "Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего" (*Аристотель.* О душе, II, 2, 413b, 25–27); "А остается какая-нибудь [форма] и впоследствии – это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум..." (*Он же.* Метафизика, XII, III, 1070a, 24–26).

[34] *Averroes.* De anima, III, 5, 63–70: "Ista enim intentio, scilicet quod iste intellectus est talis, bene apparet intuentibus demonstrationem Aristotelis et sua verba. De demonstratione autem secundum quod exposuimus; de verbis vero, quia dixit ipsum esse non passivum, et dixit ipsum esse separabile, et simplex. Haec enim tria verba usitantur in eo ab Aristotele, et non rectum, imo et remotum uti aliquo eorum in doctrina demonstrativa de generabili et corruptibili".

[35] Ibid., 258–267: "Et hoc manifestum est ex demonstratione Aristotelis. Propositio enim dicens quod omne recipiens aliquid necesse est in eo non existat in actu aliquid ex natura recepti, manifesta est, ex eo quod substantia preparati, et natura ejuis quaerit habere hoc praedictum, secundum quod est praeparatum. Praeparatio enim non est recipiens, sed esse praeparationis a recipiente est sicut accidentis proprii. Et ideo, cum fuerit receptio, non erit praeparatio, at remanebit recipiens. Et hoc manifestum est, et intellectum ab omnibus expositoribus ex demonstratione Aristotelis".

[36] Ibid., 57–62: "Et hoc idem induxit Theopharstum, et Themistium, et plures expositores ad

opinandum quod intellectus materialis est substantia, neqe generabilis neque corruptibilis. Omne enim generabile et corruptibile est hoc. Sed jam demonstratum est quod iste non est hoc, neque forma in corpore".

[37] *Аристотель.* О душе, III, 5, 430a, 20–25.

[38] Ibid., 125 et sq.; 188 et sq.

[39] Ibid., 340–343: "Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme".

[40] Ibid., 5, 552–555.

[41] Ibid., 410–418.

[42] Ibid., 714–723.

[43] Ibid., 432–440.

[44] Ibid., 656–672.

[45] Ibid., 24–25.

[46] Ibid., 26–30.

[47] *Сагадеев А.В.* Указ. соч., с. 116; *Фахри М.* Ибн Рушд, кордовский философ. Бейрут, 1960, с. 109 (на араб. яз.). Следует отметить, что содержащий теорию двух субъектов фрагмент из Большого Комментария был неоправданно упущен в английском, пока единственном из существующих на европейских языках, переводе, к тому же частичном, его III книги. См.: *Averroes.* Long Commentary on De Anima. Book III // Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Traditions / A. Hyman, J.J. Walsh. N.Y., 1962.

[48] *Ибн Рушд.* Талхисат. Мадрид, 1985, с. 126, 128.

[49] *Averroes.* De anima, III, 5, 640–641.

[50] См.: *Arnaldez R.* Op. cit.

[51] *Averroes.* De anima, III, 5, 87–90: "...et quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu..."; Ibid., 119–120: "...proportio intellecti in actu ad intellectum materialem est sicut proportio sensati ad sentiens".

[52] Ibid., 127–143.

[53] Ibid., 83–85.

[54] Ibid., 419–423. Здесь проводится аналогия с восприятием, в котором чувственные образы становятся истинными, благодаря ощущаемым предметам, а сущими образами – благодаря органам чувств.

[55] Ibid., 5, 449–465.

[56] Ibid., 569–574.

[57] Ibid., 514–520. "...impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet, ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymaginate), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma".

[58] Ibid., 569–574.

[59] Ibid., 575–583.

[60] Ibid., 589–594.

[61] Ibid., 610–619.

[62] Ibid., 644–653: "Unde Plato dixit quod universalia sunt neque generabilia neque corruptibilia, et quod sunt existentia extra mentem. Et est sermo verus ex hoc modo [а именно, что спекулятивные интеллигибилии, содержащиеся в спекулятивном интеллекте, бессмертны] et falsus secundum quod sonant verva eius (et est modus quem Aristotelem laborabat destruere in Metaphysica). Et universaliter ista intentio anime est pars vera in propositionibus probabilibus que dant animam esse utrunque, scilicet mortalem et non mortalem; probabilia enim impossibile est ut sint falsa secundum totum. Et hoc apologizaverunt Antiqui, et in representatione illius conveniunt omnes leges".

[63] *Dante Alighieri.* Monarchia. Liber primus. III, 8 // Dante Alighieri. Monarchia / R. Imbach, C. Flüeler. Stuttgart, 1989, S. 68.

[64] "Наша философия истории не пойдет по пути Аверроэса, согласно которому всему человеческому роду присуща единая, и притом очень низкая, душа, лишь частично передающаяся отдельным людям. Но если бы, наоборот, говоря о человеке, я ограничился бы только индивидами и отрицал бы, что существует цепь взаимосвязи между всеми людьми и целым, то я, в свою очередь, прошел бы мимо человека с его естеством и мимо истории человечества, ибо ни один из нас не сделался человеком сам по себе, собственными усилиями". *Гердер И.Г* Идеи к философии истории человечества. М., 1977, кн. 9, гл. 1, с. 229.

[65] *Kant I.* Werke. Frankfurt, 1964, T. VI, S. 805.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СОЧИНЕНИЯ МАРТИНА БУБЕРА "ВОПРОС К ЕДИНИЧНОМУ"

Т.П. Лифинцева

Работа известного философа-экзистенциалиста и иудаистского теолога Мартина Бубера (1878–1965) "Вопрос к Единичному" была написана в 1936 г. в Швейцарии, куда Бубер вынужден был переехать из Германии из-за нацистских преследований. В этой небольшой книге Бубер затрагивает множество "извечных" проблем – веры, долга, ответственности, истины, одиночества, любви, брака, сообщества. Как явствует из названия книги, мысли Бубера обращены к его любимому мыслителю – датчанину Сёрену Кьеркегору и к лирическому герою произведений Кьеркегора – Единичному. А суть буберовского "вопроса" – отношение человека к Богу и миру. Будучи солидарен с Кьеркегором в том, что человек "один должен предстать перед Богом", Бубер возражает против разрыва уз человека и мира, против отвержения от него мира. С точки зрения Бубера, мир как Божье творение не препятствие для человека на его пути к Богу, а единственно возможный путь к нему.

Главная проблема Бубера – "человек с человеком", то, что происходит между человеком и человеком в любви, браке, семье, обществе. Бубер отвергает индивидуализм и коллективизм в качестве ложных альтернатив. По этому поводу он полемизирует с такими мыслителями, как Макс Штирнер, Карл Шмитт, Освальд Шпенглер, Фридрих Гогартен и др. Бубер показывает, что безудержный индивидуализм может перейти в эгоизм и затем – во всепоглощающее "коллективное Эго" тоталитаризма. Он, по существу, развивает одну из тем своей знаменитой книги "Я и Ты" (1922) – тему межличностной коммуникации. Истина, с точки зрения Бубера, не "предметна", не "объектна", а экзистенциальна. Только ответственность за другого человека и любовь к нему, восприятие его не как "Оно", а как "Ты", дают человеку возможность быть самим собой.

* * *

Перевод выполнен Т.П. Лифинцевой по изданиям: *Buber M.* Between man and man. Z., 1973, p. 60–108; *Idem.* Die Frage an den Einzelnen // Werke. München, 1967, Bd. 1, S. 215–265.

Мартин Бубер

ВОПРОС К ЕДИНИЧНОМУ (1936 г.)

Ответственность есть
пуповина творения.
П.Б.[1]

ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕДИНИЧНЫЙ

Сёрен Кьеркегор стал мыслителем, представившим христианство как парадоксальную проблему отдельного христианина, и этим он обязан прежде всего категории "Единичного", которая захватила его целиком и которую он разработал до предельной ясности. Такое удалось осуществить благодаря радикализму его одиночества, так что нельзя понять "Единичного" без его собственного одиночества. Это был иной вид одиночества, нежели у предшествующих христианских мыслителей, которых можно поставить рядом с ним – таких, например, как Августин или Паскаль. И совсем не все равно, что рядом с Августином была его мать, а рядом с Паскалем – сестра, которые поддерживали их органичную связь с миром так, как это может сделать только женщина, будучи "посланцем" изначальной стихии. Главным же событием духовной жизни Кьеркегора и ядром кристаллизации его мышления, напротив, стало отречение от Регины Ольсен, олицетворяющей собой как женское, так и мировое начала. Одиночество Кьеркегора нельзя также сравнивать с одиночеством монаха или отшельника: для них отречение приобретает существенное значение только в начале пути; поэтому даже в том случае, когда его необходимо вновь обрести или пережить, речь не идет о жизненной теме, или центральной проблеме, или о материи, на основе которой складывается все их учение. Для Кьеркегора же самое важное состоит именно в отречении, воплощением чего и становится категория Единичного, "сквозь призму которой, с религиозной точки зрения, должны быть пропущены и время, и история, и род человеческий" (Кьеркегор, 1847).

Благодаря такому противопоставлению удается прежде всего четко осознать, чем Единичный в специфическом, точнее в специфически важном отношении не является. За несколько лет до того, как Кьеркегор в общих чертах набросал свое "Сообщение к Истории" под заголовком "Взгляд на мой труд в качестве автора", в "Приложении" к которому категория Единичного обрела адекватную формулировку, Макс Штирнер опубликовал свою книгу о "Единственном". "Единственный" – такое же пограничное понятие, как и "Единичный", только взятое с другого конца. Штирнер, вдохновенный номиналист и разоблачитель "идей", хотел ликвидировать так называемые "остатки" немецкого идеализма (к представителям которого он причислял, например, Людвига Фейербаха), что и сделал благодаря возвышению не мыслящего субъекта и не человека вообще, но конкретного, обнару-

женного сейчас индивида, "единственное Я" в качестве выразителя содержания мира, а именно – его мира. Единственный не существует как нечто первичное, но вновь и вновь возникает как таковой только там, где осознает себя и овладевает собой подобным образом, иначе говоря – исходя из единства и всемогущества нашего Я, которое самодостаточно, поскольку не оставляет вне себя ничего чуждого. Таким образом вопрос о сущностном отношении между Я и Другим вообще снимается. Он (Единственный. – *Т.Л.*) не вступает в сущностные отношения ни с кем, кроме самого себя (тщетные попытки Штирнера рассуждать о "живом участии" в "личности другого" ничего не значат, поскольку другой как нечто исходное не существует). Это означает, что ему (Единственному. – *Т.Л.*) не присуще ничего, кроме одного лишь странного отношения к самому себе, которое – поскольку иное сущее здесь выступает как порыв наполовину зависимого, наполовину свободного духа – не отрицает некоторых других удивительных возможностей, но при этом настолько лишено подлинной силы отношения, что осуществляется даже успешнее, чем отношение, пока еще требующее обозначения, в котором можно сказать не только "Я", но и "Ты".

Нельзя недооценивать это последнее творение немецкого Протагора: налицо характерная для наших дней утрата ответственности и подлинности, если не по своему духовному первоисточнику, то все же по своему точному понятийному выражению. "Собственный (Eigene)... первоначально свободен", поскольку "он не признает ничего, кроме себя самого", а "подлинное" определяется как "то, что принадлежит мне" – все это формулы не предвиденного Штирнером при всей его ораторской уверенности "оледенения" душ. Однако и устойчивое коллективное "Мы", отвергающее любой верховный авторитет, легко может быть понято, исходя из перевода речи Единственного в речь группового Я, не признающего ничего, кроме себя, – что происходит опять-таки вопреки намерению Штирнера, который категорически оспаривал любую плюраслистическую формулировку.

"Единичный" Кьеркегора имеет со своим антиподом, "Единственным" Штирнера, общего только то, что оба – пограничные понятия, не больше и не меньше. Категория Единичного также указывает не на субъекта и не на человека, а на конкретного, хотя еще не найденного в реальности индивида, указывает скорее на ту личность, которая только обретает себя. Подобное "обретение" не похоже ни на штирнеровское "используй себя", ни на "познай себя", над которым так мучительно бился Кьеркегор. "Познай себя" означает становление – причем во всей глубине той серьезности, которая стала возможной, во всяком случае для Запада, благодаря христианству. Таким образом, становление – несмотря на то, что Кьеркегор ведет его от сократовского "разрушения невежества" – есть нечто принципиально иное по отношению к становлению, осуществляемому благодаря сократовской "майевтике". "Никто, ни один человек без исключения – кроме тех, кто сам себя исключил, растворившись в толпе – не лишен возможности

стать Единичным" В данном случае не только Единичный противопоставляется толпе, но и становление противопоставляется тактбытию (Sosein), сопротивляющемуся становлению. Все это еще можно согласовать с сократовской мыслью, однако что означает: стать Единичным? Замечание Кьеркегора однозначно указывает на несократический характер его категории. Оно звучит так: "выполнить первое условие подлинной религиозности как раз и означает быть единичным человеком" Именно поэтому Единичный и выступает как категория, "сквозь призму которой, с религиозной точки зрения, должны быть пропущены и время, и история, и род человеческий".

Поскольку понятие религиозности потеряло со времен Кьеркегора свою определенность, необходимо точнее определить, что именно Кьеркегор имеет в виду. Он не может утверждать, что "стать Единичным" является первым условием душевного состояния, именуемого религиозным. Речь идет вообще не о состоянии души, но об экзистенции в том строгом смысле слова, в котором она, будучи наполнена личностностью, принципиально выходит за границы личности, причем таким образом, что бытие, точнее – "близкое" бытие, перестает быть "близким" и "моим", принимая форму моего участия в Сущем. Тот факт, что Кьеркегор думает именно так, подтверждается его основными словами о "соответствии" Единичного Богу. И следовательно, в приведенном указании Кьеркегора понятие "подлинной религиозности" должно быть уточнено с помощью понятия "подлинной религиозной действительности". Но поскольку и это понятие подвержено всеобщей эпидемии слов в нашем мире, в результате чего каждое слово покрывается коростой рутины и превращается в лозунг, будучи брошено на произвол судьбы, – мы должны продвигаться дальше, настолько, насколько это вообще возможно, и, оставив в стороне "досадную" религию, пойти на риск, но риск необходимый, объясняя подлинное человеческое общение через Бога. Кьеркегор имеет в виду именно это, что следует из его упоминания о "разговоре с Богом". И, действительно, то, что человек может общаться с Богом лишь будучи Единичным, лишь став Единичным, выражено в Ветхом завете: хотя мы сталкиваемся в Библии с народом, а именно – с народом Бога, тем не менее там постоянно появляются наделенные личными именами люди – Енох, Ной, "с которыми общается Элохим" Только тогда, когда, обретя себя в совершенном мире, человек сможет сказать "Я", он сможет – в том же совершенном мире – сказать "Ты" Богу, – и не ранее. Исполнить такое предназначение возможно только "в одиночку", даже если это происходит в сообществе (Gemeinschaft). В качестве Единичного он (каждый человек) – один, один в целом мире, один перед Богом. Данное утверждение – чего Кьеркегор странным образом не замечает – совершенно несократично: в словах "Бог подает мне зйак" представлена имеющая одинаковое значение для всех времен "сократовская религиозность"; но слова "Я один перед Богом" нельзя вложить в уста Сократа. Кьеркегоровский "один" не имеет более отношения к Сократу; это ближе к Аврааму (Бытие 12 : 1, 22 : 2) и

созвучно повелению "Иди впереди себя", что означает быть в силах освободиться от всех оков, оков мира отцов и мира сыновей, и звучит уже по-христиански.

Подобное двойственное разграничение требует пояснения. Во-первых, оно должно быть направлено против мистики. Ведь мистика также оставляет человека одного перед Богом, но не как Единичного. Отношение к Богу, предполагаемое мистикой, фактически есть растворение "Я", так что Единичный исчезает, поскольку не может, даже отдав себя Богу, сказать "Я". Точно так же, как мистика не позволяет Богу принять рабский вид лица, которое говорит и действует, творца, создателя всей действительности, сострадающего каждой (человеческой) судьбе, партнера истории, проходящего дорогой страстей через время, – так она запрещает человеку как Единичному, отстаивающему свое существование именно в качестве такового, действительно молиться, слушать и любить так, как это возможно только в отношении Я к Ты. Мистика только допускает существование Единичного, в конечном счете растворяя его в Боге. Кьеркегор же осознает – во всяком случае это верно по отношению к Богу, – что любовь существует и что нет любви к самому себе, которая не была бы самообманом (ибо тот, кто любит, всегда по существу любит Другого, а не самого себя), но любовь невозможна без того, чтобы быть и оставаться самим собой.

Другая сторона необходимого разграничения направлена против штирнеровского "Единственного" (ради понятийной точности это понятие следует предпочесть более "гуманистичным" понятиям, таким, например, как "эгоист" Стендаля).

Нужно также с самого начала размежеваться с так называемым индивидуализмом, создавшим свой собственный "религиозный" вариант: Единичный, талантливый и готовый в "одиночку" предстать перед Богом человек, в действительности противостоит тому человеку, который (если отказаться от употребленного в духе Гёте термина) был назван *личностью*, а становление человека в качестве Единичного противостоит "развитию личности". Всякий индивидуализм, называется ли он эстетическим, этическим или религиозным, предлагает человеку дешевые и легкодоступные удовольствия, если только полагает, что человек "развивается". Другими словами, "этический" и "религиозный" варианты индивидуализма представляют собой видоизменения "эстетического" (который столь же мало есть подлинный эстезис, сколь и подлинный этос и подлинная религия). Нравственность и набожность – в той мере, в какой они содержат в себе собственную цель – также должны быть причислены к "пьесам" и "спектаклям" духа, который знает еще не Бытие как таковое, но лишь его отражение.

Там, где кончается легкомысленный индивидуализм, начинается Штирнер. И хотя он также озабочен "формированием свободной личности" – правда, в смысле освобождения "Собственного" (Eigene) от мира, – речь идет о разрушении его экзистенциальных связей и

обязательств, об освобождении его от какой бы то ни было онтической "инаковости" вещей и существ, которые теперь могут служить только "пищей" для его своеобразной сущности. Противостояние Единственного Штирнера и Единичного Кьеркегора становится отчетливее в тех случаях, когда встает вопрос об ответственности и истине.

Обе проблемы кажутся Штирнеру надуманными. Однако стоит заметить, что, намереваясь разрушить оба этих основных понятия, он отказывается лишь от их косного употребления и, таким образом, вопреки своему намерению, способствует их очищению и обновлению. Исторические современники пренебрежительно отзывались о Штирнере как о современном софисте, так как со времен софистов уделом их и им подобных признавалась разрушительная и подготовительная деятельность. И действительно, Штирнер так же плохо понимал Гегеля, как Протагор – Гераклита. Но точно так же, как бессмысленно упрекать Протагора в том, что он разорил сады великого космолога, не стоит насмехаться над Штирнером, считая его лишь смелым выскочкой в сфере посткантианской философии. Как и софистов, Штирнера нельзя относить просто к забавным эпизодам в истории человеческой мысли – как и они, он есть Эпизод (Episodion) в первоначальном значении этого слова: в рамках его монолога действие скрыто изменяется, приводя к совершенно новому результату – как Протагора это подталкивает к его современнику Сократу, так и Штирнера к Кьеркегору.

Итак, ответственность предполагает кого-то, кто изначально обращается ко мне из независимой от меня сферы – того, к кому и я обращаюсь. Он говорит со мной о чем-то, что он мне доверяет и в чем я должен буду принять участие. Он доверительно обращается ко мне, и я отвечаю ему своей преданностью или отказываюсь отвечать, пребывая в неверности, или же, опустившись до неверности, освобождаюсь от нее благодаря ответной верности. Отвечать доверяющему тебе человеку по поводу доверенного дела, чтобы обнаружить преданность или неверность, которые неравноправны, поскольку преданности, возрождающейся вновь и вновь, позволено победить неверность, – такова реальность ответственности. Там же, где до меня не доходит изначальное обращение, ибо весь мир есть "моя собственность", – там ответственность становится призрачной. Но при этом разрушается также такая важная характеристика жизни, как взаимность. Тот, кто не дает ответа, перестает слышать Слово.

Подобная реальность ответственности не только не подвергается Штирнером сомнению – он ее просто не знает. Он не знает, каков элементарный смысл происходящего между двумя существами; иначе говоря, ему неизвестно таинство обращения и отклика, просьбы и отказа, слова и ответа. Он ничего подобного не испытал, поскольку все это можно испытать только тогда, когда человек не закрыт для Другого, для изначальной онтической инаковости Другого (который, разумеется, – даже если речь идет о Боге – не может быть ограничен полной инаковостью).

То, на что направлены нападки Штирнера, несмотря на всю их разрушительную силу и кажущуюся эффективность, – всего лишь суррогат реальности, в которую больше не верят. Это лишь мнимая ответственность перед лицом разума, идеи, природы, институтов, перед лицом всевозможных авторитетов, перед всем тем, что по сути своей не есть личность и поэтому действительно не может – как отец и мать, вождь и учитель, как муж и друг, наконец, как Бог, – возложить на тебя ответственность.

Штирнер пытается продемонстрировать ничтожность слова, угасшего во фразе, и поскольку никогда не знал слова живым, он срывает покровы лишь с того, что ему известно. Не ведающий действительности, чья внешность – всего лишь видимость, он доказывает, что и ее суть – тоже лишь видимость. На деле Штирнер разрушает одно разрушение. "То, что вы называете ответственностью – ложь!" – восклицает он – и он прав: это действительно ложь. Но ведь существует и истина, путь к которой освобождается после того, как ложь распознана.

Кьеркегор имеет в виду подлинную ответственность, когда, "параболически" обходя Штирнера, говорит о толпе и Единичном следующее: Толпа «либо полностью избавляет человека от раскаяния и ответственности, либо же ослабляет ответственность Единичного, уменьшая ее до размеров "трещины"». Эти слова, к которым я еще намерен вернуться, не подразумевают более некую иллюзию ответственности, т.е. ответственность без адресата, а указывают на заново обретенную подлинную ответственность, где "вопрошающий" запрашивает у меня вверенное мне благо, а я должен раскрыть ему объятия, иначе обращусь в камень.

Штирнер разоблачил как ирреальный лишь один вид ответственности – ответственность, не имеющую этического характера, и сделал это, показав невозможность существования заданных заранее ее адресатов как таковых; Кьеркегор же вновь провозгласил ответственность, соотносимую с верой.

А с истиной происходит то же самое, что и с ответственностью: здесь "параболическая" встреча становится еще более открытой.

"Истина... существует только в твоей голове". "Истина – это творение". "Для меня нет истины, если ничто не затрагивает меня". "До тех пор, пока ты веришь в истину, ты не веришь в себя... Ты один есть истина". То, что предпринимает здесь Штирнер, есть разрушение "присвоенной" истины, истины как всеобщего блага, которую можно взять в собственность и завладеть ею и которая однажды может стать независимой от самой личности и недоступной ей. Штирнер не добивается этого, подобно софистам или другим скептикам, эпистемологическими средствами; похоже, что ему даже неизвестен эпистемологический метод, ибо Штирнер определяет его так смело и так наивно, как если бы ни Канта, ни Юма никогда не существовало. Но теория познания и не могла бы дать ему того, что нужно, поскольку она, так же, как и весь солипсизм, имеет своей целью лишь познающего

субъекта, а вовсе не конкретную человеческую личность, к которой Штирнер стремится с фанатическим упорством. Средство же, которым он пользуется для того, чтобы разрушить "присвоенную" истину – это указание на зависимость ее от личности: "Истинно то, что принадлежит мне" В этих словах скрыт фундаментальный принцип современности: "То, что я принимаю за истину, определяется тем, что я сам представляю собой" Эти положения (к вящему ужасу Штирнера, хотя вполне логически последовательно) можно было бы дополнить следующими двумя вариантами интерпретации: "То, что я есть, определяется моими комплексами" и "То, что я есть, определяется моей классовой принадлежностью", причем со всеми вытекающими отсюда комбинациями. Невольно Штирнер оказывается отцом современных социологических и психологических построений, которые по своей сути – и об этом я уже здесь предупреждал – одновременно и истинны, и ложны.

Но Штирнер опять прав, ибо он вновь разрушает разрушение: "присвоенная" истина – не действительное творение, а призрак, демон, с которым человек должен сосуществовать в воображаемом мире, но с которым он не может жить в мире реальном. Ты не можешь "поглощать" истину, так как она не "варится в горшке мира"; ты даже не можешь взирать на нее, поскольку она не является объектом. И все же для тех, кто выдерживает испытание, возможно соучастие в Бытии недосягаемой истины. Существует реальное отношение целостной человеческой личности к истине, которую нельзя присвоить и которой нельзя обладать, но его можно достичь только через испытание. Это реальное отношение, как бы мы его не называли, есть отношение к Сущему. Новое открытие истины, ниспровергнутой в человеческом мире видимостью истины, но на самом деле вечно существующей, той истины, которую нельзя присвоить и которой нельзя завладеть, а можно лишь служить ей благодаря ее постижению и испытанию, – свое открытие Кьеркегор высказывает в нескольких парадоксальных фразах. Они начинаются словами: "Тот, кому она (истина) сообщает о себе, есть Единичный, поскольку ее сообщение относится к Единичному и поскольку такой взгляд на жизнь – Единичный – и есть истина" Вслушаемся внимательно. Дело не в том, что единичное существует, и не в том, что оно должно существовать, а также не в том, что оно обозначено как истина, но в "таком взгляде на жизнь", который состоит в признании существования Единичного и, следовательно, просто отождествляется с ним. "Быть Единичным" означает сообщаемость истины, а именно – человеческой истины. "Ты один есть истина", – обозначено это у Штирнера; "Единичный есть истина", – говорится у Кьеркегора. Это тот самый таинственный параболический словесный феномен, о котором я уже упоминал. «Во времени распада, – думает Кьеркегор, – сохраняется точка, в которой "Да" и "Нет" со всей силой сталкиваются друг с другом, но это происходит на уровне объектов, без участия сознания».

Далее Кьеркегор продолжает: "Истина не может быть ни получе-

на, ни передана иначе как перед лицом Бога, т.е. без его участия в ней, причем такого, что он (Бог) является как бы ее промежуточным определением, ибо Бог есть и истина и ее со-определение" Таким образом, "Единичный есть истина" и "Бог есть истина". Это верно, потому что Единичный соответствует Богу. Поэтому Кьеркегор может сказать, что категория Единичного есть и продолжает оставаться "устойчивой точкой, благодаря которой можно противостоять пантеистическому смешению". Единичный соответствует Богу, так как человеческое бытие подобно Божественному бытию. Говоря языком Ветхого завета, Единичный "воплощает образ" Бога как раз благодаря тому, что становится Единичным. На языке, говоря на котором только и может вступить в фазу "преодоления" век, мучающийся проблемой истины, падающий ее жертвой, отрекающийся от нее и вновь подступающий к ней, – выражаясь именно таким образом, можно сказать: Единичный хранит являющуюся ему истину экзистенциально, т.е. выражая то, что сказано (я бы добавил: и то, чего не сказано) своим личным существованием. Это и есть человеческая сторона истины: человеческая экзистенция. Бог есть истина, потому что он существует; Единичный есть истина, потому что он обретает свою экзистенцию.

Штирнер разрушил лишь ноэтическую (noetisch)[2] истину, причем в этом случае, опять вопреки его воле и желанию, высвобождалось пространство, в которое проникала обретенная через веру и таким образом сохраненная истина Кьеркегора, – истина, которую нельзя было получить и которой нельзя было овладеть лишь при помощи умозрения; ведь для того чтобы внутренне обрести ее и сообщить о ней, нужно было воплотить ее экзистенциально.

Но здесь возникает третье и последнее соприкосновение и размежевание. Для Штирнера каждый человек является Единственным только в том случае, если он отказывается от идеологического балласта (каковым выступает и религия) и снисходит до уровня владельца своего мира-собственности. Для Кьеркегора "каждый, безусловно, каждый человек" "может и должен быть Единичным" – он должен только... да, а что же он, собственно, должен? Он должен только *стать* Единичным. "Речь идет о том, что этой категории нельзя научить; то, что ты Можешь – это искусство... а именно искусство, воплощение которого в наши дни могло бы стоить жизни Художнику". Но если тем не менее попытаться точно исследовать, а не найдется ли где-нибудь более близкое определение, то придешь к выводу, что даже тогда, когда его нельзя выучить как наставление, его все же можно отыскать – это не более чем одно, одно-единственное слово, и оно найдено: повиноваться. Во всяком случае Единственному Штирнера именно такое при всех обстоятельствах запрещено его автором. Правда, легко обнаружить, что за всеми запретами Штирнера по отношению к его Единственному стоит именно данный запрет как нечто собственное, всеобъемлющее и решающее. Кьеркегор же одним этим глаголом, одним "двойственным словом" ("повиноваться". – *Т.Л.*) окончательно изгоняет тот дух, который, не

ведая никого из них (Кьеркегора и Штирнера. – *Т.Л.*) прокрался так близко – слишком близко – в "эпоху распада".

Тем не менее – и освещение времени делает это очевидным – оба изначально различных и чуждых друг другу мыслителя, ни один из которых не имеет никакого отношения к другому, но они вместе имеют отношение к нам, действуют сообща, и не сто лет назад, а сегодня: один – называя разложение разложением, другой – говоря о том, что извечные установления незыблемы. Отречься от покорности какому-либо владыке – вот требование Штирнера; а у Кьеркегора нет ничего своего, он повторяет древнее, всуе употребляемое, осквернённое, устаревшее и все же незыблемое: "повинуйся Господу". Если человек становится Единичным, то это происходит благодаря повиновению даже во времена распада, ибо иначе поступить нельзя.

Штирнер выводит людей из всевозможных закоулков на открытую местность, где каждый – Единственный, а мир – его собственность, и где все суетятся, удовлетворяя свое тщеславие и без всяких обязательств до тех пор, пока один за другим не начинают замечать, как называется их местность. Кьеркегор, напротив, ведет людей к "узкому проходу" и его задача: «привлечь многих там, где это только возможно, побудить их двигаться и протискиваться сквозь этот узкий проход "Единичности", сквозь который, отметим кстати, никто не протиснется, пока не станет "Единичным"; противоположное категорически исключается». Но я думаю, что в реальной истории путь к этому узкому проходу лежит через открытую местность, которую сначала называют "индивидуальный эгоизм", затем – "коллективный эгоизм" и, наконец, подлинным именем – "отчаяние"

Но выводит ли действительно этот путь сквозь узкий проход? Можно ли на самом деле стать Единичным?

«Я не утверждаю о себе, – говорит Кьеркегор, – что я уже существую (в качестве Единичного. – *Т.Л.*); потому что, хотя я боролся за это, но еще не достиг, и поэтому продолжаю борьбу, но как человек, который не забывает, что "быть Единичным" по самой высокой мерке – выше человеческих сил».

"По самой высокой мерке" – это сказано в христианском и христологическом контексте, что хотя и указывает на парадоксальность задачи христианина, но в то же время убеждает и не-христианина. В этом высказывании заключено признание, что ни об одном человеке нельзя сказать, будто он стал Единичным, так как здесь и всегда в высшем смысле эта категория остается незаполненной в том, что превышает человеческие силы; но в высказывании содержится и утверждение, что каждый человек тем не менее мог бы стать Единичным. И оба утверждения верны.

Вечному, несомненно, можно служить там, где существует Один, и стать Одним – доступно всем людям; а это означает дать возможность Богу помочь им. Это – путь.

И все же еще – не путь: из-за некоторых обстоятельств, о которых в этом отрывке я еще не говорил и о которых должен теперь сказать.

Для кьеркегоровского "стать Единичным", как мы видим, не характерен сократовский смысл: целью становления, по Кьеркегору, является не "правильная жизнь", но вхождение в Отношение. "Становление" «означает здесь "стать ради чего-то"», *ради* того, кто в строгом смысле слова просто трансцендирует за пределы личности. Это означает: подготовиться ко вступлению в Отношение, в которое можно вступить, лишь став Единичным, Одним; в то Отношение, ради которого человек и существует.

Данное отношение исключительно, а это означает, согласно Кьеркегору, что оно исключает все другие отношения, точнее: благодаря своей уникальной существенности оно изгоняет все другие отношения в область несущественного.

"Каждый должен быть осмотрительным в отношениях с другими [людьми], сущностным же образом следует общаться с одним лишь Богом и с самим собой", вот что это означает в категориальном смысле; каждый – именно так следует понимать – признает, что он может стать Одним.

Уже здесь соединение "с Богом" и "с собой" являет скверную и ничем не смягчаемую несовместимость. Все вдохновенные монологи философов – от Платона до Ницше – не затрагивали простого опыта веры, заключающегося в том, что разговор с Богом есть нечто toto genere[3] иное, нежели разговор "с самим собой", тогда как, странным образом, разговор с Богом не является чем-то совершенно иным, нежели разговор с другим человеческим существом. Это происходит потому, что в случае разговора двух человеческих существ общим становится факт приближенности, захваченности друг другом, обращения, чего нельзя обнаружить даже в самой глубине одинокой человеческой души. А в случае общения с самим собой не может быть и речи о чем-то общем, несмотря на всевозможные блуждания человеческой души в ее двойственных ролях – играх, безумии, снах, изумлениях, видениях, потрясениях и депрессии, несмотря на все исступления и раздвоения, на все величавые и могучие образы общения человека с самим собой. "И тогда одно стало двумя" (Ницше) – это утверждение никогда не может быть подлинным онтически, точно так же, как и противоположное утверждение "один и один объединяются в одном" (Экхарт). Только в том случае, когда я вступаю с Другим в сущностное отношение, т.е. так, что он не является более феноменом моего Я, но есть мое Ты, – только тогда я переживаю подлинность со-вместной речи – в ее нерушимой подлинной взаимности.

Кажется, что здесь Кьеркегор поправляет себя сам. В одном месте из его дневника, где он спрашивает: "Как все же кто-то становится Единичным?" – ответ начинается с имеющей, несомненно, огромную ценность для обсуждения проблемы формулировки, иначе говоря, речь идет вот о чем: что касается высшего запроса, то он относится единственно к Богу. Если в данном предложении слово "высший"

понимается как содержательное ограничение, то смысл предложения становится ясным: высший запрос может воспринять только высшее существо. Однако этого не может быть, что следует из другого положения: "Каждый должен..." Если совместить обе фразы, то оказывается, что мысль Кьеркегора состоит в следующем: Единичный сущностным образом (без всякой осмотрительности) может вступать в разговор только с Богом.

Однако тем самым категория Единичного, едва будучи открыта, роковым образом неверно понимается. Обеспокоенный своей "одновременностью" с Иисусом Христом, Кьеркегор в данном случае противоречит Учителю.

На вопрос, не надуманный, а действительно открытый и многозначный, спорный вопрос нашей эпохи: какая из всеобъемлющих и основных заповедей является самой важной? – Иисус отвечает, выбирая и связывая воедино две заповеди из Ветхого завета: "Возлюби Бога всеми силами" и "Возлюби ближнего своего, как самого себя" Стало быть, возлюбить следует обоих – и Бога и ближнего (т.е. не человечество в целом, а конкретного, встретившегося мне человека), но все-таки по-разному. Ближнего – как равного мне (а не "так, как я люблю самого себя", ведь в наше время как раз себя и не любят, поэтому сначала, через любовь к ближнему, следует научиться любить себя), которого я должен любить так, как хочу, чтобы любили меня; Бога – всеми силами и всей душой. Иисус связал воедино обе заповеди и тем самым разрушил ветхозаветную истину о том, что Бог и человек не соперники. Исключительная (всем сердцем) любовь к Богу (поскольку Бог существует) включает в себя всякую другую любовь. Бог не творит сам себя, не спасает сам себя, не открывает себя, даже тогда, когда "открывается": его откровения не требуют вещественности. Он ограничивает себя своей безграничностью, он создает пространство для живых существ – и так же создает в любви к себе место для любви к живым существам.

"Чтобы прийти к любви, – говорит Кьеркегор о своем отречении от Регины Ольсен, – я должен был отдалить от себя вещественность" Это и стало наиболее возвышенным непониманием Бога: творение Божье не барьер на пути к Богу, оно и есть сам этот путь. Люди сотворены вместе и друг для друга; творения поставлены на моем пути как раз для того чтобы я, сотворенный вместе с ними, с их помощью и вместе с ними нашел Бога. Если бы Бог не поместил творения на пути идущего, он не мог бы быть Богом, к которому причастны все существа. Бог, к которому Единичного ведут только параллельные божественные пути, близок как "Богу философов", так и "Богу Авраама, Исаака и Иакова". Бог пожелал, чтобы мы *через* Регин, которых он создал, пришли к нему, а не через отречение от них. Отдаляясь от предмета, мы его теряем; в этом случае любовь, не имеющая предмета и создающая предметность лишь исходя из полноты человеческого духа (что и называется Богом), – такая любовь повисает в воздухе.

"Следует идти назад, к монастырю, из которого вышел Лютер", –

так Кьеркегор определяет задачу своей эпохи. "Монастырь" здесь можно понимать только как институционализированное убежище людей от всего существующего, включая отношение к другим людям как к Богу. Без сомнения, такое убежище станет для них прямым путем к Богу, чего иначе невозможно добиться. Но то, что здесь означает слово "Бог" – это, по существу, всего лишь конечный пункт линии жизни человека. Подлинный Бог едва ли может сократить путь, который для каждого человека должен быть по возможности самой длинной линией, линией, охватывающей весь доступный этому человеку мир. Поскольку Бог – истинный Бог, Творец, то все сущее предстает перед ним одно рядом с другим в его творении, т.е. в единстве, которое осуществляется ради конечной цели творения. Акосмическое отношение к Богу не учит познанию Творца. О нем мы узнали от Кьеркегора, что оно – Божья милость, что "Бог по отношению к тебе хочет быть личностью". Но акосмическое отношение к Богу есть непоследовательный маркионизм[4], поскольку не возносит Творца и Спасителя отдельно друг от друга, как было бы, если бы речь шла о последовательности.

И все же представление о том, что к Кьеркегору никоим образом не относится осуждение вышедшего из монастыря Лютера, неверно. В одном месте Кьеркегор трактует брак Лютера в качестве примера естественного проявления человеческой личности, непосредственных отношений между мужчиной и женщиной, как символическое действо, отразившее поворот в духовной истории Запада. "Самое важное, – цитирует он Лютера, – состоит в следующем: пусть будет известно, что я женат". За указанием на брак Лютера с Катариной, хотя и без упоминания имен, но совершенно явно скрывается несостоявшийся брак Кьеркегора с Региной. «Обернувшись, назад, можно было бы сказать: " всему девятнадцатому веку назло, я не могу жениться"». Как новая перспектива здесь также налицо качественное различие исторических эпох. Хотя, по Кьеркегору, для каждого из двух веков важно то, что Единичный, по существу, не должен относиться к другим так же, как к Богу, и, на его взгляд, Лютер предпринимает нечто несущественное, так что его отношения с Катариной также не существенны, но только символичны: будучи погружен в мир, он оказывается, собственно говоря, "без мира" и "один перед Богом". Но символические действия в данном случае противопоставлены друг другу: посредством одного из них слово о новой связи с миром (даже если в конечном счете эта связь ничего не связывает) сказано одному веку; посредством другого действия слово о новом и в любом случае связующем отречении сказано другому веку. Все же почему дело обстоит именно так? Потому что в девятнадцатом веке "толпа утратила свою силу, потеряв истину"

Теперь возможны две вещи. Либо та связь с миром, которой всей своей жизнью добивался Лютер, с точки зрения Кьеркегора ничего не связывает, либо она не существенна (и не необходима) для того, чтобы привести век (Лютера. – *Т.Л.*) к Богу. Но тогда Лютер был бы

человеком, который представляет несвязанное как связанное, поразному обращается к людям и к Богу и относится к священному так, если бы оно было создано помимо Бога. Это сделало бы Лютера человеком, символические действия которого не содержат никаких высших полномочий. Или же связь с миром, достигнутая усилиями всей жизни Лютера, с точки зрения Кьеркегора существенна и необходима для того, чтобы прийти к Богу. Тогда во всем остальном, бесспорно, существует качественное различие между двумя эпохами, выразившееся в том, что в их основе, независимо от истории, даже более независимо, чем рождение или смерть, лежит отношение Единичного к Богу. Поскольку сущностное свойство такого отношения не может быть одним в предыдущий и другим в последующий век, то оно не может проходить через мир в один век и помимо мира – в другой. Человеческие представления об этом отношении меняются, но его подлинность остается неизменной, поскольку она находится в состоянии вечной взаимности людей. Эта подлинность не относится к человеку, определяющему свой подход к ней, но принадлежит Творцу, в несомненной однозначной сотворенности человека установившему свой собственный подход.

Разумеется, речь не в том, чтобы рассуждать о Боге иначе как диалектически, поскольку он не подчиняется закону противоречия: речь идет о границе диалектики как раз там, где ничего нельзя высказать, но где есть знание. Едва ли человек, признающий Бога, которого признавал Кьеркегор и в которого верю я, мог бы подумать, что Бог желает, чтобы истинное Ты обращали только к нему, а на долю всех людей оставалось лишь несущественное и несостоятельное слово, иначе говоря – что Бог требует от нас выбора между ним и его творением. Возражение касается того, что мир как павший мир не тождествен творению. Но какое же падение мира могло бы быть столь мощным, чтобы для самого Бога его творение перестало быть творением!? Это означало бы, что действия мира необходимо сделать более могучими, чем поступки Бога, и даже превосходящими их.

Суть не в том, чтобы рассматривать вещи либо как возникающие по милости Бога, либо как растворяющиеся в нем, но в том, чтобы "видеть вещи в Боге", как они есть. Если применить это к нашему отношению, касающемуся живых существ, то можно сделать вывод: только тогда, когда все отношения полностью собраны в одно-единственное отношение, мы окружаем кольцом нашего жизненного мира солнце нашего бытия.

Разумеется, это очень трудно, и, чтобы сделать такое возможным, человек должен – если он в состоянии – время от времени запираться в "монастыре" мира. Нашим отношениям к (земным) существам постоянно угрожает замкнутость. Поскольку сам мир поддерживается в своей самостоятельности благодаря стремлению отгородиться от Бога (хотя как творение мир открыт ему), то всякая значимая связь человека – хотя в ней он и постигает свою связь с бесконечным – достаточно надежно защищена от постоянного растворения в нем. В

этом смысле обособленные, "монастырские" формы жизни, одиночество жизни, в которую мы попадаем, как на постоялый двор, не позволяют ослабеть коммуникациям между многими обусловленными связями и одной необусловленной. Нужно также, если мы не хотим, чтобы наше соучастие в Сущем исчезло, поддерживать необходимое взаимодействие между систолой и диастолой души; кроме того, требуется признать уединенность свойством строгой монастырской жизни, для того чтобы действовать в мире. Но одиночество ни в коем случае не должно стремиться оторвать нас от других существ, не должно отказывать нам в общении. Иначе оно действовало бы вопреки своим собственным законам и закрывало бы врата нашей конечности, вместо того чтобы держать их открытыми, как им положено по их смыслу.

Кьеркегор ни на мгновение не скрывает от нас, что его сопротивление миру, вся его религиозная доктрина основаны на личной природе и личной судьбе. Он исповедуется в том, что "прекратил общаться" с людьми, в связи с чем вспоминает один из прекраснейших моментов своей жизин – момент пребывания в бане, перед тем как нырнуть в воду: "Мне больше нечего делать с этим миром" Не один раз он позволяет нам разглядеть некоторые истоки своей тоски: Кьеркегор точно знает, что именно заставляет его с осторожностью общаться с другими людьми, а сущностно – только с Богом и с самим собой. И тем не менее он выражает это как требование (поскольку начинает с "прямой речи"): пусть КАЖДЫЙ поступает так. Вновь и вновь Кьеркегор указывает на собственную тень – и старается ее перепрыгнуть. Он – тот, кто обособлен и покинут и, разумеется, все мы таковы, ибо человек как человек именно таков. Но Кьеркегор очутился на границе заброшенности и покинутости и удерживается в равновесии только благодаря неслыханному вдохновению своей писательской, скрыто повествующей экзистенции, вместе со сложными гарантиями всех его псевдонимов. Однако мы не находимся на границе, и наше состояние отнюдь не является никаким "еще нет" и никаким ни компромиссом, ни цеплянием за посюсторонность меланхолии, а – органичным состоянием и даром сохранения, что очень важно для будущности духа. В нашем понимании Кьеркегор ведет себя как шизофреник, старающийся одержать верх над любимым Единичным в "его" мире как мире единственно подлинном. И все же он не подлинен. Мы сами движемся по узкому гребню скалы, на которой стоит Кьеркегор, не боясь простирающейся внизу бездны, хотя и не испытывая никакого желания броситься в нее. Мы многому должны поучиться у него, но только не последнему примеру.

Наш отказ находит поддержку в учении самого Кьеркегора, так как он обозначает "этическое" как "то единственное, посредством чего Бог общается с человеком" [1853]. Конечно, контекст его учения содержит отдаленную опасность абсолютизации этического, но следует понять и то, что недопустима не только автаркическая этика, но и автаркическая религия. Таким образом, ни этическое невозможно

абстрагировать от религиозного, ни религиозное – от этического, не отказываясь при этом от соучастия в Сущей Подлинности. Этическое здесь не обнаруживается более, как в ранних размышлениях Кьеркегора, в виде определенной стадии, прыжком от которой можно достичь стадии религиозной и посредством чего, следовательно, достигается совершенно иной уровень, имеющий принципиально иное значение. Этот уровень существует и внутри религии – в вере и в служении. Такое этическое не является более относительным, не означает также зависимости, смотря по обстоятельствам, от религиозной периодичности и обесцененной нравственности, но указывает на существенное отношение подчиненных человеку действий и страстей к Богу. Только тот, кто сущностно общается с людьми, может совершать сущностные действия и претерпевать страдания в отношении их. Если этическое есть то единственное, посредством чего Бог общается с человеком, тогда мне запрещено сущностным образом общаться только с Богом и самим собой. И этой действительно так. Я не говорю о том, что запрещено Кьеркегору, стоящему на своем утесе, где он заслуживает одного лишь милосердия Милосердного. Я говорю только о том, что запрещено мне и тебе.

Кьеркегор глубоко осознает проблематику, вытекающую из негативного расширения категории Единичного. "Ужасная вещь, – пишет он в "Дневнике", и мы читаем это с теми же чувствами, с какими он писал, – со страхом и трепетом, – что высшая форма благочестия – оставить все земное идти своим чередом – может быть и высшей формой эгоизма". Очевидно, что различие проводится здесь еще и в соответствии с определенными мотивами, так что употребленное понятие "эгоизм" надо признать понятием мотивационным. Если мы заменим его объективным понятием, отражающим настоящее положение дел, то предложение становится еще более пугающим: "То, что является нам в виде высшей формы благочестия – предоставить всему земному идти своим чередом – на самом деле есть высший эгоизм".

Верно ли то, что Единичный "соответствует" Богу? Воплощает ли он "образ" Бога только благодаря тому, что становится Единичным?.. При этом исчезает лишь одно – но самое важное.

"Разумеется, – говорит Кьеркегор, – Бог не эгоист, но он есть бесконечное Эго". Таким образом, однако, слишком мало говорится о Боге, в которого мы верим, – если вообще кто-то смеет о нем говорить. Он парит над своим творением не как над хаосом, он охватывает его собой. Бог есть бесконечное Я, которое делает каждое Оно своим Ты.

Единичный соответствует Богу, когда он посредством своей человечности охватывает доступную ему часть мира, точно так же, как Бог охватывает творение своей божественностью. Единичный воплощает "образ" (Бога), когда, насколько это личностно возможно, он говорит "Ты" всем своим существом другим существам, окружающим его.

Но никто не смог бы опровергнуть Кьеркегора так, как это делает сам Кьеркегор. Рассуждая и осуждая себя, он себя исправляет, исходя из глубин собственного духа, иногда даже прежде, чем дух скажет свое слово. В 1843 г. Кьеркегор заносит незабываемую исповедь в свой "Дневник": "Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной". Этим он хочет сказать: «Если бы я действительно верил, что "для Бога все возможно", что можно уничтожить мою меланхолию, мое бессилие, мой страх, мое отчуждение, данное судьбой, от любимой женщины и от мира... Если бы я верил, то я остался бы с Региной». Но, говоря это, Кьеркегор говорит и кое-что другое, а именно то, что Единичный, если он действительно верит, что означает: если он действительно Единичный (каковым, как мы видели, он стал только для одного отношения веры), то он может и должен сущностно общаться с другим человеком. А за этим скрывается крайность: тот, кто может и кто в состоянии, еще и должен это делать. "Единственное, посредством чего Бог общается с человеком, есть этическое". Но "этическое" в своей простой истине означает: помогать Богу, любя его творение в сотворенных вещах, любя мир с устремленностью к Богу. А для этого, разумеется, нужно позволить Богу помочь человеку.

«"Единичный" является категорией, сквозь призму которой, с религиозной точки зрения, должны быть пропущены и время, и история, и род человеческий». Что же это за "религиозная точка зрения"? Один вне других? Что это за устремленность к Богу, достигаемая за счет отказа от всех других людей? Бог как один из объектов наряду с другими, тем не менее избранный рядом с отвергнутыми? Бог – счастливый соперник Регины? И это все еще Бог? Не есть ли он в таком случае просто объект, приспособленный к религиозной гениальности? (Заметьте, что я говорю не о подлинной святости, для которой, когда она благословляет все в мире, не существует никакой "религиозной точки зрения".) Религиозная гениальность? А разве могут существовать религиозные гении? Разве это не contradictio in adjecto?[5] И может ли религиозность быть определением? "Религиозные гении" суть теологические гении, а их Бог – это Бог теологов. Хотя он не Бог философов, но также и не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Бог теологов – также "логизирующий" Бог, но таков Бог всей теологии, которая говорит только на языке диалектики и не подчиняется закону противоречия. До тех пор, пока люди занимаются теологией, они не могут уйти от религии определенной. Когда Паскаль в свой страшный час нечетко провел различие между Богом и Богом, он не был гением, но был всего лишь человеком, горящим изначальным огнем веры. В другое же время он был теологическим гением религии определений, из которых событие того часа вырвало его. Получая определение, религия теряет свою цель. Бог не является объектом наряду с другими объектами и поэтому его нельзя постичь через отказ от других объектов. Разумеется, Бог не есть космос, но еще менее он есть бытие минус космос. Его нельзя найти через вычитание и полюбить через сокращение.

Итак, мысль Кьеркегора вращается вокруг отрицания глубинного отношения к конкретному человеку. Не случайно он от этого отказался и не из-за относительности многих жизненных переживаний и возможного одиночества души, но – сущностно. Однако как раз позитивный смысл отречения Кьеркегора выражен в словах: "Назло всему девятнадцатому веку я не могу жениться" Отречение становится сущностным благодаря отказу от мира как всего того, что мешает Единичному предстать в его биографической конкретности перед Богом. А именно это, как уже говорилось, случается не единожды, как если бы человек пришел в монастырь и тем самым "отсек" себя от мира, так что в дальнейшем жил вне мира, отрекшись однажды; – нет, у Кьеркегора само отречение осуществляется постоянно и становится центром некоей духовной системы координат, каждая точка которой определяется через отношение к этому центру. Именно в таком случае система получает свой собственный экзистенциальный характер, благодаря которому она дает толчок новой философии и новой теологии. К имеющей секулярное значение биографической конкретности, бесспорно, относятся удивительно разнообразные и все же с неизбежной закономерностью найденные шаг за шагом в глубинах Я звенья единой цепи мотиваций того отречения, о котором Кьеркегор говорит прямо и косвенно – в виде намеков и утаиваний. Но по этому поводу при более тщательном рассмотрении следует еще сказать, что между отреченинем и все более и более строгим взглядом на жизнь и той точкой зрения, что в конечном счете со всепроникающей ясностью выражена в "Приложении" к "Сообщению к истории", существует тайная невыразимая связь, важная как для Кьеркегора, так и для нас.

"Толпа есть отсутствие истины" "Такой взгляд на жизнь – Единичный – и есть истина". "Никто, ни один человек без исключения – кроме тех, кто сам себя исключил, растворившись в толпе, – не лишен возможности стать Единичным". И вновь: "Единичный – это категория духа, духовного пробуждения и возрождения и, насколько возможно, противостоит политике". "Единичный" и "толпа", "дух" и "политика" – данное противопоставление неотделимо от другого, в которое Кьеркегор впадает по отношению к миру, символически выражая его своим отречением.

Кьеркегор не женится "назло всему девятнадцатому веку". То, что он обозначает как девятнадцатый век – это "век распада", век, о котором он говорит в том смысле, что отдельный человек "не может ему помочь или его спасти", он может "только выразить то, что век деградирует", – деградирует, поскольку не может прийти к Богу сквозь тот самый "узкий проход". И Кьеркегор не женится, отрицая этот век в символическом без-действии, не принимая его, потому что он – век "толпы" и век "политики". Лютер же символически выразил свой брак, потому что хотел вывести верующего человека своего века из состояния жесткой религиозной разобщенности; это в конце концов оторвало бы его от благодати, вместо того чтобы привести к жизни с

Богом. Кьеркегор не женится (это, разумеется, уже не сторона его многоплановой субъективной мотивации, но объективное значение символа), потому что он хочет превратить неверующего человека своего времени, который втянут в толпу, в Единичного и наполнить его одинокую жизнь верой, превратив ее в бытие "одного перед Богом". Разумеется, "жениться или не жениться?" – типичный вопрос лишь там, где речь заходит о монастыре. Если Единичный должен стать реальным человеком, как думает Кьеркегор, то тому, кто сущностным образом не общается с другими людьми, брак мешает лишь в той мере, в какой человек воспринимает его всерьез. В противоположном случае, вопреки замечанию Кьеркегора о Лютере, невозможно понять, каким образом он (Единичный) в качестве существующего может стать "Истиной" Для мужчины, которым только Кьеркегор на самом деле и интересуется, т.е. для Единичного, характерен один примечательный момент, а именно то, что, с точки зрения Кьеркегора, мужчина есть нечто совершенно отличное от женщины, ибо она находится "в опасной связи с конечностью". Но это особое замечание, которое в дальнейшем требует разъяснения.

Если беспристрастно и исчерпывающе изучить все лабиринты кьеркегоровских рассуждений по поводу отречения, то станет ясно, что он говорит не только о тяжком, мучительно достигаемом, с кровью в сердце приобретенном отречении от жизни, прежде всего от жизни с другим человеком, личностью, но еще и о явно и позитивно оцененном отречении от жизни (обусловленной жизнью с другим человеком) с безличным бытием, которое, если оно выступает на передний план событий, именуется людьми, а если находится на заднем плане – то называется "толпой" Это бытие по своей сущности – о которой Кьеркегор ничего не знает или не хочет знать – отвергает подобное описание как пародию и осознает свое подлинное имя – res publica, т.е. обращенное к немцу "общественное существование" (Öffentliche Wesen). Когда Кьеркегор так резко, как только возможно, противопоставляет категорию Единичного категории политического, он, очевидно, имеет в виду ту сутолоку, которая по сути дела утратила связь со своим истоком – полисом. Но и эта суета, будучи чем-то производным, все-таки есть одно из решающих и демонстративных проявлений общественного существования. Каждая разновидность соотносится со своим видом, причем таким образом, что она никогда не относится к виду просто как настоящее к прошедшему, но еще и так, как в уродливом лице уродство относится к своему "началу", скрыто присутствующему в нем. Общественное существование, также нередко называемое "миром", т.е. человеческим миром, – это существование, осознанно или неосознанно, стремится вылиться в истинную форму, чтобы осуществить в своем первоначальном виде отношение человека к другому человеку на фоне творения. Ложные формы человеческих отношений искажают, но не могут вовсе устранить их извечную первопричину. Кьеркегор в страхе отворачивается от уродства. Но тот, кто не перестал любить человечество,

несмотря на всю его низость, и сегодня замечает подлинные формы отношений. Полагая, что толпа есть отсутствие истины, мы только описываем одно из состояний общественной жизни. То, каким образом здесь истина соотносится с неистиной, должно быть неотъемлемой стороной подлинного вопроса к Единичному, а предостережение против толпы может быть только предисловием к вопрошанию.

С этой точки зрения можно прояснить ту особенность, о которой я уже говорил, что она послужила дополнительной причиной отношения Кьеркегора к браку как к помехе. Брак, понимаемый в его сути, обеспечивает человеку сущностное отношение с "миром", точнее, с общественным существованием – как в его искаженной, так и подлинной форме, даря как благо, так и неблагополучие. Брак, будучи радикальным союзом одного человека с другим, ставит человека в состояние конфронтации по отношению к общественному существованию вместе с его судьбой: человек, состоящий в браке, не в силах избежать такого противопоставления, он может здесь только оправдать себя или же потерпеть неудачу. Одинокий человек, не состоящий в браке или же считающий свой брак фикцией, может сохранить свое одиночество; но "сообщество" (Gemeinschaft) брака фактически есть часть великого сообщества, часть, соединенная своими собственными проблемами со всеобщими проблемами, связанная своей надеждой на спасение с великой "жизнию", которая на своем низшем уровне именуется толпой. Человек, "вступивший в брак", ощущает всю серьезность таинства существования Другого; он пребывает в убеждении, что не может подлинно участвовать в Существующем без участия в бытии Другого; что не может ответить на продолжающийся призыв Бога к нему без того, чтобы в это же время не отвечать Другому; что Бог не сможет дать ответ, не принимая во внимание одновременного ответа человека, доверяющего другому человеку. Но таким образом человек окончательно вступает в отношение с инаковостью, основная же структура этой инаковости, структура, в которую вовлечены и те, кого я встречаю на жизненном пути, есть общественное существование. (Инаковость, во многих случаях неприятная, но никогда не слишком нечестивая или неспособная обрести святость.) Именно к этому ведет нас брак. Кьеркегор сам, с помощью одного из своих псевдонимов, "женатый человек", в "Стадиях на жизненном пути" описывает это, хотя и в виде более низкой точки зрения, которая должна быть преодолена высшей. Но это – низкая точка зрения только в том случае, если ее сделали тривиальной; на самом деле высшей попросту нет, поскольку подняться над ситуацией, в которой мы существуем, никогда не означает подлинности более высокой точки зрения. Брак – образец уз, он, как ничто другое, вводит нас в великую зависимость, и только как те, кто связан узами, мы можем постичь истинную свободу детей Божьих. Представшая перед взглядом мужчины женщина действительно находится "в опасной связи с конечностью", и конечность действительно опасна, поскольку ничто сильнее нам не угрожает и ничто крепче к нам не "пристает", чем то, за что мы цепляемся. Но

наша надежда на пути к спасению выкована из опасности, поскольку человеческий путь к бесконечному лежит через завершенную конечность.

Этот человек есть нечто другое, сущностно другое, нежели я, и его инаковость является тем, что я имею в виду, поскольку именно его я имею в виду. Я утверждаю это. Я хочу, чтобы его инаковость существовала, потому что хочу, чтобы существовало его так-бытие. Вот основной принцип брака, и именно по этой причине брак стремится, в том случае, если это подлинный брак, постичь истину и закономерность инаковости и жизненно признать многоликость инаковости, даже в случае противоречия и конфликта с ней, – отсюда связь с общественной жизнью получает религиозный характер. То, что люди, с которыми я связан в общественной жизни и с кем я прямо или косвенно общаюсь, сущностно другие, нежели я; что за тем или другим человеком признаются не просто другие чувства, другой стиль мышления, убеждения и отношение к миру, но также и другое мировосприятие, знание, последовательность значений, другое соприкосновение с Бытием Существования, другая вера, другая почва под ногами; – все это утверждается, утверждается нами как созданиями Божьими посреди бремени жестких конфликтов, не ослабляя их серьезности, причем утверждается творчески на том пути, где мы можем исполнить свои обязанности, помогая друг другу в огромном царстве, вверенном нам, единственно в котором нам время от времени позволено соприкасаться друг с другом в наших сомнениях и скрупулезных поисках "истины" или "неистины", "справедливости" или "несправедливости" Другого. К этому и ведет нас брак тогда, когда он подлинен, той властью, которой едва ли найдется замена благодаря переживанию жизни Другого именно как Другого, но еще более – благодаря собственным кризисам и их будущему преодолению, возможность чего заложена в глубинах органического первоначала. Такая возможность обусловлена самой природной сущностью брака, которая, несмотря на то, что чудовище инаковости дышит в лицо ледяным дыханием демона, все же позволяет нам спастись от него, исходя из нашего признания Другого (отказываясь как от всезнающего "Нет", так и от безразличного ко всему "Да"); Другой превращается во всесильного ангела союза, о котором мы мечтали во чреве матери.

Конечно, существует родовое различие между частной сферой жизни, к которой относится брак, и ее общественной сферой: ИДЕНТИФИКАЦИЯ осуществляется и здесь, и там – но качественно различным способом. Частная жизнь такова, что в ней человек, во всяком случае в "здоровые эпохи" ее существования, в состоянии отождествить себя, во всей своей конкретности, с представителями "общего" начала. При этом можно не обращать внимания на такие индивидуальные различия, как, например, природные или духовные между членами одной семьи. Такая идентификация может произойти, скажем, когда человек при всей своей индивидуальности говорит "Мы" или даже "Я" о своей семье или о ближайшем

окружении. (Ближайшее окружение, с одной стороны, соотносится с частной сферой жизни, с другой – с общественной.) И когда человек это говорит, он имеет в виду не только целое, но и отдельных людей, узнанных им личностей в их так-бытии. Идентификация в сфере общественной жизни, напротив, не в состоянии реально охватить отдельных людей в их конкретности. Так, я говорю о своем народе "мы", что может подняться до элементарного "Это Я". Но постольку, поскольку возникает устремленность к личностям, из которых состоит народ, а также желание слиться с ними, возникает и расщепление личности, вследствие чего осознание несвязуемой множественности иного широким потоком вливается в процесс идентификации. Если подобное взаимодействие (идентификации и расщепления. – *Т.Л.*) происходит в сфере частной жизни, то либо оно само приобретает сомнительную ценность, либо частная жизнь превращается в общественную. Что же касается общественной жизни, то каждое такое испытание может стать очередным подтверждением ее ценности и устойчивости.

Существуют по крайней мере два фундаментальных подхода, при которых слияние с общественной жизнью отвергает единение с другими личностями и устремленность к ним и – либо мимолетно, либо устойчиво – утверждает себя. Оба подхода часто оказывают одно и то же воздействие, несмотря на существенное отличие друг от друга. Первый вырастает из акта воодушевления в так называемые исторические часы: толпа самореализуется, выступая в действии и видоизменяясь в нем, тогда как отдельный человек оказывается подавлен безумным экстазом и полностью захвачен движением социальной жизни. Здесь не может быть ни помехой, ни препятствием представление об относительной инаковости других личностей: преображение толпы затмевает всякую особенность, а горячее стремление к идентификации может породить реальное чувство "семьи" у человека, движущегося вместе с демонстрантами, охваченными жарким энтузиазмом уличной неразберихи, под выстрелы. Другое основное отношение пассивно и устойчиво. Оно представляет собой привычное согласие с общественным мнением и общественной "позицией". Здесь толпа скрывается на заднем плане, она не обнаруживается именно как толпа, хотя действует именно так. Как нам известно, это случается либо в ситуации абсолютной отстраненности от формирования своего мнения и от принятия собственного решения, либо, как уже было показанно, дело касается темных глубин моего Я, когда я считаю ничтожными свои мнения и решения, заменяя их другими, общепризнанно ценными. Таким способом я не могу обнаружить других людей, поскольку с ними происходит то же самое, что и со мной, так что и их инаковость затмевается.

Первый из этих двух фундаментальных подходов вырывает нас из конфликтной ситуации по отношению к великой форме инаковости в общественной жизни, освобождает от тяжких мирских проблем и вдохновенно поднимает над историческим "раем" толпы. Второй

подход разрушает противостояние изнутри; он стирает убедительные признаки инаковости, а затем убеждает нас в существовании унифицированной подлинности, поскольку мы наблюдаем ее собственными глазами.

Именно исходя из этого следует понимать кьеркегоровское отождествление общественного существования с толпой. Кьеркегор, правда, сводит общественное существование к Государству, которое является для него лишь фактом в мире относительности, чуждым трансценденции. Государство очень респектабельно, но не имеет никакого значения для религиозного отношения Единичного. А еще Кьеркегор выделяет толпу, которая совсем не респектабельна и при этом имеет глубочайшее негативное значение для трансценденции, но уже как компактная "дьявольщина".

Однако такому отождествлению общественного существования с толпой, чреватому многими последствиями для мышления нашего времени, следует противопоставить силу различения.

Человек в толпе – это бревно, закрепленное в связке, которая плывет по течению, когда ее подталкивают с берега багром в том или ином направлении. Даже если временами бревну кажется, что оно движется само по себе – это иллюзия. Точно так же и связке, в которой плывет бревно, только кажется, что она обладает собственным импульсом движения. Я не знаю, прав ли Кьеркегор, утверждая, что толпа есть отсутствие истины; я бы, скорее, предположил, что она – "еще не-истина", но и не чуждается истины, отрицая ее, подобно тому, как это делают многие лидеры толпы. Разумеется, это и "еще не-свобода". Как достается не-свобода, нельзя понять, покорившись судьбе, будь то давление нужды или людей, если при этом все еще сохраняется протест, идущий из глубины души, безмолвный призыв к постижению тайны вечности. Как дается не-свобода, можно постигнуть только тогда, когда ты связан с толпой в один "пучок", когда ты разделяешь ее мнения и чаяния и лишь тупо воспринимаешь состояние дел.

Человек, участвующий в общественной жизни, совершенно иной. Он не связан, но соединен. Он объединен с общественной жизнью неким отношением, "обручен" с ней, "женат" на ней и поэтому переживает свою судьбу как общую с ней. Скорее даже, переживая свою судьбу, всегда желая и будучи готовым пережить ее, он не бросается слепо вслед за любым дуновением этой жизни, но, напротив, внимательно и заботливо за каждым ее движением следит, чтобы не пройти мимо истины и справедливости. Он ощущает гнет власти и видит обладающие высшей властью руки Бога, простертые над властью земной, так что смертно-бессмертные здесь, внизу, могут сами принимать решения. Этот человек осознает, что при всей своей слабости должен исполнить долг принятия решений. Он не приемлет решение толпы, непохожей на него и противостоящей ему, даже если это решение давит на него. На любом месте, где бы он ни находился, поднятый ли на высоту или незамеченный никем, он делает, что

может, облеченный той властью, которой обладает, будь то давящее превосходство или незаметное слово, чтобы заставить толпу перестать быть толпой. Его окружает инаковость, с которой он обручен, но только в форме Другого, встречающегося ему постоянно, снова и снова Другого, Другого, который найден, поднят из толпы; он принимает в свою жизнь "собеседника" Даже если ему требуется общаться с толпой, он ищет личность, потому что любой народ постигает и вновь обретает истину только благодаря личностям, стойко выносящим свои испытания. Такая личность и есть Единичный – тот, кто превращает толпу в союз Единичных, – и как бы он мог при этом оставаться в стороне от толпы? Он не может быть тем, кто отдается, но лишь тем, кто предается. Парадоксальный труд, в который Единичный вкладывает свою душу, чтобы заставить толпу перестать быть толпой, должен вывести ее на путь творчества, на котором открывается Царство Божье. И даже если Единичный не достигает многого в свое время, у него имеется еще собственное время Бога, поскольку – при том, что он остается всего лишь хрупким человеком – человек, любящий Бога и собеседника в одном лице, получает в собеседники самого Бога.

Единичный – не тот, кто вступает в разговор сущностно с Богом, а со всеми остальными – только несущностно; кто общается с Богом безусловно, а в общественной жизни – лишь обусловлено. Единичный – это человек, для которого реальность отношения с Богом в виде исключительного отношения объемлет собой и включает в себя любую инаковость и для кого вся общественная жизнь есть хранилище инаковости; она сталкивает его с другими личностями, проводя их через всю его жизнь.

ЕДИНИЧНЫЙ В ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Категория Единичного изменилась. Невозможно, чтобы отношение личности к Богу основывалось на удалении от мира, поэтому Единичный должен принять свой мир как ту часть мира, которая простирается перед ним и вверена ему в преданности всей его жизни, без всяких сокращений: он должен позволить целостному миру принять участие в собственной сущности. Не может быть такого, чтобы Единичный находил руки Бога, отводя свои руки от его творения. Ведь он должен своими собственными руками охватить тот скверный и неприятный мир, подлинное имя которому – творение. Только тогда он сможет осязать перстами царство света и благодати. Невозможно также, чтобы дух сокращения царил в отношении веры. Единичный, живущий своим отношением веры, должен стремиться к тому, чтобы оно осуществилось целиком, заполняя всю его жизнь. Он должен встречать каждый приближающийся час, исторический или же биографический, таким, каков этот час есть, во всем его мирском содержании, включая бессмысленные противоречия, и никак не избегать влияния инаковости. Единичный должен научиться вслушиваться в

послание, переданное ему из этого часа. Он не должен "превращать" для себя в чистоту грубость и дикость мирских ситуаций. От Единичного требуется осознать: поставленный перед ним вопрос, которым наполнено послание данной ситуации – звучит ли оно на языке ангелов или дьяволов, – остается для него вопрошением Бога, хотя при этом, разумеется, дьяволы в ангелов не превращаются. Этот вопрос дивно слышится даже в самых диких звуках. И он, Единичный, должен отвечать – тем, что он делает и чего не делает, должен принимать на себя и нести ответственность за этот час, за это время мира, – всего мира, как мира, данного ему, вверенного ему и требующего от него ответственности. "Сокращение" мира здесь запрещено; ты не свободен выбирать то, что тебе подходит, иначе весь "час" окажется под угрозой, а он взывает к тебе, и ты должен отвечать – Ему.

Ты должен услышать призыв, какой бы дисгармонией он ни резал твой слух – и пусть никто этому не мешает! Дай ответ из глубин, где ощущается дуновение того, что было навеяно в тиши – и пусть никто тебя к этому не побуждает!

Это и есть высшее повеление, во имя которого Библия заставляет своего Бога *говорить* с первого дня творения, оно вновь и вновь определяет – если слово услышано – отношение Единичного к своему сообществу.

Человек, желает ли он осознать это и принять всерьез или нет, принадлежит к сообществу, в котором он родился или в которое вошел. А тот, кто понял, что такое судьба, даже если она похожа на рок, и понял, что все происходящее в земной жизни исполнено значения, даже если оно кажется неуместным и несвоевременным, – тот знает также, что он должен признать судьбу и воспринять ее всерьез. И тогда человек замечает, что его подлинная принадлежность сообществу во много раз возрастает и что никогда нельзя точно установить какие-либо границы опыта подобной принадлежности. Если Единичный, верный историческому и биографическому времени, понимает ситуацию своего народа как знак и требование (свыше. – *Т.Л.*), если он не щадит себя и свое сообщество перед Богом, – именно тогда он переживает ощущение границы сообщества. Он переживает это с такой мукой, как если бы пограничный столб "пронзил" его душу. Живущий с чувством ответственности, Единичный может совершать и политически значимые поступки – разумеется, оплошности тоже считаются поступками, – только признав такое основание своего наличного бытия, в которое стремится проникнуть призыв грозного и милосердного Бога, Властелина истории и нашего Господина.

Очевидно, что у человека, живущего в сообществе, основание его личного и сущностного решения подвержено постоянной угрозе со стороны так называемых "коллективных решений". Напомню предостережение Кьеркегора по этому поводу: "То, что люди находятся в толпе, либо полностью избавляет человека от раскаяния и ответственности, либо ослабляет ответственность Единичного, поскольку толпа уменьшает эту ответственность до размеров трещины". Но я

должен понять это еще и по-другому: на практике, т.е. непосредственно в момент совершения поступка, возникает только видимость или фрагмент ответственности и лишь позже, в грезах после полуночи, когда тебя подведут к Престолу и потребуют, чтобы ты стал Единичным – возникает иная, уже полная ответственность.

Разумеется, следует добавить, что сообщество, к которому человек принадлежит, не всегда выражает ясно и однозначно, что именно оно считает истинным, а что – ложным в данной ситуации. Сообщество состоит из более или менее различных групп, каждая из которых предлагает человеку различные, внешне одинаково ценные, безусловно аутентичные решения, требующие от него особого толкования. Каждая из групп претендует на знание того, что именно для сообщества является благом, и каждая провозглашает соответствующую деятельность человека направленной на достижение этого блага.

Сегодня политические решения обычно понимаются во всеобщем смысле как согласование с соответствующими требованиями группы. Отсюда следует, что все окончательно улажено и время решений миновало. С этой точки зрения все, что требуется от человека, – это не что иное, как участие в деятельности какой-либо группы. Кажется, что человек более не стоит на перекрестке, что ему не нужно выбирать правильное действие из всех возможных, что все уже решено и каждый верит в целесообразность того или другого действия. Тебе больше не придется, как ты некогда думал, отвечать снова и снова, участвуя в каждой новой ситуации, за свой выбор. Группа освободила тебя от твоей собственной политической ответственности, которая отныне включена в групповую ответственность.

Подход, который только что был описан, означает для верующего человека (здесь мне бы хотелось говорить только о нем) отпадение от веры – причем сам человек этого не осознает; его фактическое отпадение от веры, как бы громко и вдохновенно он ни продолжал исповедовать веру не только на словах, но и всей душой, признается только впоследствии. Отношение веры к Единственно Сущему искажено видимостью и самообманом, если оно – не всеобъемлющее отношение. "Религия" может пойти на то, чтобы стать одной частью жизни наряду с другими, которые, как и она, независимы и самостоятельны – и тем самым она искажает само отношение веры. Убрать любую часть жизни из этого отношения, из его определяющей власти принципиально означает устранить ее из определяющей власти Бога, господствующей в отношении веры. Предписать отношению веры: "До сих пор, но не далее, ты можешь определять, что я должен делать, а здесь твоя власть кончается и начинается власть группы, к которой я принадлежу", – означает именно таким образом обратиться к Богу. Тот, кто не позволяет отношению веры неограниченно осуществиться в своей жизни, т.е. осуществиться настолько, насколько это возможно в то или иное время, – пытается ограничить осуществление Божьего промысла в мире.

Разумеется, об отношении веры не говорится ни в одном из

справочников, в который можно было бы заглянуть, чтобы узнать, что именно следует делать теперь, в этот самый час. Но то, что мне не дано иначе, нежели я сам должен понять, когда я за этот час как *мой* час отвечаю Ему, Богу, – это вполне в моих силах. То, что теперь ко мне обращается – непредвиденное, непредвидимое, есть слово, исходящее от Него, слово, которое нельзя найти ни в одном словаре, слово, которое теперь стало Словом, – и оно требует моего ответа Ему. Я отвечаю тем, что выбираю из многих возможных поступков тот, который в моей преданности и озарении кажется мне верным. Своим выбором, решением и поступком – свершением или упущением, действием или только предрешением – я отвечаю за свой час, отвечаю хотя и недостаточно, но все-таки в соответствии со Словом. Группа, к которой я принадлежу, не может освободить меня от ответственности, и я не должен ей этого позволить: иначе я изуродую свое отношение веры, иначе отрежу от царства Бога сферу деятельности моей группы. Но это не означает, будто интересы группы меня в моем решении не волнуют, они чрезвычайно важны для меня. Я вижу, что благодаря своему решению я не удаляюсь от мира, а смотрю на мир и вхожу в мир; и первое, что я могу здесь увидеть и по отношению к чему я должен принять справедливое решение, – моя группа, интересам и благополучию которой я остаюсь верен. Я могу раньше всего другого отдать должное своей группе, но – перед Богом; и ни одна программа, ни один тактический вывод, ни одно повеление не подскажут мне, как именно я должен поступить перед лицом Бога. Я могу служить обществу так, как установлено программой, решением, приказом, но, может быть, я должен служить и иначе. Может быть – если такая неслыханная вещь осенит меня в процессе принятия решения – я должен даже помешать успеху моей группы, потому что осознал, что любовь Бога предписывает мне нечто иное, нежели достижение такого успеха. Только одно имеет здесь значение: мое ухо "слышит ситуацию", в которой смысл Слова открывается до самых глубин, где вслушивание переходит в бытие и где я постигаю то, что должно быть постигнуто, и отвечаю Внимающему. Тот, кто будет мне внушать, что ответом такого рода я помешаю своему постижению истины – он-то и есть помеха, и пусть далее таковым остается.

Ни в коей мере я не предполагаю, что человек должен один, без всякого совета, извлекать ответ из своей груди; ничего подобного не имеется в виду. Разве могло бы влияние тех, кто стоит во главе моей группы, не коснуться глубин моей души, откуда исходит решение? И все же это влияние никак не может заменить моего решения. Возможно, что тот, у кого есть Учитель, вправе "передать" ему себя, свою личность, но – не свою ответственность. Каждый должен сам найти свой путь к ответственности, будучи вооружен всеми обязанностями, выкованными в группе, но в его судьбе представленными так, что в момент призыва этот "панцирь" спадает с него. Человек может всеми силами желать оставаться приверженцем "интересов" своей группы – пока в последнем столкновении с действительностью некий

перст, едва ощутимый, но ни в коем случае не забытый, не коснется его. Это, конечно, не "перст Божий", появления которого нам и не позволено ожидать; поэтому у нас не может возникнуть ничего, кроме личной уверенности в том, что наше решение верно. Бог предлагает мне ситуацию, на которую я должен как-то ответить, но я не имею права ожидать, что он предложит мне также и решение. Несомненно то, что в поисках своего ответа я отдан во власть благодати, но все же мне не дано измерить Высшее участие в ней. К тому же даже самое светлое чувство благодати может нас обмануть. Перст, о котором я говорю, есть исключительно "перст совести"; он не имеет отношения к обыденному сознанию, которое можно использовать и которое используют, а затем отбрасывают, поскольку оно поверхностно. Людям кажется, что, дискредитируя совесть, можно уничтожить факт позитивного ответа человека. Но на самом деле неизвестно, что представляет собой каждый раз заново открываемая и так необходимая нам совесть, лежащая в основании бытия, совесть, на которую я указываю, – совесть "искры", поскольку подлинная искра также действенна в "одиноком" спокойствии любого истинного решения. Уверенность, представленная этой совестью, есть, разумеется, только личностная "неуверенная" уверенность, но именно она указывает на то, что здесь именуется личностью, – личностью, вопрошающей и отвечающей.

Я говорю, таким образом, что Единичный, т.е. отвечающий за свою жизнь человек, в той мере, в какой это необходимо, может с полным правом принимать также и политические решения, главным образом относительно оснований своего наличного бытия, все события которого он воспринимает как обращенную к нему речь Бога. Если он позволяет своей социальной группе игнорировать присутствие этих оснований, то тем самым отказывается дать Богу актуальный ответ.

То, о чем я говорю, не имеет ничего общего с "индивидуализмом"; я также не считаю индивида ни отправным пунктом, ни целью человеческого мира; но я принимаю человеческую личность за подвижный центр взаимодействия двух противоположно направленных движений – от Бога и к Богу. Сегодня это взаимодействие происходит в пугающей своими масштабами сфере общественной жизни – разумеется, не только между различными социальными группами, но и внутри каждой группы. Но решающие коллизии этой борьбы возникают в глубине, или "основании", или "бездне" человеческой личности.

Наш век стремится избежать требуемого "каждый раз заново" долженствования ответственности благодаря переходу под защиту "данного раз и навсегда" бытия. Опьянению предыдущего поколения свободой пришла на смену мания зависимости нынешнего поколения; на смену лжи опьянения пришла ложь истерии. Но только тот верен Сущему, кто знает, что он связан со своим местом в мире и что именно там он обретает свободу для собственной ответственности. Только человек, который и зависим и свободен в этом отношении, способен создавать то, что можно назвать подлинным сообществом. Даже

сегодня верующий человек, если он верен ценностям, созданным в его социальной группе, правильно поступает, примкнув к ней. Но, даже принадлежа ей, он должен прежде всего оставаться покорным в течение своей жизни и, следовательно, во все время существования своей группы также Единому, кто есть Бог. Ответственное решение верующего человека в этом случае может временами противостоять решениям его группы, а иногда оно даже бывает направлено против некоторых ее тактических интересов, так как он действует, подчиняясь требованиям поиска истины, возникающим в глубине его совести. Будучи внесена в группу таким образом, ответственность создает или укрепляет ее внутреннюю сплоченность. Это тайное единство может оказаться более важным и действенным для будущности нашего мира, чем все нынешние союзы между группами и ассоциациями групп, потому что этот союз, союз борьбы за истину, если он везде честен и силен, может стать тайным единением всех групп.

Подлинное может быть сегодня воспринято любой возникающей социальной группой, но только путем личностного душевного риска ее членов; они должны открыть истину, как бы горька она ни была, и познать ее, и беречь истину насколько это возможно, и отстаивать ее, если необходимо. В это огненное горнило группа погружается вновь и вновь, иначе ее ждет внутренняя гибель.

И если кто-нибудь еще спрашивает, можно ли по праву обрести уверенность на этой крутой тропе, то следует вновь ответить "Нет"; здесь нет уверенности; есть только шанс, но нет ничего другого. Риск не гарантирует нам истины, но он и только он один ведет нас туда, где ощущается дыхание Истины.

ПОПЫТКИ ОТДЕЛЕНИЯ

Наряду с изложенной выше позицией Единичного в его отношении к ответственности должно быть рассмотрено также другое мощное и влиятельное воззрение нашего времени, для которого реальны только так называемые "объективности" (Objektiva), точнее, "коллективности" (Kollektiva), а личностям отводится лишь роль исполнителей, или средств. Чисто религиозная категория Кьеркегора, разумеется, может быть безразличной к такой точке зрения: согласно его представлениям, только личность существенно значима, тогда как "объективность" либо имеет второстепенное значение, либо же ее в качестве толпы вообще следует избегать. А если Единичный должен все же как таковой общаться с миром и, в частности, с миром в его особом значении – значении общественного существования (хотя и не в состоянии вдохновенной веры, давая таким образом возможность использовать себя, а отвечая за то, в чем он перед лицом Бога принимает участие), – тогда он должен это противоречащее его убеждениям воззрение отвергнуть раз и навсегда. Такое можно предпринять, исходя из оснований, отвечающих главному направлению мысли эпохи. Представители этого направления при всем их многообразии имеют один общий объект атак, а само направление можно было бы

обозначить как либерализм или индивидуализм, или назвать еще каким-нибудь популярным словом. При этом обычно забывают – что часто происходит в делах такого рода – проанализировать концептуально противоположный "изм", забывают и разъяснить, что имеется в виду, а что нет, т.е. различить, что оспаривается, а что сохраняется. Если, например, проанализировать такое понятие, как "либерализм", то из него вытекают отдельные тенденциозные понятия, которым уже соответствует точка зрения иного уровня ясности и недвусмысленности. Так, "либертинизм" (Libertinismus) является образом мысли недавно освобожденного [раба], который знает лишь то, что дозволено ему, "человеку"; а "либеризм" (Liberismus) может быть образом мысли человека, рожденного свободным, для которого свобода есть предпосылка подлинного включения личности в общество, не больше и не меньше. Этот образ мыслей достоин того, чтобы хранить его в сокровищнице (и под защитой) Духа. Но гораздо важнее то, что представителям либерализма свойственна общая деятельность или, по крайней мере, общие намерения, а именно: они награждают политическую сферу автономией и освобождают общественную жизнь от всех других проявлений существования, чем лишают ответственности участвующего в ней Единичного.

Для того чтобы показать, что же можно противопоставить подобным аргументам с точки зрения изменившейся категории Единичного, можно обсудить два примера соответствующего стиля мышления, о чем выше я уже говорил: один – касающийся философии государства, другой – теологии государства.

Но сначала я хотел бы привести третий, менее важный, но не менее поучительный в историческом плане пример.

Освальд Шпенглер хотел обосновать особую сферу политического, имеющего ценность независимо от нашей недоступной этики, благодаря тому, что причислил человека к хищным зверям. Если не между отдельными "одомашненными" индивидами, то, несомненно, между их группами, отношения, утверждает он, всегда вынуждены точно так же, как между стаями хищных животных. Находясь внутри группы, человек остается сильным хищным зверем, так что у Единичного нет защиты против общепринятых стандартов.

Фактически такое понимание является упрощением ницшеанского тезиса: Ницше полагал, что в ходе истории власть могла бы поддерживать веру человека в себя, в могущество собственной природы; если же эта вера уничтожается, следует вырождение. Ницше так и остался в русле данной *предпосылки*. На самом же деле происходит следующее: власть в истории признается одним из партнеров в диалоге, в котором даже самая активная деятельность может означать уклонение от ответа, отказ дать ответ.

Ницше говорит на языке истории, Шпенглер – на языке биологии. Но любая попытка интерпретировать человеческие действия в биологических терминах (в какой бы мере ни упоминалось биологическое существование при рассмотрении человека) есть вульгаризация, дурное

упрощение, потому что оно, в свою очередь, означает отказ от собственно антропологического состояния, которое только и конституирует понятие *человека*.

У хищных зверей нет истории. У пантеры, разумеется, может быть биография, а у колонии термитов, возможно, даже летопись государства, но у них нет истории в том великом отличительном смысле, который позволяет нам говорить о человеческой истории как о "мировой истории". Жизнь хищника историю не создает. Человек же создает историю, фундаментально включаясь в то, что хищному зверю показалось бы бессмысленным и смешным, а именно, принимая на себя ответственность. Таким образом он становится личностью, вступающей в Отношение. С этого момента невозможно воспринимать человека лишь с биологической точки зрения.

Однако сама "история" – это не последовательность завоеваний или же действий власти, но связь обязательств власти во времени.

Таким образом, тезис относительно "хищного зверя" является отрицанием человеческой сущности и фальсификацией человеческой истории. Верно то, что Шпенглер говорит в защиту своего тезиса, а именно – что "великие хищные звери суть *благородные* создания самого совершенного вида", – но это высказывание не имеет силы доказательства. Речь идет о том, что человек в *своем* историческом развитии и исторической обусловленности его вида есть "благородное создание", и настолько, насколько такой процесс осуществляется, он называется историей. Это означает, что человек помогает воплощать "свободу детей Божьих", навстречу которой, как говорит ап. Павел, всякая тварь "вытягивает шею"

Более серьезного рассмотрения заслуживает определение политического, данное известным выразителем католического правового учения о государстве Карлом Шмиттом. С его точки зрения, политическое имеет свой собственный критерий, который не может быть выведен из какой-либо другой области. Данный критерий – разделение между другом и врагом, которое, по мнению Шмитта, соответствует "относительно независимому критерию других оппозиций – добра и зла в сфере морали, прекрасного и безобразного в сфере эстетики и т.д." К понятию врага относится возможность реальной борьбы, включающая "вероятность физического уничтожения", откуда и вытекает, что человеческая жизнь получает "свое специфически *политическое* напряжение". "Вероятность физического уничтожения" – в собственном смысле это должно называться "намерение физического уничтожения", поскольку тезис Шмитта переносит ситуацию частной жизни, классическую ситуацию поединка, в жизнь общественную.

Ситуация поединка возникает, когда двое людей переживают существующий между ними конфликт как безусловный, который в силу этого можно разрешить лишь уничтожив того или другого. Здесь не может быть ни примирения, ни посредничества, ни достаточного покаяния, и даже рука, наносящая удар, не может быть чьей-либо, кроме руки соперника; только это и будет "решением".

Каждый классический поединок замаскирован под "суд Божий"; в каждом случае действуют, веря в то, что люди сами могут вершить такой суд. Именно это, перенося на отношения народов, Шмитт называет специфически политическим.

Однако данный тезис методологически ошибочен. Сущностный принцип любой области исследования, иначе говоря, принцип, конституирующий ее как таковую, не может быть взят из *неустойчивого* временного положения структур данной области, но определяется только их постоянным характером. Формула "друг–враг" вытекает из столкновения политических структур, а не из их связи. Основное различие, предлагаемое Шмиттом, возникает – смотря по обстоятельствам – во времена, когда человеческая жизнь в целом подвержена опасности, а не тогда, когда стабильность ощущается как самоочевидная и прочная. Такое различие, следовательно, не способствует возникновению принципа политического. Но формула Шмитта не охватывает целиком даже изменений политической структуры. Такая подвижность всегда двойственна: внешняя, возникающая на границе с "наседающим" соседом (или врагом, ставшим соседом), теснящим рубежи, и внутренняя, представленная собственным мятежником. Ко второму случаю Шмитт применяет понятие "внутренний враг", но тем самым смешивает два основательно различных вида неустойчивости. Враг незаинтересован в сохранении структуры, а у мятежника такой интерес есть – ведь он хочет лишь изменить ее; именно ЕЕ он и стремится изменить. И только первый из них принципиально достаточен для того, чтобы обосновать всю серьезность шмиттовской формулы. Формула "друг–враг" выражает, таким образом, только одну сторону изменчивости, не распространяясь на другую.

Противоположность "добра и зла в сфере морали, прекрасного и безобразного в сфере эстетики", которую Шмитт прилагает к формуле "друг–враг", в отрыве от нее не имеет *нормативного* значения, иначе говоря, только тогда, когда доброе и прекрасное понимаются в их сущностном значении, имеет смысл определять злое и безобразное. Формула "друг–враг", таким образом, описывает не нормативное определение бытия, а только отношение внутри данной ситуации.

Кроме того, мне кажется, что за общеизвестными парами противоположных понятий добра и зла, прекрасного и безобразного скрываются еще и другие, в которых отрицательное понятие неразрывно связано с положительным, наполняя пустоту его незаполненности, хаос его космоса.

За добром и злом как критериями этического стоят направленность и отсутствие направленности, за прекрасным и безобразным как критериями эстетического стоят форма и бесформенность. Что касается области политического, то на ее авансцене не существует соответствующей пары понятий, поскольку гораздо труднее, и даже почти невозможно предоставить здесь самостоятельность негативному фактору. Я бы выделил в качестве основной пары понятий "порядок" и "отсутствие порядка", причем понятие "порядок" должно быть осво-

бождено от того пренебрежения, которое нередко к нему пристает. Правильный порядок есть вполне определенная направленность и вполне определенная форма в политической области. Но этим двум понятиям нельзя позволить застыть, окаменеть. Они обретают свой подлинный смысл только в концепции единой "динамики порядка, которая и есть реальный принцип политического" Собственная история сообщества должна быть понята именно как его стремление обрести адекватный для себя порядок. Это стремление, эта борьба за осуществление подлинного порядка – не что иное, как борьба между различными представлениями, планами, проектами истинного порядка, но эта борьба оказывается общей для них всех, хотя и неосознанной и нечетко выраженной; она-то и создает динамику порядка политической структуры. Такой порядок достигается и устанавливается вновь и вновь как результат движения; тогда он становится жестким и всеобъемлющим, защищает себя от сопротивления остатков динамичности, коченеет и замирает, полностью отвергая ту динамику, которая изнутри запустила его ход и все же еще сохранила силы для борьбы за истинный порядок. Враг угрожает общей динамике порядка в государстве, бунтовщик угрожает только тому порядку, который существует в данное время. Каждый конкретный порядок, рассматриваемый с точки зрения динамики в целом, вызывает сомнение. Это и есть двойственная жизнь государства: создавая вновь и вновь политическую структуру, оно вновь и вновь ставит ее под сомнение. "Высшие достижения конкретной политики" не являются, как полагает Шмитт, "одновременно и моментами, в которые враг отчетливо предстает в обличии врага"; но это те моменты, когда "порядок" перед лицом серьезнейшей ответственности Единичного, противопоставляющего себя ему, демонстрирует устойчивость и завершенность своего характера (тем не менее включая его относительность).

С точки зрения Шмитта, все "подлинные" политические теории предполагают, что человек "зол". (Между прочим, почему они все-таки это предполагают? Поскольку, с точки зрения Шмитта, политическая теория – часть практической политики, то в этом смысле следовало бы ответить: "Потому что авторам этих теорий кажется, что они целесообразны".) Хотя Шмитт ни в коем случае не считает зло "безусловным" и "опасным", в обоих случаях "сохраняя" человека, но опирается он – для подтверждения правильности своего предположения – на теологическую доктрину абсолютной греховности. Здесь он находит важного единомышленника – теолога Фридриха Гогартена.

Гогартен в своей "Политической этике" объясняет, что все этические проблемы получают этическое значение, т.е. ценность именно в качестве этического, благодаря связи с политическим бытием человека. Утверждая это, он принципиально отвергает кьеркегоровскую категорию Единичного. Гогартену кажется, что он выступает только против индивидуализма, но на самом деле он сражается с позицией личностного существования во всей серьезности ее всеобъемлющей ответственности. Если этические проблемы заимствуют свою цен-

ность из области политики, они не могут в то же время получить ее из религиозной сферы, даже в том случае, если у политического есть религиозное основание. Но тогда, когда этические проблемы не связаны с религией, тогда – если они выражены в политизированной форме – мы вновь предлагаем "религиозному" человеку урезанную этику, преодолеть ограниченность которой помог нам Кьеркегор. Гогартен может рассуждать на языке теологии так вдохновенно, как ему это нравится, но он сводит на нет основополагающее отношение Единичного к Богу. Такое происходит, если Единичный придает своим поступкам законность – причем теперь это совершенно другая "этическая проблема", нежели вопрос человека о своих действиях и их содержательном значении – из какого-либо другого источника (помимо Бога. – *Т.Л.*), даже если это судьба, рассматриваемая как судьба сообщества, к которому Единичный принадлежит. Верно, что он, Единичный, не может достичь подлинности своего отношения с Богом без истинного отношения к обществу; тем не менее также верно и то, что определяющее значение следует приписывать не второму, а только первому. Иными словами, я всегда должен позволять одному только Богу проводить границу между участием и неучастием в отношениях внутри сообщества... Вы часто ничего не слышите? Это так, но мы должны вслушиваться в сокровенные движения нашего бытия. И если даже в этом случае ничего не услышим, то только теперь можем повернуться в ту сторону, куда указывает нам Гогартен. Если мы не вслушиваемся или слышим, но не повинуемся, тогда вовсе не наше обращение к некоему соотношению этического с политическим, а, напротив, наша неспособность понять его сохранится навсегда.

С точки зрения Гогартена, человек "радикально и поэтому окончательно зол, а это означает, что он обречен на зло". Ценность политического вытекает, следовательно, из того, что "только в этой сфере" человек получает нечто "против подобного осмысления экзистенции". Этическая функция государства состоит в том, что "оно, обладая суверенитетом, обладая также правом распоряжаться жизнью и собственностью своих подданных, противостоит злу, во власти которого находится человек". (Кстати, это теологическая версия старой идеи полицейского государства.) Иначе "откуда государство может получить суверенную власть, как не из осознания падения человека под властью зла"?

Идея радикального зла человека и его абсолютной греховности, к которой обращается Гогартен, взята им из того царства, где человек предстает перед богами и только это имеет значение. Чему, согласно моему пониманию, учит христианская теология, от имени которой выступает Гогартен, – это то, что человек, точнее, падший человек, рассматриваемый в его неискупленности "пред Богом" (coram Deo), греховен и испорчен. Я не вижу, каким образом состояние "неискупленности" может быть вырвано из диалектической связи с искуплением (ab his malis liberemur et servemur[6]); я не вижу также, каким образом понятие бытийствующего зла переносится из сферы бытия

"пред Богом" в сферу земного бытия и все же при этом оно сохраняет свою радикальность. В глазах Бога человек характеризуется как радикальное зло, потому что Бог есть Бог, а человек – человек, и потому что дистанция между ними – это абсолютная дистанция, лишь на основе одной которой и благодаря которой совершается божественное искупление. По отношению же к своим ближним, представителям различных групп и направлений, как мне кажется, человек не может выглядеть только как безусловно греховное существо, как раз потому, что между ними нет той дистанции, исходя из признания которой можно было бы обосновать Безусловное. Ничто не меняется и тогда, когда человеческий порядок рассматривается как установленный и данный людям Богом, потому что этому человеческому порядку ни в коем случае нельзя придавать значения той абсолютной и безусловной отстраненности от человека (что тем не менее включает в себя "пространство" избавления), лишь благодаря которой в общественной жизни проявляется радикальное зло. Понятие человеческой греховности тем самым не может быть оценено как по праву применимое к политической теории или политической жизни.

С моей точки зрения, как бы то ни было, человек вообще не "радикально" тот или другой.

Человека характеризует не "радикальность", якобы отделяющая его изначальной пропастью от всех прочих тварей, но "возможность" Если мы поставим его перед лицом природы, только тогда и проявится присущий ему характер "возможности", свойственной природному существованию вообще и во всех других случаях лишь окутывающей реальность мира как густой туман. Человек есть возможность в ее фактическом осуществлении; богатство возможностей наличного бытия, от которого животные отброшены скудостью своей природы, представлено в человеке как знак, непостижимый с точки зрения самой природы. И все же человек не совершенно свободно "парит в воздухе", так, чтобы из этого следовало действие окрыленного собственными предписаниями духа, но существует в определенных пределах. Правда, ограничение это не сущностно, но только фактично. Значит, человеческий поступок непредсказуем по своему способу и продолжительности, и, даже если бы он был совершен где-то на краю Вселенной, то оставался бы центром изумления всего мира. Но человек как бы скован, оковы его тяжелы; и только в глубинах его внутренней природы возникает свободное изумление.

Человек не добр и не зол, он в исключительном смысле добр и зол одновременно. Тот, кто вкусил "от человека", как человек вкусил от того библейского яблока, знает добро и зло одновременно. Это человеческое стремление – знать добро и зло вместе – и есть коварство змея: человек должен был стать как Бог, различающий добро и зло. Но то, что человек узнает в смешении смешение, означает, что он стал добрым и злым, познал в себе всю наготу добра и зла одновременно.

Ограничение здесь опять лишь фактично, оно не изменяет сути и не разрушает творение Бога. Приписать змею власть разрушения оз-

начает поднять его до уровня соперника Бога и сделать на какое-то время даже выше Бога (как Ахриман стал на время выше Ормазда[7]); это искажает творение Бога. Но змей в Библии не таков. Он не противостоит Богу, он также лишь создание Бога, которое пытается "испортить" человека с помощью его самого. Это хитрость создания, тайное коварство ядовитой твари, подстрекающей к разрушению порядка. А из отсутствия порядка возникает история, которая, продвигаясь наощупь, прилагая к движению все усилия и терпя неудачи, печется все же о божественном порядке. Изначальное событие, представляемое образами Библии, не подчиняется принципу противоречия: *А* и *не-А* здесь странным образом сосуществуют друг с другом.

Добро и зло, таким образом, не могут быть просто парой противоположностей, как правое и левое, как верх и низ. Добро – это "возвращение к дому", зло же есть бесцельное кружение человеческих возможностей, без применения которых ничто не может быть достигнуто и которые, если они не принимают определенного направления, запутываются в противоречиях и утрачивают свое предназначение. Если бы добро и зло, действительно, были полярностями, тогда человек, не увидевший их именно таковыми, был бы слеп; но еще более слеп был бы тот, кто не увидел бы света проскакивающей молнии союза "и" между полюсами.

Как состояние единичной души зло есть содрогание и отступничество перед направлением целостной бытийной ориентации души, благодаря которой она, двигаясь в пространстве координат личностной ответственности, поднимается перед Богом. Отступничество может происходить либо от одержимости, либо от безразличия. Одержимый человек отказывается от ответственности из-за своей страсти, безразличный – из-за своего безразличия. В том и другом случае человек сбивается с пути. Настоящий демон истории – использование этого отступничества с помощью исторически преходящей власти.

Государство как таковое не в состоянии определить единственного и одновременно вновь и вновь конкретного и изменяющегося движения часов истории к Богу. Только Единичный, падающий в глубины ответственности, может это сделать. И, разумеется, государственный деятель тоже может стать Единичным.

Гогартен ставит на место нынешнего исторического государства, фактически являющегося правительством, Государство (как вневременное духовное образование. – *Т.Л.*), которое может отвратить зло уже не в качестве "безличного" государства, но принимая на себя личностную ответственность, иначе говоря – пребывая в динамике взаимодействия добра и зла. Государство представляет собой видимую форму авторитарности, для Гогартена же авторитет – только то, что установлено "институтом диаконов" (низшим жреческим сословием. – *Т.Л.*); а власть для него – полновластие. Однако если серьезно рассматривать установления власти, т.е. серьезно с точки зрения теологии и Библии, то подобные установления становятся точным поручением, а сама власть – тяжелым бременем ответственности. Ветхий завет увековечил

в истории царей Израиля и в истории иных правлений род, послушный закону (вопреки существующему беззаконию) и целостной власти вопреки власти, исполненной противоречий. И ни одна философская концепция Государства, а также ни одно теологическое обоснование этого понятия, не должны обходить стороной реальность человеческой личности в ситуации веры; никто, будучи человеком, стоящим перед лицом Бога, не может уклониться от ответственности перед общественным бытием, будь он раб или император.

ВОПРОС

В человеческом кризисе, переживаемом в наше время, две вещи подвергнуты сомнению – личность и истина.

Из ситуации ответственности мы знаем, как тесно они между собой связаны. Чтобы возникла подлинная ответственность, необходимо действительное бытие личности, которую встречает слово призыва, обращенное к ней. Необходима и действительность истины, к которой человек стремится всем своим единым существом и которую он может получить только в Слове как истину, относящуюся к нему во всей его конкретности, а не истину вообще.

Проблема, из-за которой личность и истина сегодня подвергнуты сомнению – это вопрос к Единичному.

Личность стала сомнительной благодаря коллективизму.

"Коллективизация" личности исторически связана с совершенно иным по своим основаниям предприятием, в котором я, должен признаться, тоже принимал участие. Это борьба в последние десятилетия против идеалистической концепции самовлюбленного, всеобъемлющего, творящего и поддерживающего собой мир человеческого Я. Борьба велась (помимо всего прочего) посредством ссылок на пренебрежительное отношение данной концепции к творческим связям конкретной человеческой личности. Также указывалось, насколько важно по сути знать – и знать в каждый момент мышления, что мыслящий человек "связан" разной степенью прочности (но никогда чисто функционально) с определенным отрезком времени, космосом, родом человеческим, народом, семьей, сообществом, профессиональным коллективом, близкими по убеждению людьми. Вовлеченность человека в многоликое "Мы", понятая в своей фактичности, представляет собой попытку достигнуть суверенности мысли, поскольку человек оказывается ограничен другими творениями. Но он в состоянии осознать, что это и есть истинная широта для него, потому что такая "связанность" означает единение.

Однако случилось так, что тенденция совершенно иного рода и иного происхождения взяла вверх над новыми воззрениями, извратила и раздула восприятие общественных связей до доктрины крепостной зависимости. Пальма первенства отдается здесь коллективности. Коллективность получает господство над личностью, которая теперь с ней связана таким образом, что уже не может нести полной ответственности. Коллектив становится подлинно существующим, а личность

оказывается вторичной. Во всех сферах, куда бы человек ни входил, его ответственность уже не может быть личностной.

Таким образом, неизмеримая ценность, которая и создает человека, подвергается опасности. Коллектив не может вместо личности включиться в диалог эпох, который Бог ведет с человеком. Вслушивание человека прекращается, его голос умолкает; если личности больше нет, то нельзя ни слушать, ни говорить. И проблему невозможно свести к частной жизни: только благодаря жизни в ее неурезанном виде, т.е. при участии в общественном существовании, человек может услышать призыв и ответить на него.

А истина ставится под сомнение из-за ее политизации.

Социологическая доктрина нашего времени делает вывод об относительности истины, что имеет тяжелые последствия для понимания истины в целом вследствие того, что провозглашается зависимость процессов мышления от социальных процессов. Относительность истины оправдывалась тем, что теория "связывает" истину человека с условиями его существования. Но это оправдание было искажено и превращено в противоположное, так как авторы забыли провести принципиально важную границу между тем, что можно в этом случае понимать как обусловленное, и тем, чего нельзя. А это означает, что они не заметили личности в ее реальной *целостности*, т.е. личности, добивающейся истины и сражающейся за нее. Если же мы начнем с Единичного как целостного бытия, желающего все осознать именно своим целостным бытием, то обнаружим, что сила его потребности в истине в решающий момент разрушает любые "идеологические" стены его социального так-бытия. "Экзистенциально" мыслящий – а это означает: включающий в мышление всю свою жизнь – человек привносит в реальное отношение к истине не только собственную обусловленность, но и трансцендентную безусловность своих поисков, стараний, всю свою независимую, целиком сохраненную силу личности, наделенной волей к истине. Разумеется, мы не можем различить в открытом им для себя в качестве истины по отношению к обществу того, что может быть выведено из социальной жизни, а что нет. Но существует неизбежный долг утверждать в качестве пограничного понятия именно основное, невыводимое из других понятие, и притом так, что различие между чем-то невыводимым внутри самой познающей личности и в предмете ее познания рассматривается как недосягаемый социологически горизонт. Этой обязанностью пренебрегли, следствием чего и стало то, что политическая теория современного коллективизма с легкостью уже заданных принципов взяла на себя смелость провозглашать то, что якобы соответствует жизненным интересам (реальным или предполагаемым) социальной группы в качестве ее законной и необходимой истины; в этом случае Единичный не может более ставить под сомнение познанную и охраняемую им истину.

Все это указывает на начинающийся распад человеческой веры в истину, которой нельзя обладать, но ее можно все же постичь в реаль-

ности экзистенциального отношения к ней с тем, чтобы избежать паралича человеческих усилий в стремлении ко всеохватывающей истине.

"Я утверждаю, – пишет Кьеркегор, – нечто простое и открытое – то, что истина для Единичного существует только будучи создана им самим в его действиях" Точнее: человек находит истину истиной только в том случае, если он ее "испытывает" Человеческая истина связана с ответственностью личности.

"Истинно то, что Мое", – говорит Штирнер. Здесь человеческая истина связана с утратой ответственности. Теории коллективизма переводят это высказывание на язык группы: "Истинно то, что Наше" Но для того чтобы человек не был потерян, необходимы "неколлективизированные" личности и "неполитизированная" истина.

Личности затребованы, но уже не только как "представители", в каком-то определенном смысле выбранные, назначенные и избавляющие представляемых от ответственности; также необходимы в качестве личностей и "представляемые", т.е. те, кто ни в коем случае не должен позволить "представлять" себя другим в отношении ответственности. Личности нужны как то основание, исходя из одного которого становится возможным включение Конечного в диалог с Бесконечным.

Существует необходимость и в вере человека в истину как нечто от него независимое, вере в то, чем нельзя обладать, но благодаря чему человек может войти в подлинное Отношение всей своей жизни. Вера для человеческих личностей в истину как то, что поддерживает их общую ношу, сама по себе недосягаема, но эта истина обнаруживается в факте готовой к испытанию ответственности.

Существует потребность в том, чтобы личность не была утрачена, чтобы возникала ответственность личности перед истиной в каждой конкретной исторической ситуации. Необходим также и "Единичный", который стойко поддерживает данное сегодня бытие, в том числе и общественную жизнь, и тем самым отвечает за это бытие, а вместе с ним – за общественную жизнь.

Истинная общность и истинное сообщество могут осуществиться только в той мере, в какой Единичный действительно обретает свое подлинное существование и где благодаря ответственности его наличного бытия обновляется общественная жизнь.

Примечания

[1] *П.Б.* – Паулина Бубер, супруга М. Бубера.

[2] *Ноэтический* (от греч. *noesis* – мышление) – термин, использованный Э. Гуссерлем для описания структуры интенциональности сознания. Ноэтические компоненты переживания характеризуют направленность сознания на предмет как акт придания смысла. М. Бубер в данном случае, очевидно, противопоставляет истину "экзистенциальную" истине "гносеологической" (ноэтической) как той, которая не затрагивает основ существования личности, ибо она достигается, по мнению Бубера, "лишь при помощи умозрения".

[3] *toto genere* (лат.) – в целом роде, полностью, совершенно.

[4] *Маркионизм* – ересь Маркиона (II в.н.э.), доктрина двоебожия: Бог-Творец и Вседержитель противопоставлен Богу-Спасителю, Христу.

[5] *contradictio in adjecto* (лат.) – противоречие в определении.

[6] *ab his malis liberemur et servemur* (лат.) – см.: Послание к Римлянам, гл. 6, 16:22.

[7] *Ормазд* (Ахурамазда) – верховное божество в иранской мифологии, творец мироздания. *Ахриман* – божество зла.

К ПУБЛИКАЦИИ ГЛАВЫ ИЗ "ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЙ ЧАСТИ" ЛЕКЦИОННОГО КУРСА М. ХАЙДЕГГЕРА

Е.В. Борисов

"Пролегомены к истории понятия времени" – лекционный курс, прочитанный М. Хайдеггером в летний семестр 1925 г. в Марбурге. Главный вопрос курса можно, видимо, сформулировать так: каковы условия феноменологически адекватного подхода к феномену времени? Но этот вопрос предполагает также следующий: какой *должна* быть феноменология, чтобы адекватно осмыслить этот феномен, и такова ли она *в действительности*? Поэтому "подготовительная часть" курса начинается с рассмотрения "действительной" феноменологии: истории ее возникновения и "прорыва", ее принципа, основных открытий и смысла самого ее названия. Затем – в третьей главе – Хайдеггер подвергает ее "имманентному" критическому анализу, в ходе которого выявляется "фундаментальное упущение" в феноменологических исследованиях того времени, а именно "упущение" вопроса о бытии самого сознания ("интенционального сущего") и о смысле бытия вообще. В "главной части" Хайдеггер разрабатывает проект феноменологии, "исходящей из вопроса о бытии". Содержательно эта часть предвосхищает анализ "бытия-в-мире", проведенный в "Бытии и времени", – работе, вышедшей год спустя. Мы публикуем третью главу подготовительной части, посвященную "имманентной критике" феноменологии и потому особенно интересную в плане решения вопроса о "феноменологическом самосознании" Хайдеггера – ученика и критика Гуссерля.

* * *

Перевод выполнен Е. Борисовым по изданию: *Heidegger M.* Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Frankfurt a. M., 1988; Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Далее: Gesamtausgabe.

Римскими цифрами обозначены примечания переводчика, помещенные в конце текста.

Мартин Хайдеггер

ПРОЛЕГОМЕНЫ К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

Глава третья

ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ И НЕОБХОДИМОСТЬ РАДИКАЛЬНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ВНУТРИ НЕГО САМОГО И НА ЕГО ОСНОВЕ

Мы переходим теперь к третьей главе нашего подготовительного рассмотрения смысла и задачи феноменологического исследования. Прояснив принцип и три главных открытия феноменологии и охарактеризовав на этой основе ее название (I), мы тем самым выполнили задачу, поставленную во второй главе: выявить смысл феноменологического исследования. В первой главе мы обсудили возникновение и прорыв феноменологического исследования, во второй – фундаментальные открытия феноменологии, ее принцип и смысл ее названия; теперь, в третьей главе, нам предстоит вкратце рассмотреть первоначальное оформление феноменологического исследования и показать – исходя из него самого и в соответствии с его собственным принципом – необходимость нового осмысления его предметного поля.

Это осмысление будет направлено на изначальное, т.е. феноменологическое, фундаментальное определение тематического поля, а именно на фундаментальное определение интенциональности и того, что всегда дано вместе с ней. Поэтому оформление и развитие феноменологического исследования тоже должно быть охарактеризовано в свете этой задачи – задачи первоначального обретения тематического поля, как она определяется феноменом интенциональности. Мы рассмотрим: во-первых, ход выявления тематического поля, его определение и задаваемые им рабочие горизонты, и здесь мы будем ориентироваться на результаты двух на сегодняшний день ведущих в феноменологии исследователей: *Гуссерля* и *Шелера*.

Затем, исходя из самого этого исследования, мы покажем, что в нем до сих пор не поставлена – и не могла быть поставлена – одна фундаментальная проблема и на то есть свои причины, покажем, каковы они и какие условия должны быть выполнены, чтобы это стало возможно, и, наконец, каким образом вследствие этого задача феноменологического исследования получает более радикальное определение. Эта проблема представляет собой *фундаментальный онтологический вопрос о смысле бытия* – вопрос, который какая-либо онтология никогда не может поставить, но который в том или ином, обоснованном или необоснованном, ответе всегда уже предполагается и используется ею. Вопрос о бытии встает как следствие имманентной критики самого феноменологического исследования, и частичный ответ на него состав-

ляет специальную тему нашего курса. При этом третья глава подготовительной части представляет собой *экспозицию* содержания предметной области, к рассмотрению которой мы перейдем в дальнейшем.

§ 10. Разработка тематического поля: фундаментальное определение интенциональности

а) ЭКСПЛИКАЦИЯ ГРАНИЦ ТЕМАТИЧЕСКОГО ПОЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ФИКСАЦИЯ РАБОЧИХ ГОРИЗОНТОВ У ГУССЕРЛЯ И ШЕЛЕРА

В первом прорыве феноменологического исследования фактическая работа концентрировалась на определении базовых феноменов, с которыми сопряжена данность объектов логики и теории познания: на интенциональных отправлениях (Verhaltungen) сущностно теоретического характера, а именно – научного познания в его специфике. Хотя уже были намечены перспективы дескрипции иных, специфически эмоциональных отправлений, прежде всего в связи с вопросом о том, как вообще акты могут получать выражение в понятиях. Тематически первые исследования были нацелены на расчистку определенного участка поля; поначалу речь еще не шла об основополагающем отграничении всего тематического поля целиком, хотя были исследования и в этом направлении[1]. Впоследствии интенциональность, характер объективирующих актов, прорабатывались в обоих главных аспектах – intentio и intentum, – но все же эти сущностные структурные моменты фундаментальной конституции интенциональности как таковые еще не были выделены с полной отчетливостью.

Все это – *конкретное расширение тематического поля, основополагающее осмысление его регионального характера и его отграничение от других регионов, разработка базовых направлений возможного исследования интенциональности* – было осуществлено в десятилетие, последовавшее за выходом "Логических исследований", т.е. в 1901–1911 гг. Параллельно со все более широким, содержательным и чистым раскрытием феноменального поля шло формирование метода и его феноменологической теории. Этот процесс вместе с соответствующей литературной продукцией будет охарактеризован очень кратко – лишь для того чтобы в двух словах ответить на вопрос, с которым ко мне постоянно обращаются, – на вопрос о так называемой феноменологической литературе, которой, собственно, нет.

После выхода "Логических исследований" работа *Гуссерля* сначала концентрировалась на дальнейшем развитии феноменологии восприятия в широчайшем смысле: не только чувственного, но и восприятия в смысле оригинального схватывания вообще, в каких угодно предметных областях. Лишь год назад, т.е. почти через двадцать пять лет,

---

[1] Ср. в особенности: *Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd. 2, 5 Unters.

эти исследования были завершены, однако они еще не опубликованы. Затем, в связи с новым направлением его преподавательской деятельности в Геттингене, работа *Гуссерля* ориентировалась на систематическое развитие логики, на феноменологию объективирующего познания, в особенности же – суждения. Эта логика, несмотря на ряд новых заходов, тоже не была завершена. Одновременно работа концентрировалась на феноменологии специфически практической деятельности в полемике с практической философией *Канта*. На это время (1913–1914) приходится возникновение первых отправных точек так называемой априорной ценностной аксиоматики, которые затем воспринял и разработал *Шелер*.

В это время в Германии мало-помалу стал известен *Бергсон* – существенная заслуга *Шелера*, который очень рано узнал *Бергсона*, оценил его значение, а затем и сам испытал его влияние. *Шелер* же инициировал перевод его произведений на немецкий язык. В связи с этим открытием *Бергсона* также и у *Гуссерля* появились *исследования по имманентному сознанию времени*, которые частично были опубликованы в его последующих работах[2].

Впоследствии стало заметным также влияние *Дильтея*, мысль которого была внутренне родственна феноменологическим тенденциям. Это привело к тому, что интерес *Гуссерля* к теории науки в широчайшем смысле, первоначально односторонне ориентированный на естественнонаучные проблемы, распространился на специфические предметности наук о духе. И наконец, еще одно существенное направление работы было задано полемикой с *марбургской школой*, прежде всего с "*Введением в психологию" Наторпа*[3]. Разумеется, полемика с этой психологией не могла быть ничем иным, как размежеванием в отношении вопроса о структуре сознания – региона, в границах которого обе стороны размещали всю совокупность переживаний, а вместе с тем и все содержание интенциональности. Таким образом, в это время процесс формирования феноменологии и феноменологическая работа были включены в горизонт современной философии – обстоятельство, не оставшееся без последствий для последующей постановки феноменологических вопросов.

В промежутке между 1900 и 1910 г. феноменологических публикаций не было; тем больший резонанс имели в узком кругу геттингенские работы. Особенно значительны были два доклада, прочитанные *Гуссерлем* в геттингенском математическом обществе в 1902 г. Кроме того, в это время произошло так называемое крушение *школы Липпса*, после чего некоторые из его бывших учеников переехали в

---

[2] *Husserl E.* Verlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins / Hrsg. v. M. Heidegger // Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenologische Forschung. Halle a. d. S., 1928, Bd. 9. В русском переводе см.: *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. М., 1994, т. 1.

[3] *Natorp P* Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888; 2. Aufl. 1921 unter dem Titel: Allgemeine Psychologie.

Геттинген, где в кругу феноменологов включились в обсуждение фундаментальных вопросов и стали готовить свои позднейшие публикации. В тогдашних дискуссиях *Гуссерль* сделал достоянием гласности многие из самых свежих результатов своих исследований, и большая доля того, что затем было опубликовано под другими именами, является его достоянием. Что, впрочем, для самой феноменологической работы несущественно: в конечном счете безразлично, кто первым натолкнулся на ту или иную мысль.

Новым литературным выступлением *Гуссерля* стала статья в "Логосе": "*Философия как строгая наука*"[4]. Это статья программного характера, однако она представляет собой не набросок на будущее, но итог десятилетней работы. В философских кругах она почти повсеместно произвела впечатление разорвавшейся бомбы, в рамках же феноменологии она послужила твердой основой для работы мало-помалу формирующегося молодого поколения исследователей и побудительным мотивом к объединению их усилий. Эта консолидация имела следствием учреждение в 1913 г. собственного издания феноменологов – "*Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям*" Его первый выпуск появился в 1913 г., на сегодняшний день вышло еще шесть томов, последний – в 1923 г. Два первых тома включали работы издателей – *Гуссерля* и *Шелера, Райнаха, Пфендера* и *Гайгера*. В последующие тома вошли новые оригинальные работы *Пфендера* и *Гайгера*, а также ученические работы разного уровня.

В первом томе ежегодника напечатано сочинение *Гуссерля* "*Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*", книга первая[5]. Вслед за этим была подготовлена вторая книга, но она до сих пор не опубликована[6].

Во втором томе, а частично уже в первом, вышла еще одна работа основополагающей значимости, а именно работа *Макса Шелера* "*Формализм в этике и материальной этике ценностей*"[7]; она содержит большие фрагменты основополагающих феноменологических исследований, выходящих за рамки отдельно взятого региона этики. Следует также указать на сборник статей *Макса Шелера*, прежде всего – на

---

[4] *Husserl E.* Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos, 1910/1911. Bd. I; теперь также отдельным изданием в: Quellen der Philosophie / Ed. R. Berlinger. Frankfurt a. M., 1965. Nr. 1. В русском переводе: Логос. М., 1911, кн. 1.

[5] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, 1 Buch // Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung. Halle, 1913. Bd. 1, Teil 1. См. также: Husserliana / Hrsg. v. W. Biemel. Haag, 1950, Bd. III. Фрагменты этой работы в русском переводе см.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994.

[6] *Husserl E.* Ideen... 2 Buch // Husserliana / Hrsg. v. M. Biemel. Haag, 1952, Bd. IV.

[7] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Beruecksichtigung der Ethik Immanuel Kants), I Teil (1913) // Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenologische Forschung; selbstaendig mit II. Teil. a.a. O. Halle, 1916. Второй раздел в русском переводе см.: *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.

работу "*Об идолах самопознания*"[8], далее "*К феноменологии и теории чувства симпатии*" – несколько лет назад она появилась во втором издании, правда, существенно уступающем первому[9].

Собственное формирование феноменологии, т.е. непосредственная экспликация проблемы выявления и фундирования ее тематического поля, было определено названными проблемами, поставленными *Гуссерлем* и *Шелером*, поэтому при анализе позднейших фундаментальных штудий следует постоянно иметь в виду эти две проблемные сферы. В конкретном процессе формирования феноменологической работы сами рабочие горизонты поначалу фиксировались сугубо традиционно, в соответствии с разделением дисциплин: феноменологические исследования велись в логике, этике, эстетике, социологии, философии права; горизонты постановки вопросов оставались теми же, что и в сложившейся философской традиции. Затем, когда на первый план вышел феномен интенциональности и когда были феноменологически различены intentio, intentum и корреляция между ними, выявилось три направления работы, каждое из которых предполагает остальные: феноменология акта, феноменология предмета и их корреляция. Это же различение мы находим у *Гуссерля* в понятиях "*ноэзис*", специфическая структура самонаправленности на... и "*ноэма*", предмет, поскольку он мнится в интенции. Их корреляцию *Гуссерль* не рассматривает отдельно, так как, по его мнению, она дана вместе с ноэзисом и ноэмой и заключена в них.

b) ОСНОВОПОЛАГАЮЩЕЕ ОСМЫСЛЕНИЕ РЕГИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ТЕМАТИЧЕСКОГО ПОЛЯ В ЕЕ ОРИГИНАЛЬНОСТИ: ВЫЧЛЕНЕНИЕ ЧИСТОГО СОЗНАНИЯ КАК ОСОБОГО БЫТИЙНОГО РЕГИОНА

Мы спрашиваем: как осуществляется основополагающее и эксплицитное вычленение тематического поля феноменологии у *Гуссерля*?

Феноменология была охарактеризована как аналитическая дескрипция интенциональности в ее априори. Можно ли выделить интенциональность в ее априори в качестве особого региона, возможного тематического поля отдельной науки?

Интенциональность была определена как структура переживаний, а именно в соответствии с основными моментами их конституции: intentio–intentum. Вычленение ее априори означает выявление структур, которые изначально образуют отдельные переживания и их возможные взаимосвязи, структур, изначально заложенных в любом восприятии и воспринимаемом предмете, независимо от того, как конкретно индивидуализировано восприятие как восприятие именно этого человека, данного происхождения и характера. Это отличающее

---

[8] *Scheler M.* Idole der Selbsterkenntnis // Abhandlungen und Aufsatze. Leizig, 1915.

[9] *Scheler M.* Zur Phaenomenologie und Theorie der Sympathiegefuehle, 1913; 2 Aufl. u. d. T.: Wesen und Formen der Sympathie, 1923; 3 Aufl. 1926.

усмотрение (Heraussehen) априори называется *идеацией*. Идеация есть акт категориального усмотрения, т.е. акт фундированный – фундированный в представлении конкретного единичного предмета. Идеация всегда и необходимо осуществляется на основе экземплярного усмотрения. Таким образом, основополагающее выявление априорного поля интенциональности призвано прояснить следующее: во-первых, экземплярную подоснову, сферу конкретных единичностей в переживаниях, из которых должна быть идеативно извлечена их интенциональная структура; во-вторых, способ такого извлечения априорных структур из этой первоначальной сферы; в-третьих, характер и способ бытия самого таким образом выявляемого региона.

Легко видеть, что первая задача – нахождение и определение исходной сферы – является и решающей, поскольку искомое поле обретается через отграничение от этой сферы. Такого рода основополагающее осмысление предполагает, очевидно, иной ход мысли, нежели тот, который мы видим на этапе прорыва феноменологии. Там изучение и дескрипция интенциональности еще целиком оставались в рамках предзаданных дисциплин – психологии и логики – и их вопросов. Теперь же речь идет не об этих вопросах и не о традиционных задачах, теперь главное – на основе рассмотрения самих вещей осмыслить взаимосвязь искомого феноменологического поля и исходной сферы, т.е. речь идет о конкретной индивидуализации интенциональности, об отправлениях сознания, о переживаниях, и задача заключается в определении поля, в котором эти отправления первоначально становятся доступными.

Вопрос: каким образом отправления сознания, с которых должна быть считана структура интенциональности, становятся доступными? Как первоначально даны предметы типа интенциональности, структуры переживания, самих переживаний? Первоначальная данность означает данность для так называемой *естественной установки*. В качестве чего обнаруживаются в ней переживания, отправления, различные виды сознания чего-то? Требуется увидеть и проследить, каким образом из данного в естественной установке возникает "новый научный домен" феноменологии[10]. Цель, стало быть, заключается в раскрытии одного из новых научных доменов. Этот новый регион обозначается как регион *чистых переживаний, чистого сознания с его чистыми коррелятами*, регион *чистого Я*. Он представляет собой новую объектную область и, как говорит *Гуссерль*, бытийный регион, принципиально отличающийся от прочих, специфически феноменологический регион. Сам *Гуссерль* так характеризует ход исследования: «Поначалу мы будем действовать методом прямого указания, поскольку бытие, на которое мы должны указать, представляет собой не что иное, как то, что мы вполне обоснованно назовем "чистыми переживаниями", "чистым сознанием", с его чистыми "коррелятами сознания" и, с другой стороны, с его "чистым Я"; при этом мы будем

[10] *Husserl E.* Ideen I, S. 56 (S. 67).

отталкиваться от *того* Я, *того* сознания, *тех* переживаний, которые данны нам в естественной установке...»[11]

Как же, по описанию *Гуссерля*, человек дан себе самому в естественной установке? Я представляю собой "реальный объект, подобно прочим объектам естественного мира"[12], т.е. человек, в том числе и я, в реальности подобен домам, предметам мебели, горам, деревьям. Я исполняю акты (cogitationes); они относятся к "человеческому субъекту", следовательно, суть "явления той же природной действительности"[13]. Такую взаимосвязь переживаний в человеческом или животном субъекте можно в ее целокупности обозначить как *индивидуальный поток переживаний.* Сами переживания суть "реальные внутримировые явления" в "одушевленных существах"

На этой естественной установке, в которой мы обнаруживаем такие объекты, нам следует теперь задержать внимание и рассмотреть взаимосвязь переживаний, а именно наших собственных переживаний, протекающих реально. Это обращение к взаимосвязи наших собственных переживаний представляет собой новый акт, который принято называть *рефлексией.* В актах рефлексии мы обнаруживаем предметности, которые сами имеют характер актов, переживаний, видов сознания чего-то. В рефлексии мы прослеживаем акты и можем их описывать, как мы это делали ранее, анализируя представление, образное сознание и пустое мнение. Когда мы живем в актах рефлексии, мы сами направлены на акты. В этом проявляется своеобразие рефлексии: ее предмет, т.е. акты, принадлежит той же бытийной сфере, что и рассмотрение этого предмета. Как рефлексия, так и рефлектируемый предмет принадлежат одной и той же бытийной сфере; предмет, рассматриваемое, и само рассмотрение *по своему содержанию* (reel) (II) заключены одно в другом. Предмет и акт схватывания в той или иной его разновидности относятся к общему потоку переживаний. Такого рода содержательная заключенность схваченного предмета в самом схватывании, в единстве одной и той же содержательной области (Realitaet), называется *имманентностью.* Здесь этот термин имеет смысл содержательно-совместного бытия рефлектируемого и рефлексии. Тем самым охарактеризовано специфическое многообразие некоего сущего, а именно – бытия переживаний и актов. "Сознание и его объект [рефлексия и акт как предмет рефлексии] образуют индивидуальное, существующее только посредством переживаний, единство"[14].

Очевидно, совсем иначе обстоит дело в случае так называемого трансцендентного восприятия, восприятия вещей. Восприятие вещи "стул" как переживание это стул в себе не содержит, сам стул как вещь, говоря фигурально, не плывет в потоке переживаний.

---

[11] Ibid., S. 58 (S. 70).
[12] Ibid.
[13] Ibid. (S. 70 и след.).
[14] Ibid., S. 68 (85).

Восприятие, говорит *Гуссерль*, "вне какого либо [внутренне] сущностного единства с нею"[15], с вещью. Переживание "может быть связано в некое целое, совокупная сущность которого охватывала бы внутренние сущности этих переживаний и фундировалась бы в них только с переживаниями"[16]. Целостность сознания, целостность потока переживаний, такова, что может быть фундирована только в переживаниях как таковых. Единство этой целокупности, взаимосвязь переживаний, определяется только внутренней сущностью самих переживаний. Собственно говоря, какая-либо целокупность вообще может быть единой только на основе внутренней сущности каждой из своих частей. Из этой целокупности потока переживаний как заключенного в себе самом исключены все вещи, т.е. все реальные предметы, прежде всего – целиком и полностью – материальный мир. В отношении к региону переживаний материальный мир представляет собой нечто иное, чужеродное. Это показывает анализ любого простого восприятия.

Но в то же время уже в начале рассмотрения стало ясно, что поток переживаний как реальное явление в едином психофизическом одушевленном существе связан с реальным миром, например, с вещественными телами, так что образует с ним конкретное единство. Таким образом, сознание, т.е. целокупность переживаний, двояко вплетено в структуру реальности. С одной стороны, сознание – всегда сознание человека или животного. Оно образует психофизическое единство того или иного animal, которое представляет собой данный реальный объект. "Психическое – не мир для себя, оно дано как Я или как переживание Я... а подобные явления, как показывает опыт, привязаны к определенным физическим вещам, именуемым телами"[17]. "Всякое психологическое определение его ipso является определением психофизическим, а именно в самом широком смысле... заключающемся в том, что оно всегда имеет физический коннотат. Даже там, где психология – опытная наука – нацелена на чистое определение явлений сознания, а не на психофизические зависимости в обычном узком смысле, эти явления все же мыслятся как природные, т.е. как принадлежащие сознанию человека или животного, которое в свою очередь состоит в самопонятной и имплицитно подразумеваемой связи с собственным телом"[18].

Сознание как составная часть названного анимального единства является также сознанием об этой реальной природе, фактически единым с нею в конкретной действительной жизни каждого живого существа (человека), но в то же время оно отделено от нее абсолютно непроходимой пропастью, что можно видеть в любом внешнем восприятии, поскольку внешнее восприятие всегда демонстрирует различие имманентного и трансцендентного. Но это разделение на две бы-

---

[15] Ibid., S. 69 (86).
[16] Ibid.
[17] *Husserl E.* Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 298.
[18] Ibid. и след.

тийные сферы примечательно тем, что именно сфера имманентного, сфера переживаний, определяет возможность, в рамках которой абсолютно отделенный от нее трансцендентный мир может вообще становится предметным миром. Ввиду этой двоякой вплетенности сознания – в реальное единство конкретного animal и, далее, в соотношение имманентного и трансцендентного, существующее несмотря на реальную пропасть между ними, – встает вопрос: допустимо ли вообще говорить, что сознание имеет "внутреннюю сущность"? Действительно ли оно представляет собой некую замкнутую в себе взаимосвязь? Как вообще возможно выделение сознания в качестве особого региона переживаний, особого бытийного региона?

Уже самые первые наши рассмотрения показали, что регион переживаний определяется свойством интенциональности. В переживаниях в силу их интенциональности трансцендентный мир некоторым образом присутствует, причем следует иметь в виду, что эту предметность трансцендентного мира, прежде всего вещей, необязательно понимать как схваченность. Схватывание данных вещей является, как подчеркивает *Гуссерль*, лишь определенным модусом акта, например, в любви я живу "в" любимом, но в самом этом акте любимое не является предметом в смысле схваченного предмета; для того чтобы представить себе любимое предметным в смысле простого схватывания, предварительно требуется новая модификация установки. Чтобы не суживать понятие интенциональности, надо иметь в виду, что схватывание не идентично направленности на... но представляет собой лишь один, вполне определенный и вовсе не обязательно доминирующий модус интендирования сущего. В той же рефлексии, когда я обращаюсь к определенному переживанию, к определенному акту, скажем к акту восприятия вещи, я тематически ориентирован на восприятие, а не на воспринятое. Правда, я могу и так тематизировать само восприятие, что воспринятое, именно воспринятое в нем, сам его предмет, тоже будет схвачен, но при этом я буду жить не непосредственно в восприятии, скажем, стула, но – тематически – в схватывании акта восприятия вместе с воспринятым в нем. Такого рода рассмотрение акта и его предмета не является трансцендентным схватыванием самой вещи; рефлектируя таким образом, я, можно сказать, уже не участвую в восприятии, в самом конкретном восприятии; я живу уже не в восприятии собственно стула, но в установке имманентного рефлексивного схватывания этого восприятия, не в тезисе материального мира, но в тематическом полагании схватывающего его акта и его предмета, как он присутствует в акте. Это неосуществление тезиса материального мира, как и любого трансцендентного мира, называется ἐποχή, воздержание.

В любом феноменологическом анализе мы рассматриваем акт таким образом, что, не участвуя непосредственно в его осуществлении, не следуя за его тематическим смыслом, тематизируем лишь сам этот акт, тем самым обретая в качестве темы и его предмет, как он существует в качестве предмета, внутри соответствующей интенции.

Это значит, что воспринятое мнится не непосредственно как таковое, но в "Как" его бытия. Эта модификация, в которой мы теперь рассматриваем сущее, поскольку оно выступает предметом интенциональности, называется *заключением в скобки.*

Такое заключение сущего в скобки у самого сущего ничего не отнимает и не означает непризнания бытия сущего; напротив, оно представляет собой переключение взгляда, имеющее целью сделать доступным именно бытийный характер сущего. Это феноменологическое исключение трансцендентного тезиса имеет одну-единственную функцию: открыть доступ к сущему в аспекте его бытия. Слово "исключение" всегда будет пониматься превратно, пока будут думать, что феноменологическое рассмотрение, исключив тезис наличного бытия, больше не имеет дела с сущим; на самом же деле благодаря ему оно сосредоточивается исключительно только на определении бытия самого сущего.

Но такое ἐποχή может быть основополагающим образом проведено по отношению ко всем возможным отправлениям сознания. Когда я провожу через всю сферу актов сквозное ἐποχή, это значит, что мое внимание уже не приковано к объектам отдельных актов восприятия, размышления и т.д.: оно обращается теперь на акты и их предметы, как они предстают в самих актах, в их предметном бытии. Такое выявление сферы актов и их предметов в рамках определенного единства называется *редукцией.*

Эта редукция в смысле неосуществления какого бы то ни было трансцендентного тезиса является первым звеном в последовательности *феноменологических редукций.* Если я таким же образом редуцирую конкретную взаимосвязь переживаний моей собственной жизни, то в результате я по-прежнему буду иметь все ту же конкретную взаимосвязь переживаний, которая является моей, но уже не растворяясь более в мире, не следуя естественной направленности самих актов, но имея перед глазами сами акты в их полной структуре. Редуцированное этой, так называемой *трансцендентальной редукцией* поле тоже представляет собой поле уникальности, поле потока моего сознания.

Затем это уникальное поле собственного потока переживаний подвергается второй редукции – *эйдетической.* После нее акты и их предметы исследуются уже не как конкретно-единичные выражения этого моего конкретного бытия как потока переживаний, но это единство потока переживаний теперь рассматривается идеативно, т.е. всякий момент, определяющий этот индивидуальный поток как индивидуальный, исключается. В конкретных переживаниях рассматривается исключительно только структура, принадлежащая, скажем, восприятию, представлению, суждению как таковым, независимо от того, кто воспринимает или выносит суждение, в какой момент и в какой конкретной констелляции переживаний. Посредством этой двойной редукции (трансцендентальной и эйдетической) из первоначально данной единичной индивидуализации потока переживаний извлекается

так называемое *чистое*, т.е. уже не конкретно-индивидуальное, но *чистое поле сознания*.

Уже при отграничении реальности вещи от реальности потока переживаний было показано, что трансцендентная реальность мира не принадлежит содержательному целому потока переживаний. Стул – не переживание и не переживаемая вещь, способ его бытия тотально отличен от способа бытия переживаний. С другой же стороны, вся предметная область так называемого имманентного восприятия определяется тем, что способ ее бытия – тот же, что и способ бытия самого имманентного восприятия. Отсюда следует, что предмет имманентного восприятия является *абсолютно данным*. И соответственно, поток переживаний представляет собой сферу *абсолютной позиции* (III), как выражается *Гуссерль*. Правда, всякое трансцендентное восприятие тоже схватывает воспринятое, вещь, вживе, как ощутимо присутствующую, но при этом всегда существует возможность, что в действительности воспринятого может и не быть, тогда как в имманентном схватывании переживания оно, напротив, дано в своей абсолютной самости. Имманентное восприятие, рефлексия над актами, направлена на такое сущее, бытие которого в принципе невозможно отрицать, или, как сформулировал *Гуссерль*: "Всякая данная вживе вещь может и не существовать... [тогда как] ни одно данное вживе переживание не существовать не может"[19]. Итак, оказывается, что особенность сферы имманентного заключения в способе данности, называемом абсолютным. Все сказанное выше позволяет заключить, что сфера чистого сознания, которую мы обретаем на пути трансцендентальной и эйдетической редукций, отличается от прочих сфер качеством *абсолютной данности*.

Случайность вещного мира ничего не меняет в абсолютном бытии переживаний, более того, они всегда предпосланы миру. Тут рассмотрение достигает своей высшей точки. "В раскрывшихся нам сущностных взаимосвязях уже заложены важнейшие посылки, из которых мы выведем заключение о принципиальной устранимости совокупного природного мира из домена сознания, из бытийной сферы переживаний" – устранимости его "Как" с помощью редукции[20].

Здесь уже обнаруживается родство с *Декартом*. То, что было выделено в феноменологии, причем на более высокой ступени анализа, как чистое сознание, виделось и *Декарту*, а именно как *res cogitans*, совокупное поле cogitationes, тогда как трансцендентный мир, частный случай которого *Гуссерль* равным образом усматривает в мире материальных вещей, характеризуется у *Декарта* как *res extensa*. Это родство не только существует фактически, но и открыто признается *Гуссерлем* там, где рассмотрение, по его словам, достигает высшей точки. В феноменологии, говорит он, лишь раскрывается с полной

---

[19] *Husserl E.* Ideen I, S. 86 (109).

[20] Ibid., S. 87 (109 и след.).

отчетливостью то, к чему, собственно, и стремился *Декарт* в "*Размышлениях*...", хотя его метод и его философская цель были иными. Эта связь с *Декартом* и открытая ее фиксация существенны для критического понимания бытийного характера того региона, что обретается посредством так называемых редуктивных рассмотрений.

Нам еще предстоит более точно поставить вопрос: как вообще возможно, что эта сфера абсолютной позиции, чистое сознание, которое ведь должно быть абсолютно отделено от всякой трансценденции, в то же время объединено с реальностью в единстве реального человека, который сам находится в мире как реальный объект? Как возможно, что переживания, образуя абсолютный чистый бытийный регион, в то же время находятся в сфере трансценденции мира? Это вопрос, в рамках которого движется вычленение феноменологического поля чистого сознания у *Гуссерля*.

§ 11. Имманентная критика феноменологического исследования: критическое обсуждение четырех определений чистого сознания

Наш вопрос будет следующим: ставится ли при таком вычленении тематического поля феноменологии, поля интенциональности, вопрос о *бытии этого региона*, о *бытии сознания*, и, соответственно, что вообще означает "бытие", когда говорится, что сфера сознания есть сфера и регион *абсолютного* бытия? Что означает здесь "*абсолютное бытие*"? Что означает "бытие", когда речь идет о бытии трансцендентного мира, о реальности вещей? Достаточно ли прояснено в том измерении этого фундаментального размышления, в котором осуществляется вычленение поля феноменологии, само основание различения двух бытийных сфер, а именно – *смысл бытия*, о котором ведь речь заходит постоянно? Обретена ли вообще в феноменологии методическая почва, на которой только возможна постановка этого *вопроса о смысле бытия* – вопроса, предшествующего всякому феноменологическому исследованию и неявно присутствующему в нем?

Мы пока не станем обсуждать, является ли этот вопрос *фундаментальным вопросом*, возможно ли и имеет ли смысл радикальное выявление поля интенциональности без явной постановки этого вопроса и ответа на него. Однако если вопрос необходим, то осмысление бытия вообще, а вместе с тем, в конечном счете, и конкретная возможность исследования этого вопроса, феноменологически тем более необходимы. Но тогда имеющая место на данный момент позиция окажется феноменологически неудовлетворительной.

Мы заложим основу для критического рассмотрения присущего феноменологии предметного поля, когда выясним, затрагивается ли вообще бытие интенционального вопроса, если он ставится в этих трех горизонтах рассмотрения: какова почва, на которой обретается это

предметное поле?; каков путь обретения этого тематического поля?; каковы определения этого вновь обретенного предметного поля – так называемого чистого сознания? Мы будем исходить из последнего пункта, из определения бытия региона "сознание". Определен ли регион сознания – чистого сознания – как основное поле интенциональности в его бытии, и если да, то как?!

Очевидно, это определение сводится к определению бытия. Ведь сознание обозначается именно как регион абсолютного бытия и представляет собой, далее, регион, от которого отграничивается все прочее сущее (реальность, трансцендентное). Наконец, именно отличие от этого бытия определяется как *радикальнейшее бытийное отличие*, какое только может и должно быть проведено в учении о категориях.

При таких определениях применительно к чистому сознанию имеет ли вообще смысл и основание критическое сомнение по поводу того, спрашивается ли о бытии, и если да, то в какой мере? Мы обсудим по отдельности бытийные определения чистого сознания, которые дает ему *Гуссерль*. Их четыре и они внутренне сопряжены друг с другом, так что зачастую для двух разных определений используется одно и то же обозначение.

Сознание представляет собой: во-первых: *имманентное бытие*; во-вторых, будучи имманентным, оно – *абсолютно данное бытие*. Это бытие в качестве абсолютно данного обозначается также просто как *абсолютное бытие*. В-третьих, это бытие в смысле абсолютной данности абсолютно еще и в том смысле, что оно *nulla re indiget ad existendum*, не нуждается для бытия ни в одной res (тем самым воспроизведена старая дефиниция субстанции). *Res* понимается здесь в узком смысле *реальности, трансцендентного бытия*, т.е. как всякое сущее, которое не есть сознание. В-четвертых, абсолютное бытие в этих двух значениях – как абсолютно данное и не нуждающееся в реальности – есть *чистое* бытие как сущностное бытие переживаний, идеальное бытие переживаний.

Относительно этих четырех бытийных определений мы спрашиваем: проистекают ли они из взгляда на сами вещи? Почерпнуты ли они из самого сознания и мыслимого под этим наименованием сущего?

а) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ИММАНЕНТНОЕ БЫТИЕ

Прежде всего и в формальном смысле *имманентность* означает: бытие в другом. Это качество имманентности приписывается региону сознания, переживаний, поскольку принимаются во внимание особого рода схватывающие акты – акты рефлексии, которые в свою очередь направлены на акты, переживания. Имманентность приписывается определенному возможному отношению между самими переживаниями, между рефлектирующим и рефлектируемым актами. Между рефлектирующим переживанием и переживанием рефлектируемым, рефлексивно-предметным, имеет место отношение содержательно-

взаимопроникающего бытия, бытия одного в другом (eine Beziehung des reellen ineinander Beschlossenseins). Об имманентности, бытии одного в другом, здесь идет речь применительно к переживаниям, поскольку они представляют собой возможный предмет рефлексивного схватывания. Имманентность – не определение сущего самого по себе в аспекте его бытия, но отношение между одним и другим сущим внутри региона переживаний (сознания). Это отношение охарактеризовано как *содержательное взаимопроникновение*, но о бытии этого взаимопроникающего, об этой содержательной области (Reellitaet), о сущем этого региона в целом ровно ничего не сказано. Этим определено бытийное отношение в сфере сущего, но не бытие как таковое. Таким образом, в плане отношения к самим вещам (als eine originaere bzw. nicht originaere) первое из данных *Гуссерлем* региону чистого сознания бытийных определений оказывается неудовлетворительным.

b) ЧИСТОЕ СОЗНАНИЕ ЕСТЬ АБСОЛЮТНОЕ БЫТИЕ В СМЫСЛЕ АБСОЛЮТНОЙ ДАННОСТИ

Как же обстоит дело со вторым определением: сознание есть абсолютное бытие, а именно в смысле абсолютной данности? Рефлектируемое переживание, будучи предметом рефлексии, дано само по себе изначально. Переживания присутствуют, в отличие от трансцендентного, абсолютно, т.е. они не представляются опосредованно, символически, но схватываются сами по себе. На основании этой абсолютной данности они и обозначаются как абсолютные.

Если переживания называются абсолютными в этом смысле, то такая бытийная характеристика – абсолютность – опять же означает определение региона переживаний в аспекте их схваченности, определение, которое к тому же базируется на первом. В этом определении – абсолютная данность – речь идет уже не о фиксации региональной принадлежности схваченного и схватывающего, но об отношении одного переживания как предмета другого – к этому последнему.

Первое определение, имманентность, фиксировало бытийное отношение между актами одного региона; теперь фиксируется определенный способ бытия одного сущего региона переживаний в качестве предмета для другого. Стало быть, и здесь тематизируется не сущее само по себе, но сущее как возможный предмет рефлексии.

c) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ АБСОЛЮТНАЯ ДАННОСТЬ В СМЫСЛЕ "NULLA RE INDIGET AD EXISTENDUN"

Третье определение тоже характеризует сознание как абсолютное бытие, но предикат "абсолютное" берется уже в ином смысле. Мы можем прояснить этот новый смысл, соотнеся его с первым определением региона переживаний: сознание как имманентное бытие. Переживания даны имманентно, тогда как все прочее сущее только

репрезентирует себя в сознании. В принципе взаимосвязь следующих друг за другом переживаний, взаимосвязь потока сознания, "замкнутая на себя самое событийная взаимосвязь"[21], может пребывать в качестве таковой даже и тогда, когда мнимым в ней предметам ничто не соответствует в действительности; иначе говоря, в принципе возможно, что "исчезновение вещного мира" никак не затронет само сознание "в его собственном существовании"[22] – соображение, которое, выдвинул, как известно, уже *Декарт*.

Реальное бытие может быть иным или не быть вовсе, независимо от этого сознание само по себе способно оставаться замкнутой на себя бытийной взаимосвязью. Это означает: сознание абсолютно в том смысле, что оно представляет собой бытийную предпосылку, делающую вообще возможной репрезентацию реальности. Трансцендентное бытие всегда дано в представлении, причем именно в качестве интенционального предмета.

Сознание, имманентно и абсолютно данное бытие, есть то, в чем конституируется всякое иное возможное сущее, в чем оно, собственно, "есть" то, что оно есть. Конституирующее бытие абсолютно, всякое иное бытие относительно: существует лишь в отношении к сознанию. "Таким образом, обычная трактовка бытия обращается в свою противоположность. Бытие, являющееся для нас первым, само по себе оказывается вторым: оно есть то, что оно есть, только в отношении к первому"[23]. Это первое бытие, которое должно быть предпослано, которое уже должно быть, чтобы реальность могла себя репрезентировать, имеет то преимущество, что оно не нуждается в реальности, но, наоборот, реальность нуждается в первом бытии. Поэтому сознание всегда абсолютно по отношению к какой бы то ни было реальности.

Теперь это определение – абсолютность – формулируется в аспекте той роли, в которой сознание выступает как конституирующее, т.е. качество абсолютного бытия приписывается теперь сознанию, поскольку оно рассматривается в горизонте теории разума, в аспекте вопроса о возможном удостоверении разумного сознания в существовании реальности. Качество абсолютности приписывается теперь сознанию, поскольку оно берется в аспекте своей возможной функции конституирования предметов, и в этом смысле оно есть бытие, само не конституированное ничем иным, но конституирующее как себя самое, так и какую бы то ни было возможную реальность. Поэтому "абсолютное бытие" означает бытие, независимое от иного, или, в аспекте конституирования, первичное, т.е. то, что уже должно быть, чтобы мог быть также какой-либо предмет. Предмет в самом широком смысле вообще имеется лишь тогда, когда есть соответствующее переживание, т.е. сознание. Сознание является предшествующим, априори в *декартовском* и *кантовском* смысле.

---

[21] Ibid., S. 93 (117).
[22] Ibid. S. 91 (115).
[23] Ibid., S. 93 (118).

Сознание в смысле абсолютного означает преимущество субъективности перед всякой объективностью. Это третье определение – абсолютное бытие – опять же не определяет само сущее в его бытии, но фиксирует положение сознания в иерархии конституирования и приписывает ему формальную конститутивную первичность по отношению к объективному. Это определение и эта трактовка сознания составляет тот пункт, в котором сказывается влияние на феноменологию идеализма и идеалистического способа постановки вопросов, а именно – идеализма неокантианского толка. Таким образом, и это бытийное определение оказывается не изначальным.

d) СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ЧИСТОЕ БЫТИЕ

Четвертое бытийное определение, трактующее сознание как *чистое* бытие, в еще меньшей степени, чем три названных выше, является бытийной характеристикой интенционального, т.е. сущего, определенного структурой интенциональности. В самом деле, сознание называется чистым сознанием в том смысле, что оно как регион не рассматривается более в своей конкретной единичности и связи с живым существом. Сознание является таковым не постольку, поскольку оно hic et nuns реально и принадлежит мне, но исключительно по своему сущностному содержанию. Рассмотрению подлежит не единичная индивидуализация конкретного интенционального отношения, но интенциональная структура вообще, не конкретизация переживаний, но их сущностная структура, не реальное бытие переживаний, но идеальное сущностное бытие самого сознания, априори переживаний в смысле родовой всеобщности, определяющей тот или иной класс переживаний или ту или иную их структурную взаимосвязь. Иными словами: сознание называется чистым, поскольку в нем не принимается в расчет какая бы то ни было реальность или реализация. Это бытие – чистое бытие, поскольку оно определено как *идеальное*, т.е. *нереальное*.

На примере этой бытийной характеристики (сознание как чистое сознание) наиболее отчетливо видно, что речь идет не о качествах бытия интенционального, но о бытийном определении интенциональности, не об определении бытия сущего, имеющего структуру интенциональности, но о бытийном определении самой структуры, взятой изолированно.

Все четыре бытийных определения феноменологического региона – имманентное бытие, абсолютное бытие в смысле абсолютной данности, абсолютное бытие в смысле априори конституирования и чистое бытие – ни в коей мере не почерпнуты из самого сущего, но, поскольку они выставляются как бытийные определения сознания, они как раз-таки способны закрыть путь к вопросу о бытии этого сущего, а значит, и путь к отчетливому вычленению самого этого сущего. В основе этих бытийных определений лежит рассмотрение интенционального, каким оно предстает в качестве *доступного для рефлексии, данного, конституирующего*, наконец, в *идеирующем* рассмотрении –

в качестве сущности; в самом же своем бытии оно этими определениями не затрагивается. Такого рода рассмотрение с самого начала чуждо сознанию. Но было бы поспешным из отсутствия определения бытия сознания, из того, что при характеристике сознания как региона был упущен вопрос о бытии, делать вывод об упущении этого вопроса в феноменологии вообще. Поскольку возможно, что здесь и требуется определить только региональное бытие сознания, способ его бытия в качестве поля определенного рассмотрения, и не обязательно определять бытие самого этого сущего, вычленяемого в качестве возможного исследовательского поля.

В самом деле, все эти бытийные определения получены в контексте задачи выделения *взаимосвязи переживаний в качестве региона абсолютного научного рассмотрения*. Возможно, именно здесь и нет нужды задаваться вопросом о бытии сущего. В любом случае нам следует предварительно выяснить, не определяется ли смысл этого сущего на пути вычленения данного региона, даже если такое определение сведется лишь к исключению этого сущего как иррелевантного по отношению к региональному бытию.

Первоначальный вопрос *Гуссерля* – отнюдь не вопрос о бытийном характере сознания; скорее он руководствуется следующим вопросом: *как вообще сознание может стать возможным предметом абсолютной науки*? Он ставит во главу угла *идею абсолютной науки*. Эта идея, согласно которой *сознание должно быть регионом абсолютной науки*, представляет собой не безосновательное измышление, но проблему, которой новоевропейская философия занимается со времен *Декарта*. Вычленение чистого сознания как тематического поля феноменологии проведено *не феноменологически, не исходя из самих вещей*, но под знаком традиционной философской идеи. Поэтому все характеристики, выставляемые в качестве бытийных определений переживаний, не являются изначальными. Здесь мы не можем подробнее остановиться на мотивации всех моментов такой постановки вопроса и формулирования проблем; сейчас для нас достаточно того вывода, что четыре бытийных качества, приписываемых сознанию, не почерпнуты из него самого.

Этим выводом завершается только первый этап нашего критического рассмотрения. На втором этапе зададимся вопросом, нельзя ли все же получить подлинное бытийное определение переживаний на пути вычленения чистого сознания? Если же мы не достигнем цели на самом этом пути, то наверняка – вернувшись в исходную точку всех рассмотрений, т.е. в точку обретения и подготовительной проработки экземплярного поля, стало быть, вновь обратившись к положению: феноменологическое рассмотрение должно исходить из естественной установки, т.е. из сущего, как оно дается первоначально. Тем самым должен быть обретен и предварительный взгляд на бытийное определение сущего, в котором сознание и разум конкретны, включены в бытийную определенность конкретного сущего, именуемого человеком.

§ 12. Демонстрация упущения вопроса о бытии интенционального как основного поля феноменологического исследования

Критический вопрос, каким он встал перед нами в первой обстоятельной и систематической проработке *Гуссерля* – это вопрос о бытии того, что полагается темой феноменологии. Почему в качестве критического вопроса мы выдвигаем на первый план именно вопрос о бытии, на каком вообще основании мы подходим к феноменологической позиции с мерилом данного вопроса, – это станет ясно в дальнейшем. Пока же мы просто принимаем в качестве предпосылки, что вопрос об этом бытии должен быть поставлен. И мы спрашиваем: поставлен ли он в самой феноменологии?

Если вспомнить определения, которые *Гуссерль* дает чистому сознанию, т.е. самому феноменологическому региону, то окажется, что все четыре определения – бытие как имманентное бытие, бытие как абсолютное бытие в смысле абсолютной данности, бытие как абсолютное бытие в смысле конституирующего бытия в противоположность всему трансцендентному и бытие как чистое бытие в противоположность всякой единичности – почерпнуты не из самого сущего, но приписываются ему, поскольку это сознание как чистое сознание рассматривается в определенных аспектах. Если сознание рассматривается как схваченное, то о нем можно сказать, что оно имманентно; если оно рассматривается в аспекте способа его данности, то мы говорим, что оно дано абсолютно. В отношении своей роли конституирующего бытия, того, в чем репрезентируется любая прочая реальность, оно есть абсолютное бытие в смысле "nulla re indiget ad existendum"; рассмотренное в отношении своей сущности, своего "Что", оно – идеальное бытие, т.е. в содержании своей структуры оно не полагает реальных единичностей. Коль скоро эти определения не являются изначальными бытийными определениями, можно со всей определенностью утверждать: эти определения региона как региона, но не более, они не определяют бытие самого сознания, интенциональных отправлений как таковых, они затрагивают лишь бытие региона "сознание", бытие поля, в пределах которого предполагается рассмотреть сознание. Такое рассмотрение и в самом деле возможно, подобно тому как, скажем, математик может устанавливать границы математического поля, совокупной предметной области математических исследований и вопросов; он может дать дефиницию того или иного предмета математики, но при этом ему вовсе не обязательно задаваться вопросом о способе бытия математических предметов. Точно так же на первых порах можно признать, что посредством этих четырех определений здесь просто устанавливаются границы региона феноменологии и для этого не обязательно ставить вопрос о бытии того, что принадлежит этому региону. Может быть, спрашивать о бытии сознания и вовсе нет необходимости. Во всяком случае, мы не можем основать окончательное критическое суждение на одном

только первом критическом рассмотрении. Необходимо продолжить наше исследование и более детально изучить все аспекты этой трактовки сознания, имея в виду следующие вопросы: содержит ли она вопрос о бытии? или, может быть, этот вопрос поставлен на пути редукции, т.е. обретения и выделения этого региона, называемого сознанием? или же вопрос о бытии обнаруживается как раз на пути от того, что дано в естественной установке, к тому, что обретается посредством редукции?

Вспомним смысл и методическую задачу *феноменологической редукции*: из данного в естественной установке фактичного, реального сознания извлечь чистое сознание. Она решается за счет отвлечения от положенного в качестве реальности, за счет воздержания от самого реального полагания. В редукции мы отвлекаемся именно от реальности сознания, данного в естественной установке в качестве свойства фактичного человека. Реальное переживание как раз исключается с тем, чтобы обрести чистое, абсолютное переживание (ἐποχή). Смысл редукции заключается именно в том, чтобы никоим образом не использовать реальность интенционального; последнее не полагается и не принимается во внимание как реальное. Если вообще мы исходим из реального сознания фактично существующего человека, то лишь для того, чтобы в конечном счете отвлечься от него, чтобы удалить реальность сознания как таковую из сферы внимания. Поэтому редукция, соответственно своему методическому смыслу, как отвлечение от... в принципе непригодна для положительного определения бытия сознания (IV). Редукция как раз-таки лишает нас почвы, на которой единственно может быть поставлен вопрос о бытии интенционального (правда, с той целью, чтобы на основе обретенного с ее помощью региона впервые определить смысл этой реальности). Но в данном случае нам нужно выяснить только одно: дает ли что-нибудь редукция как таковая для определения бытия интенционального? Правда, на этот вопрос следует отвечать осмотрительно, поскольку *Гуссерль* сказал бы, что смысл редукции состоит как раз в том, чтобы *первоначально* отвлечься от реальности, получив тем самым возможность рассмотреть ее именно в качестве реальности, так, как она репрезентируется в чистом сознании, которое ведь я обретаю посредством редукции. Но здесь опять же следовало бы спросить, насколько такóй ход мысли удовлетворителен в плане вопроса о бытии интенционального.

Каков следующий результат редукции? Она предполагает отвлечение не только от реальности, но и от всякой единичности переживаний, от того, что акты суть мои или другого человеческого индивида, так что они предстают взгляду лишь в соответствии с их "*Что*". Она предполагает рассмотрение "Что", структуры актов, но не способа бытия – бытие акта как таковое при этом не становится темой. Вопрос ставится исключительно только о чтойном содержании структур, о структуре интеционального как фундаментальной структуре психического, о чтóйном содержании конституции этой структуры, о

чтойной сущности отправлений, о различиях их предметной направленности и о чтойном содержании образуемых ими комплексов, но не о сущности их бытия.

В идеации (эйдетической редукции), в отличающем усмотрении сущностного содержания актов взгляд направлен только на содержательную структуру, сущность же бытия переживаний в сущностной взаимосвязи чистого сознания идеативно не схватывается. Следующий пример, несмотря на различие предметов, должен это прояснить. Если я хочу отграничить сущность цвета от сущности тона, то это отграничение может быть проведено без постановки вопроса о способе бытия обоих этих предметов. Определяя *essentia,* сущность цвета и тона, я как раз-таки отвлекаюсь от их *existentia,* от их всегда имеющей место единичности, от того, что цвет есть цвет той или иной вещи, в том или ином освещении. Я смотрю лишь на то, что присуще цвету как цвету, существует он индивидуально или нет. Я не принимаю во внимание его единичное существование (Existenz), а раз так, то, конечно, и сущность последнего.

Так и при рассмотрении конституции чистого сознания извлекается исключительно только чтойное содержание и не ставится вопрос о бытии актов в смысле их единичного существования. Этот вопрос не только не ставится при проведении редукций, как трансцендентальной, так и эйдетической, но *как раз-таки элиминируется ими.* Из "Что" я ничего не узнаю о смысле и способе данного существования (Dass), во всяком случае, не более того, что сущее такого-то чтойного содержания (например, extensio) должно существовать некоторым определенным способом. Но каков этот способ – остается неясно. Избирательный взгляд на чтойное содержание означает видение "Что" как схваченного, данного, конституированного. Таким образом, критическое обсуждение редукций в аспекте их значения для постановки вопроса о бытии дает отрицательный итог: оно делает понятным, что рассмотренные в § 11 а) бытийные определения на самом деле таковыми не являются. Эта трактовка идеации как отвлечения от реальной единичности питаема прежде всего убеждением, согласно которому "Что" всякого сущего должно определяться при отвлечении от его единичного существования. Но если предположить, что есть сущее, *"Что" которого состоит как раз в том, чтобы быть, и только в этом,* то применительно к такому сущему это идеативное рассмотрение окажется глубочайшим заблуждением (V). В дальнейшем будет показано, что такое заблуждение царит в феноменологии, причем царит оно в силу традиции.

Если мы хотим поставить вопрос о способе бытия интенционального, то это интенциональное должно быть дано в опыте изначально, т.е. в его способе быть. Следует обрести изначальное отношение к интенциональному сущему. Но не имеем ли мы это изначальное бытийное отношение к интенциональному в исходной точке редукций? Не предполагает ли редукция, что именно психическое, сознание чего-то, первоначально рассматривается так, как оно дается в естественной

установке, в теоретически еще не модифицированном опыте? В конце концов, в этом пункте смысл интенционального если и не схватывается эксплицитно, то, по меньшей мере, входит в сферу опыта.

Мы ставим первый критический вопрос: в какой степени в исходной точке – точке определения экземплярной почвы редукции – дано в опыте и определено бытие интенционального? Ведь если в естественной установке бытие, "реальность" интенционального даны (наряду с прочим) в опыте, то тогда для постановки вопроса о существе бытия актов, а не только об их структуре и чтойном содержании, требуется лишь дополнительное расширение взгляда на интенциональное и более широкое понимание редукции. Тогда способ бытия схватывался бы в естественной установке и по-прежнему идеативно определялся бы в его сущности. Возможно, способ бытия (реальность) интенционального как психического тоже стал бы тогда предметом опыта. В естественной установке именно интенциональное первоначально должно быть дано как то, от чего потом отвлекается идеация, и даже если в такой его данности оно тотчас же отстраняется, тем не менее здесь интенциональное является предметом опыта в своей действительности, хотя и не схватывается тематически. Какое приписывается ему бытие? – бытие явлений реального мира, живых существ, объективно наличных, по своему бытию встроенных в "фундаментальный слой" всей реальности – в материальное вещное бытие. Однако так бытие интенционального, бытие актов, бытие психического как явления реального мира фиксируется в смысле любого природного процесса. Не только это.

Поскольку исследование структур региона чистого сознания предпринято в контексте теории разума, то, следовательно, посредством выделения различных форм, в которых конституируются в сознании различные области сущего, должна быть определена реальность и объективность каждой из этих областей. Реальное репрезентируется в сознании как возможный предмет направленности на... Реальность должна определяться в виду репрезентирующегося как такового и соответственно ему. Так может быть определено и то особое реальное сущее, о котором у нас идет речь: animalia, психическое в его фактичной действительности. Другими словами: редукция и структурное исследование регионов, эти способы быть, имеют значение только в плане выработки научного базиса для определения реальности реального. Действительное бытие интенционального тоже конституировано в сознании как реальность.

"Психологическое сознание", т.е. сознание чего-то, интенциональное, как оно предметно предстает в реальной науке психологии, само должно быть еще понято как коррелят чистого сознания. "...эмпирическому [психическому] переживанию" противостоит "как предпосылка его смысла, абсолютное переживание"[24]; *личности* – "пси-

[24] Ibid., S. 106(133).

хологические личности" – суть "эмпирические единства"[25] и, «как и реальности любого рода и уровня, они суть не более, чем единства интенциональной "конституции"...»[26]. То есть они могут быть даны в опыте как истинно сущие и, следовательно, "подлежат научному определению"[27]. "*Все* эмпирические единства [индивид, анимальное Я]... суть *индексы абсолютных взаимосвязей переживаний* специфической сущностной организации, наряду с которой мыслимы и иные организации; все эмпирические единства в одинаковом смысле трансцендентны, сугубо релятивны, случайны"[28]. "Полагать их в качестве существующих в абсолютном смысле было бы, следовательно, бессмыслицей"[29] – лишь чистое сознание является "бытийной сферой абсолютных начал"[30]. "Приписывать этому чистому сознанию еще и реальность – бессмыслица"[31].

Итог таков: " весь *временно-пространственный мир*, к которому человек и человеческое Я принадлежат в качестве подчиненных реальных единичностей *по своему смыслу* [представляет собой] *чисто интенциональное бытие [бытие, репрезентирующее себя в актах]*, стало быть, бытие, имеющее только лишь вторичный, относительный смысл бытия *для* сознания... Это бытие, которое сознание полагает в своем опыте, которое в принципе может быть зримо и определимо лишь как эквивалент однозначно мотивированных многообразий опыта; *помимо же этого* оно – ничто"[32]. Теперь стало совершенно ясно: бытие психологического, интенционального, сначала исключается, чтобы можно было обрести чистый регион сознания, на основе которого впервые становится возможным определить исключенное бытие, реальность. *Стало быть, вопрос о бытии поставлен, на него даже дан ответ.* Только мы имеем дело с *ответом особого рода*, а именно *с научным ответом,* который предполагает определение смысла реальности реального, поскольку оно репрезентирует себя в сознании.

Для чего же был поставлен критический вопрос? Не слишком ли поспешно мы взялись обсуждать вопрос о бытии в аспекте бытийных определений, данных чистому сознанию, и даже констатировали его упущение? Однако во всем этом рассмотрении есть одно "но", одна трудность, касающаяся даже не определения региона как такового, не характеристики чистого сознания, но, как уже было указано, основная трудность этого определения реальности актов заключается уже в

---

[25] Ibid. (134).
[26] Ibid.
[27] Ibid.
[28] Ibid., S. 105(133).
[29] Ibid., S. 106(134).
[30] Ibid., S. 107(135).
[31] Ibid., S. 108(136).
[32] Ibid., S. 93(117).

исходной позиции. То, что здесь фиксируется как данность в естественной установке, то, в частности, что человек дан как живое существо, как зоологический объект, характеризует установку, которая названа естественной. Но в самом ли деле для специфически человеческого опыта другого и себя самого естествен этот способ рассмотрения – видеть себя в качестве ζῷον, живого существа в этом широчайшем смысле природного объекта, являющегося в мире? Видит ли себя человек в опыте естественной установки, коротко говоря, зоологически? В самом ли деле такая установка *естественна,* или же ее скорее следовало бы назвать *естествоиспытательской, натуралистической установкой*? (VI).

Она представляет собой вид опыта, который отнюдь *не* естествен, но заключает в себе вполне определенную теоретическую позицию – такую, для которой все сущее a priori определено как закономерно регулируемая цепь процессов во временно́-пространственном многообразии мира. Может быть, эта установка естественна только по видимости? Впрочем, такая форма обращения (Verhaltungsart) с сущим, такая форма опыта по праву обозначает себя самое как *установку,* поскольку она производна от естественного образа действий, естественной формы опыта – чтобы получить такого рода опыт, нужно некоторым образом "поставить" себя в такое познавательное отношение к сущему. Естественную же форму опыта, напротив, нет нужды называть установкой. Одно дело – когда характер реальности человека и актов, данных в этой форме опыта, является первичным и собственным, когда я тем самым познаю в опыте специфическое бытие самих актов; другое – когда специфическое бытие отправлений сознания как таковых как раз-таки удаляется из сферы внимания и бытие актов определяется в смысле бытия наличных явлений. Последнее остается в силе несмотря на то, что в определенном смысле при этом все же поднимается вопрос о реальности актов, поскольку этот вопрос не затрагивает специфического актуального бытия (Aktsein) (VII) отправлений сознания как таковых. Напротив, эта так называемая естественная установка как раз-таки закрывает от взора специфическое бытие актов. И тем, что это установка выдается за естественную, лишь подкрепляется предрассудок, согласно которому, в такого рода установке бытие актов дано изначально и собственно и всякий вопрос о бытии актов сводится к этой установке.

Пусть будет опытным путем изучена природная вещь "человек", ζῷον как одно из явлений мира, пусть будет определен способ его бытия, его реальность – при этом вопросы и определения на затронут его отправлений, интенционального в его бытии, они затронут только наличное бытие вещи, которой ее отправления могут быть *при-сущи* как некие "придатки", однако уже не релевантные для определения бытийного характера этого сущего, не образующие способа его бытия. Поскольку это сущее характеризуется своими отправлениями, то и познание его способа быть предполагает познание этих отправлений.

Поэтому результат наших рассмотрений таков: при вычленении интенциональности как тематического поля феноменологии *вопрос о бытии интенционального не обсуждается*. Он не ставит в границах выделенного поля – чистого сознания, – более того, отвергается как бессмысленный (VIII). Он отклоняется также на пути обретения этого поля посредством редукции; равным образом и там, где речь заходит о бытийных определениях, как в исходной точке редукции, он не ставится изначально: бытие актов с самого начала теоретически и догматически определяется как бытие в смысле реальности природы. *Сам вопрос о бытии не обсуждается.*

§ 13. Демонстрация упущения вопроса о смысле самого бытия и о бытии человека в феноменологии

Но зачем это вопрошание о бытии? Разве не достаточно, когда определяется "Что" и его многообразия? Прежде всего, "зачем" – отнюдь не главный критерий в познании! Говоря предельно общо, существует ведь возможность так спрашивать о бытии интенционального! А в конечном счете и необходимость!?

Прежде всего следует сказать, что сама эта экспозиция тематического поля феноменологии, чистого сознания, как раз-таки имеет целью разграничить сферу сущего, зафиксировать внутри нее фундаментальное различие, т.е. в принципе ответить на вопрос о бытии. *Гуссерль* говорит: «Учение о категориях должно целиком и полностью исходить из этого наиболее радикального бытийного различения – бытие как *сознание* и бытие как себя в сознании *"репрезентирующее"*, "трансцендентное" бытие, – различения, которое, как представляется, может быть отчетливо проведено и оценено в своем значении только посредством метода феноменологической редукции»[33]. Фундаментальное различие в сущем выявляется вместе с выделением самого чистого сознания, но и более того: сама редукция не имеет иной цели, кроме фиксации и удостоверения этого фундаментального бытийного различия. Но примечательно, что здесь выдвигается притязание на фиксацию наиболее радикального бытийного различия, хотя вопрос о бытии разграничиваемого им сущего, как мы видели, даже не ставится. Более того, обсуждается здесь бытие, различаются регионы сущего, стало быть, дело представляется так, будто они различаются в аспекте бытия. Если же мы спросим далее, что означает здесь "бытие", в свете чего абсолютное бытие отличается от реальности[34], то мы не найдем ответа, ни даже эксплицитной постановки самого этого вопроса. При фиксации этого фундаментального различия не спрашивается даже о способе бытия самих различаемых терминов, в частности, о способе бытия сознания, и в принципе не поднимается вопрос о том, что направляет вообще все различение бытийного различия – о смысле

---

[33] Ibid., S. 141(174).

[34] В фундаментальном различении "бытие как сознание и бытие как реальность" "воистину зияет смысловая пропасть". Ibid., S. 93(117).

бытия. Отсюда ясно, что *вопрос о бытии – не просто один из множества возможных вопросов, но вопрос в высшей степени необходимый* и именно в соответствии с глубочайшим смыслом самой феноменологии, причем радикальную необходимость этого вопроса в отношении к интенциональному мы еще не показали во всей ее полноте.

Итак, мы действительно видим, что уже в тенденции своего формирования и, тем более, на стадии прорыва, феноменологическое исследование движется под знаком *фундаментального упущения,* а именно в нем упускается феноменологическое опрашивание и определение того, что должно быть его темой: интенциональной деятельности (das Verhalten) и всего данного вместе с нею.

Можно зафиксировать *два фундаментальных упущения в отношении вопроса о бытии: во-первых, упущен вопрос о бытии этого специфически сущего, бытии актов; во-вторых, налицо упущение вопроса о смысле самого бытия.*

Но как возможно, что исследование, исходящее из принципа "К самим вещам", оставляет невостребованным фундаментальное рассмотрение "вещи", к которой оно должно обратиться прежде всего? В самом ли деле феноменологическое исследование настолько нефеноменологично, что не распространяет феноменологический вопрос на наиболее присущую ему область? Прежде чем мы завершим критику и перейдем к положительному рассмотрению, нам следует по возможности выявить все попытки определить бытие интенционального, исходя из него самого. Может быть, в феноменологии все же ставится эксплицитный вопрос о бытии интенционального как таковом, причем вне "натуралистической установки", о которой говорилось выше? Не возникает ли этот вопрос, когда феноменология отграничивает себя от психологии?

а) НЕОБХОДИМОЕ ОТГРАНИЧЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ОТ НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

Мы видели, что существует путь такого отграничения, который минует вопрос, охарактеризованный нами как сущностно принадлежащий теории разума, или теории познания, но тем не менее приводит именно к фундаментальным бытийным определениям. Такое отграничение феноменологии от психологии стало необходимым уже в ее первом прорыве, поскольку сама феноменология возникла на основе определенной психологии, если можно ее так назвать, а именно – психологии *Брентано.* В этом отграничении, очевидно, речь должна идти о бытии актов. И поскольку это отграничение ориентировано на сами акты, сугубо как таковые, оно должно выходить за рамки так называемой натуралистической установки, в которой ведь акты не определяются как таковые, но рассматриваются как придатки материальной вещи. В известном смысле феноменология все же преодолевает *натурализм,* – это становится ясно при более детальном рассмотрении ее прорыва.

На первой ее стадии, в момент прорыва, феноменология понимала себя именно как борьбу против *натурализма,* правда, в его особой разновидности – в форме *психологизма,* и конкретно в отдельной области *логики.*

Существовало направление в логике, которое трактовало законы мышления как законы психических процессов мысли, психических мыслительных явлений. В противовес этому заблуждению *Гуссерль* вслед за *Брентано* указывал, что законы мышления суть не законы психического протекания мысли, но законы мыслимого, что следует различать психический процесс суждения, акт в самом широком смысле, и предмет этого суждения, этого акта. Реальное содержание акта, само вынесение суждения отличается от идеального, от содержания суждений. На этом *различении реального исполнения и идеального содержания* основано *принципиальное опровержение психологизма.* Выступая в этом направлении против психологизма и натурализма в логике, феноменология с самого начала была гарантирована от натуралистического заблуждения. Однако в этом разграничении внутри феномена суждения: его предметное содержание как идеальное, или значимое, бытие и, с другой стороны, реальное бытие, акт суждения – следует видеть, что, хотя оно и затрагивает различие реального и идеального бытия суждения, *но сама реальность этого реального в актах остается неопределенной.* О бытии суждения, актуальном бытии, т.е. бытии интенционального, так и не спрашивается, так что все еще сохраняется возможность трактовать эту реальность в смысле природного психического процесса. Словно бы в ослеплении от (повторного) открытия идеального феноменологи предоставили остальное – акты и процессы – психологии. И только выделение чистого тематического поля вновь привело здесь к некоторой определенности, миновав, как мы видели, постановку центрального вопроса.

b) ДИЛЬТЕЕВА ПОПЫТКА ПОСТРОЕНИЯ "ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ" – ЕГО ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКА КАК ЛИЧНОСТИ

Но эта феноменологическая критика натурализма была открыта для тенденций мысли *Дильтея* и ею были восприняты исходящие от него импульсы, – это проявилось в том, что *Гуссерль* взялся на феноменологическом пути решить задачу, которую ставил перед собой *Дильтей*: выработать *персоналистическую психологию* в противовес *натуралистической.* Психическое должно было пониматься в ней уже не как явление природы, но как *дух* и *личность.*

Выше отмечалось[35], что *Дильтей* понимал и разделял изначальное стремление феноменологии, и что он сам оказал на нее определенное воздействие именно по вопросу, который нас здесь занимает. Усилия

[35] Ср. § 4, S. 19 f.

Дильтея во своему внутреннему характеру были нацелены на то, чтобы в противовес естественнонаучной психологии выработать такой подход к человеку, при котором человек не превращался бы подобно природным вещам в объект конструирования и объяснения, исходящего из каких-либо всеобщих объективных законов, но понимался бы как *живая личность действующей истории* и именно в таком качестве стал бы предметом *описания* и *анализа*. В этом нетрудно видеть стремление к новой, *персоналистической*, психологии. Я уже указывал ранее на то, что после выхода "Логических исследований" (1900/1901), когда усилия *Гуссерля* были направлены на дальнейшее развитие его позиции, *Дильтей* оказал на него особое влияние, и именно в плане выработки новой психологии. Но задача определения бытия самих актов исключительно из них самих, не прибегая к чисто натуралистическому объективирующему способу рассмотрения актов и психического как природных явлений, входит и в горизонт нашего вопроса. В аспекте собственной темы феноменологии это означает: необходимо переосмыслить отправную точку дальнейшего развития феноменологии, а именно – определить бытие сознания соответственно способу его данности в естественной установке. Эта первичная форма опыта, предоставляющая почву для всех дальнейших характеристик сознания, оказывается теоретической, не естественной в собственном смысле слова – не такой, в которой предмет мог бы быть дан в соответствии со своим изначальным смыслом. Напротив, вид и способ данности предмета определены здесь характером предметности для теоретического рассмотрения природы и ничем иным. Так выясняется, что исходная позиция для выделения чистого сознания есть позиция *теоретическая*, что само по себе, конечно, корректно и продуктивно, но лишь до тех пор, пока не выдвигается притязание определить, исходя из чистого сознания, полученного на такой теоретической основе, также и все поле отправлений, прежде всего – практического характера. Впрочем, в дальнейшем развитии феноменологии уже сказываются воздействия названной новой тенденции, стремления к тому, чтобы выйти за рамки специфически натуралистической установки и утвердить установку персоналистическую.

Следует спросить: как дано человеческое вот-бытие (Dasein) (IX) в специфически личностном опыте, насколько успешной может оказаться попытка определить бытие актов и человека, исходя из этой данности? Если эта попытка будет иметь виды на успех, если окажется возможным определить на этом пути бытие интенционального, актов и конкретного вот-бытия человека, то наша критика окажется безосновательной. Остается только выяснить, в какой мере в этой новой установке спрашивается о бытии вот-бытия человека, бытии актов и того, кто их исполняет, и насколько это бытие в ней определено. Для этого нужно еще раз ненадолго остановиться на *Дильтее*.

Дильтей был первым, кто понял намерения феноменологии. Его работа уже начиная с 60-х годов была направлена на выработку новой

психологии, говоря предельно общо, на выработку науки о человеке, которая бы схватывала его изначально: так, как он существует в качестве личности, – личности, действующей в истории. Имея в виду такую идею человека, он попытался определить научно само это сущее. Это шло вразрез с господствовавшей тогда психологией, которая была в радикальном смысле натуралистической, естественнонаучной, или даже – в более узком смысле – психологией чувства. Перед ним стояла задача выработать в противовес этой *объясняющей психологии,* объясняющей из гипотез, *описательную психологию,* в противовес конструктивной – *расчленяющую.* Первым результатом исследований, связанных с этой новой психологией, которая является таковой лишь номинально, стали два сочинения: "Идеи к описательной и аналитической психологии"[36] и "К исследованию индивидуальности"[37]. После выхода "Логических исследований" (1900/1901) *Дильтей* вновь обратился к проблеме подлинно персоналистической психологии. Первые после знакомства с феноменологией результаты представлены в примечательном фрагменте "Наброски к основаниям наук о духе"[38] и еще раз – весьма масштабно – в позднем труде "Построение мира истории в науках о духе"[39]. Существенно то, что *Дильтей* разъясняет в "Идеях" (глава 7, "О структуре душевной жизни") – фундаментальные положения, воспринятые и феноменологически более глубоко проработанные *Гуссерлем* и *Шелером*: что личность как определенная самость обнаруживает себя в своей соотнесенности с миром, на который она воздействует, и который в свою очередь воздействует на нее; что реакция целокупной личности на то или иное событие всегда, в каждый момент ее бытия, представляет собой не только чувство, созерцание или волевое решение, но и то, и другое, и третье одновременно; что единство жизненных отношений личности в любой ситуации является единством развития. Что касается анализа и экспликации, то эти положения выражены грубыми и примитивными средствами старой традиционной психологии, но существенна здесь не понятийная проработка, но сам факт раскрытия новых горизонтов для вопроса о бытии актов и, в самом широком смысле, о бытии человека.

c) ВОСПРИЯТИЕ ГУССЕРЛЕМ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ТЕНДЕНЦИИ В "ФИЛОСОФИИ КАК СТРОГОЙ НАУКЕ"

Этот проект персоналистической психологии был воспринят *Гуссерлем* и тем самым вошел в контекст дальнейшего развития феноменологии. Литературно первые результаты этих штудий были представлены в

---

[36] *Dilthey W.* Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie // Sitzungsberichte der Berliner Akademie. B., 1874, Kap. 7.

[37] *Dilthey W.* Beitraege zum Studium der Individualitaet // Gesammelte Schriften. B., 1924, Vol. 1, S. 139 ff.

[38] *Dilthey W.* Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften // Abhandlungen der Berliner Akademie. B., 1905.

[39] *Dilthey W.* Der Aufbau der gaschichtlichen Welt im den Geisteswissenschaften // Ibid. B., 1910.

уже упомянутой статье в "Логосе" от 1910 г.: "Философия как строгая наука".

Эта статья важна в ряде аспектов: прежде всего как переходный этап от "Логических исследований" к "Идеям"; затем в аспекте понятия редукции: в этой статье еще не прояснено отношение между эйдетической и трансцендентальной редукциями; примечательны, далее, понятия феномена и психического, а также неясности, связанные с "ноэматическим" и "ноэтическим"; но более всего привлекает внимание вторая часть этой статьи, в которой *Гуссерль* разъясняет свой подход к проблеме истории – подход, который следует признать невозможным, и который вызвал вполне обоснованный ужас *Дильтея*. Но сейчас нас интересует не эта проблема, но исключительно только вопрос о том, в какой мере в этой работе сказываются тенденции персоналистической психологии и выходят ли они за рамки первоначальной натуралистической позиции.

Лучше всего это выяснить с помощью другого вопроса: как здесь определяется смысл тематического предмета феноменологии – чистого сознания? В отличие от трансцендентного, от физической природы, психическое есть имманентно данное и, как говорит здесь *Гуссерль*, "противоположность природы"[40]. Теперь относительно этого имманентного психического встает вопрос: что мы исследуем в нем в качестве его бытия? Этот вопрос – что в сознании мы исследуем в качестве его бытия? – *Гуссерль* формулирует еще и так: что мы можем в нем схватить, определить, зафиксировать в качестве объективных единств? *Бытие* означает для него не что иное, как истинное бытие, *объективность, истинность для теоретического, научного познания*. При этом *не спрашивается* о специфическом бытии сознания, переживаний, спрашивается только об *особом предметном бытии для объективной науки о сознании*. Как я должен подходить к взаимосвязи переживаний, если я хочу определить бытие сознания в общезначимых суждениях? Ответ гласит: если речь идет о психических, стало быть, неприродных феноменах, то их сущность можно схватить, притом адекватно, в непосредственном усмотрении. Переходя от индивидуального описания психического к сущностному рассмотрению, я тем самым достигаю бытия сознания, которое может быть определено объективно. Первичным при характеристике сознания в аспекте его бытия оказывается смысл возможной научной объективности, но не присущее ему специфическим образом бытие, которое предшествует какой бы то ни было научной обработке и имеет свой собственный смысл. В этом горизонте и следует понимать то, что *Гуссерль* говорит теперь по поводу персоналистического определения сознания: «Конечно, стремление рассмотреть психологию, науку о "психическом", лишь как науку о "психических феноменах" и их отношениях с телом не лишено затруднений. De facto она все же повсюду руководствуется

[40] Logos, 1910, Bd. 1, Heft 3, S. 314.

теми первородными и неизбежными объективациями, коррелятами которых являются эмпирические единства человека и животного, а с другой стороны, – единства души, личности, или же характера, склада личности. Между тем для наших целей нет надобности следовать по пятам за сущностным анализом этих единых образований и заниматься вопросом о том, как они определяют собой задачу психологии. Что такие единства принципиально отличны от вещностей природы, это вполне ясно уже потому, что последние по своей сущности представляют собой явления, данные в оттенках, в то время как этого никоим образом нельзя сказать о первых. Только фундирующая основа, "человеческое тело", – но не сам человек, – есть единство вещного явления; и таковым во всяком случае не является личность, характер и т.п. Все такие единства с очевидностью указывают нам на имманентное жизненное единство соответствующего потока сознания и на морфологические особенности, отличающие друг от друга такие имманентные единства. Сообразно с этим и всякое психологическое познание приводится к подобным единствам сознания и, следовательно, к изучению *самих феноменов* и их сплетений, даже там, где оно первично имеет дело с человеческими индивидуальностями, характерами, душевным складом»[41].

Здесь отчетливо прозвучало, что единые образования в смысле единств взаимосвязи переживаний, называемые персоной, личностью, имеют принципиально иной характер, нежели вещности природы, что в действительности человек должен рассматриваться именно как *неприрода*. Хотя если спросить, каков положительный смысл этого личностного бытия, то ответ вновь будет сведен к указанию на имманентную структуру сознания, которую мы распознаем уже в наименовании "чистое сознание", и мы вернемся к той же основе, а именно к имманентной рефлексии над актами и переживаниями, тогда как сами эти акты останутся неопределенными.

Затем, в 1914/1915 гг., *Гуссерль* еще энергичнее взялся за построение персоналистической психологии и одним непрерывным усилем разработал ее одновременно с первой частью опубликованных "Идей к чистой феноменологии..." Эта первая фрагментарная разработка персоналистической психологии не была опубликована[42], но успела прожить бурную литературную жизнь в писаниях учеников *Гуссерля*. После этой первой разработки 1914 г. *Гуссерль* еще неоднократно принимался за переработку персоналистической психологии, а именно с начала своей жизни во Фрайбурге, с 1916 г., в лекционном курсе "Природа и дух", который он несколько раз возобновлял. Насколько сильной стала в его мысли эта тенденция сегодня, показывает курс "феноменологической психологии", который он читает в этом семестре и который целиком и полностью посвящен

---

[41] Ibid., S. 319f.

[42] *Husserl E.* Phaenomenologische Psychologie // Husserliana / Hrsg. v. W. Biemel. Haag, 1962, Bd. IX.

феноменологии духа. Для *Гуссерля* характерно, что его вопрошание никогда не останавливается, так что мы должны быть осторожны с критическими выводами. Я недостаточно осведомлен о содержательном характере его нынешних исследований. Но я могу отметить, что, ознакомившись с моими фрайбургскими лекциями и с настоящим курсом, а также в наших личных беседах, *Гуссерль* в значительной мере признал правоту моих возражений, и потому моя критика уже утратила сегодня некоторую долю актуальности. Но ведь речь идет не о критике ради критики, а о критике для прояснения вещей и для понимания. И едва ли нужно еще особо оговаривать, что я до сих пор продолжаю учиться у *Гуссерля*.

Посылая мне зимой рукопись второй части "Идей"[43], *Гуссерль* сказал: "Со времени фрайбургских начинаний я настолько существенно продвинулся именно в вопросах природы и духа, что мне следовало бы совершенно изменить ход изложения, а отчасти и содержание" (Письменное сообщение от 7 февраля 1925 г.). Так что характеристика, которая была дана здесь в начале, в какой-то мере уже устарела. Для похода к этой персоналистической психологии характерен контекст, в который она помещается. В первой части "Идей" это вопрос о чистом сознании как основе конституции всякой реальности. Вторая часть должна была содержать исследования самой конституции. Первая часть: *Конституция материальной природы*. Вторая часть: *Конституция анимальной природы*. Третья часть: *Конституция духовного мира*, с подзаголовком *"Персоналистическая установка в противоположность натуралистической"*.

Теперь главное – увидеть взаимосвязь переживаний не как придаток физической вещи, но как таковую, и увидеть Я в качестве душевного Я-субъекта.

Разъясняя натуралистическую установку, *Гуссерль* анализирует ее на примере первоначальной данности кошки как одной из наличных вещей мира: кошка – материальная вещь, обладающая качеством телесности, с физическими, но прежде всего эстезиологическими свойствами; т.е. в этой вещи обнаруживаются определенные структуры и моменты, которые мы обозначаем как раздражимость, чувствительность и т.п. Дополнительная реальность живой вещи по сравнению с чисто физической не есть нечто самостоятельное и отделимое, существующее наряду с физическим: она реальна вместе с последним в нем самом. В силу этой своеобразной связи мы можем говорить, что психическое, душевное в самом широком смысле, хоть и не обладая протяженностью, пространственностью, тем не менее находится в пространстве; я могу сказать, что кошка сидит там-то, я, стало быть, локализую психическое. Это вполне обоснованно и корректно в силу внутренней связи эстезиологического с физическим. Таким же образом можно чисто объективно рассматривать и человека. В противо-

[43] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Psychologie, 2 Buch.

положность этому мы теперь нацелены на новую установку, которая в известном смысле *вполне естественна, но не натуралистична.* Данное в ней – не природа, но, так сказать, *психический антипод природы, ее противоположность.* Мы постоянно и совершенно без усилий переходим из одной установки в другую: из натуралистической в персоналистическую. Когда мы живем друг с другом, когда мыслью или поступком мы обращаемся друг к другу, мы воспринимаем друг друга в качестве *личностей.* Этот естественный опыт не есть опыт искусственный, который обретался бы с помощью специальных средств. Пожалуй, эти установки даже не равноправны, но натуралистическая *подчинена* персоналистической.

Здесь теоретически отчетливо выражены суть и преимущество персоналистической установки. Однако при ближайшем рассмотрении того, как определяется личность, данная в личностном опыте, мы вновь возвращаемся к тому, что уже известно. Персоналистическая установка и персоналистический опыт обозначаются как *inspectio sui*, внутреннее рассмотрение себя самого в качестве Я интенциональности, Я как субъекта когитаций. Здесь уже само это выражение вполне определенно напоминает о *Декарте.* Каждое из таких Я имеет одновременно и свою природную сторону в качестве подосновы субъективности. Дух – не абстрактное Я, но целостная личность; Я, человек, субъект, взятые в качестве личности, не могут быть растворены в природном бытии, поскольку тогда не было бы того, что дает природе смысл[44]. «Потому что если мы вычеркнем из мира какой то бы то ни было дух, то не будет более и природы. Но если мы вычеркнем природу, "истинное", объективно-интерсубъективное наличное бытие, то нечто все же останется: дух как индивидуальный дух; лишь исчезнет возможность социальности, возможность компрегензии, которая предполагает определенную интерсубъективность тела»[45]. "Но в текущем сознании духа в любом случае выражается его единство, его индивидуальность"[46]. Дух, в отличие от вещей, имеет свою индивидуальность в себе самом[47]. *"Всякий индивидуальный дух – как разтаки не единство явлений,* но единство абсолютной взаимосвязи сознания" – имманентно данное[48]. "Природа представляет собой *X* и в принципе не что иное, как *X*, определяемое посредством всеобщих определений. Дух же – не *X*, но само данное в духовном опыте"[49].

Это тот же самый ход мысли, что и относительно чистого сознания как того, что остается после уничтожения мира. *Гуссерль* здесь только воспроизводит в других понятиях свое разграничение бытия. Онтоло-

---

[44] *Husserl E.* Ideen II, S. 297
[45] Ibid.
[46] Ibid., S. 297 f.
[47] Ibid., S. 297 ff.
[48] Ibid., S. 301.
[49] Ibid., S. 302.

гически все остается по-прежнему. Характерны завершающие исследования третьей части: § 12. Духовное Я и его "подоснова"; § 13. Взаимопроникновение персоналистической и естественной установок (соотношение духа, души, тела, физической природы); § 14. Психофизический параллелизм и взаимодействие; § 15. Реальность природы – абсолютность духа. Здесь отчетливо видно, как этот анализ личности вновь возвращается к прежним результатам, что он в конечном счете ориентирован на *Декарта*. Определения личности и ее конституции завершаются характерными рассуждениями по вопросу о взаимопроникновении персоналистической и естественной установок. Спрашивается о соотношении души и тела, духовной и физической природы, вновь ставится старая проблема, вокруг которой в XIX в. велось множество дискуссий, – проблема психофизического параллелизма; в конце же концов определяется реальность природы и абсолютность духа.

d) ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ КРИТИКА ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ НА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ

Ответ на вопрос, насколько это рассмотрение личности в персоналистической установке приблизилось к собственной определенности самого бытия актов и жизни, опять же едва ли окажется однозначным. Тот факт, что *Гуссерль* признает персоналистическую установку, не отменяет и не изменяет нашу критику. Напротив, мы увидим, что именно персоналистическая установка скрывает от взора вопрос о собственном бытии актов, о бытии интенционального, причем это относится и к позиции *Дильтея*. Таким образом, принципиальная основа нашего рассмотрения остается той же, что и в случае критики бытийных определений чистого сознания.

Хотя само по себе стремление построить персоналистическую психологию на феноменологическом базисе следует оценить положительно, но в отношении к нашей главной проблеме оно остается в пределах принципиально устаревшей постановки вопроса. Об этом говорит первая разработка персоналистической психологии, которая планировалась как вторая часть "Идей" и была одним усилием осуществлена одновременно с первой частью. Мы должны критически разобрать позицию персоналистической психологии в трех аспектах. Нам следует обдумать: во-первых, то обстоятельство, что это рассмотрение не выходит за рамки вопроса о конституции реальности и объективности; во-вторых, что данный подход к личности представляет собой не что иное, как определенную выше имманентную рефлексию (inspectio sui) над переживаниями, из которой выводятся все положения об абсолютной данности и т.п.; в-третьих, что исходное определение единства взаимосвязи переживаний в качестве духа и личности направляется традиционной дефиницией человека – *homo animal rationale*. Последнее в данном контексте наиболее важно.

Уже контекст и последовательность исследования, в котором

возникает вопрос о личности, показывают, что оно выходит за рамки конститутивного подхода. Контекст задан тематикой "Идей I" Там говорится о том, как сущее в качестве реального репрезентируется в своей реальности, как должно быть определено единство потока переживаний в качестве единства некоторого предметного многообразия. И вопрос о личности ставится в той же последовательности, в которой расположены и области самого реального. *Фундаментальным слоем* остается *природно-действительное,* над ним надстраивается душевное, над последним – духовное. Поэтому вопрос направлен теперь на конституцию духовного мира. И хотя теоретически акцентируется подлинная естественность персоналистической установки, все же в самом ходе рассмотрения первенство сохраняется за исследованием природы. *Бытие личности как таковое не обнаруживается в первоначальном опыте.*

Все ограничивается рефлексией над актами – inspectio sui, – разве что теперь темой является не чистое сознание и чистое Я, но единичное, индивидуальное. Единичность, однако, всегда обусловлена телом. Хотя и подчеркивается, что взаимосвязь переживаний имеет свою индивидуацию в себе самой, всегда принадлежит определенному Я-субъекту, но способ бытия актов остается неопределенным. Акты кем-то исполняются; Я представляет собой полюс актов, осуществляющий себя самое субъект. Это, впрочем, не последний шаг, который *Гуссерль* делает при разъяснении единства потока переживаний. Последний его шаг (ключевые понятия: поток переживаний и абсолютное сознание времени) более уместно будет обсудить в ходе анализа времени.

Но даже если бы бытие актов и единство целокупности переживаний были бытийно определены, то и тогда еще оставался бы вопрос о *бытии целостного конкретного человека.* Можно ли, так сказать, *составить* его бытие из бытия материальной подосновы, тела, души и духа? Является ли бытие личности *продуктом* бытийных модусов этих слоев бытия? Или же именно здесь выясняется, что на пути первоначального разделения и последующего соединения невозможно достигнуть феноменов, что на этом пути – при всем стремлении к личностному – личность превращается в *многоуровневую внутримировую вещь,* бытие которой никогда не будет достигнуто посредством определения реальности ее уровней, даже если это будет в высшей степени проницательное определение? Так можно достигнуть лишь бытия предданной объективности, реального объекта, т.е. в конечном счете все будет сведено лишь к бытию объективности в смысле предметного бытия для того или иного рассмотрения.

Это разделение уровней человеческого бытия и включение актов, интенционального, в контекст взаимосвязи физического тела, души, духа – словом, персоналистическая установка – лишь воспроизводит тот же способ рассмотрения, который направлял уже исследование структур чистого сознания, т.е. традиционную дефиницию человека

как *animal rationale*, причем *ratio* понимается здесь в смысле *разумной личности*. Охарактеризованная выше позиция остается в силе вопреки персоналистической установке, или, скорее, именно благодаря ей. Она, правда, уже не предписывает рассмотрение человека в качестве природной реальности, но все еще – в качестве *внутримировой реальности, которая конституируется в абсолютном сознании как трансценденция*.

Гуссерль не преодолевает позицию *Дильтея*, хотя в частностях его исследования имеют бесспорное преимущество. Напротив, по крайней мере мне думается, что, хотя *Дильтей* и не ставил вопроса о бытии, да и не располагал к тому необходимыми средствами, все же в нем не угасало стремление к этому. Однако большая неопределенность формулировок *Дельтея*, и именно на уровне фундаментальных феноменов, делает невозможным объективное доказательство этого утверждения.

Рассмотрение возможностей персоналистической установки привело нас к ясному пониманию того, что за всеми вопросами об интенциональном, психическом, о сознании, переживаниях, жизни, человеке, разуме, духе, личности, Я, субъекте стоит древняя дефиниция человека – animal rationale. Но почерпнута ли эта дефиниция из опыта, направленного на первичную данность человеческого бытия? Или же основана на опытной данности человека как наличной вещи мира (animak), наделенной разумом (rationale)? Как мы увидим ниже, такой опыт, не обязательно натуралистический в радикальном смысле, в определенной мере правомерен не только при зоологически-психологическом рассмотрении человека. Скрытое или явное господство этой дефиниции дает путеводную нить для постановки вопроса о реальности, поскольку он направляется на акты, независимо от того, ставится ли он натуралистически или персоналистически.

е) НЕУДАВШАЯСЯ ПОПЫТКА ШЕЛЕРА ОПРЕДЕЛИТЬ СПОСОБ БЫТИЯ АКТОВ И ИХ ИСПОЛНИТЕЛЯ

Также и *Шелер* на своем пути к определению интенционального и актов, личности и человека, в принципе не может продвинутся дальше, поскольку и он ориентируется на традиционную дефицинию человека как animal rationale, а значит не выходит за рамки традиционной постановки вопросов. Хотя он, – именно по этой причине мы здесь специально на нем останавливаемся, – под более сильным влиянием *Бергсона* и *Дильтея* ближе подходит к интересующему нас вопросу, а именно поскольку он эксплицитно подчеркивает своеобразие личностного бытия, а также строго отмежевывается при определении переживаний, актов и Я от специфической ориентации *Гуссерля* на теорию разума. Но и у *Шелера* заметна тенденция к ограничению актов в качестве непсихического и психики. Он тоже остается в рамках, задаваемых определением личности как *исполнителя актов*. Правда, в то же время, он подчеркивает, что единство личности не является продуктом переживаний, единством в смысле производного образования, но

наоборот: в первую очередь именно бытие личности определяет бытие актов. Далее *Шелер* подчеркивает как сущностный закон, что бытие личности – не всеобщая яйность, но всегда *индивидуальная личность*. Отметим еще лишь несколько характерных определений; более детально разбирать *шелеровскую* теорию личности здесь нет необходимости, поскольку это не даст ничего нового для нашего критического вопроса.

Личность "нельзя помыслить как *вещь* ли *субстанцию*... которая обладала бы какими-либо способностями или силами", например "разумом". "Личность есть, скорее, непосредственно сопереживаемое *единство* переживания", а не только лишь помысленная вещь, стоящая за непосредственно переживаемым и вне его[50]. Личность не есть "вещное или субстанциальное бытие..."[51]. Всякая личность как таковая (всякая конечная личность) представляет собой *индивидуум* уже как личность, а не только в силу особых содержаний переживания или телесно-пространственной реализации[52] "...бытие личности никогда не может раствориться в том, чтобы быть субъектом актов разума, подчиненных определенным закономерностям"[53]. Итак, личность – не вещь, не субстанция, не предмет. Здесь говорится о том же, что *Гуссерль* наметил уже в "Философии как строгой науке": что единство личности в сравнении со всякой природной вещностью обнаруживает сущностно иную конституцию.

То, что *Шелер* говорит о личности, он еще более настойчиво повторяет применительно к самим актам. "Но акт никогда не является также и предметом, поскольку к сущности бытия актов [здесь явно ставится вопрос о бытии актов] относится, что они переживаются только в самом их исполнении и даны в рефлексии"[54], – не в восприятии. Дело в том, что акты суть нечто непсихическое, они относятся к сущности личности, которая существует только исполняя интенциональные акты, так что они по своей сущности не могут быть предметом[55]. Напротив, бытие самого по себе акта заключается в его исполнении, и именно этим он абсолютно – не относительно – отличен от предмета. Такое исполнение ничуть не затрудняется "рефлексией". Рефлексия – не опредмечивание, не "восприятие". Рефлексия представляет собой всего лишь сопровождение сознанием, отнюдь не специализированным на "рефлексиях", исполняющихся актов[56]. Рефлексия обращена не на "внутреннее содержание", не на предметы, – но

---

[50] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Beruecksichtigung der Ethik Immanuel Kants), II. Teil, IV. Formalismus und Person // Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenelogische Forschung. Halle, 1916, Bd. II, S. 242–464; S. 243.

[51] Ibid., S. 244.

[52] Ср.: Ibid., S. 243 f.

[53] Ibid., S. S. 244.

[54] Ibid., S. 246.

[55] Ср.: Ibid., S. 261.

[56] Ср.: Ibid., S. 246.

на бытие личности; она стремится схватить именно целостное бытие человека.

"Любая психологическая объективация", любое рассмотрение актов как чего-то психического, "равносильно *деперсонализации*"[57]. Личность каждый раз дана как исполнитель интенциональных актов, которые связаны единством смысла. Таким образом, психическое бытие не имеет ничего общего с бытием личности[58]. "Единственно возможный вид ее [личности] данности – это, напротив, само исполнение ею актов (в том числе и актов рефлексии над собственными актами), – исполнение, живя в котором, она в то же время переживает себя самое"[59]. Все относящееся к акту трансцендентно по отношению к психологии как науке о внутренних явлениях[60]. Акты не относятся к психике, к психике относятся функции; акты кем-то исполняются, факты существуют сами по себе. "Акты порождаются личностью и существуют во времени..."[61], они психофизически индифферентны.

До сих пор говорилось: способ бытия актов не тождествен психической реальности: специфическое бытийное единство актов, равно как и личность, не является вещью, субстанцией. Но если мы спросим, как положительно определяется бытие актов и каково бытие личности, бытие переживания и единство переживаний, то в ответ услышим не более того, что уже сказано: акты исполняются и исполняет их личность. *О способе бытия самого исполнения актов и о способе бытия их исполнителя не говорится ни слова.* Тем не менее существенно, что эта трактовка личности по меньшей мере нацелена на дальнейшее продвижение в определении актов и их бытия, однако когда встает фундаментальный вопрос о бытийной структуре и о понятиях, в которых спрашивается об этом бытии, она останавливается на упомянутых выше зыбких понятиях "исполнение" и "исполнитель". Более точное определение актов, связь целокупности актов, т.е. личности, с психическим, связь психического с телесным, телесного с физическим – все это опять же определяется в общеизвестных традиционных горизонтах, хотя в том, что касается вопроса об отношении душевного, психического, к телесному, *Шелер* достиг существенных результатов. По всей видимости, на сегодня *Шелер*, под влиянием *Бергсона*, продвинулся в этом вопросе дальше всех. Эти соображения разъясняются, правда, очень фрагментарно, в "Этике" – во втором томе "Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям", а затем – в "Идолах самопознания"[62].

---

[57] Ibid., S. 355.
[58] Ср.: Ibid., S. 260.
[59] Ibid.
[60] Ср.: Ibid.
[61] Ibid., S. 261.
[62] *Scheler M.* Idole der Selbsterkenntnis.

f) РЕЗУЛЬТАТ ПРОВЕДЕННОГО КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА: УПУЩЕНИЕ ВОПРОСА О БЫТИИ КАК ТАКОВОМ И О БЫТИИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОГО КОРЕНИТСЯ В НИСПАДЕНИИ САМОГО ВОТ-БЫТИЯ

Наш критический анализ показал, что и *феноменологическое исследование тоже не свободно от влияния старой традиции – и именно там, где речь идет об изначальном определении ее специфической темы – интенциональности.* Феноменология, *вопреки* ее фундаментальному внутреннему принципу, определяет специфический для нее тематический предмет, исходя не из самих вещей, но из традиционного, хотя и ставшего в высшей степени самопонятным, предрассудком, смысл которого как раз-таки делает невозможным изначальный доступ к интендированному тематическому сущему. Поэтому в том, что касается фундаментальной задачи определения ее специфического поля, феноменология оказывается *нефеноменологичной*! – т.е. *лишь мнимо феноменологичной*! Но она такова не только потому, что в ней *не определяется бытие интенционального*, т.е. бытие некоего отдельного сущего, но и еще в одном фундаментальном аспекте: *категориальное различие в сфере сущего* (сознание и реальность) *проводится так, что при этом само основание различения, а именно бытие, не проясняется сообразно его смыслу, и о нем даже не ставится вопрос.*

Но это, *еще более фундаментальное, упущение* столь же мало является простой небрежностью, простым недосмотром в отношении необходимости вопроса о бытии, как и ориентации на традиционную дефиницию человека – случайной ошибкой. Трудно переоценить силу давления традиции, которое сказывается в этом упущении первичного вопроса о бытии как таковом. Там, где речь заходит о бытии сущего, минуя явную постановку вопроса о нем, – не только в тематическом исследовании бытия, например, в так называемых онтологиях, – там действуют бытийные определения и категории, в своих основных чертах открытые *Платоном* и *Аристотелем*. Но хотя результаты их размышлений в известной мере сохраняют господствующее положение, тем не менее почва, на которой они выросли, *не удерживается* в сфере эксплицитного исследовательского опыта и поиска, и сама артикуляция вопроса, т.е. все в целокупности – состояние опыта и экспликации исследования, породившего эти категории, уже не является живой проблемой.

Вопрос, который *Платон* ставит в "Софисте": τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθεγγησθε (244 a); «Что вы хотите обозначить, когда произносите "бытие"?» Коротко говоря: что значит "бытие"? Этот вопрос, столь живой у *Платона*, после *Аристотеля* онемел, причем настолько, что о том, что он онемел, уже не догадываются – и именно потому, что с тех пор о бытии мыслят в определениях в перспективе, унаследованных от греков. Этот вопрос онемел настолько, что когда философы намереваются его поставить, они на самом деле

вообще не входят в сферу его действия и просто используют старые понятия – явно осознанные в качестве традиционных или, что случается еще чаще, неосознанные, самопонятные, – не замечая, что одним только этим они отнюдь еще не достигают вопроса о бытии, и их исследования остаются за пределами, очерченными этим вопросом.

Оба упущения – во-первых, упущение вопроса о бытии как таковом, и, во-вторых, упущение вопроса о бытии интенционального – суть не случайный недосмотр философов, поскольку в этих упущениях раскрывается *история самого нашего вот-бытия* – история не в смысле совокупности общественных событий, но как *способ осуществления* (Geschehensart) *самого вот-бытия*. Это значит: вот-бытие, в своем способе бытия – в неизбежном для него *ниспадении* (Verfallen) (X) – приходит к своему бытию именно тогда, когда оно само противится этому. Господство *онто*логической и *антропо*логической, а вместе с тем и онто*логической* и антропо*логической* и, следовательно, просто "логической" традиции тем более легко и самопонятно утверждается в философии, чем более явно сама философия в постановке своих задач и вопросов и в путях и средствах их решения в свою очередь включаются в традицию – не в любую возможную, но в ту, которая диктуется настоятельной необходимостью обращения к самим вещам и определяется работой с ними. У *Гуссерля* это проявляется в его восприятии *картезианской* традиции и исходящей от *Декарта проблематики разума*. В более точной формулировке это антипсихологический момент, заключающийся в том, что натурализму указывается на сущностное бытие, на первичность проблематики разума и, в особенности, познания (идея чистого конституирования реального в нереальном) и на *его идею абсолютной и строгой научности*.

У *Шелера*, по меньшей мере в отдельных местах, заметно присутствие *августинианско-неоплатонических* и *паскалевских* мотивов мысли в их традиционной интерпретации. В обоих случаях имеет место неявное воздействие классической греческой традиции. Поскольку обсуждается специфический вопрос о духе, разуме, Я, жизни, постольку традиция сохраняет свое влияние благодаря названной выше дефиниции человека – animal rationale, – причем *Гуссерль* более ориентируется на профанную дефиницию, тогда как *Шелер* в своей формулировке идеи личности открыто примыкает к специфически христианской трактовке человека, тем самым делая свою позицию еще более догматической. Я не смогу здесь остановиться подробнее на истории этой дефиниции и на ее существенном значении для постановки вопросов в рамках философии, а затем, и прежде всего в эпоху христианства, в рамках теологии. Я лишь вкратце охарактеризую связь дефиниции личности, которую дает *Шелер*, со специфически христианским определением человека.

Шелер, поскольку он рассматривает личность как единство актов, т.е. как интенсивность, говорит: сущность человека – это интенция на нечто, или, его словами, жест в самой трансценденции. Человек есть вечное "отсюда–туда" (Hinaus-zu), что перекликается с *паскалевской*

характеристикой человека как богоискателя. Единственно осмысленная идея человека (по *Шелеру*) – это целиком и полностью теоморфная идея некоего *X*, представляющего собой конечный и живой образ Бога, его подобие, одну из его бесчисленных теней на стене бытия. Конечно, это более литературный троп, нежели научная формулировка, но тем не менее характеризует *шелеровское* определение бытия человека.

На эту трактовку человека можно указать уже у древних авторов, например у *Татиана* в λόγος πρὸς Ἕλληνας[63]: "Человека я разумею здесь не как ζῷον и не в животных его проявлениях, но таким, каков он, будучи некоторым образом на пути к Богу". Это та же дефиниция, которую позже сходным образом сформулировал *Кальвин*, сказав: "His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem" (XI). Здесь бытие человека отчетливо определяется на основе его трансценденции, т.е. из этой обращенности вовне, на нечто. Аналогично у *Цвингли*: "Вот и человек... *внимая* Богу и Его слову, тем ясно показывает, что он по своей природе рожден в близости к Богу, в чем-то *подобен* Ему, как-то *устремлен к Нему*, и все это, несомненно, проистекает от того, что он сотворен по образу Божию"[64] Здесь подчеркивается не только характерное определение человека как находящегося на пути к Богу, но одновременно и неизменная ориентация на стих из книги Бытия: "Faciamus hominem ad imaginem ad imaginem nostram et similitudinem nostram" (XII), – стих, также и в средние века определявший всю антропологию и постановку вопросов в ней. Впоследствии *Кант*, в своей манере определяя разумную человеческую личность, воспроизвел старую христианскую дефиницию человека, лишь несколько нейтрализовав ее теологическое содержание.

Эта лишь беглая характеристика была дана только для того чтобы показать, что обнаруженные в критическом анализе упущения не являются легко устранимыми "недочетами", но обусловлены могуществом исторического вот-бытия, быть каковым обречены или призваны мы сами. Что касается последней альтернативы, то здесь может иметь силу только личное убеждение, но не суждение науки; возможно, что и сама альтернатива не является подлинной (XIII).

Примечания

I. Фундаментальные открытия феноменологии суть: 1) интенциональность и ее трехчленная структура, которая служит основанием любого феноменологического исследования, – intentio, intentum и их корреляция; 2) категориальное усмотрение, в котором "идеальный состав (того или иного предмета. – *Е.Б.*) показывает себя в себе самом и не

[63] *Tatian.* Rede an die Griechen / Uebersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. V. Groene, Kempten, 1872, cap. 15, S. 49.

[64] *Zwingli.* Von klarheit und gewuesse des worts Gottes // Deutsche Schriften I, 58.

является продуктом... актов, функций мышления субъекта" (*Heidegger M.* Gesamtausgabe, S. 97); 3) изначальный смысл априори, отличающийся от традиционных трактовок этого термина следующими моментами: a) априори не относится только к имманентному (субъективному) или только к трансцендентному (реальному), но – и к тому, и к другому, оно универсально; b) априори – не момент деятельности субъекта, но структура самого бытия (в том числе и бытия субъекта); c) априори непосредственно схватывается в категориальном усмотрении.

Принцип феноменологии выражается максимой "К самим вещам!" и конкретизируется в ее определении как "аналитической дескрипции интенциональности в ее априори".

Смысл названия "феноменология" Хайдеггер разъясняет на основе его этимологического анализа. Феномен – то, что показывает себя в себе самом, как оно есть; логос – позволение увидеть (первоначально – в речи) некоторый феномен. Феномен возможен только в логосе, так как "Феномен в своей возможности как раз-таки не дан как феномен, но *только еще имеет быть данным*". Поэтому "*феноменология именно как исследование представляет собой работу выявляющего позволения видеть* в смысле методически корректного устранения сокрытости" (Ibid., S. 118).

II. Как правило, слово "reell" переводится эквивалентом "реальный", но это приводит к смешению понятий "reell" и "real", что в данном контексте совершенно недопустимо, поскольку чистое сознание, будучи редуцированным, не может иметь реальных качеств. Основные значения слова "reell" – 1) порядочный, достойный (человек, поступок); 2) существенный, ощутимый (обед, порция); 3) действительный, настоящий (шанс, возможность) – позволяют, как мне кажется, переводить его здесь словом "содержательный".

III. Гуссерль различает "позициональные" акты, в которых полагается действительное существование соответствующих предметов, и "нейтральные", в которых субъект осознает, что соответствующих предметов может в действительности не быть. Например, восприятие внешних вещей в естественной установке позиционально, фантазия нейтральна. В соответствии с картезианским принципом гуссерлевской феноменологии "абсолютно позициональными" могут быть лишь рефлексивные акты, направленные на мои переживания, и акты "вчувствования", направленные на переживания alter ego.

IV. Но, с другой стороны, редукция – это не только отвлечение от реального существования эмпирического субъекта, но и *привлечение* внимания к жизни его сознания, которая в естественной установке протекает "анонимно". Причем в контексте гуссерлевских работ первый – отрицательный – момент редукции немыслим без второго – положительного. Ср. § 10 b).

V. Таким сущим является само "интенциональное", впоследствии Хайдеггер называет его "вот-бытие". «Бытие как основная тема философии – не род сущего, и все же оно затрагивает всякое сущее. Его "универсальность" более высокого порядка. Бытие и бытийная структура выходят за рамки какого бы то ни было сущего и какой бы то ни было определенности сущего. *Бытие есть trancsendens в самом простом смысле.* Трансценденция бытия вот-бытия специфична тем, что в ней заложены возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации.* Раскрытие бытия как transcendens всегда оказывается *трансцендентальным* познанием. *Феноменологическая истина (открытость бытия) – это veritas transcendentalis* » *Heigegger M.* Sein und Zeit. Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, S. 38. Отметим здесь следующие моменты: 1) само бытие интенционального (экзистенция) определяет его "радикальнейшую индивидуацию": его сущность заключается в том, "чтобы быть" самим собой, быть собственно; 2) в методическом аспекте это означает: а) что идеация (в смысле усмотрения всеобщего) оказывается непригодной для феноменологического исследования этого сущего; б) что адекватное понимание интенциональности и полное раскрытие структуры интенции возможно лишь в контексте индивидуального существования; 3) сущностное определение интенционального не может быть сведено ни к социальным, культурным и т.п. качествам человека, ни к гносеологическим способностям субъекта, оно должно зафиксировать "трансцендентальное" отношение этого сущего к бытию – отношение, которое, собственно, и делает возможной онтологию.

VI. Думается все-таки, что для Гуссерля сущность естественной установки

определяется не "наукообразным" взглядом на вещи, и даже не "наивной верой" в трансцендентное существование вещей, но прежде всего – "анонимностью" смыслополагающей деятельности сознания, т.е. тем, что человек попросту не замечает своей роли в формировании собственного "жизненного мира". Хотя верно и то, что Гуссерль описывает естественную установку преимущественно в научных терминах, – по-видимому, Хайдеггер не принял в расчет эту терминологическую подмену.

VII. "Актуальное бытие" – бытие "актом", бытие, само содержание которого составляет акт соответствующего сущего, – можно рассматривать как предварительное определение бытия интенционального сущего. И именно такое бытие является "естественным", не "установленным" посредством специальных процедур и потому выступает в качестве первичного предмета феноменологии. В главной части этого курса, как и в "Бытии и времени", Хайдеггер рассматривает бытие интенционального таким, каково оно "прежде всего и чаще всего", т.е. в его "повседневности".

VIII. Строго говоря, пассаж противоречив: вопрос либо не обсуждается, либо отвергается *как* бессмысленный. Видимо, здесь имеются в виду *два* вопроса: вопрос о *реальности* интенционального, который отвергается Гуссерлем как бессмысленный, и вопрос о *смысле* его бытия, который не обсуждается. К последнему вопросу Гуссерль обращается только в поздних работах, прежде всего в "Кризисе европейских наук", в связи с проблемой самоопределения (европейского) человечества вообще, – не исключено, что в этом сказалось влияние Хайдеггера, по крайней мере на уровне тематизации предмета.

IX. Dasein. Традиционно этот термин использовался в смысле "наличное бытие", т.е. все действительно сущее, которое так или иначе открыто мне, все, на что я могу указать: "вот оно". В онтологии Хайдеггера это само "указующее", т.е. интенциональное сущее, причем интенциональность является самой существенной и универсальной характеристикой бытия этого сущего. Поэтому я перевожу этот термин буквально: вот-бытие. Перевод "здесь-бытие" представляется мне неудачным, поскольку я могу указать не только на нечто, находящееся "здесь", но и на нечто, находящееся "там", причем по Хайдеггеру само это разграничение "здесь" и "там" фундировано в более широком и изначальном феномене "вот". В самом деле, я могу с равным успехом сказать "вот здесь" и "вот там".

X. «Вот-бытие прежде всего и всегда уже оказывается отпавшим от себя самого как собственного можествования быть (Seinkoennen) и ниспавшим в "мир"». *Heigegger M.* Sein und Zeit, S. 175. То есть в своем повседневном бытии ("прежде всего") вот-бытие забывает о "трансцендентальной истине" своего бытия – его сущность состоит в том, "чтобы быть", коротко говоря, в собственном "можествовании быть" и "растворяется" в окружающем его наличном сущем, вследствие чего и себя самое понимает по типу наличной вещи, обладающей такими-то и такими-то свойствами (одушевленностью, рациональностью и проч.). Отметим также, что этот термин "не выражает негативной оценки" (Ibid.), поскольку ниспадение является моментом бытийной (экзистенциальной) конституции вот-бытия и задача не в том, чтобы "преодолеть" ниспадение, что и невозможно, но в том, чтобы осмыслить его как определенное отношение вот-бытия к бытию, как одну из отправных точек онтологического исследования: само то обстоятельство, что вот-бытие "противится" своей близости к бытию, имеет трансцендентальный статус, статус ариорной обращенности вот-бытия к бытию.

XI. "Человек отличается прежде всего этим прекрасным качеством: что его рассудок, разум, мудрость и суждение не во всем подчиняются требованиям земной жизни, но выходят за ее пределы, устремляясь к Богу и вечному блаженству".

XII. "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему.[и] по подобию Нашему..." Быт. 1:26.

XIII. Приведем в заключение фрагмент f) "Забота и интенциональность" из § 31 "Забота как бытие вот-бытия": "После того, как мы поставили различные структуры вот-бытия в определенную взаимосвязь с фундаментальным феноменом заботы, мы достигли ступени рассмотрения, позволяющей критически повторить то, что мы слышали во вводной части об ***интенциональности***. Феномен заботы как фундаментальной структуры вот-бытия позволяет увидеть, что то, что схватывается в феноменологии под наименованием интенциональности, является лишь видимой внешне стороной феномена, причем схватывается она лишь фрагментарно. То, что понимается

под интенциональностью – просто направленность на... – еще должно быть возвращено на свое исконное место – в единую фундаментальную структуру прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при... Лишь это последнее оказывается подлинным феноменом, соответствующим тому, что неподлинно и только в одном изолированном направлении понимается как интенциональность. Я лишь совсем кратко указываю на это, чтобы обозначить тот пункт, из которого разворачивается основополагающая критика феноменологической постановки вопросов".

Итак, вот-бытие существует в темпоральном горизонте: 1) как проектирующее свое будущее бытие, оно "забегает вперед", оказывается "прежде себя"; 2) как существующее фактично, оно есть "уже"; 3) как ниспадающее в мир, оно существует "при" (том или ином сущем, "отпав" от себя). Единство этих трех моментов (прежде-себя-бытие-в- и т.д.) определяет бытие вот-бытия как заботу (о собственном бытии); забота составляет смысл бытия временного сущего, а значит, и смысловой базис "логоса" феноменологии, поскольку и само усилие "устранения сокрытости" феномена (см. примеч. I) есть акт бытия этого сущего.

Результат курса, таким образом, заключается в раскрытии нового и фундаментального уровня феноменологического анализа – уровня темпоральности бытия самого интенционального, в контексте которой только и возможно постижение смысла интенциональности, а значит, и самоосмысление феноменологии.

МЕТАФИЗИКА И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ

Г.А. Заиченко

> Выбор языка – это вопрос истины и заблуждения, справедливости или несправедливости, наконец, жизни или смерти.
>
> *М. Полани*

Метафизика как синоним автономной области теоретической философии в прошлом и в особенности в XX в. понималась и понимается в широком спектре значений: и как метафизика классических философских систем Аристотеля, Декарта, Лейбница, и как критическая метафизика Канта, и как философские системы мыслителей, которые, не разделяя по ряду существенных вопросов взгляды классиков метафизики, тем не менее стояли и стоят на позициях признания особого, законного статуса теоретической философии как качественно своеобразного вида познания и постижения мира. Сегодня в широкой и пестрой панораме философских учений, направлений и школ доминирующие позиции занимают те из них, которые отвергают познавательные притязания теоретической философии как законной и суверенной области постижения мира.

В связи с этим в дискуссиях о природе, сущности философии особое значение приобретают исследования современного состояния и содержания качественного своеобразия и взаимных связей, характера влияния друг на друга, способов взаимодетерминаций научного, ненаучного, в том числе и обыденного, знания и философии. Но условием плодотворности таких исследований является их органическая связь с

историко-философскими исследованиями, в особенности с поиском нетрадиционных, эвристически новаторских оценок историко-философского процесса. Их цель состоит в открытии и современном осмыслении *невостребованной классики истории философии.*

В фокусе всех указанных выше исследований в XX в. оказалась проблема языка. Это не только проблема природы обыденного и научного языка, но и языка философии, языка метафизики. Если такой язык существует, если он не химера, то выявление его возможностей и границ дает один из ключей для адекватного ответа на вопрос: что из себя представляет теоретическая философия, что из себя представляет метафизика в конце XX в.?

Поэтому проблема соотношения философии языка и языка философии – не "чисто" философская. Осмысление природы, сущности возможностей языка, а следовательно, и границ, выйти за пределы которых он не может, – все это волновало человеческую мысль с глубокой древности. Язык – живой организм, в котором происходят процессы, аналогичные процессам в жизни человека, общества. Не только слова, но и отдельные языки рождаются и умирают, становясь "мертвыми" подобно людям или цивилизациям, они оставляют больший или меньший след в истории, в языковой деятельности последующих поколений. Можно даже утверждать, что жизненность, "здоровье" языка – показатель жизненности, "здоровья" общества, его стабильности, поисков им новых ориентиров, горизонтов своего совершенствования, перспектив развития.

И в исторически реализованных сущностных и феноменальных возможностях и особенно в бесконечных потенциях своего развития, язык подобен вселенной. И без или вне философии пытаться постигнуть *вселенную языка* равносильно слепому блужданию в джунглях отдельных эмпирических языковых фактов и их частных теоретических обобщений. Поэтому поиск адекватного разнообразию языка *языка философии* – одна из самых сложных проблем и в то же время настоятельная потребность философской мысли.

Не только в античную, а затем в средневековую эпоху, но и в новое время, у многих философов реализуется тесная связь между решением онтологических, гносеологических, логико-философских и других проблем и лингвистическим подходом к ним.

В философии стоицизма большую роль играли учения о "внутреннем" и "внешнем" слове, т.е. учения, исследовавшие и смысловую сторону речи, и языковые средства выражения мысли. В работе "Об истолковании" Аристотель при решении вопросов о природе имени и глагола, а также, " что такое отрицание и утверждение, высказывание и речь" приходит к выводу: "Подобно тому как письмена не одни и те же у всех людей, так и звукосочетания не одни и те же. Однако *представления* в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, *у всех людей одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления*" – (курсив

мой. – *Г.З.*)[1]. К.-О. Апель, рассматривая это положение Аристотеля как фундаментальное для его философских взглядов и в то же время как существенное для оценки древнегреческих исследований соотношения языка и философии, приходит, на наш взгляд, к обоснованному выводу, в соответствии с которым Стагирит настаивает на "...*интерсубъективном тождестве возможных значений языка* как коррелятивных *онтологической* структуре *вещей* и поэтому, в принципе, независимых от применения слов. И здесь мы можем более точно указать на то, что является характерной особенностью недостаточности греческого фундамента философии, рассматриваемого в свете философии языка" (курсив мой. – *Г.З.*)[2].

Апель ставит вопросы: что из себя представляет греческая философия с точки зрения связи между Первой философией, под которой подразумевается *метафизика* как самостоятельная теоретическая область знания, и рефлексией в отношении языка? Почему именно онтология в это время становится Первой философией, а не философия языка? Отвечая на них, он обращает внимание на то, что "язык как условие познания является намного более трудным для постижения и для анализа по сравнению с областью вещей, которые даны посредством чувств"[3].

Конечно, греческая философия, как это отмечено выше, занималась вопросами философии языка, но все же для нее они были периферийными. Философия языка не стала для них фундаментальной проблемой. Со времени Сократа и софистов она совершила поворот от онтологических вопросов о природе и происхождении вещей к вопросам правильности имен, функции речи, значения слов как понятий и определений. Аристотель закладывает основания философии грамматики. Но у них даже не было понятия отдельного языка, которое появилось только у римлян: *langua latina* – латинский язык. Все это дает основание Апелю сделать вывод о том, что "...Греческие философы недооценили познавательную функцию, которой обладают языки благодаря детерминации значений их слов и фраз"[4].

Исторически и логически адекватной постановке проблемы *языка философии* необходимо должна была предшествовать разработка философии языка, что, естественно, включало ответы на вопросы, которые она ставила. Чтобы узнать, что такое *язык философии,* необходимо знать что́ такое язык вообще. А последний вид знания, в конечном итоге, – компетенция философии языка. Но последнего рода тривиальные констатации скрывают некоторые существенные, внутренние антиномичные пружины не только противоречий становления и открытой, адекватной манифестации взаимосвязи проблем философии языка и языка философии, но и механизмов неявного, до поры до времени не осознаваемого философами, но все же реального влияния *языка* философии на философию языка. То есть возникает парадоксальная ситуация: философия языка о себе уже открыто заявила, а *язык* философии – нет. Он не манифестирован, не про-

возглашен как один из полноценных ключевых "игроков" философии, пользуясь словами "позднего" Л. Витгенштейна, как особой рациональной "языковой игры". *Язык* философии не заявлен, не провозглашен как самобытный, особый, полноправный компонент самой *сущности* теоретической философии ни Аристотелем, ни Кантом. Даже Лейбниц с его дерзким и во многом гениальным проектом радикальной реформы языка предлагал философии не ее собственный *язык*, а особый вид научного языка.

Но именно Лейбниц и Кант внесли наиболее весомый вклад в создание в области теоретической философии той проблемной ситуации, выход из которой неизбежно вел к *явной* постановке проблемы природы *языка* философии. Решая вопросы совершенствования человеческого мышления, Лейбниц на основе ряда провидческих замыслов предложил *для науки и философии* разработать единый точный символический язык. В основе этого языкового идеала, – исчисления мыслей, – лежало требование создания специального алфавита и четкого определения сигнификативного значения мыслей. Предполагалось, что каждое имя будет введено как фиксация свойств вещи и свойств терминов, которые вместе с аксиомами явятся основой доказательств. Таким образом мыслилось создание на основе математики всеобщей системы знаковых обозначений. Другими словами, был выдвинут проект создания математической, символической логики.

Математическую логику пришлось "переоткрывать" в конце XIX–начале XX в. Как отметил И.С. Нарский, многие ученые и философы, в том числе Н. Решер, "подчеркивают, что великий мыслитель проложил путь математической логике в философию и это обещало придать последней столь недостающую ей точность..."[5]. Вместе с тем сам Лейбниц подчеркивал, что "хорошее обозначение (characteristica universalis) – это одно из величайших вспомогательных средств человеческой мысли"[6].

Итак, новый язык все-таки мыслится как вспомогательное средство, общее и для науки и для философии. Вопрос о языке философии стоит "в одной упряжке" с вопросом о *языке* науки. Специфика языка философии в отличие от языка науки скорее только угадывается контурно, чем определяется явно.

Иным был вклад И. Канта в создание проблемной ситуации, которая напрямую выводила на необходимость четкой и явной постановки проблемы языка философии. Философия Канта как критический анализ познавательных способностей и позитивное определение условий познания, по точной характеристике Апеля, содержала в себе противоречие: «...С одной стороны, Кант задает вначале точно вопрос об условии возможности интерсубъективной достоверности познания, а с другой стороны, тем не менее он не дает оценки *языка* как такого условия. Он не говорит [слова]о языке в "*Критике чистого разума*" и упоминает его только в своей "Антропологии с прагматической точки зрения", где он называет его важным по-

средником понимания мира и себя... Кант, фактически, оставляет открытым путь к вопросу о его собственной концепции Первой философии [с участием] философии языка"[7].

Незавершенность кантовского критического анализа *условий* познания как отсутствие среди этих условий в Первой философии, т.е. в теоретической философии, языка и, соответственно, философии языка, отмечали уже И.Г. Гаман и И.Г. Гердер. Гаман считал, что "без языка мы не будем иметь разума" и что "разум" является языком, а именно λογος (логос)"[8]. Но, если сам разум является языком, то во весь рост встает проблема статуса этого языка в таких его качественно различных применениях, как язык повседневного, обыденного разума, язык научного разума и язык философского разума. И по этой проблеме свое новое, в определенном смысле решающее, слово сказал XX век.

Драматизм ситуации конца XX в. точно передает В.В. Бибихин, когда, с одной стороны, ведет речь о призвании человека, языка и мира, а – с другой, об их разобщенности: а) "Мир требует человека для своего явления, человек в свою очередь требует мира, потому что иначе чем в целом мире себя не узнает. Мир требует человека, чтобы показать свою истину: человек требует мира, чтобы найти себя. Мир требует человека, чтобы присутствовать в языке. Человек осуществляется, давая слово миру. Это уравнение мира, человека и языка не похоже на математическое уравнение. Оно не решаемое, а решающее"[9]; б) "Философское слово необходимо потому, что оно почти единственное, что у нас есть вместо отсутствующего мира. Из-за того, что мира нет, с пропажей слова, указывающего на мир, пропадает и мир"[10]. Как мы полагаем, первый из приведенных тезисов нуждается в уточнении: уравнение мира, человека и языка "не решаемо" не в смысле "неразрешимо", а в смысле постоянного, пока существует человечество, возобновления на каждом этапе его жизни новых антиномических ситуаций – взаимоотношений между миром, человеком и языком. Только через антиномический выход из противоречий между миром, человеком и языком возможен относительно устойчивый, гармоничный статус сохранения и взаимного сбережения или существования друг друга.

Обратимся к положению, фактически – афоризму, Бибихина: "Философия – *зеркало, в котором мы не хотим узнавать себя*" (курсив мой. – *Г.З.*)[11]. В словах афоризма два подтекста. Первый передается словами Данте о цели его "Божественной комедии": "Вывести живущих в этой жизни из жалкого состояния. Род философии, в котором это осуществляется, – нравственное действие или этика, ибо все произведение в целом и в частях написано не для созерцания, а для поступка"[12]. Именно это нежелание видеть в лучших идеалах философской мысли образец для подражания было причиной гневного заявления Гераклита в адрес своих земляков в Эфесе": ...их надо "поголовно повесить" за неумение ценить чужое достоинство»[13]. Но, как мы полагаем, в приведенном афоризме есть и другой подтекст. Реальная панорама состояния современной философии в мире столь

удручающая, что ждать от нее на современном языке философии действительных прозрений дело если не безнадежное, то сомнительное. В этом подтексте, к сожалению, большая доля горькой правды, ибо сегодня философия впала в безумие безудержного одностороннего плюрализма, шарахаясь без огрядки от другого безудержного безумия: тоталитаристского монизма.

В отличие от позиции Бибихина, который полагает, что "язык не предмет знания и располагается не в сознании"[14], мы считаем, что, хотя *вселенная языка* не может быть постигнута *только знанием,* последнее занимает законные, хотя и требующие уточнения, позиции в этом постижении.

Процессы взаимосвязей и дифференциаций конкретно-научного, комплексного и философского изучения языка в настоящее время приняли настолько многообразный характер, что, с одной стороны, "потеснили" удельный вес собственно философских работ о языке. С другой стороны, ряд философов и прежде всего "поздний" Л. Витгенштейн при исследовании языка фактически перешли из собственно философской в междисциплинарную сферу. Что касается "позднего" Л. Витгенштейна, то, как справедливо отметили Н.Д. Арутюнова и Е.В. Падучева, его исследования "...отвечали тому состоянию науки логики (полагаем, что и философии. – *Г.З.*), когда возникла необходимость хотя бы частично сбросить груз предшествующих концепций, привычные тезисы которых принимаются за истинные, круг проблем устоялся, а абстракции потеряли связь с конкретными фактами действительности. Было вновь необходимо прикоснуться к своему естественному материалу – речи и адекватно выразить непосредственные наблюдения, минуя систему существующих терминов. Витгенштейн понимал трудность вербализации того, что таят в себе неясно различимые глубины жизни, воспринятые им через призму обыденной речи"[15]. Новаторская философская значимость "Философских исследований" Л.Витгенштейна состояла в том, что он заложил краеугольные камни и дал ряд ключевых идей той междисциплинарной области исследований естественного языка, которая объединила усилия логиков, лингвистов, когнитологов и т.д. Это, с одной стороны, дает ключ к расшифровке перехода Л. Витгенштейна в трактовке философии языка и языка философии в "Логико-философском трактате" и в "Исследованиях", а с другой – к новому осмыслению принципиальной природы "антиметафизической" ориентации " раннего" и "позднего" Л. Витгенштейна. Ситуация встречи новых знаний о языке с различными уже сложившимися или складывающимися философскими концепциями и с философскими лакунами языка порождает не только сомнения в возможности построить на"мозаичной топи" казалось бы ускользающего от обобщения языка единую, монистическую концепцию философии языка и, во многом производную от нее, единую концепцию языка философии. Луч надежды теплится в перспективе возрождения притязаний теоретической философии, если хотите – "новой метафизики".

Но этот луч с большим трудом пробивается сквозь тучи то прямого отрицания "метафизики" как особой, самостоятельной области теоретической философии, то многочисленных попыток "редуцировать" ее статус лишь в элемент не только прагматики, но и когнитологии, семантики или таких новых разделов логики, как динамическая и ситуационная логика, логика действий и событий и др. Конечно, философская "начинка" увеличивает эвристические возможности этих областей знания. Но законным будет такой вопрос: не расширятся ли, не возрастут ли эти эвристические возможности, если мы не просто признаем законным статус синтетической, обобщающей, – со своим особым видением мира, – теоретической философии, но энергично и творчески будем разрабатывать ее?

Это не тривиальный вопрос. До реального ответа на него за редкими исключениями "не дотягиваются руки" из-за того, что фактически между собственно языковыми реалиями и теоретико-лингвистическим их освоением, с одной стороны, и поиском современной философии языка и языка философии, – с другой, как грибы после дождя возникают различные переходные формы, т.е. новые междисциплинарные области знания, включающие и исследование языка. Другим осложняющим ситуацию обстоятельством является то, что язык как реальность до тех пор теоретически или рационально не "нагружен", пока над ним не осуществляется рефлексия. Но как только наступила рефлексия, так сразу же пробил смертный час "чистой объективности языка". Это повторяет ситуацию отказа от идеалов "чисто объективного познания природы", которая сложилась в физике XX в. в связи с новыми методологическими установками, обусловленными осмыслением содержания теории относительности и особенно квантовой механики. Поставленная по новому самой логикой научного познания и решаемая в научной и философской литературе далеко неоднозначно, проблема соотношения объективности знания и познающего субъекта многопланова. Оценку одному из аспектов этой проблемы дает Ю.М. Лотман: "Вопросы языка волнуют все науки. Загадка предмета спора состоит в следующем: наука в том виде, в каком она сформировалась после Ренессанса, основываясь на идеях Декарта и Ньютона, допускала, что ученый является внешним наблюдателем, который рассматривает свой объект извне и поэтому обладает абсолютным "объективным" знанием. Современная наука от атомной физики до лингвистики рассматривает ученого и как описываемого внутри мира и как часть этого мира. Но объект и наблюдатель, как правило, описываются в различных языках и, следовательно, проблема *перевода* является *универсальной* научной задачей"[16]; "Мы и планета в интеллектуальной галактике и образ ее универсума"[17].

В данном контексте проблема *перевода,* согласно истолкованию У Эко семиотической концепции культуры Лотмана, предполагает, что семиотические системы служат моделями, объясняющими мир, в котором мы живем, а "среди всех этих систем язык является первичной

моделирующей системой и мы постигаем мир посредством модели, которую предлагает язык. Миф, правила культуры, религия, язык культуры и науки являются вторичными моделирующими системами"[18].

Именно оценка языка как первичной моделирующей системы в семиотической теории Лотмана, ориентированной на *познание* языка, имеет поразительную аналогию с оценкой языка как "дома бытия" М. Хайдеггером, которая основывается на методологии герменевтики – методологии *понимания* языка. В первом случае выделяется в особую, первичную, языковую реальность, язык, который теоретически "не нагружен", не подвергался научной рефлексии средствами вторичной моделирующей системы, языка науки. Во втором случае, как мы покажем в дальнейшем, согласно Хайдеггеру и Гадамеру, язык как первичная языковая реальность имеет особый, первичный, онтологический статус до того как он подвергся философско-герменевтическим процедурам понимания и тем более до всякой рациональной, в том числе и научной рефлексии.

Однако в то время как Лотман не ставит, по крайней мере в явной форме, проблему метафизики, специфики языка философии, Хайдеггер ее ставит – и притом и прежде всего как проблему особенностей онтологии языка как "дома бытия" – и исследует глубоко и поучительно вопреки отрицанию им самим какой-либо собственной философии: "...хайдеггеровской философии не существует. Вот уже шестьдесят лет я пытаюсь понять, что такое философия, а не предлагать свою"[19].

Может сложиться впечатление, что наряду с "оазисами" глубокой постановки и вместе с тем односторонней разработки проблемы языка философии у Витгенштейна, у Хайдеггера и у других философов в XX в. господствует пустыня, хранящая лишь склепы классических метафизических систем. К счастью это не так, хотя философский синтез как разработка и обоснование современной теоретической философии, метафизики и языка философии воодушевляет, прямо скажем, немногих, ибо большинство философов уютно устроилось на спокойных и ни к чему не обязывающих берегах односторонне и в этом смысле ложно истолкованного философского плюрализма.

Речь идет о том, что плюрализм плюрализму рознь. Философский плюрализм, исходящий из исследовательской методологической предпосылки, согласно которой он не закрывает, а открывает путь философскому синтезу и в этом смысле комплементарен по отношению к последнему как выражению творческого философского *монизма*, такой плюрализм есть необходимая предпосылка разработки и обоснования теоретической философии, метафизики и ее органического компонента – языка философии. Но когда плюрализм исходит из методологической предпосылки абсолютного нигилизма и крайнего релятивизма, то мы имеем ту традицию, о которой в одном из интервью Х. Патнем сказал: "Мы были обучены лишь опровержению авторов и текстов и я думаю, что это ужасно и что это должно быть

прекращено во всех школах, направлениях и на философских кафедрах"[20]. Поэтому стремление к философскому синтезу как в конечном итоге неодолимому, но самому сложному, высшему призванию философов подобно стремлению наиболее отважных альпинистов покорить самые высокие горные вершины. Не все отваживаются, многие отважные гибнут в пути, немногие достигают вершин. В философии это самый трудный путь.

Но, если отважится, то как же выходить из сложившейся ситуации? Полагаем, что для правильного выбора пути необходимо дать правильный ответ на следующий вопрос: может ли претендующая на истинность философия языка включать в себя основные предпосылки для решения проблемы – в чем состоит своеобразие языка философии по сравнению с другими языками? Есть основания полагать, что при известной коррелятивности проблем философии языка и языка философии предпосылки для решения первой лишь отчасти – предпосылки для решения второй (и наоборот). Но без философии языка нет возможности получить ответы на некоторые принципиальные вопросы о природе языка. Это в определенном смысле свидетельство неустранимого познавательного парадокса, или познавательной антиномии. Избегнуть тупика удается благодаря тому, что явно философские аргументы в исследовании проблем философии языка реализуются в процессе частично неявного применения языка философии.И в связи с этим по мере развития теории философии языка, ее корректировки, удается неявное применение языка философии сделать явным.

При этом язык по отношению к философии, системе ее идей и категориальной системе, выступает в двух ипостасях. В первой он настолько пластичен, что "не оказывает сопротивления" философскому содержанию, которое стремятся в нем воплотить. Во второй идеи и своеобразная категориальная система философии относятся к языку не как к "пластилину", а как к такой системе, которая "равносущностна" идеям и содержанию философских категорий. В последнем случае справедливым будет утверждение: если нет языка, соответствующего определенной философской концепции, то нет, не обрела своего адекватного статуса, и философская концепция.

Тогда открывается возможность по-новому истолковать идею Л. Витгенштейна в "Логико-философском трактате" о "метафизике" как лестнице, которую можно отбросить. "Лестница" – это язык не старой "метафизики" и не новой "метафизики", а интервала между ними, язык попыток перевести неявное философское знание в явное. "Логико-философский трактат" есть по существу противоречивое сочетание антиметафизической (в смысле "метафизики" как рациональной теоретической философии) и прометафизической ориентаций, и ставит перед собой задачу дать новую модель как философии обыденного и, в особенности, идеального научного языка, так и языка философии. Рациональное зерно этого наполовину удавшегося позити-

вистского эксперимента состояло в стремлении осмыслить с позиций новой логико-философской методологии специфику критериев и языковых форм прежде всего конкретно-научного и философского знания. Канадский философ М. Мак Карти весьма точно передает дух замысла "Трактата": «Витгенштейн разделяет с теми философами, которых мы рассматриваем, глубокий интерес к теории логики и метафилософии. В "Трактате" он делает оригинальный вклад в эти области, переосмысливая их проблематику с точки зрения перспектив языка... Лингвистический поворот как переход от старого пути идей к новому пути слов представляет отрицание идей как фокуса философского исследования и принятие языка вместо них»[21]. Но ситуация в "Трактате" в отношении "метафизики", т.е. по существу языка философии, амбивалентна.С одной стороны, Л. Витгенштейн отрицает рациональность этого языка с точки зрения философских познавательных притязаний, а с другой – он сознательно вводит язык философии (атомарные и молекулярные факты, идею *языка–знания* как отражения положения дел в мире и т.д.) в качестве метафизической лестницы, без которой вся конструкция "Трактата" рассыпается.

"Философские исследования" столь же амбивалентны в отношении решения проблемы соотношения философии языка и языка философии. Но амбивалентность здесь иного рода. В межпредметной области исследования прагматики языка Л. Витгенштейн, во-первых, исследует модель специфики языковых форм не только обыденного и философского знания, но и непознавательных функций языка и философии в повседневной жизни людей. Бесспорным нам представляется, что в "Исследованиях" Л. Витгенштейн, явно предлагая философию языка (с категориальным набором "языковых игр", "семейных сходств" и т.д.), решительно выступает против создания языка философии (философской языковой игры). Была ли эта позиция конструктивной, оправданной? Смотря по отношению к чему. Как фрагмент, "неявный философский компонент" межпредметного исследования языка в прагматике – да. Ибо там не решаются проблемы общефилософского знания, природы философии. Как установка в области теоретической философии, как понимание природы самой философии – нет. Это был попятный шаг в философии. И надо принимать Л. Витгенштейна таким, какой он есть, не "ухудшая" и не "улучшая" его.

Когда речь идет о языке философии, то имеется в виду именно язык, адекватно выражающий ее категориальную систему. Для теоретической философии эта категориальная система *не самодостаточна,* а предполагает и ключевые философские идеи и те вопросы и проблемы, ответы на которые и решения которых она дает. В философии, по справедливому замечанию М.К. Мамардашвили, новые проблемы требуют "нового философского языка" и так как "сложность понимания философского языка" не только в обыденном знании, но и в представлениях многих профессиональных философов,

недооценивается, то особенно важно учитывать, "что философия – это язык, имеющий свои имманентные законы развития"[22].

И вот здесь как раз и начинается одна из принципиальных "развилок" в определении путей поиска сущности языка философии. Многие, если не большинство, последователей феноменолого-герменевтической традиции в философии XX в. поиск языка для новых идей в философии, в особенности у М. Хайдеггера, склонны связывать не с каким-то, с их точки зрения, сцеинтистски ориентированными, рациональными установками на познание имманентных законов развития языка философии, а с постижением спонтанного процесса создания этого языка.

По поводу проблемы, сформулированной В. Малаховым следующим образом: «Когда мы говорим о языке и языке Хайдеггера в частности, о проблеме языка, "тематизируемой" или, так сказать, "нетематизируемой" в современной философии», – А.В. Подорога заметил: у Хайдеггера "есть утопия языка, которой у нас нет"[23]. Эту уникальную способность Хайдеггера создавать язык философии Подорога объясняет так: "...Здесь нужно... понять возможность того, что Хайдеггер есть развитие языка, определенное развитие грамматических, морфологических, синтаксических структур. Но оно как бы заходит в тупик, как жизнь организма. Возникает серия префиксов к одному глаголу, а такая же серия префиксов не формируется по отношению к другому глаголу. Хайдеггер создает полный организм языка, который имеет поле бесконечных возможностей. То есть то, что является для него идеальным органическим телом языка, которое равноправно бы, беступиково развивалось во все стороны – для нас это, в конечном итоге, привыкшим к определенным ограниченностям языка, представляется как (нечто) механическое..."[24].

Ход мысли В.А. Подороги перекликается с тезисом В.В. Бибихина: язык не предмет знания. Более того Бибихин настолько заостряет содержание своего тезиса, что, как нам представляется, не остается места для участия в процессе постижения механизмов создания языка философии одновременно и интуиции, и рациональным познавательным способностям человека: «...мы не располагаем или располагаем только мнимым критерием для оценки языка философии. Наоборот, предельная строгость философского слова позволяет ему быть ориентиром для всякого применения языка. Поэтому пока мы распространяемся о "поэтике" философского "текста", мы всего лишь бродим по пустырям философских пригородов, глотаем пустоту. Кроме того, вычислять "правила" построения философского текста равносильно тому как если бы нам подавали настойчивые знаки, а мы, наблюдая их, задумывались бы о пластике человеческого тела». Мы избежим соблазна"ловить" Бибихина на чисто формальном противоречии: как же так, совмещаются ли положение о строгости философского слова, которая позволяет ему быть ориентиром для всякого философского применения, – мысль необычайно глубокая, плодотворная – с положением об отсутствии критериев для оценки языка фило-

софии? Во-первых, потому, что в тексте Бибихина под критериями подразумеваются критерии только "вычислимые", фактически алгоритмизированные в определенных "правилах"; во-вторых, потому что вопрос о сочетаемости или "несочетаемости" *вычислимого* и *постижимого, рационального* и *нерационального,* или интуитивного, будет у нас рассмотрен ниже. Но уже здесь отметим, что считаем неоправданным "сужение" поля критериев для оценки языка философии.

Установки В.А. Подороги и В.В. Бибихина продиктованы тем, что они в целом приняли ключевые методологические установки М. Хайдеггера при определении путей постижения языка вообще и языка философии, в частности. Философия Хайдеггера, подобно философии Витгенштейна, – один из выдающихся взлетов философской мысли, озаривших новым светом глубинные измерения мира и бытия человека. Подтверждая эту оценку Ф. Олафсон отмечает, что «со времени появления "Бытия и времени" в 1927 г. Хайдеггер был широко признан как мыслитель большой оригинальности и мощи и как один из двух или трех (Seminal) новаторских философских умов этого столетия», а также то, что "статус мысли Мартина Хайдеггера в пределах современной философии остается крайне противоречивым"[25]. Крупнейшие философы XX в. обращают внимание на поразительную аналогию в судьбах философского творчества Хайдеггера и Витгенштейна: у обоих был "ранний" и "поздний" период и, следовательно, возникала проблема переосмысления философского категориального арсенала, поиска новых понятийных и языковых средств для выражения новых философских идей.

"Можно спросить, – подчеркивает Олафсон, – к *какому* Хайдеггеру я адресую себя – к Хайдеггеру "Бытия и времени" или к Хайдеггеру произведений середины 30-х годов, дальше модифицировавшему принципиальные тезисы и характерные ударения этой работы в том, что очевидно касается фундаментальных отношений"[26]. Аналогия с Витгенштейном тем более существенна, что и Хайдеггер, в особенности в "поздний" период своей деятельности, т.е. после "поворота" (Kehre), фактически в фокусе своих изысканий держит наряду с проблемами бытия, человеческого существования проблему языка. "Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек, – пишет он, – мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, поскольку они дают ей слово в своей речи и тем самым сохраняют ее в языке" и далее «..."субъект" и "объект" – малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние времена подмяла под себя, в образе западной европейской "логики" и "грамматики", истолкование языка... Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более изначальной сущностной структуры перепоручено мысли и поэзии»[27]. Как ключевая фигура в становлении и развитии направления экзистенциализма Хайдеггер подчеркивает, что все, к чему человек "имеет дело" в мире, определяется способом человеческого сущест-

вования. Именно в связи с этой идеей он нетривиально использует категорию "онтология". Онтология – это "феноменология человеческого существования".

В отличие от классических онтологий, которые, как правило, рассматривают бытие как объективный, независимый от сознания человека мир, Хайдеггер придает категории "онтология" новый смысл. Человеческое бытие – это своеобразный сплав той части объективного бытия, которая вовлечена в человеческую деятельность, и самой этой деятельности. Человеческое бытие как существование человека, согласно Хайдеггеру, исключает правомерность гносеологического сравнения "объекта" и "субъекта" именно в связи с органической, а не механической "встроенностью" того, что обычно называют объектом, в бытие человека. Поэтому нет двух "ликов" у человеческого бытия. Оно – нераздельная реальность, которая переживается человеком, и которая по самой своей природе исключает ее омертвление теоретическими расчленениями при посредстве категорий традиционной онтологии и гносеологии. В отличие от безличных объектов природы, это бытие спрашивает о себе, тревожится о себе. Мысль, подчеркивает Хайдеггер "есть мышление бытия, поскольку сбываясь благодаря бытию, оно принадлежит бытию. Оно – мышление бытия одновременно и потому, что послушное бытию мышление прислушивается к нему. В качестве слышаще-послушной бытию мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью"[28].

Логика хайдеггеровского раскрытия многообразных воплощений мышления о бытии в языке, "сплетений" языка – это логика такой модели языка, в соответствии с которой ставится задача постигнуть *язык как язык* в отличие от подхода В. Гумбольдта, у которого язык рассматривается все же лишь как одно из философски значимых воплощений человеческого духа. Путь к постижению языка у Хайдеггера – это путь к первоисточнику (язык – дом бытия!) живой пульсации бытия в его различных формах и прежде всего в форме его конечности как основе человеческого бытия. Обратим в связи с этим внимание на особенности истолкования философии языка и языка философии Хайдеггера Г. Гадамером. Оно в некоторых принципиальных вопросах отличается от истолкования В.А. Подороги и В.В. Бибихина.

Согласно Хайдеггеру, отмечает Гадамер, "мышление всегда движется в *колее,* предлагаемой языком. *Языком заданы* как возможности мышления, так и *его границы*" (курсив мой. – *Г.З.*)[29]; отношение понятия к языку не сводится только к критике языка, но включает также и проблему отыскания языка. Вот что мне представляется поистине великой, захватывающей драмой философии: что *философия – это постоянное усилие отыскания языка* или скажем с еще большим пафосом, *постоянная мука нехватки языка. Языковая нужда* – вовсе не хайдеггеровское новоизобретение" (курсив мой. – *Г.З.*)[30]. Если уж самому Хайдеггеру в поиске нового философского

слова для выражения нового философского понятия приходится двигаться в *языковой колее*, если у него крылья в полете языково-понятийного новаторства отягощены свинцом *языковой нужды, постоянной нехваткой языка*, то простор для утопии языка, т.е. для его новых языково-понятийных прозрений, оказывается не беспредельным, а значит, имеет границы и происходит в условиях языкового принуждения. Следовательно, творчество в создании нового языка философии и языковое принуждение – не антиподы. У философов новаторов они дополняют друг друга.У тривиальных философов или, в менее уничижительной форме, у тех, кто только хранит философскую традицию, языковое принуждение традиции является основным и *единственным* детерминантом языка их философии.

Но из этого следует важный вывод: проблема *критериев оценки языка философии* в полный рост стояла и перед Хайдеггером и он не считал ее чужеродной, иллюзорной для своей философии. По данной проблеме мы также разделяем истолкование взглядов Хайдеггера его учеником Гадамером. Подчеркнув, что при ответе на вопрос "Что такое философия?" необходимо учитывать, что "ее понятийность составляет ее суть", Гадамер спрашивает "Вправе ли мы обойти вопрос о предмете философии? А с другой стороны, сумеем ли мы назвать этот предмет, не попав тотчас в сети вопроса об уместности употребляемых нами понятий? Как узнать меру этой уместности, когда мы даже не знаем, по чему должны мерить?"[31]. Вопрос о том, *как и по чему мерить* понятийный аппарат философии, – это и есть ключевой вопрос проблемы критериев оценки языка философии. И Гадамер в ходе анализа этой проблемы приходит к выводу, что да, такая мера есть. Но мера эта не совпадает ни с мерой предмета конкретных наук, ни с мерой аристотелевского и гегелевского всеохватывающего понятия бытия вообще.

Эта мера находится в *изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии*. "Язык, – отмечает Гадамер, – ... есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас уже мир, истолкованный в языке. С изучением языка, с нашим врастанием в родной язык мир становится для нас членораздельным"[32]. Уже после того, как мы начинаем философствовать, в зависимости от того, как отмечает Хайдеггер, услышим ли мы или не услышим *голос бытия, его язык*, а если и услышим то насколько адекватно, возникает проблема меры, "измерения" языка философии на его адекватность.

Возникает резонный вопрос: как же оценивать, *мерить*, язык философии, когда даже если ограничиться рассмотрением наиболее влиятельных западных философских течений XX в., лингвистическим, феноменолого-герменевтическим, постмодернистским, неопрагматистским, мы имеем дело с разными истолкованиями и философии и ее языка? Наш ответ: необходимо искать рациональное зерно решения

рассматриваемой проблемы в различных философских течениях. Такое рациональное, притом очень и очень весомое зерно, есть у Хайдеггера и Гадамера.

Но для решения этой задачи принципиальное значение имеет выбор адекватной модели видов философского знания и / или философского постижения.

Полагаем, что в предложенную нами модель видов философского знания[33] необходимо внести определенные коррективы. Это важно потому, что дает возможность выяснить к чему, к какому виду философского знания или постижения следует отнести язык философии. Итак, вопрос был поставлен следующим образом. Стоит ли философия "над" обыденным знанием и наукой в качестве теоретического их "компаса", входит ли "в" них как существенный или случайный их компонент, наконец, заложена ли она "под" наукой и "под" обыденным знанием как важный системообразующий элемент научной деятельности и обыденного знания? – все это не праздные вопросы. Есть статус "под" как система категорий культуры, составной частью которой является философско-категориальный арсенал, созданный предыдущими поколениями. Независимо от того, сознают его или нет, он неустраним как часть социокультурной детерминации науки. Есть статус "в" как рабочий, прагматический аспект повседневного или научного познавательного процесса, когда в решении познавательных задач – осознанно, явно или неявно – используются категории и методы науки и философии. Есть, наконец, статус "над" как сознательно предлагаемый или принимаемый "азимут", система философско-теоретических категорий и ценностных установок, посредством которых следует создавать науку и разрешать проблемы жизни. Только статус "над" есть безусловное, адекватное выражение явного философского знания.

Чему учит философский опыт Хайдеггера и Гадамера? Необходимо уточнение статуса философского знания, обозначенного словом "под", ибо система категорий культуры, составной частью которой является философски-категориальный арсенал, созданный предыдущими поколениями, не охватывает языка как детерминанта собственно философского знания, детерминанта изначально не подвергнутого теоретико-культурологической и теоретико-философской рефлексии, или в понятиях герменевтики, языка, изначально не прошедшего сквозь горнило процесса понимания.

Далее, необходимо продумать как (а это не просто), оценивая статус различных видов философского знания, вывести из роли золушки философское понимание, которое отнюдь не является провинциальным приложением аристократических притязаний разума. Но это, как и эвристические парадигмы выяснения механизмов формирования языка философии, вытекающего из нашего истолкования философии Витгенштейна, – предмет отдельного анализа.

[1] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1978, т. 2, с. 93.
[2] *Apel K.-O.* Sekected Egsays. Volume one. Towards a Transcendental Semiotics. N.Y., 1994. p. 87.
[3] Ibid., p. 85.
[4] Ibid., p. 86.
[5] *Нарский И.С.* Лейбниц. М., 1972, с. 211.
[6] *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1983, т. 2, С. 419.
[7] *Apel K.-O.* Op. cit., p. 92–93.
[8] Цит. по: Ibid., p. 93.
[9] *Бабихин В.В.* Язык философии // Путь, 1993, № 3, с. 103.
[10] Там же, с. 118.
[11] Там же, с. 110.
[12] Цит. по: Там же, с. 112–113.
[13] Цит. по: Там же, с. 115.
[14] Там же.
[15] *Арутюнова Н.Д., Подучева Е.В.* Истоки, проблемы и категории прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985, вып. XVI, с. 11.
[16] *Lotman V.M.* Universe of the shind. et semiotie theory of culture. L.; N.Y., 1990, p. 269.
[17] Ibid., p. 273.
[18] *Eco U.* Introduction // Lotman V.M. Op. cit., p. X.
[19] *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991, с. 154.
[20] Цит по: Там же, с. 67.
[21] *McCarty M.H.* The Crisis of philosohy. N.Y., 1990, p. 103.
[22] *Мамардашвили М.К.* Современная европейская философия (XX век) // Логос, 1991, № 2, с. 13, а также см. с. 113, 117, 120.
[23] Философия М. Хайдеггера: круглый стол // Там же, с. 106.
[24] *Бибихин В.В.* Указ. соч., с. 111.
[25] *Olafson F.A.* Heidegger and the philosophy of shind. New Haven; L., 1987, p. XIII.
[26] Ibid., p. XIV.
[27] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988, с. 314–315.
[28] Там же, с. 316.
[29] *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991, с. 24.
[30] Там же, с. 34.
[31] Там же, с. 7.
[32] Там же, с. 29.
[33] См.: *Заиченко Г.А.* Постмодернизм: ключевые идеи Л. Витгенштейна и Ж. Даррида // Философская и социологическая мысль, 1992, № 4 (Киев), с. 56–57.

БЫТИЕ И СВОБОДА ОТ ПРОТИВОРЕЧИЯ

*Ханс-Дитер Кляйн**

Можно ли общность сущего мыслить как общность, свободную от противоречий? Или попытка помыслить ее наталкивается на пункты, где доказуемо не элиминируются противоречия?

В последующем я хотел бы обсудить то, какие ответы на данные вопросы даются в рамках предстаавленной мною системы философии. При этом необходимо различать три области: во-первых, всеобщую онтологию, во-вторых, специальную онтологию и реальную философию и, в-третьих, философию Абсолютного.

I. СВОБОДА ОТ ПРОТИВОРЕЧИЯ ВО ВСЕОБЩЕЙ ОНТОЛОГИИ

Набросок этой науки я представил в своей статье, названной по имени науки[1]. Там предлагается методическое применение самопротиворечий для метода онтологии[2]: Онтология должна исходить из насколько это возможно редуцированного языка и проектировать общность сущего (мир), которая имплицитно предполагается данным языком. Анализ такой онтологической модели дает тогда ее самопротиворечивость. В качестве следующего шага должен быть выполнен набросок языка и относящейся к нему онтологической модели, которая несколько более сложна, чем та, чье самопротиворечие было только что установлено. Правда обогащение должно оставаться ограниченным минимумом, что требуется для разрешения обнаруженного самопротиворечия. Следующий методический шаг состоит теперь в том, чтобы проанализировать обогащенную онтологическую модель на [предмет] самопротиворечий и установить, в каких местах она самопротиворечива. Затем последует немного более обогащенная модель и т.д.

---

* Ханс-Дитер Кляйн, профессор философии Венского университета. Пройдя шестилетнюю школу композиторства в Венской Академии музыки и изобразительного искусства, восемнадцатилетним юношей он приступил к изучению философии и теории музыки в Венском университете. Хабилитировавшись, или защитив в 1969 г. докторскую диссертацию о понятии и методе философии, он становится сначала ассоциированным, а в 1982 г. – полным профессором, или ординариусом, по истории философии в Институте философии Венского университета. С 1990 г. Х.-Д. Кляйн – действительный член Австрийской Академии наук, а с 1991 г. президент учрежденного им Международного общества системной философии. Среди его публикаций – двухтомная монография "Разум и действительность" (Vernunft und Wirklichkeit. Wien; München. 1973. Bd. 1 Beträge zur Vernunftkritik; Bd. II. Beiträge zur Realphilosophie. Wien; München, 1975), а также Введения в историю философии и метафизику, написанные в жанре учебных пособий для студентов и аспирантов (Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Wien, 1984; Metaphysik. Eine Einführung. Wien, 1984). Х.-Д. Кляйн – ответственный редактор такого международно известного издания, как Венский ежегодник по философии (Wiener Jahrbuch für Philosophie), а также – совместно с К. Глой и В. Шильдом – издаваемой с 1993 г. серии книг, объединяемых под названием "Исследования по системной философии" (Studien zum System der Philosophie. Bonn: Bouvier).

В цитируемой [выше] считатье я стремился также доказать, что процесс обогащения не прогрессирует в неопределенное, а имеет заранее известную определенную конечную ступень: Я[3]. Онтология Я – сложнейшая из возможных онтологий; последовательность онтологий, которые создают онтологический процесс обогащения, вливаются в онтологию Я.

Теперь можно легко понять, что самопротиворечия, которые возникают в процессе обогащения, лишь предварительны. Они не нарушают постулата – мыслить общность сущего как общность, свободную от противоречия. Наоборот, этот постулат есть просто приводящая в движение процесс обогащения сила, так как он прямо вынуждает нас перейти к более сложной онтологии, потому что в ней устраняется самопротиворечие онтологии более бедной. Серьезная трудность возникает, однако, из-за того, что наиболее сложная из возможных онтологий, онтология Я, самопротиворечива.

Аристотель, как известно, говорил: "Душа до некоторой степени является всем сущим"[4]. Данное положение было в новое время развито в тезис, [утверждающий], что все, что есть, имеется в Я: все, что есть, есть мое представление. Другими словами: Я является множеством всех множеств (Allklasse). Но со времен Кантора мы знаем, что множество всех множеств (Allklasse) антиномично. Однако же с тех пор в математике и логике были развиты некоторые стратегии, призванные снять остроту антиномий множества всех множеств, а также антиномий других подмножеств и множеств. Но все эти стратегии не применимы к Я. Оно само есть существующее, антиномичное множество всех множеств. Также и стратегии, которые были предложены для того, чтобы снять остроту семантических парадоксов, например, разделение объектного языка и метаязыка, перестают действовать в случае Я: ибо оно всегда относится к самому себе и объектно- и метаязыково в одной и той же плоскости.

Антиномические структуры внутри логики и математики, вероятно, возникают из-за дуализма логики предикатов и теории множеств[5]. Но в соответствии с предложенной мною последовательностью обогащения, этот дуализм закладывается в менее сложных дуализмах, и прежде всего, в дуализме рефлексивности [(=)=(=)] и не-рефлексивности (непосредственности) [(=)]. Указанный дуализм предикатов и множеств приводит к следующей ситуации: парадигмальный случай состоит прежде всего в том, что мы каждый предикат можем отнести к множеству, а именно множеству, состоящему из конечного числа элементов. Однако имеются предикаты, обладающие той особенностью, что каждое множество, к которому мы можем отнести их, является лишь подмножеством (Teilmenge) того множества, к которому они должны быть отнесены. Таким образом, имеются предикаты, которые мы должны отнести к бесконечным множествам. Примерами подобных предикатов служат: "число", "множество" и т.д. Мы, стало быть, множества, к которым должны быть отнесены такие предикаты, не можем ни эмпирически полно собрать, ни сконструировать.

Однако бесконечное множество есть множество лишь по аналогии. Понятие бесконечного множества мы образуем тем, что принимаем иллюзорную фикцию, будто мы уже сконструировали или отыскали множество для относящегося к нему предиката, который мы можем иногда образовать непротиворечиво. Мы переносим, таким образом, отношение предикат–множество, которое хорошо функционирует в случае конечных множеств, на предикаты, относящиеся к бесконечным множествам, хотя данные множества не существуют, так как они не могут быть ни сконструированы, ни найдены. Согласно этому, понятие множества можно без проблем определить только в случае конечных множеств. Если же мы ведем речь о бесконечных множествах, то мы применяем понятие аналогичным образом: мы говорим так, как будто предикаты, требующие бесконечных множеств, относятся к множествам, будто такие множества существуют.

В ряде случаев это может пройти не вызывая трудностей, а именно тогда, когда мы имеем два предиката a и b, которые относятся к двум бесконечным множествам A и B, причем так, что A является подмножеством B. Такое разрешение мы уже больше не имеем в своем распоряжении когда образуем понятие множества всех множеств, понятие самой большой из всех мыслимых общностей. Здесь исключено ex definitione еще большей общности, чье подмножество было бы множеством всех множеств. Для множества всех множеств, наоборот, действительно то, что оно является подмножеством самого себя, и это вовлекает данное понятие в дополнительную трудность: оно становится самопротиворечивым, так как должно бы содержать свое собственное потециальное множество в качестве подмножества. И наконец, тогда для каждого элемента x множества всех множеств было бы действительным [условие]: $x \neq x$.

Относительно Я мы повседневно решаем данную трудность следующим образом: мы рассматриваем Я как множество всех множеств. К каждому его элементу мы относим предикат "мое представление" Мои представления отчасти в себе самих или в отношении друг к другу противоречивы. Они также только отчасти точны, чаще всего они неопределенны. Это тривиальность. Тем не менее в Я связанная с этим трудность постоянно решается благодаря тому, что Я развертывается в формах внутреннего временного сознания (воспоминание, теперешность, предвосхищение) и при этом коррегирует свои представления в никогда, разумеется, не завершаемом прогрессе, т.е. элиминирует противоречия и уточняет неопределенности[6].

Если понятие множества всех множеств в качестве частичного момента понятия Я точнее определяется таким образом, как понятие перманентно самого себя коррегирующего множества всех множеств, то обнаруживается путь, который дает нам возможность не подавлять противоречия множества всех множеств, но и несмотря на это придать онтологическую релевантность логическому принципу исключения противоречия. Стало быть, онтологически мы принимаем не сущую, а перманентно становящуюся свободу от протворечия.

Хотя и нужно признать, что при таком принятии можно добиться определенной пользы при решении проблемы множества всех множеств, [здесь] также должно быть подчеркнуто, что этим проблема множества всех множеств не проясняется окончательно. Ибо еще остаются следующие две проблемы:

Во-первых, трудность связана с тем, что процесс самокорректировки Я хотя и может постоянно элиминировать некоторые противоречия, но несмотря ни на что никогда не может достичь стадии, на которой погашены все противоречия и неопределенности в моих представлениях и определены все неясности (области моего незнания).

Во-вторых, остается основополагающая антиномия Я, которая состоит в том, что Я всегда одновременно находится в плоскости субъекта и объекта, или в плоскости множества всех множеств и его подмножества. В качестве самосознания Я всегда является как объектом среди многих других объектов, так и субъектом. А именно в [логической] плоскости и в настоящем. Ибо было бы Я в [одну] единицу времени, или в логической плоскости 1 превращено в субъект, а в [другую] единицу времени, или в логической плоскости 2 превращено в объект, тогда не имелось бы тождества Я: оно требует, чтобы Я всегда, в каждом настоящем и в каждой логической плоскости, одновременно уже являлось субъектом и объектом, или другими словами: самореализацией (Vollzugsich) и тематизированным Я одновременно.

При этом важно постоянно иметь в виду, что понятие самореализации (Vollzugsich) субъекта мы можем образовывать только по аналогии. Мы образуем его по модели тематизированного Я, объективированного субъекта. Именно так же мы образуем понятие множества всех множеств только по аналогии с моделью понятия множества всех множеств как подмножества его самого. Мы вообще не можем мыслить понятие класса, которое в другом отношении не является одновременно подмножеством. Но так как мы должны отнести предикат класс – как любой предикат – к множеству, мы должны образовать понятие класса, который ни в каком отношении не есть подмножество другого класса, а вместо этого является подмножеством самого себя. Подобно этому и понятие самореализации, которое тоже есть множество всех множеств, не только самопротиворечиво, но и аналогично.

Обе данные трудности, которые заключаются в том, что явно не удается полностью помыслить общность сущего как общность, свободную от противоречия, мы решаем обычно следующим образом. Мы исходим из того, что сущее для нас полностью не свободно от противоречия, что оно из-за нашей ограниченной перспективы никогда не появляется без каких-нибудь противоречий и неясностей. От этой нашей ограниченной перспективы мы отличаем неограниченную перспективу[7], для которой общность сущего была бы свободной от противоречия общностью. Для неограниченной перспективы, или в себе самой общность сущего была бы совершенно свободной от противоречия, для нас же, для нашей ограниченной перспективы

общность сущего всегда, в каждой корректировочной фазе, является частично противоречивой и неопределенной.

В третьем разделе этой статьи будет исследовано, исполнима ли концепция существования бесконечной перспективы, или возможно ли и как ее объединение с тезисом тождества Я и множества всех множеств. Что касается настоящих и дальнейших размышлений, мы хотим исходить из следующего: если мы поддерживаем принцип сплошной онтологической релевантности положения исключенного противоречия, тогда мы должны постулировать существование бесконечной перспективы. Ее мы называем Абсолютом.

Надежда на возможность с помощью концепции Абсолюта допустить противоречия Я qua множества всех множеств, дает нам необходимый простор, чтобы суметь использовать преимущества такой теории Я. А именно мы можем теперь сформулировать следующую реляцию между теорией Я и всеобщей системной теорией.

Система в смысле всеобщей системной теории – это множество элементов, которые взаимодействуют друг с другом[8]. Такое множество есть подмножество универсума. Окружающий систему мир является ее дополнением универсума. Кора большого головного мозга, например, таким образом, есть система. Функционалистское разрешение психофизической проблемы отождествляет физические процессы с функциями коры большого головного мозга. Так, Я было бы идентично множеству системных функций коры большого головного мозга. Этот тезис вовсе не является необъединимым со сформулированным выше, который отождествляет друг с другом Я и множество всех множеств, скорее он содержится в том первом. Ибо, если Я понимается как множество всех множеств, то оно же должно быть одновременно подмножеством самого себя. Будучи рассмотрено в этом последнем аспекте, оно является подмножеством и имеет дополнение, свой окружающий мир. Как подмножество самого себя оно теперь может и должно определить себя многократным образом, в том числе как подмножество универсума, как система функций коры большого головного мозга. Такое системно-теоретическое рассмотрение Я есть частичный аспект обширной теории Я, монадологии, в которой Я выступает не просто в качестве части чего-то другого, а одновременно в качестве множества всех множеств. Терминологически я определяю [следующим образом]: систему, которая одновременно понимается в качестве множества всех множеств, я обозначаю как монада. Системная теория такого рода есть частичный аспект монадологии.

Данное разъяснение предоставляет в наше распоряжение теоретические средства, с помощью которых мы можем понять, почему тезис о тождестве Я и множества всех множеств не приводит, как того часто опасаются, к солипсизму. Мы можем теперь понять, каким образом когерентно возможно то, что Я всегда уже обнаруживает себя в Мы – как, стало быть, возможна интерсубъективность – и то, что Я уже всегда находит себя как элемент множества природных существ. В статье "Всеобщая онтология" продемонстрировано, что Я необхо-

димым образом обнаруживает себя в качестве Я в коммуникации с Ты, Мы, Вы и т.д., что оно без такой коммуникации вообще не было бы Я[9]. Но в той же статье показано, что Я не было бы Я, если бы оно постоянно не испытывало себя в качестве тела[10]. Все эти, выводящие из тупика солипсизма, аргументы становятся, однако, возможными благодаря упомянутому пояснению отношения между системной теорией и монадологией и, прежде всего, благодаря предварительному разрешению антиномии множества всех множеств посредством концепции множества всех множеств, которое перманентно коррегирует само себя, созидая время и формы внутреннего временного сознания.

Ибо постольку, поскольку мы допускаем внутри множества всех множеств qua Я также противоречивые и неопределенные подмножества, которые коррегируют себя в истории Я, то мы должны в качестве последствия также допустить тезис, согласно которому никакая история Я, никакая история такой самокорректировки не является единственно возможной историей Я. Из этого, таким образом, следует, что мы можем и должны понятие множества всех множеств употреблять во множественном числе. Если бы множество всех множеств не содержало неопределенных и непротиворечивых подмножеств, оно было бы точным [отражением] универсума, который a priori создается как математический универсум, имелось бы только множество всех множеств. Но так как множество всех множеств не содержит точных подмножеств, история его самокорректировки необходимым образом включает в себя и случайность. История полная случайностей не является математическим продуктом. Поэтому должны быть возможны многие такие истории: а следовательно, мы должны говорить о множестве всех множеств во множественном числе. Мысль о необходимости говорить о множестве всех множеств во множественном числе нам известна, несмотря на то, что мы, само собой разумеется, употребляем во множественном числе понятие Я. Изложенное соображение как следствие тезиса о тождестве Я и множества всех классов указывает на то, что возможно и необходимо говорить во множественном числе не только о Я, но и о множестве всех множеств, и показывает как это осуществимо.

Но действительно ли возможно говорить о Я во множественном числе? Когда мы говорим о многих Я, мы опираемся на тематизированное Я или на самореализацию? То, что мы можем во множественном числе применять понятие тематизированных Я, несомненно и осуществимо без труда. Так, я могу различать между мною самим и тобой, а также тобой и тобой. Но во всех этих случаях мы должны подставить тождество тематизированного Я и самореализации. И здесь настойчиво встает вопрос: если Я тождественно с самореализацией и также Ты тождественно с самореализацией, тогда самореализация, которой являюсь Я, отлична от самореализации, которой является Ты, или может быть во всех многих, отличающихся друг от друга, тематизированных Я имеется только одна самореализация? Мы должны понимать: поставленный вопрос мы формулируем только благодаря

тому, что он переносит альтернативу, целесообразную лишь для подклассов, на можество всех множеств. В определенном смысле мы должны все же считать это позволительным: ибо немного выше мы отстаивали тезис о том, что о самореализации и множестве всех множеств мы вообще можем говорить лишь по аналогии. Вне языка аналогий мы должны были бы пребывать в [состоянии] чистого отрицания и сказать: как множество всех множеств, так и самореализация не являются ни одним, ни многим. Но так как проблема самореализации и множества всех множеств осуществима только по аналогии, а именно благодаря тому, что мы вынуждены [прибегнуть] к аналогии – поэтому нет никакого смысла стремиться избежать аналогии через редукцию к via negationis. Мы собственно можем, таким образом, говорить не о самореализации как таковой, а о тождестве самореализации со мной, с тобой и т.д. И эти тождества суть тождества во множественном числе, так что мы в данном контексте должны использовать во множественном числе также и самореализацию и множество всех множеств. Конечно мы знаем, что при этом мы используем язык аналогии.

Если мы, стало быть, теперь исходим из того, что понятия самореализации, множества всех множеств и соответственно этому также [понятие] монады должны применять во множественном числе, то встает следующий вопрос: как же многие Я, монады, совместимы в универсуме? Если каждая монада есть множество всех множеств, то она не имеет ничего вне себя, она не имеет тогда никаких окон. Но как в этом случае она вместе с другими монадами способна образовывать универсум?

Системы могут образовывать универсум, потому что они суть подмножества одного и того же [множества], а именно они взаимодействуют друг с другом по всеобщим, действующим во всем универсуме законам, которые математически могут быть выражены как функции. Таким образом, взаимодействие мыслимо только между двумя множествами, т.е. между общностями, которые являются частями общности более высокого порядка, [частями[универсума. Если данная предпосылка действительна, тогда не может иметься взаимодействия между множеством всех множеств и другими классами или множествами. Поэтому, в соотвествии с нашими предпосылками, также невозможно говорить о взаимодействии двух Я, или двух монад.

Однако взаимодействие двух Я есть обычная тривиальность. Как, таким образом, можно интерпретировать данный обыденный феномен? Здесь мы должны принимать во внимание, что Я является как самореализацией, так и тематизированным Я, как субъектом, так и объектом для самого себя, как множеством всех множеств, так и подмножеством самого себя. Мы, конечно, не можем предположить никакого взаимодействия между самореализацией и какой-нибудь другой Entitaet. Но поскольку самореализация в качестве тематизированного Я является своим собственным объектом, оно мыслит себя в качестве подкласса, как объект среди объектов. И как объект среди объектов тематизированное Я может также мыслиться в качестве сис-

темы и как таковое оно находится во взаимодействии с другими объектами в соответствии со всеобщими законами. Таким образом, мое тематизированное Я является для меня определимым в качестве объекта. Кроме того, твое тематизированное Я определимо для меня в качестве объекта. Но мое тематизированное Я определимо и для тебя в качестве объекта, равно как и твое тематизированное Я – для тебя. Теперь как Я, так и Ты могут исследовать [разворачиваемое] по всеобщим законам взаимодействие между этими двумя объектами, между моим и твоим тематизированным Я, поскольку последние являются объектами. Хотя мы и можем представлять различные учебные мнения, они все же в конце концов должны сойтись в процессе корректировки, которую предпринимают каждое Я для себя и оба при обмене [друг с другом]. Таким образом, взаимодействие многих Я в качестве монад немыслимо. Но так как монады одновременно являются системами, взаимодействие между ними по всеобщим законам не только возможно, но также необходимо[11].

Если должны быть даны всеобщие законы, то тогда не все системы, которые находят Я, должны относиться к Я. Ибо в силу того, что Я располагают свободной волей, в силу того, что они, как в выборе своих средств, так и в установлении своей конечной цели, потенциально безгранично обучаемы, они не ведут себя долго в соответствии с какими-либо всеобщими правилами. Они поэтому также не прогнозируемы. И все-таки в мире, который Я обнаруживают в себе в качестве данного, Я нуждаются в прогнозируемых системах, либо вообще неизучаемых, либо изучаемых только в ограниченных рамках. Если бы не имелось таких систем, тогда мы также не могли бы в своих деяниях применять свою свободную волю, так как за неимением возможности любого прогноза, было бы невозможно планирование. Но теперь мы должны мыслить такие системы по аналогии с Я в качестве множеств всех множеств, в качестве монад. Таким образом, существование Я предполагает существование таких монад, которые не суть Я. Так, я могу, например, системно-теоретически понимать звезду или живое существо в качестве подмножества универсума. Однако данные подмножества могут одновременно интерпретироваться как множества всех множеств: универсум строится тогда с точки зрения этой звезды или этого живого существа.

Определенные естественные системы мы можем без проблем перевести в понятия монад. Например, понятие звезды, определяющееся как подмножество универсума, мы можем перевести понятием множества всех множеств, которое является подмножеством самого себя или, иными словами, понятием монады. Таким образом, контролируемым способом дается определенное (монадное) понятие монады для звезды, другое определенное понятие монады для растения и совсем другое – для животного. Во всех случаях речь идет о понятиях множеств всех множеств: но они отличаются друг от друга из-за различного внутреннего структурирования. Когда мы осуществляем подобные переводы и таким способом превращаем системные понятия,

которые поставляют естественные науки, в понятия монадные, мы не должны забывать, что понятие множества всех множеств, как показано выше, является аналогичным понятием. Таким обрзом, мы между тем получим точно так же, как и в случае понятия Я, только аналог монады звезды, аналог монады растения, аналог монады животного и т.д. В дальнейшем остается обратить внимание на то, что первичным монадным понятием остается понятие Я. Согласно этому природные монады в дополнение служат аналогом Я для Я[12].

Выше уже говорилось о том, что коррегирующие самих себя множества всех множеств содержат в себе не только противоречивые и неопределенные части, но также и различные необходимости и случайности: не все свои представления Я создает из самого себя, но и происходят случайности. Конечно тогда Я может взять на себя труд задним числом пояснить данные случайности: с такой целью оно будет исследовать взаимодействие, которое существует между Я, – поскольку оно есть объект самого себя, – и его другими объектами. Подобным образом и в каждом понятии природной монады выступает различие между необходимостью и случайностью: например, приливы и отливы не выводятся из динамики самосохранения системы земли, а являются по отношению к ней случайными. Если теперь рассматривать землю в качестве системы, т.е. извне, то приливы и отливы выводятся из взаимодействия обеих систем, Земли и Луны. Если все же Землю рассматривать как монаду, как множество всех множеств, тогда не имеется никакого различия между Луной в себе и влиянием Луны на Землю. Чтобы получить данное различие, нужно принять третью точку зрения. Так, с точки зрения Земли имеется различие лишь между необходимостью динамики ее самосохранения и случайностью приливов и отливов относительно последней. Но Земля и Луна чуть сопоставимые монады, потому что каждое Я потенциально стоит на этой третьей точки зрения и, таким образом, в состоянии объяснить Землю и Луну как две системы одного и того же универсума по тем же всеобщим законам[13].

Различие необходимости и случайности, которое мы должны подставить во все монады, получается из самопротиворечивости множества всех множеств, стало быть, как показано выше, из ограниченности перспективы такого множества. Поэтому мы должны постулировать то, что [в контексте] неограниченной перспективы, перспективы Абсолютного не имеется различия между необходимостью и случайностью. Из перспективы Абсолютного все обосновано. Если теперь идею всеобщей обоснованности рассматривают как регулятивный принцип, то необходимо покинуть физикализм и принять монады. Ибо физикалистский универсум не может удовлетворять данному регулятивному принципу, и кроме физикалистских должны быть приняты еще дополнительные основания. Потому что, во-первых, имманентно физикалистски невозможно обосновать то, почему имеют значение именно эти физикалистские законы, уже de facto действующие в универсуме, а ни какие-то другие возможные [законы]. Во-вторых, це-

лостное развертывание универсума не полностью детерминировано физикалистскими законами: в классической физике "начальные" условия были случайными относительно физикалистских законов и в сегодняшней стандартной модели, где начальная сингулярность как имманентная модели определенным образом необходима, квантовые флуктуации начальных условий и их последствия в расширяющемся универсуме – случайны относительно физикалистских законов. Итак, остается дважды случайным: во-первых, действительность (законность) определенного возможного множества физикалистских законов и, во-вторых, индивидуальное развертывание универсума в соответствии с данными законами.

Исследования последних десятилетий прояснили, как и каким образом из физикалистских законов выводима космическая эволюция. Возникновение все более высоких систем – от возникновения элементов в звездах до возникновения человека – видится теперь как бы в качестве побочного эффекта физикалистских законов. Эти законы представляют собой первичные основания, а системы и их внутренние телеологии являются вторичными, обоснованными. Если же системы переводятся в монады, то данное отношение некоторым образом переворачивается: тогда внутренние закономерности равным образом являются первичными основаниями. Да, можно даже пойти еще дальше: не без надежды на определенный успех можно попытаться из постулата сопоставимости монад получить действительные физикалистские законы. Монадология могла бы тогда ответить на вопрос, который был сформулирован выше, а именно почему имеют значение как раз действующие физикалистские законы, а не какие-то другие? Данные законы должны были бы выводиться тогда, когда мы предпосылаем монады в качестве сопоставимых и исследуем, каким образом они являются системами друг для друга, а затем задаем вопрос: какие законы с точки зрения Я имеют значенеие для взаимодействия этих систем?

Таким образом, мы можем, с одной стороны, осмыслить возникновение систем как следствия, как побочные эффекты физикалистских законов, с другой стороны, мы можем понять: тот факт, что имеют силу эти, а не какие-то другие физикалистские законы, образует телеологическое основание для того, чтобы возникли именно разные системы, звезды, элементы, химические связи, живые существа, люди. Но если мы интерпретируем системы как телеологические основания физикалистских законов и целого универсума, если мы говорим: универсум существует и он таков, каков есть, только для того чтобы существовала эта планета, этот мох, этот жук, то мы уже как раз истолковали системы в качестве монад. В данном смысле монады также служат основаниями физикалистских законов и универсума.

Теперь в самом деле встает вопрос: какие монады телеологически необходимы? Должны ли существовать люди? Может быть достаточно [только] животных? Или растений? Или звезд? Например, может быть возможно доказать телеологическую необходимость химических

связей, того, что дальнейшая эволюция есть побочный эффект, несущественное последствие? Как вообще может быть обосновано необходимое существование монад определенной ступени? Такие вопросы приводят в реальную философию. В ней речь идет о том, чтобы дифференцировать монадное понятие. Этим мы займемся во втором разделе данной статьи.

Но даже если бы удалось найти основания для существования различных монадных ступеней, мы все же еще не имели бы достаточного понятия регулятивного принципа общей обоснованности всего сущего. А именно все еще отсутствует понятие того, как обоснованы индивиды. Если, например, мы знаем, почему вообще существуют живые существа, то мы все еще не знаем, какой тип основания ответствен за то, что существует эта планета, это дерево и т.д. Однако данный вопрос вновь ведет к проблеме Абсолюта, к которой мы хотим обратиться в третьем разделе.

Первый раздел, посвященный всеобщей онтологии, дал, – если обобщить, – следующий результат: метод онтологического обогащения оперирует противоречиями, правда, в такой степени, в какой он [данный метод] всякий раз представляет бедную онтологическую модель в качестве самопротиворечивой. В силу того, что он в каждом отдельном случае все же должен спроектировать достаточную онтологическую модель, которая разрешает противоречие предшествующей [модели], он не нарушает норму исключенного противоречия, а наоборот, выполняет ее и она служит собственным мотором развертывания метода. Таким образом, здесь бы вообще не существовало никаких проблем, если бы мы не должны были констатировать, что конечная ступень такого процесса обогащения Я антиномична и антиномия Я оказывается не разрешимой. Из такого состояния мы сделали два вывода: во-первых, мы с надеждой предположили, что антиномия Я разрешима, хотя и не в нем самом, но, вероятно, с точки зрения Абсолюта. Исполнима ли и как эта надежда, мы должны обсудить в третьем разделе данной статьи. Во-вторых, оказалось, что стратегия – сначала один раз оставить антиномию Я в нем самом и не прибегать к какому-нибудь напрашивающемуся редукционизму – действует очень успешно: ибо при таком предположении обнаруживаются элегантные решения ряда проблем, например, интерсубъективности, души и тела, отношения Я и природы, а также онтологических предпосылок теории относительности и квантовой теории. Среди таких решений выделяется теория связи релевантных, сегодня фундаментальных теорий: теории множеств, всеобщей теории систем, лингвистического анализа, теоретической физики.

II. СВОБОДА ОТ ПРОТИВОРЕЧИЯ В РЕАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Для начала необходимо обратить внимание на важное следствие полученных к данному моменту результатов. С одной стороны, мы обсуждали тезис, что каждая монада есть множество всех множеств. С

другой стороны, мы пытались отстоять необходимость большого количества монад. Можно ли теперь применить понятие "все" к [этому] большому количеству монад? Можно ли говорить о монадной вселенной (Monadenall)?

Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо пояснить, как мы понимаем понятие монадной вселенной. Здесь имеется две возможности. Либо мы говорим, что монадная вселенная является существующей для одной монады, т.е. она всякий раз существует лишь из перспективы одной монады. Такая наблюдаемая монада была бы тогда множеством всех множеств. Как наблюдающая она сама являлась бы своим собственным подклассом. Также и все другие наблюдающие монады выступали бы как подклассы наблюдаемой монады. В таком случае нужно было бы сказать: да, монадная вселенная имеется, но всякий раз лишь из перспективы одной монады, или, как выражался Лейбниц: всякий раз с точки зрения одной монады.

Или мы говорим – и это составляет вторую возможность мыслить монадную вселенную, – тотальность монад является множеством всех множеств от множества всех множеств, в некотором смысле множеством всех множеств высшего порядка. Однако теперь легко увидеть, что вторую возможность нельзя реализовать. Ибо, если бы монадная вселенная имелась в качестве множества всех множеств высшего порядка, тогда бы единичные монады как раз не были бы множествами всех множеств. Кроме того, настолько впали бы в бесконечный регресс, что тогда вновь нужно было бы употреблять понятие монадной вселенной во множественном числе, чтобы говорить о вселенной монадной вселенной и т.д. Таким образом, остается только лишь первая возможность: монадная вселенная существует всякий раз только с точки зрения одной монады, но никогда в независимой от перспективы объективности. Правда, мы можем и должны, как уже показано выше, постулировать абсолютную монаду и ее абсолютную перспективу. Можем ли мы и как ее помыслить обсуждается в третьей части настоящей статьи. Итак, имеются конечные монады и имеется Бог. Но нет никакого объективного мира, никакой монадной вселенной, которая была бы независимой от перспектив монад: нет никакого мира в себе, а всякий раз только мир для монады.

И все же монадные перспективы упорядочиваются во множествах и подмножествах: так, каждый отдельный бук имеет свою собственную точку зрения (point de vue), лучше сказать: он [бук] является собственной точкой зрения. И все-таки перспективы всех буков имеют нечто общее, так же как перспективы всех растений, животных, живых существ, звезд или Я. Из этого следует важный для последующих рассуждений фундаментальный тезис. То, что мы системно-теоретически исследуем как эволюцию в естественных науках, есть, – рассматривая монадологически, – эволюция монадных перспектив, эволюция точек зрения.

Системно-теоретическая эволюционная теория включает возникновение и разрушение системы в физикалистском временном порядке.

История отдельной системы – это особого рода часть общей эволюции. Данный способ рассмотрения становится все же относительным, если каждую систему считать множеством всех множеств, монадой. Ибо множества всех множеств, монады вообще не могут относиться к какому-то времени, иначе они были бы подклассами или подмножествами. Скорее каждое множество всех множеств перспективным образом созидает время: оно несет в себе время (zeitigt). Соответственно этому, – если рассматривать монадологически, – нет объективного времени как окончательных границ происходящего, а имеется лишь перспективное время, стало быть, то, что мы назвали собственной временностью.

Из таких соображений следует далее, что эволюция только тогда разыгрывается во времени, когда она мыслится системно-теоретически. Это хотя и необходимый, но все же редукционистский способ рассмотрения. Для монадологической теории эволюции тезис о том, что эволюция обладает внутренним временем, недействителен. Скорее здесь эволюция – это последовательность монадных перспектив, последовательность точек зрения. Однако последние не находятся во времени, а являются со своей стороны проявлениями времени (Zeitigungen). С точки зрения монадологии, таким образом, эволюция не находится во времени, а является последовательностью проявлений времени, продуктов времени. Только в рамках соответствующей перспективы, а именно тогда, когда монады ради одной монады редуцированы в системы, лишь тогда последовательность не находящихся во времени проявлений времени является как внутревременная смена историй системы.

Монадологически истолкованное понятие эволюции обладает более сильной способностью обоснования, чем системно-теоретически редуцированное привычное понятие эволюции. Ибо в последнем эволюция является собственно только случайным побочным продуктом физикалистской закономерности космоса. Ссылаясь на традиционную философскую терминологию можно сказать: в привычной теории эволюции цели эволюции являются лишь случайными побочными продуктами. Системы возникают случайно: если же они уже однажды возникли, то относительно их самосохранения имеются системные функции, стало быть, цели. В соответствии с данным системно-теоретически редуцированным рассмотрением causae efficientes являются истинными и единственными основаниями эволюции, а causae finales – побочными продуктами.

Это современное естественнонаучно обоснованное рассмотрение безотказно. Только посредством его мы – впервые в истории – можем понять, как "механическим" способом сами по себе возникают естественные закономерности. И все же встает вопрос: почему в космосе действуют именно те физикалистские законы, которые со своей стороны дают возможность возникнуть порядкам, позволяющим давать задним числом телеологическую интерпретацию?

В дальнейшем здесь может помочь монадологическая теория

эволюции. Ибо она рассматривает эволюцию как последовательность эволюционных целей. И если ей удастся найти основания [того], почему действительна именно эта и никакая другая последовательность эволюционных целей, то она также сможет привести основания, почему действуют именно эти и никакие другие физикалистские законы[14].

Итак, каждая точка зрения является эволюционной целью. Но как может быть обоснована последовательность точек зрения? Мы вновь имеем здесь возможность извлечь методическую выгоду из антиномии множества всех множеств[15]. Дело в том, что мы наталкиваемся здесь на следующую структуру обоснования.

Пусть точка зрения *A* является множеством всех множеств и в качестве такового основанием всех законов и событий мира *A*. Однако *A* должно быть самопротиворечивым, так как множество всех множеств является антиномичным. Мы попытаемся здесь урегулировать самопротиворечивость Я тем, что примем [следующее]: также имеется точка зрения *B*. Для нее должно быть действительным то, что в ней разрешается самопротиворечие *A*. Однако и *B* также является множеством всех множеств и потому со своей стороны антиномично. Поэтому мы вынуждены принять *C* и т.д.

Например: могло бы оказаться, что система "звезда", превращенная во множество всех множеств, т.е., стало быть, в монаду, является самопротиворечивой эволюционной целью.

Далее могло бы быть обнаружено, что самопротиворечивость эволюционной цели "звезда" может быть улажена из перспективы эволюционной цели "жизнь" Но последняя со своей стороны обнаруживает внутреннюю антиномию, которая может быть, вероятно, улажена при принятии эволюционной цели "*Я*" Таким образом, в монадологической эволюционной теории антиномию множества всех множеств можно было бы сделать плодотворной для того, чтобы обосновать это [развертывание] дифференцированно, что сегодня, при случае, обозначается как антропный принцип.

Здесь нет необходимости описывать в деталях, какой вид исходя из данных предпосылок приобретает диалектическая реконструкция космической и исторической эволюции, так как это было подробно представлено в других работах. И все же некоторые замечания стоило бы добавить.

Прежде всего необходимо напомнить о том, что множество всех множеств не может быть общностью лишь точных и свободных от противоречий Entitaeten – оно также должно содержать неопределенные и противоречивые элементы. Это мы уже объяснили выше. Стало быть, такое множество содержит в себе также различие находящегося в нем необходимого и случайного. Поэтому в математическом смысле не может быть создана общность элементов и подклассов данного множества, подобно тому, как монадологическая эволюционная теория не может совершить переход от [одной] эволюционной цели к [другой] эволюционной цели в форме мате-

матического проведения доказательства. Она скорее должна, как я подробно показал это в других работах, прибегнуть к естественно-историческому и историческому опыту. Тогда при привлечении данной эмпирии она может, например, выдвинуть гипотезу, что эволюционная цель "звезда" была бы в себе противоречивой, если бы также не были бы эволюционными целями органическая жизнь и человеческий разум. Последовательность эволюционных целей, таким образом, нельзя ни произвести математическим [путем], ни констатировать эмпирически, а можно лишь реконструировать диалектически[16].

Система эволюционных целей, точек зрения, которые вырабатывает диалектический метод, является также процессом обогащения и поэтому может сравниваться с методом онтологического обогащения. И все-таки мы не можем не замечать тонкие различия обоих методов. При онтологическом обогащении мы с самого начала и всегда находимся внутри Я: ибо, если мы исходим из языков, которые мы определили посредством наших намерений, и задаемся вопросом, какие онтологические импликации скрыты в семантиках этих языков, то мы ведь всегда находимся mit dabei, всегда движемся в горизонте Я и тех его действий, которые оно не может не предпринять необходимым образом. Система монадологической эволюционной теории, напротив, даже конституируется благодаря тому, как показано выше, что мы наталкиваемся на проблему: мы можем мыслить Я только [в случае], если мы принимаем существование монад, которые не являются Я. В тех других работах, в которых я анализировал структуру монадологической эволюции как не стоящую во времени и все же в каждой точке зрения создающую собственную временность последовательности эволюционных целей, было продемонстрировано, что такая последовательность всегда должна иметь следующую формальную структуру.

Если мы сначала исходим из определенной эволюционной цели и устанавливаем ее в качестве основания самого себя и всего другого, то, во-первых, обнаруживается ее (цели) самопротиворечивость: поскольку цель является основанием самого себя, она обосновывается через все другое. Можно было бы сказать: как антиномичная энтелехия содержит свою цель в себе, поскольку она имеет ее вне себя. Данная антиномия может быть разрешена, если будет дополнительно принято существование дальнейшей эволюционной цели, а именно бесконечного прогресса, который разрешает антиномичное противоречие ступени n на ступени $n + 1$, а противоречие ступени $n + 1$ на ступени $n + 2$ и т.д.. Упомянутые работы показали, что должна быть принята еще одна, третья эволюционная цель, которая состоит в презентации неразрешимости антиномии через бесконечный прогресс для нее самой. Далее мы показали, что эта третья эволюционная цель больше не может быть превзойдена. Правда, каждая такая эволюционная цель со своей стороны может дифференцироваться в себе по такой же тройственной схеме и в этом отношении дифференцированность безгранична. И все же тройственная схема – это не просто бесконечное нанизывание одинаковых по форме следующих друг за другом звеньев,

а всякий раз имеется последняя, более не превосходимая ступень, а именно бесконечный прогресс, поскольку он представляет неразрешимость антиномии посредством самой себя для самой себя. То, как и почему такой тройственный диалектический метод должен обращаться к эмпирии, а именно к историческому и естественно-историческому опыту, уже было упомянуто и обосновано[17].

Последовательность эволюционных целей, точек зрения, может начинаться только с менее всего обогащенной, с беднейшей мыслимой точки зрения. Но что такое беднейшая монада? Она может заключаться исключительно в понятии самой монады, множества всех множеств как такового. Теперь каждому элементу множества всех множеств соответствует предикат $x = x$. Если данный предикат редуцируют до возможно абстрактной формы, тогда получают: (=)=(=), т.е. бытие есть бытие. В силу того, что данный предикат имеет форму предложения, он показывает глубинную структуру логики высказываний $p \wedge$ ... Если это преобразуют в возможно более абстрактную форму, тогда получают: (=)=(=)∧(=)=(=)∧(=)=(=)∧... Самоотносящееся бытие как созидаемый принцип является поэтому беднейшей мыслимой монадой, а значит, началом последовательности эволюционной теории[18].

Что вытекает из всего сказанного для нашей главной проблемы? Может ли реальная философия, т.е., стало быть, монадологическая эволюционная теория, изобразить общность сущего как свободную от противоречия общность? На этот вопрос можно однозначно ответить негативно. Ибо из-за самопротиворечивой структуры каждой монады последовательность эволюционных целей должна быть последовательностью противоречивых точек зрения. Правда, самопротиворечие эволюционной цели *A* может найти разрешение в эволюционной цели *B*. И все же последняя необходимым образом вновь является самопротиворечивой. Реально-философская диалектика есть поэтому не кажимая, а действенная диалектика: третий момент тройственности (Triplizitaet) состоит всякий раз, и даже категорически, в том, чтобы установить принципиальную и окончательную неразрешимость монадного самопротиворечия для себя. Но такое положение дел ни в коем случае не катастрофично, скорее оно очень легко понимаемо: именно в неразрешимости монадной самопротиворечивости приобретает действительность неабсолютность монад. Эта неабсолютность не катастрофична, потому что мы исходим из того, что самопротиворечивость всех конечных монад разрешается [исходя] из абсолютной перспективы. Таким образом, мы должны, как это многократно заявлялось, в следующей третьей части обратиться к вопросу, возможно ли и как Абсолютное.

III. ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОГО

Итак, все наши рассуждения ведут к одному и тому же пункту: мы можем надеяться на то, чтобы помыслить общность сущего как сущность, свободную от противоречия, если нам удастся помыслить

Абсолютное. В нем и исходя из него были бы сняты все противоречия конечных монад. То же самое рассуждение действительно не только для теоремы исключенного противоречия, но также и для теоремы достаточного основания: конечные монады лишь ограниченно определяют самих себя и свое содержание и потому они находят в самих себе случайное. В Абсолютном и с его позиции все является, напротив, полностью обоснованным.

Конечность или ограниченность Я состоит главным образом в двоякости: что Я не все знает и что Я не все может определить, т.е. не всесильно. Предложения типа "Я знаю не все" или "Я не могу все" также употребимы повседневно. Фауст тоже говорит: "Хотя я знаю много, все же хотелось бы знать все" Как в связи с этим можно понимать понятие "все"? Предположим, мы образуем предикат: "Все простые числа, которые меньше 100" Если теперь мы имеем перед нами простые числа 1, 2, 3, 5, то мы можем сказать: "Числа 1, 2, 3, 5 – это не все простые числа, которые меньше 100". Чтобы доказать данное положение не требуется приводить все простые числа до 100. Достаточно [привести] пример: создание числа 7. Подобным образом, чтобы обосновать тезисы "Я не всезнающ" и "Я не всемогущ", достаточно привести в качестве примера отношение вещей, которое я не знаю, и результат, который не подчиняется моему влиянию. И все же понятие "все" в контексте [высказывания] "Все простые числа меньше 100", с одной стороны, и в контексте [утверждений типа] "всезнающ" или "всемогущ", с другой стороны, употребляется поразному. Ибо множество всех простых чисел меньше 100 я могу создать. Общность же знаемого, напротив, я не могу ни полностью создать, ни полностью собрать.

Бесконечные множества также не могут быть ни полностью произведены, ни полностью собраны. И все-таки понятие "все" в выражениях "всезнающ" или "всемогущ" создают намного большие трудности, чем понятие "все" в выражениях "Все натуральные числа" или "Все воображаемые числа". Выше уже было показано, что данное понятие должно, прежде всего, приводить к понятию монадной вселенной. Иными словами, можно сказать: в случае, если для Абсолютного все ограниченные перспективы представлены одновременно когерентным образом, реализуется свободная от противоречия общность сущего. Однако мы уже видели выше, что концепция монадной вселенной неисполнима, потому что она ведет обратно к понятию конечной монады, которая со своей стороны уже является множеством всех множеств. Монадная вселенная также не могла бы устранить антиномию множества всех множеств, которая уже создает конечность перспективы. Итак, в качестве первого результата выходит, что, с одной стороны, должна быть постулирована абсолютная перспектива [для того], чтобы мыслить общность сущего свободной от противоречия и полностью обоснованной, но, с другой стороны, эта общность не позволяет помыслить себя таким образом, поскольку она ведет обратно к конечной перспективе.

Если хотят избежать данной апории, то должны подойти к проблеме Абсолютного с другой стороны. Необходимо поставить вопрос: откуда вообще происходят ограниченность и самопротиворечивость Я и, соответственно, монад? Мы ведь теперь знаем, что самоотношение, рефлексивность – это один из моментов, который создает антиномию. Но самоотношение выступает не только в классово-, но и в предикатно-онтологическом контексте. Ибо выше мы могли констатировать, что каждому элементу множества всех множеств соответствует предикат "(=)≠(=)" и данный предикат является самоотносящимся. Антиномия множества всех множеств ведет тогда и к структуре: "(=)=(=)" Но в нашем распоряжении уже должно быть "=", чтобы образовывать структуру "(=)=(=)", или наоборот: если мы образовали структуру "(=)=(=)", то мы можем вычленить из нее [структуру] "=", но как ей предпосланную, т.е. не созданную посредством ее. Дальше из "=" следует "(=)=(=)"[19].

Но что означает [структура] "="? Что означает [структура] "бытие, чистое бытие"? Прежде всего бросается в глаза, что "бытие" не является предложением. Следовательно, структуры, являющиеся предложениями, предполагают структуру, не являющуюся предложением. Но язык связан предложениями: без предложений мы не можем говорить. Это означает, что мы, с одной стороны, не можем говорить о структуре, не являющейся предложением. С другой стороны, мы должны говорить о такой структуре, так как обнаруживается, что всем предложениям, имеющим структуру "(=)=(=)", уже предпослана структура "=" – и данная структура не является предложением. Чтобы выразить такое понимание, мы должны использовать предложения, ибо по-другому мы вообще не можем говорить. Одновременно мы все-таки должны придерживаться того, что данные предложения не соразмерны своему содержанию: форма предложения несоразмерна содержанию [структуры], не являющейся предложением. Такое предложение мы должны были как раз формулировать, например, тогда, когда мы вводили понятие чистого бытия. Мы сказали нечто вроде: «Бытие предпослано [структуре], "бытие есть бытие"». Существуют и другие предложения такого типа, например, "бытие существует" Все эти предложения имеют понятие чистого бытия на месте субъекта и добавляют ему предикат, или же они помещают чистое бытие на место объекта, например: "Я предполагает бытие", "Мы предполагаем бытие".

Какие предикаты могут быть добавлены к [структуре] "бытие", [являющейся] субъектом предложения? При ответе на данный вопрос мы должны указать на то, что с тем, чтобы суметь превратить бытие в субъект предложения мы должны превратить бытие в самоотносящееся бытие, "=" в "(=)=(=)" Таким образом, чтобы суметь использовать бытие в качестве субъекта предложения мы должны превратить его в Я или иные конечные монады. Возможные предложения, в которых чистое бытие выступает в качестве субъекта предложения, должны, таким образом, либо высказывать, что бытие

есть монада, или Я, либо они должны как следствие из этого приписать бытию предикат, который с необходимостью причитается монадам, или Я, например, "бытие знает" или "бытие определяет". Это, стало быть, те предложения, которые схоластическая теология обозначала как via affirmationis.

Данные предложения, так сказать, возникают из превращения бытия в самоотносящееся бытие, которое стало необходимым из-за того, что мы были вынуждены выражать не являющееся предложением в несоразмерной ему форме предложения. Поэтому мы должны одновременно подвергать отрицанию высказанное в предложениях тем, что мы скажем: "Бытие не является монадой", "Бытие не есть Я", "Бытие не является знающим", "Бытие не является определяющим" и т.д. Такая группа предложений о бытии, всегда сопровождающая via affirmationis и иначе представляющая выражаемый в них смысл была, как известно, названа схоластическими теологами via negationis.

Via affirmationis и negationis составляют coincidentia oppositorum. Все высказывания о бытии имеют, следовательно, форму: "Бытие есть как *A*, так и не-*A*, оно не является ни *A*, ни не-*A*" Например: бытие существует и не существует, и бытие как ни существует, так и ни не существует.

Результатом самоотносящейся монадной структуры, структуры "Бытие есть бытие" является конечность, ограниченность. Поэтому высказывания о бытии должны отрицать ограниченность. Например, "не-всезнание" – это предикат, который свойствен Я и в котором обнаруживается его конечность. Если ссылаясь на данный предикат отрицают конечность бытия, тогда должны сказать: "Бытие не является не-всезнаемым". Предложение: "Бытие всезнаемо", собственно говоря, не допустимо. Это предложение, если оно высказывается, должно быть истолковано как короткая форма предложения: "Бытие не является не-всезнаемым". Такой способ говорить в созвучии с Гегелем мы называем отрицанием отрицания.

Некоторые полагают найти в выражении "Бытие есть ничто" выход из противоречивых выражений coinsidentia oppositorum. Этого надеются избежать благодаря ограничению предложениями via negationis. Однако понятие "ничто" употребляется в связи с этим тоже аналогичным образом: ибо абсолютное ничто мы можем точно так же мало мыслить, как и безграничное знание или безграничную власть. Ведь мы используем понятие "ничто" всегда ссылаясь на множество элементов, которому соответствует определенный предикат, например, "В коробке нет ничего" в смысле [предложения] "В коробке нет конфеты". Если все же понятие "ничто" расширяется до безграничного, то оно утрачивает свой смысл подобно понятиям знание или власть. Таким образом, имеет силу [следующее]: "Бытие как ничто, так и не ничто, и оно есть ни ничто, ни не-ничто".

Является изложенная здесь позиция теистической или атеистической? Под теизмом я понимаю тезис, [утверждающий], что Абсо-

лютное (= бытие) является абсолютным Я. Атеизм, по-моему, обобщает два тезиса. Во-первых: Абсолютное не существует, и, во-вторых: Абсолютное не есть абсолютное Я, а есть, например, ничто. Из изложенных учебных мнений относительно данных тезисов вытекает следующее.

О понятии Бога. Бытие есть как Я, так и не-Я, и оно – ни Я и ни не-Я. По вопросу существования Абсолютного. Бытие как существует, так и не существует, оно ни существует и ни не существует.

Таким образом, мы видим, что атеизм содержится в дифференцированном теизме. Ибо атеизм есть не что иное, как via negativa Я и существования как предикатов Абсолютного. Теизм же философской традиции был комплексным. Редукционистский теизм, который предикаты Я и существования формулирует исключительно via affirmationis, конечно, являлся бы противоположностью атеизму. Комплексный же теизм философской традиции, начиная с Ксенофана, содержит via affirmationis, via negationis, coincidentia oppositorum и отрицание отрицания. Таким образом, в комплексном теизме, являющемся единственно акцептабельным, редукционистский теизм и атеизм содержатся в качестве моментов, в качестве частичных тезисов.

Чтобы восстановить отношение теории Абсолютного к реальной философии, должно быть обсуждено еще то, как Абсолютное относится к теореме достаточного основания. Абсолютное уже было введено как идея полностью обоснованного бытия: все обосновано в Боге. В процессе приведенных выше рассуждений мы смогли обнаружить основания того, почему существуют определенные ступени монад, например, почему имеются звезды, живые существа, Я и т.д. Что же собственно осталось открытым, так это вопрос о наличном бытии (Dasein) и бытии таким образом (Sosein) индивидуальных монад. Почему существует данная роза? Почему существую я? Почему существуешь ты? Почему меня или тебя постигает это счастье или несчастье? Какой тип оснований является здесь определяющим?

С тем чтобы продвинуться в ответе на данный вопрос, мы должны вспомнить о том, какое отношение мы обнаружили между индивидуальной, конечной монадой, с одной стороны, и чистым бытием, Богом, с другой стороны. Мы говорили: чтобы превратить чистое бытие в субъект предложения, мы должны превратить его в самоотносящееся бытие, т.е. в конечную монаду. Другими словами: чтобы вообще быть способным говорить о Боге, мы должны мыслить его по образу конечной монады, конечного Я. Первым это сформулировал Ксенофан. Конечно, мы должны сразу дополнить появляющуюся при этом формулировку via affirmationis противоположным предложением via negationis и обе [формулировки] совместить. Но то, что мы мыслим Бога по нашему образу и подобию, должно быть обосновано тем, что мы сами и все другие монады являемся подобием Бога. Ибо "реляция" между Богом и конечными монадами должна иметь свое истинное основание в Боге, а не в конечных монадах. Подобие же в большей или меньшей степени полностью реализуемо в конечных монадах. Из тако-

го понимания следует традиционное рассуждение, которое первоначально было сформулировано в "Тимее" Платона и ясно изложено, прежде всего, Лейбницем: если Бог абсолютно совершенен и если конечные монады могут быть лишь несовершенными подобиями Бога, тогда Бог должен осуществлять ту возможную монадную вселенную, в которой конечные монады демонстрируют максимально возможное совершенство. Обоснованное в Боге бытие наличного бытия и бытия таким образом индивидуальных, конечных монад должно, следовательно, мыслиться по аналогии с божественным оптимальным управлением (Optimierungskalkuel).

Данный образ, конечно, предполагает последовательность обоснования в Боге, в котором сначала этаблируется (учреждается) всеобщее понятие монады и его различия и потом из этого Богом производится индивидуальный монадный мир в форме божественного оптимального управления. Тем не менее мы должны уметь в целостности полного обоснования мыслить последовательность обоснований, а также всякий раз и, наоборот, так, чтобы каждый момент служил бы как началом, так и концом. Тогда индивидуальные монады были бы обоснованы только в себе самих и для них было бы действительным [утверждение типа]: "Роза цветет без почему. Она цветет, потому что она цветет". Из безосновательного наличного бытия и бытия таким образом индивидуальных монад в соответствии с данным вариантом уже было бы возможным обоснование всеобщего монадного понятия[20]. В соответствии с нашими пониманиями ясно: оба варианта, т.е. как божественное оптимальное управление, так и цветение розы без почему совпадают.

Но как теперь обстоит дело с противоречивостью и соответственно свободой от противоречия Бога? – Здесь также действует coincidentia oppositorum: Бог как самопротиворечив, так и свободен от противоречия, он ни самопротиворечив и ни свободен от противоречия.

Данные положения приводят нас теперь к заключительному ответу на наш вводный вопрос: можно ли общность сущего мыслить как общность, свободную от противоречия? Или попытка помыслить это наталкивается на пункты, где противоречия не могут быть элиминированы доказуемым образом? Итак, поскольку Бог свободен от противоречия и поскольку он, как мы только что видели, должен рассматриваться в качестве основы наличного бытия и бытия таким образом конечных монад, постольку в нем разрешены все противоречия, которые создают конечные монады. Правда, тезис о совпадении самопротиворечия и свободы от противоречия Бога также выражает и тезис о том, что Бог самопротиворечив. Данный тезис осуществляется, если мы мыслим Бога как абсолютную монаду по аналогии с конечной монадой, которая является самопротиворечивой. Если, таким образом, понятие конечной монады принимается за исходный пункт аналогии, то Бог via affirmationis мыслится как нечто, что является самопротиворечивым. Правда, via negationis данное высказывание одновременно

отменяется как неадекватное и также снимается посредством операции отрицания отрицания. Если, таким образом, действительно то, что Бог ни свободен от противоречия и ни самопротиворечив, тогда это означает, что альтернатива свободы от противоречия и самопротиворечивости не соответствует Богу: ибо обе альтернативные структуры являются предложенческими структурами. Противоречие же ($p \wedge \neg p$) является структурой логики высказываний. Вопреки этому, Бог как чистое бытие не является предложением. Но так как вопрос о свободе от противоречия общности сущего в итоге приводит к данному пункту чистого бытия, то мы видим, что этот вопрос в конце концов выводит за собственные пределы. Результат, которого мы смогли добиться при попытке ответить на вводный вопрос, представляется, следовательно, двойным. С одной стороны, имеется абсолютный пункт, исходя из которого общность сущего оказывается свободной от противоречия. С другой стороны, для самого этого пункта вопрос его внутренней свободы от противоречия более неуместен.

В заключение возникает лишь еще один вопрос: если высказывания о Боге по существу ничего не высказывают – ибо что бы они не высказывали, они вновь отменяются! – в чем тогда вообще смысл данных высказываний? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить о том, что язык всегда находится в контексте действий и опыта. Таким образом, нужно было бы разработать, в каком вообще контексте опыта Я выступает вопрос об Абсолютном. Для обсуждения данной темы потребовалась бы статья. Вместо этого я укажу на уже опубликованную[21]. Во всяком случае необходимо подчеркнуть, что выражения о Боге играют роль в попытке Я снять свое самообъективирование. Все дифференцирование Я есть дифференцирование осуществлений, посредством которых Я стремиться к тому, чтобы снять самообъективирование, которым как сознание самого себя оно всегда является. Смысл выражений о Боге не в том, что они могут что-либо дать для информации – их информационная ценность равна нулю! – а в том, что они могут дать в процессе самоосвобождения Я[22].

Перевод М.Ф. Быковой

[1] *Klein H.-D.* Allgemeine Ontologie // Letztbegründung als System? Studien zum System der Philosophie / Hrsg v. K. Gloy, H.-D. Klein, W.-Schild. Bonn, 1994. Bd. 2. S. 169 ff.

[2] Ibid., S.179–180.

[3] Ibid., S. 173–178, 180–181.

[4] *Aristoteles.* De anima III, 8, 431 b 21; ср. также III, 4, 429 b30–430 a 5; III, 5.

[5] Кант, который объясняет антиномии различием мышления и воззрения, чтобы охарактеризовать данное различие, пользуется отчасти различием теории предикатов и теории множеств. В своей всеобщей онтологии (*Klein H.-D.* Op. cit.) Ahm. 1) я объяснил оба различия первоначальным различием рефлексивности и нерефлексивности (непосредственности). См.: Ibid., S. 185 ff, 190 ff., 194 (Punkt 12)., 204 ff. (ab Punkt 10).

[6] Idid., S. 196 ff.

[7] Ibid., S. 209, Punkt 42.

[8] К последующему рассмотрению см.: *Klein H.-D.* Systemtheorie und Monadologie // Systemtheorie und ihre Kontrapositionen / Hrsg. v. Karen Gloy. Bonn, 1995. Bd. 4: Studien zum System der Philosophie.

[9] *Klein H.-D.* Allgemeine Ontologie, she. Anm. 1, S. 207–209.

[10] Ibid. Anm. 9. Все данные аргументы в аспекте основополагающей модели, естественно, ведут к Фихте.

[11] По-видимому Кант предполагал не только взаимодействие между являющимися системами (системами-явлениями), но и между монадами, самими вещами в себе. См.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 22. Ибо, в отличие от Лейбница, Кант не рассматривает монады в качестве множества всех множеств. De facto в "Монадологии" Лейбниц говорит о множестве всех множеств во множественном числе, конечно, без того, чтобы обращать внимание на антиномичные последствия этого способа речи. В остальном кантовские антиномии не имеют дело или, в крайнем случае, имеют, но очень опосредованно, с антиномиями множества всех множеств. В этом пункте я отдаю предпочтение лейбницевскому пониманию безоконности монад, которые взаимодействуют друг с другом не напрямую. В противоположность этому кантовская критика лейбницевского вывода, развертывающегося от существования сложного к существованию простого, например в § 1 Монадологии, убедительна. Я согласен с Кантом в том, что Я и монады хотя и неизбежные, но все же аналогичные понятия. С Кантом нужно согласиться и в том, что существование монад, или Я, может приниматься только в качестве регулятивных принципов, как постулаты практического разума или веры. Об этом см.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit. Bd. 1. См. также: *Idem.* Anorganische Natur und Deszendenztheorie – zwei offene Fragen in Wolfgang Cramers monadologischer Fundierung der Transzendentalphilosophie Wiener Jahrbuch für Philosophie. (1989). Wien, 1990, Bd. XXI, S. 10.

[12] О понятии природного существа как монаде см.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, S. 60–73; *Idem.* Die Dialektische Methode und die Einheit des philosophischen Systems // Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie / Hrsg. v. K. Gloy, D. Schmidig. Bern, 1987, S. 211–213.

[13] См.: *Klein H.-D.* Systemtheorie und Monadologie.

[14] Таким способом мы пытаемся ответить на вопрос, который поднял Штефен Хойкинг (Stephen W. Hawking) в работе: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums. Reinbeck bei Hamburg, 1991, S. 217–218. Попытку детально развернуть натурфилософию на таком базисе я ранее предпринял в: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, S. 84–99; а также в: *Idem.* Philosophie der (anorganischen) Natur // Natur, Selbst, Bildung, Festschrift für Joachim Christian Horn. Regensburg, 1990, S. 29–37.

[15] Следующее изложение сокращенно обобщает подробные обсуждения той же темы: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, Kap. VI, S. 264 ff., см. также: S. 231–263; *Idem.* Die dialektische Methode und die Einheit des philosophischen Systems // Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie / Hrsg. v. K. Gloy, D. Schmidig, Bern, 1987, S. 216–222.

[16] Поэтому оба текста по реально-философской диалектике, которые упомянуты в сн. 15, подчеркивают необходимое возвращение к историческому и естественноисторическому опыту.

[17] Онтологический способ расширения также не является математическим продуктом и должен обращаться к фактам, которые он реконструирует. Но эти факты не являются результатами естественноисторического и исторического исследования, а есть факт успеха объективированного разума в его различных формах: факт успеха логики и математики, факт успеха физики, факт успеха системной теории, лингвистики и т.д. Кант был первым великим философом, который поставил всеобщую онтологию в контекст технического разума, являющегося частью объективированного. Как я полагаю, из этого можно сделать вывод, что всеобщая онтология как таковая еще не есть философия. Философия – это реконструкция и критика практического, исторического, естественноисторического и религиозного разума и опыта с помощью всеобщей онтологии. Без этого не может существовать никакой философии. Но всеобщая онтология как таковая еще не есть философия, а лишь дальнейшее достижение объективирующего разума при выходе из логики. Только тогда, когда

онтология ставится на службу самокритики и самопостроения духа в образах истории и религии, возникает философия. См.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, S. 231 ff.

[18] О проблеме начала реально-диалектической эволюции см.: *Klein H-D.* Vernunft und Wirklichkeit. Bd. 1, S. 307 ff; *Idem.* Die Dialektische Methode und die Einheit des philosophischen Systems, S. 222–227; *Idem.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 2, S. 66–83.

[19] Такие связи между "(=)=(=)" "=" были подобным образом развиты в моей статье о всеобщей онтологии: Allgemeine Ontologie, S. 187–188. И все же необходимо не оставить без внимания, что там и здесь контекст совершенно разный. Там, в рамках всеобщей онтологии, структуры выступают в качестве моментов Я, при развертывании процесса обогащения они доказывают себя как полагания Я и уже в начале являются производными от языковых структур. Здесь же в случае структуры "(=)=(=)" речь идет о беднейшей мыслительной монадной структуре, которую мы, т.е. Я, образуем при отрицании Я по аналогии с Я.

[20] См.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 2, S. 69.1. Absatz.

[21] См.: Ibid., Bd. 1.

[22] См.: Idid, S. 203–206, 207–208.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 1994–1995 гг.

I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Горан В.П.* Методологические проблемы исследования генезиса философии // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Филос. и социол. Новосибирск, 1995. № 2. С. 88–94.
2. *Гуревич П.* Философская антропология: опыт систематики // Вопр. философии. 1995. № 8. С. 92–102.
3. Диалог в философии: традиции и современность: Межвуз. сб. / Под ред. М.Я. Корнеева. СПб.: Изд. СПб. гос. ун-та, 1995, 192 с. Библиогр.: С. 189–191.
4. Историко-философский ежегодник, 1994 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 1995. 383 с. Библиогр.: С. 365–377.
5. История теоретической социологии: В 5 т. / Отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Наука, 1995.
   Т. 1: От Платона до Канта: Предыстория социол. и первые прогр. наук об обществе. 270 с.
6. *Крянев Ю.В., Новикова Т.М., Бельская Е.Ю* и др. Исторические типы философствования: Учеб. пособие / Под. ред. Ю.В. Крянева. М.: Изд. МАИ, 1994, 177 с. Библиогр.: С. 114–116.
7. *Корявко Г.Е., Салосин В.Т., Филатов Т.В.* и др. История философии: Учеб. пособие для студентов. Самар. гос. с.-х. акад. Каф. философии. Самара, 1995. 269 с.
8. *Крапивская Л.В.* Метафизика: Теорет. курс авториз. изложения Моск. экстерн. гуманит. ун-т. М., 1994. 162 с.
9. *Ляховецкий Л.А.* Альтернативы, альтернативы, альтернативы... Преодоление тупиков, в которых оказалась проблематика происхождения философии // Филос. исследования. 1995. № 2. С. 154–184.
10. *Михайлова А.Ф.* От "судьбы" – к "необходимости": Миф–трагедия–философия // Филос. исследования. 1995. № 2. С. 113–122.
11. *Найдыш В.М.* Диахрония мифотворчества: (Миф и религия в истории сознания) // Религия в меняющемся мире. М., 1994. С. 162–182.
12. *Гвозданный В.А., Гусев Г.А., Мееровский Б.В., Сидоренко Н.И.* Основы философии: этапы развития и современные проблемы: История запад. филос. мысли: Учеб. пособие / Под ред. В.А. Гвозданного. Экон. акад. им. Г.В. Плеханова. М., 1994. 280 с. Библиогр.: С. 277–280.
13. Рациональность как предмет философского исследования. РАН. Ин-т философии / Отв. ред. Б.И. Пружинин., В.С. Швырев. М.: 995. 225 с.
14. *Таранов П.С.* 106 философов: Жизнь. Судьба. Учение. Симферополь: Таврия, 1995. (Сер.: "Анатомия мудрости.")
   Т. 1. 463 с.
   Т. 2. 511 с. Библиогр.: С. 489–501. Имен. указат. С. 502–508.
15. Философия и культура: Учеб. пособие / Под ред. Г.Я. Стрельцовой. МГУ им.

М.В. Ломоносова. Филос. фак. Каф. истории запад. философии М.: Изд. моск. гос. ун-та, 1994. 88 с.
16. *Хоружий С.С.* Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. М., 1994. № 1. С. 60–94.

II. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

17. *Артемова В.Г., Горянская М.Н., Горянский В.А.* Философская мысль: от истоков до наших дней: Учеб. пособие. Нижегород. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского. Нижн. Новгород, 1995.
Вып. 1: Древний мир и средневековье. 92 с.
18. *Асоян Ю.А.* Учение Аристотеля о "естественных местах" и особенности античной культуры // Филос. исследования. 1995. № 1. С. 65–98.
19. *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры / Предисл. Б.С. Кагановича; коммент. А.Г. Федорова, Ю.Ю. Гудыменко. СПб.: Мифрил; 1995. 243 с. Имен. указ.: С. 241–243.
20. История философии: Запад–Россия–Восток: Учеб. пособие для студентов вузов / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1995.
Кн. 1: Философия древности и средневековья. 480 с.
21. *Войтов А.Г.* Наставление Сократа и Платона по диалектическому мышлению. М., 1994. 76 с. Библиогр.: С. 75–76.
22. *Гарин И.И.* Пророки и поэты. М.: Терра, 1995.
Т. 7. 688 с., ил.
23. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Ранняя классика / Предисл. А.А. Тахо-Годи 2-е изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 1994. 539 с.
24. *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии: Избр. ст. М.: Мир идей; АО "Акрон", 1995. 231 с.
25. *Неретина С.С.* Верующий разум: К истории средневековой философии. РАН. Ин-т философии; Помор. междунар. пед. ун-т им. М.В. Ломоносова, Архангельск, 1995. 367 с. Библиогр.: С. 353–356.
26. *Никитина И.П.* Универсализм и символизм средневековой культуры // Филос. исследования. 1995. № 3. С. 242–253.
27. *Семушкин А.В.* Умозрительный культ космоса в раннегреческой философии // Религия в меняющемся мире. М., 1994. С. 27–39.
28. *Семушкин А.В.* Эмпедокл. 2-е изд., дораб. и доп. М.: Мысль, 1994. 252 с. Сер.: Мыслители прошлого. Указат.: С. 245–247. Библиогр.: С. 248–251.
29. *Степанова А.С.* Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. 272 с. (Антич. б-ка. Исследования. Библиогр.: С. 241–248.
30. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм / Отв. ред. В.В. Соколов. М.: АО "Ками Груп", 1995. 441 с., 2 л. ил. Библиогр.: С. 425–437. Указат.: С. 385–424.
31. *Фомин В.П.* Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. М.: Аргус, 1994. 285 с. Библиогр.: С. 284–285.
32. *Щербаков А.И.* Древнегреческая философия эпохи классики: Учеб. пособие. Кубан. гос. ун-т. Краснодар, 1994.
Ч. 1. 120 с.
Ч. 2. 123 с. Библиогр.: С. 121–122.

III. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

33. *Асмус В.Ф.* Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля / Публ. А.Б. Асмус // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 52–69.
34. *Богуславский В.М.* Пьер Бейль. РАН. Ин-т философии. М., 1995. 181 с. Библиогр.: С. 178–180.
35. *Бушуева В.В., Борисова О.А.* Философия XIX века: Теорет. курс авториз. излож. Моск. экстер. гуманит. ун-т. М., 1994. 168 с. (Часть текста на англ. яз.)
36. *Васильев В.В.* Кант, Юм и проблема дедукции категорий // Вопр. философии. 1995. № 4. С. 107–115.

37. *Катасонов В.Н.* Наука и теология у Г.-В. Лейбница // Филос. исследования. 1995. № 1. С. 190–202.
38. *Касавин И.Т.* Судьба "Алсифрона": Время в теории Д. Беркли // Вопр. философии. 1995. № 7. С. 168–176.
39. *Лосев А.Ф.* Значение наук и искусств в диссертации Руссо "О влиянии наук на нравы" / Публ. А.А. Тахо-Годи. Примеч. В.П. Троицкого // Человек. 1995. № 1. С. 91–105.
40. *Лупандин И.В.* От средневековой натурфилософии к классической новоевропейской науке // Метафизика и идеология в истории естествознания. М., 1994. С. 18–31.
41. *Любутин К.Н., Грибакин А.В.* Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму: Учеб. пособие. Урал. гос. юрид. акад. 1994. 160 с. Библиогр.: С. 157–160.
42. *Мееровский Б.В.* Шопенгауэр: человек и мир // Свобод. мысль. 1995. № 7. С. 44–56.
43. *Одуев С.Ф.* Иррационализм в немецкой философии XIX–XX веков: (Спецкурс). Рос. акад. гос. службы при Президенте Российской Федерации. М., 1994.
Вып. 1: Рационализм: истоки, сущность, причины кризиса. 48 с.
44. *Ойзерман Т.И.* Проблема долженствования в философии Гегеля // Вопр. философии. 1995. № 5. С. 98–107.
45. От Лютера до Вайцзеккера: Великие протестантские мыслители Германии: Очерки / Науч. рец. и сост. В.А. Зоц. М.: Раритет, 1994. 287 с. Библиогр.: С. 284–287.
46. *Плотников Н.С.* Дух и буква: К истории изданий Гегеля // Путь. 1995. № 7. С. 260–289.
47. *Подорога В.А.* Выражение и смысл: Ландшафт. Миры философии: Серен Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка. М.: Ad marginem, 1995. 426 с. Сер.: "Философия по краям."
48. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии, XIX век / Редкол." И.Т. Фролов (отв. ред.) и др. Сост. П.С. Гуревич. М.: Республика, 1995. 527 с.
49. *Яшина С.С.* О природе экологического сознания: Опыт прочтения экол. идей И. Канта // Личность и общество. Калининград, 1994. Вып. 8. С. 23–28.

IV. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

50. *Абрамов А.И.* Размышление о судьбах России в философском творчестве русского романтизма // Филос. науки. 1994. № 4–6. С. 32–44.
51. *Амелина Е.М.* Проблема общественного идеала в творчестве Е.Н. Трубецкого // Соц.-полит. журн. 1995. № 5. С. 172–193.
52. *Антонов А.* Смирение и воля: Леонтьев и Ницше // Москва. 1995. № 4. С. 157–164.
53. *Аржанухин С.В., Емельянов Б.Б., Холстинин Р.Н.* Очерки русской философии XVIII–XX вв. Урал. гос. юрид. акад. Екатеринбург, 1994. 140 с.
54. *Бажанов В.А.* Прерванный полет: История университетской философии и логики в России. М.: Изд. Моск. гос. ун-та, 1995. 107 с. Библиогр.: С. 92–100. Имен. указат.: С. 101–104.
55. *Большаков В.П.* Ценность времени в русской культуре // Вестн. Новгород. ун-та. Сер. Гуманитар. науки. 1995. № 2. С. 3–8.
56. *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропология // Вопр. философии. 1995. № 7. С. 79–97.
57. *Лазарев В.В., Абрамов А.И., Авдеева Л.Р.* и др. Введение в русскую философию: Учеб. пособие. М.: Интерпракс, 1995. 304 с. Библиогр.: С. 296–304. (Прогр.: Обновление гуманитар. образования в России.)
58. Взгляд на русскую философию // Вопр. философии. 1995. № 2. С. 61–80. Отклики на доклады и выступ. на Межд. конф. по русской философии. Москва, 1993.)
59. Вокруг "Вех": Полемика 1909–1910 годов / Публ. В. Сапова // Вопр. литературы. 1994. Вып. 5. С. 122–170.
60. *Волков С.А.* П.А. Флоренский / Публ. и предисл. А.А. Никитина // Путь. 1994. № 5. С. 160–182.
61. *Волкогонова О.Д.* Евразийство: Эволюция идеи // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1995. № 4. С. 26–43.

62. *Вригг Г.Х. фон.* Философия техники Н. Бердяева // Вопр. философии. 1995. № 4. С. 69–78.
63. *Гаврюшин Н.К.* К спорам об антропософии: Иван Ильин против Андрея Белого // Вопр. философии. 1995. № 7. С. 98–105.
64. *Губин В.Д., Некрасова Е.Н.* Вера как философская проблема: (Философия и религия в метафизике С. Франка) // Религия в изменяющемся мире. М., 1994. С. 7–24.
65. *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М.: Соратник, 1995. 308 с. (Сер. избр. биографий.)
66. *Дроздов В.С.* История русской философии: Теорет. курс авториз. изложения. Моск. экстерн. гумант. ун-т. М., 1994. 164 с. (Текст парал. на рус. и англ. яз.)
67. *Егоркин В.Г* Наследие античной философии в восточнославянской духовности Средневековья (XI – первая треть XVII вв.). Бийск: НИЦ БИГИ, 1995. 127 с. Библиогр.: С. 115–126.
68. *Емельянов Б.В.* Русская философия серебряного века: Курс лекций. Екатеринбург: Изд. Урал. гос. ун-та, 1995. 283 с.
69. *Емельянов Б.В.* Три века русской философии (XVIII–XX вв.): Учеб. пособие. Екатеринбург. Изд. Нижневарт. пед. ин-та, 1995. 224 с. (Сер.: "История философии").
70. *Ермакова Т.В.* Исследование буддизма в России: (Конец XIX – нач. XX в.) // Восток. 1995. № 5. С. 139–148.
71. *Замалеев А.Ф.* Курс истории русской философии: Учеб. пособие для гуманитар. вузов. М.: Наука, 1995. 191 с. (Прогр.: Обновление гуманитар. образования в России).
72. *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии: Учеб. пособие для студентов вузов. СПб.: Изд. СПб. гос. ун-та, 1995. 338 с. Библиогр.: С. 334–335. (Межд. науч. прогр.: Рус. филос. мысль как основа возрождения рос. нравственности).
73. *Иваницкая Е.* Козлов и Достоевский // Октябрь. 1995. № 7. С. 177–182.
74. *Иванова А.А.* Философские открытия Ф.М. Достоевского. М., 1995. 194 с. Библиогр.: С. 186–193.
75. Из русской думы: Портреты отеч. мыслителей с письмами, статьями и просто раздумиями: В 2 т. / Сост., авт. текста "От сложителя" Ю.И. Селиверстов; Вступ. ст. В. Распутина М.: Роман-газета, 1995. – Т. 2. 253 с., портр.
76. *Искра Л.М.* Борис Николаевич Чичерин о политике, государстве, истории. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1995. 216 с. Библиогр.: С. 203–215.
77. *Игнатьев В.А.* "Русская идея": софистичность религиозного содержания // Вестн. Рязанск. пед. ун-та. 1995. № 1. С. 29–34.
78. Кант и философия в России / Отв. ред. З.А. Каменский., В.А. Жучков. М.: Наука, 1994. 271 с. Библиогр.: С. 218–270.
79. *Кантор К.М.* Немецкая идеология Маркса–Энгельса и русский марксизм: К пробл. социокульт. взаимоотн. России и Германии // Вопр. философии. 1995. № 12. С. 88–108.
80. *Киселева М.С.* Мера и вера: Знание о жизни и смерти у древн. славян и книжников Киев. Руси // Там же. № 8. С. 103–122.
81. *Козырев А.П.* Смысл любви в философии Вл. Соловьева // Там же. № 7. С. 56–78.
82. *Колеров М.А.* "Новые Вехи": К истории. веловской" мифологии (1918–1944): Из истории отеч. филос. мысли // Там же. № 8. С. 144–156.
83. *Конева Л.А., Конева А.В.* Антропологические идеи в русской религиозной философии: Пособие по спецкурсу. Самарск. гос. ун-т. Каф. философии, гуманитар. фак. Самара, 1995. 123 с. Библиогр.: С. 121–122.
84. *Костелов В.С.* П.А. Флоренский (о. Павел): духовная жизнь во миру // Вестн. МЭИ. 1995. № 2. С. 90–97.
85. *Любимова Т.Б.* Стилизация как способ философствования в России // Начала. 1994. № 2/3/4. С. 203–213.
86. *Маяцкий М.* Некоторые подходы к проблеме визуальности в русской философии // Логос. 1994. № 6. С. 47–76.
87. *Мильдон В.М.* Из ниоткуда в никуда: К метабиографии В.С. Печерина (1807–1885) // Лица. М.; СПб., 1994. № 4. С. 355–372.
88. *Могильницкий Б.Т.* Н.А. Бердяев о русской революции // Новая и новейшая история. 1995. № 6. С. 54–67.
89. *Мочульский К.В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост. и послесл. В.М. Толмачева.

М.: Республика, 1995. 607 с., портр. Имен. указат.: С. 593–605. (Сост. В.М. Персонова.) (Сер.: ":Прошлое и настоящее".)
90. Невостребованные возможности русского духа / Отв. ред. В.Б. Власова. РАН. Ин-т философии. М., 1995. 85 с.
91. *Никитина Н.Н.* Философия культуры русского позитивизма начала века: Пособие для студентов вузов. М.: "Аспект"– Пресс, 1994. 127 с. Библиогр.: С. 124–126. (Прогр.: Обновление гуманитар. образования в России.)
92. *Песков А.М.* У истоков философствования в России: русская идея П. Шевырева // Новое лит. обозрение. 1994. № 7. С. 121–139.
93. *Пивоваров Ю.С.* " Самарин, а не ваши скитальцы" // Мир России. М., 1995. Т. 4, № 1. С. 180–212.
94. *Плотников Н.С.* С.Л. Франк о М. Хайдеггере: К истории восприятия Хайдеггера в рус. мысли // Вопр. философии. 1995. № 9. С. 169–185.
95. *Поляков Л.В.* Методологическое введение в историю русской философии XIX века: Курс лекций. Ун-т. рос. акад. образования. М., 1995. 56 с. Библиогр.: С. 55.
96. *Пружинина О.Б.* О персональных истоках русской религиозной философии // Филос. науки. 1994. № 1/2/3. С. 99–105.
97. *Пул Р.Э.* Русская диалектика между неоидеализмом и утопизмом: Ответы В.С. Соловьеву // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 70–94.
98. Россия и Запад: диалог культур / Отв. ред. Б.Л. Губман. Твер. гос. ун-т. Тверь, 1994. 193 с.
99. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина; сост. П.П. Апрышко. М.: Республика, 1995. 655 с.
100. Русская философия: Малый энциклопедический словарь / Редкол:... А.И. Алешин (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1995. 624 с. (Прогр.: Обновление гуманитарного образования в России).
101. Русские утопии / Сост. В.Е. Багно. СПб., 1995. 351 с. (Рез. на англ. яз.)
102. Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов / Сост., авт. предисл., обзор ст. и указат. С.С. Гусев. Отв. ред. А.Ф. Замалеев, А.И. Новиков. СПб. Наука. 1995. 362 с. Имен. указат.: С. 354–361. (Сер.: "Истоки отеч. мысли".)
103. *Сабиров В.Ш.* Русская идея спасения: Жизнь и смерть в рус. философии. СПб.: Изд. СПб. гос. ун-та, 1995. 151 с.
104. *Сапов В.* Обидчик России: Новые документы о П.Я. Чаадаеве // Вопр. лит. 1995. Вып. 2. С. 56–75.
105. *Селезнева Е.М.* Христианский социализм С.Н. Булгакова // Соц.-полит. журн. 1995. № 2. С. 183–196.
106. *Сербиненко В.В.* Образ истории в русской философии // Филос. науки. 1994. № 1–3. С. 165–179; № 4/5/6. С. 230–238.
107. *Силин А.А.* Восьмой день творения: Пророчества и заветы Н. Бердяева // Человек. 1995. № 1. С. 55–63.
108. Славянофильство и современность. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушк. дом). СПб.: Наука, 1994. 261 с.
109. *Сухов А.Д.* Русская философия: Особенности: традиции, исторические судьбы. РАН. Ин-т философии. М., 1995. 157 с.
110. *Трубников Н.Н.* От зверя к Богу: Читая "Смысл истории" Н. Бердяева / Предисл. Е. Никитина // Обществ. науки и современность. 1995. № 5. С. 142–154.
111. *Тульчинский Г.Л.* Об одной ошибке русской философии // Вопр. философии. 1995. № 3. С. 83–94.
112. *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. РАН. Сиб. отд-ние. Ин-т криосферы Земли. Новосибирск: Наука, 1995.
Кн. 1: Расширяющая вселенная абсолюта. 401 с.
113. *Хоружий С.С.* Исихазм как пространство философии // Вопр. философии. 1995. № 9. С. 80–94.
114. *Хоружий С.С.* После перерыва: Пути рус. философии: Учеб. пособие. Рус. христиан. гуманит. ин-т. СПб.: Алетейя, 1994. 447 с. (Сер.: "Наши современники".)
115. П.Я. Чаадаев и русская философия: (К 200-летию со дня рождения): Тез. докл. и др. материалы научн. конф. / Ред. кол.: М.В. Колопынина и др. М., 1994. 116 с.
116. *Чемерисская М.И.* Петр Яковлевич Чаадаев // Вопр. истории. 1994. № 10. С. 61–76.

117. Антология русской классической социологии: Тексты / Сост. и коммент. Д.С. Клементьева, Л.Н. Панковой. М.: Изд. Моск. гос. ун-та., 1995. 239 с.
118. *Белый А.* Антропософия и Россия / Предисл. и пер. с нем. Р. фон Майдель, М. Безродного // Новое лит. обозрение. 1994. № 9. С. 161–181.
119. *Бердяев Н.А.* О хозяйстве // Человек. 1995. № 2. С. 97–109.
120. *Бердяев Н.А.* Судьбы человека в современном мире // Дальний Восток. 1995. № 10. С. 153–201.
121. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. М.: Рус. кн., 1995.
Т. 5 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицына. 607 с.
122. *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи / Психол. ин-т Рос. акад. образования. М.: Acad., 1995. 328 с., портр. ("Филос.-психол. сер.")
123. *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальнаяи мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков; послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста. и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. 400 с., ил. Имен. указат. С. 383–397. (Сер.: "Мыслители XX в.").
124. *Лосский Н.О.* Персоналистский идеал-реализм / Публ. и примеч. П.Б. Шалимова // Путь. 1995. № 8. С. 279–304.
125. Мир России – Евразия: Антология / Сост. Л.И. Новикова, Н.Н. Сиземская. М.: Высш. шк., 1995. 399 с. (Из истории отечественной духовности.)
126. *Новгородцев П.И.* Сочинения / Сост.: автор вступ. ст. и примеч. М.А. Колеров, Н.С. Плотников. М.: Раритет, 1995. 448 с., портр. (Б-ка духов. возрождения).
127. *Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995.
Т. 6: В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. 462 с. Имен. указат.: С. 441–459.
128. *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык / Вступ. ст. Н.И. Толстого., Л.Н. Гумилева; сост. подг. текста и коммент. В.М. Живова. Австр. акад. наук. М.: Прогресс: 1995. 798 с. (Сер.: "Филологи мира). Имен. указат.: С. 791–796.
129. *Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии / Предисл. М.А. Маслина, Л.В. Фирсова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1995. № 5. С. 37–62.
130. *Трубецкой С.Н.* Заметки по философии религии / Публ., предисл. примеч. К. Гаврюшина // Вопр. философии. 1995. № 2. С. 172–175.
131. *Трубецкой С.Н.* О Святой Софии, Премудрости Божией // Публ., вступ. ст. и примеч. И.В. Басина // Вопр. философии. 1995. № 9. С. 106–168.
132. *Флоренский П.А.* Письма П.А. Флоренского А.В. Ветухову (1910 г.) // Вопр. философии. 1995. № 12. С. 128–132.
133. *Флоровский Г.В.* Русская философия как задача; Введ.; Философия в России; Об изучении Достоевского / Публ., предисл. и примеч. С.С. Бычкова // Путь. 1994. № 6. С. 244–267.
134. *Шпет Г.Г.* Работа по философии / Предисл. В.Г. Кузнецова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1995. № 5. С. 19–36.

V. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

135. *Александрова Р.И.* Нравственная философия и творческое наследие М.М. Бахтина. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1995. 173 с. Библиогр.: С. 161–172.
136. *Александрова Р.И., Курносикова Е.А.* Осмысление философско-психологической рефлексии в наследии М.М. Бахтина // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1995. № 2. С. 19–23.
137. *Асмус В.В.* Триадология Лосева и патристика: предв. заметки // Начала. 1994. № 1. С. 95–100.
138. В.Ф. Асмус – педагог и мыслитель: К 100-летию со дня рождения // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 31–51.

139. *Бабурин А.* Из общения с А.Ф. Лосевым // Начала. 1994. № 2/3/4. С. 239–247.
140. *Бибихин В.В.* Абсолютный миф А.Ф. Лосева // Там же. № 2–4. С. 87–112.
141. *Бычков В.В.* Эстетический космос А.Ф. Лосева // Там же. С. 224–232.
142. *Гамаюнов М.М.* Некоторые ницшеанские мотивы в "Музыкальном мифе" А.Ф. Лосева // Там же. № 1. С. 133–139.
143. *Гоготишвили Л.А.* Лосевская теория авторства // Там же. № 2/3/4. С. 151–183.
144. *Гоготишвили Л.А.* Лосев, исихазм и платонизм // Там же. № 1. С. 101–132.
145. *Гуревич П.С.* Муки диалога: К 100-летию со дня рождения М.М. Бахтина // Философ. науки. 1994. № 4/5/6. С. 15–31.
146. *Коган Л.А.* Непрочитанная страница: Г.Г. Шпет – дир. Ин-та науч. философии. 1921–1923 // Вопр. философии. 1995. № 10. С. 95–117.
147. *Лосев А.Ф.* Бытие, его сверхлогические, логические и алогические элементы (диалектика) / Подгот. к публ. А.А. Тахо-Годи // Начала. 1994. № 2/3/4. С. 4–28.
148. *Лосев А.Ф.* Диалектические основы математики (содержание); Диалектические основы математики. 898: Продолжение (о форме бесконечности) / Публ. А.А. Тахо-Годи // Там же. С. 29–46.
149. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – абсолютная мифология / Публ. А.А. Тахо-годи // Там же. № 1. С. 4–35.
150. *Лосев А.Ф.* Из ранних работ / Публ., примеч. и коммент. А.А. Тахо-Годи // Человек. 1995. № 4. С. 159–165.
151. *Лосев А.Ф.* Переписка в комнате / Публ. А.А. Тахо-Годи // Начала. 1994. № 1. С. 42–51.
152. *Лосев А.Ф., Мейер А.А.* Переписка (1935 г.) / Публ. А.А. Тахо-Годи; коммент. Л.А. Гоготишвили // Там же. № 2/3/4. С. 47–62.
153. *Лосев А.Ф.* Письмо А.Ф. Лосева к Т. Локсу (1912 г.) / Публ. и коммент. В.П. Троицкого // Там же. С. 74–75.
154. *Махлин В.Л.* Топос утопии: (А.Ф. Лосев и проблема мифа) // Там же. С. 134–150.
155. *Мотрошилова Н.В.* "Картезианские медитации" Гуссерля и "Картезианские размышления" Мамардашвили: (Двуединый путь к трансцендентальному Ego) // Вопр. философии. 1995. № 6. С. 98–110.
156. *Постовалова В.И.* Идеи абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. Лосева: (Варианты интерпретации) // Начала. 1994. № 2/3/4. С. 112–134.
157. *Пустильник С.Н.* Тектология А. Богданова: между наукой и философией // Филос. исследования. 1995. № 3. С. 226–241.
158. *Спектор Д.* Обреченность предстоящим: (Читая М.М. Бахтина) // Там же. С. 111–135.

VI. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АЗИИ И АФРИКИ

159. *Васильев Л.С.* Конфуцианские традиции и современный Дальний Восток // Обществ. науки и современность. 1994. № 6. С. 167–171.
160. *Дандарон Б.Д.* 99 писем о буддизме и любви. 1956–1959. СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995. 348 с. 4 л. ил. Имен. указат.: С. 332–347.
161. *Захарьин Б.А., Хохлова Л.В.* Термин "гуру" и его эволюция в некоторых направлениях индийской духовной культуры // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1995. № 4. С. 63–77.
162. Китайская философия // Энцикл. словарь / Абаев Н.В., Ань Ци минь, Асланова М.А. и др.; Гл. ред. М.А. Титаренко. РАН Ин-т Дальн. Востока. М.: Мысль, 1994. 575 с. Имен. указат.: С. 532–567.
163. *Ломанов А.В.* Современная философия на Тайване: тенденции и перспективы // Пробл. Дальн. Востока. 1995. № 3. С. 119–130.
164. *Лукьянов А.Е.* Боги, люди и вещи древнекитайского космоса // Религия в изменяющемся мире. М., 1994. С. 162–182.
165. *Лукьянов А.* Китайская философия и современная цивилизация: К итогам Всерос. науч. конф. (Москва, май 1995 г.) // Пробл. Дальн. Востока. 1995. № 5. С. 144–152.
166. *Лукьянов А.Е.* Начало древнекитайской философии: "И цзин", "Дао дэ цзин", "Лунь Юй". М.: Радуга, 1994. 111с. (Прогр.: Обновление гуманитар. образования в России).

167. *Лысенко В.Г* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия: Учеб. пособие для студентов вузов. М.: Наука, 1994. 159 с. (Прогр.: Обновление гуманитар. образования в России).
168. *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия: Философия джайнизма. РАН Ин-т философии. М.: Вост. лит., 1994. 383 с. (Сер.: "История восточной философии".)
169. *Малявина В.* Китайская мудрость в постмодернистский век: возвращение традиции? // Пробл. Дальн. Востока. 1995. № 5. С. 106–116.
170. *Почта Ю.М.* Ислам и мусульманское общество в философии истории В.С. Соловьева // Религия в изменяющемся мире. М., 1994. С. 66–82.
171. Словарь китайской философии и культуры // Пробл. Дальн. Востока. 1994. № 6. С. 91–95.
172. *Фаликов Б.З.* "Божественная жизнь": синтез Востока и Запада Ауробинадо Гхоша // Религия в изменяющемся мире. М., 1994. С. 104–118.
173. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: Санскрит. парал. / Ред. и примеч. А.В. Парибка. СПб., 1995.
ч. 1: "Учебник логики" Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. 395 с. Имен. указат.: С. 390–393.
ч. 2: Источники и пределы познания. 282 с.

VI. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

174. *Визгин В.П.* Мишель Фуко – теоретик цивилизационного знания // Вопр. философии. 1995. № 4. С. 116–126.
175. *Долгов К.М.* Метафизика Мартина Хайдеггера // Филос. исследования. 1995. № 3. С. 182–215.
176. *Еноян Т.* Философская концепция Дж. Сантаяны в "Скептицизме и животной вере" // Вест. Москов. ун-та. Сер. 7, Философия. 1995. № 3. С. 48–56.
177. *Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К.* Западная философия XX века: Учеб. пособие: В 2 т. М.: Интерпракс, 1994. (Прогр.: Обновление гуманит. образования в России). Т. 1. 432 с. Библиогр.: С. 427–430.
178. *Михайлов И.Ф.* Витгенштейн и проблема мистического опыта: Текст докл., прочит. на XIX Всемирн. филос. конгр. // Философ. науки. 1994. № 4/5/6. С. 148–152.
179. *Мамардашвили М.К.* Современная европейская философия: Лекция 1 / Публ. и коммент. Н.В. Звонковой // Мир человека. СПб., 1994. № 1. С. 54–64.
180. Памяти Карла Поппера // Вопр. философии. 1995. № 10. С. 14–66.
181. Панорама американской философии // Там же. № 5. С. 137–156.
182. *Портнов А.Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX–XX вв. Иван. гос. ун-т. Иваново, 1994. 370 с.
183. *Пакомкина М.Ф., Дегтев В.И.* Философия: ее история и основные проблемы XX века: Учеб. пособие. Хабаровск: Изд. ХГТУ, 1995.
ч. 1: 139 с.
184. *Розов Н.С.* Возможность теоретической истории: ответ на вызов К. Поппера // Вопр. философии. 1995. № 12. С. 55–69.
185. *Садовский В.Н.* Карл Поппер, гегелевская диалектика и формальная логика // Там же. № 1. С. 139–147.
186. *Саноцкий Я.* Логика и онтология в теории суждения Ф. Брентано // Филос. исследования. 1995. № 3. С. 216–225.
187. *Семенов С.И.* Идеи гуманизма в ибероамериканских культурах: история и современность // Обществ. науки и современность. 1995. № 4. С. 163–173.
188. *Смирнов В.А.* Поппер прав: диалектическая логика невозможна // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 148–151.
189. Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас: Учеб. пособие / Сост. пер. и вступ. ст. А.В. Леденевой. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 120 с.

190. Социальная теория и современность. Рос. акад. гос. службы при Президенте Российской Федерации. М., 1995.
Вып. 15: Философская антропология и гуманизм Э. Фромма. 150 с.
191. Философия сознания в XX веке: проблемы и решения / Иванов. гос. ун-т. Иваново, 1994. 236 с.
192. *Чупова М.В.* Кассирер – неокантианец? // Филос. науки. 1994. № 4/5/6. С. 164–166.
193. *Швырев В.С.* Как нам относиться к диалектике // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 152–158.

VII ПЕРЕВОДЫ

194. *Абеляр П.* Диалог между Философом, Иудеем и Христианином / Пер. с латин., предисл. С.С. Неретиной // Вопр. философии. 1995. № 3. С. 130–181.
195. *Абеляр П.* "Логика" для начинающих / Пер. с латин., вступ. ст. С.С. Неретиной // Филос. исследования. 1995. № 1. С. 113–170.
196. *Абеляр П.* Теологические трактаты / Пер. с латин., коммент., вводн. ст., С.С. Неретиной. М.: Прогресс: Гнозис, 1995. 412 с.
197. *Абеляр П.* Этика, или Познай самого себя / Пер. с латин., предисл. и коммент. С.С. Неретиной // Человек. 1995, № 3. С. 52–67; № 4. С. 77–92; № 5. С. 89–107.
198. *Адорно Т.В.* Об эпической наивности // Путь. 1994. № 5. С. 151–159.
199. *Брентано Ф.* Психология с эмпирической точки зрения / Пер. и предисл. Я.Е. Саноцкого // Вопр. философии. 1995. № 2. С. 148–171.
200. *Бубер М.* Два образа веры / Пер. с нем. М.И. Левиной и др. Сост. П.С. Гуревич, С.Я. Левит; вступ. ст. Г.С. Памеранца. М.: Республика, 1995. 463 с. Имен. указат. С. 454–456. (Сер.: "Мыслители XX в.")
201. *Виндельбанд В.* Избранное: Дух истории / Пер. с нем. М.И. Левиной, Г.М. Сонина. М.: Юристъ, 1995. 687 с. Имен указат.: С. 681–685. (Сост. Е.Н. Балашова). (Сер.: "Лики культуры".)
202. *Витгенштейн Л.* Из "Тетрадей 1914–1916" / Предисл. В. Руднева // Логос. 1994. № 6. С. 194–209.
203. *Витгенштейн Л.* Философские работы / Пер. с нем, сост. и коммент. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994. (Феноменология, герменевтика, философия языка.)
ч. 1: XXI, 521 с.
204. *Гейне Г.К.* К истории религии и философии в Германии: Пер. с нем. (М.: Прогресс, 1994. 227 с. (Б-ка журн. "Путь").
205. *Гуссерль Э.* Амстердамские доклады / Пер. с нем. // Логос. 1994. № 5. С. 7–24.
206. *Делез Ж.* Логика смысла / Пер. с фран. М.: Академия, 1995. 298 с. (Первые публ. в России.)
207. *Дильтей В., Гуссерль Э.* Переписка 1911 г. / Пер. с нем., примеч. Н.С. Плотникова // Вопр. философии. 1995. № 10. С. 114–150.
208. *Дильтей В.* Категория жизни // Там же. С. 129–143.
209. *Дильтей В.* Сон; Воображение поэта. Элементы поэтики (2 фрагм.); Лит. архивы и их значение для изучения истории философии / Предисл. Н.С. Плотникова // Там же. № 5. С. 108–137.
210. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М.: Танаис, 1995. 639 с.
211. *Гхош Аурбиндо.* Перерождение и карма / Шри Аурбиндо. М.: Фаир, 1995. 141 с.
212. *Дэви-Неел Л.* Посвящения и посвященные в Тибете / Пер. с англ. предисл., примеч. А.И. Гореславец. СПб.: ОРИС, 1994. 366 с., 8 л. ил. Библиогр.: С. 364–365.
213. *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения / Введ. пер. с араб., примеч. и библиогр. А.Д. Кныша. СПб.: Петербург. востоковедение, 1995. 283 с. (Сер.: "Памятники культуры Востока", т. 5). Библиогр.: С. 270–283.
214. *Кант И.* Сочинения: В 4 т. / Подгот. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. РАН. Ин-т философии. Центр исслед. философии Канта Майнц. ун-та. М.: Ками, 1994. (Текст парал. на рус. и нем. яз.)
Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). 584 с.

215. *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т.: Юбил. изд. (1794–1994) / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994 (Сер.: "Мировая философская мысль".)
Т. 1: "Докритические" произведения. 544 с. Указат: С. 532–541.
Т. 2: "Докритические" произведения. 429 с. Указат. С. 419–425.
Т. 3: Критика чистого разума. 741 с. Указат. С. 711–735.
Т. 5: Критика способности суждения. 414 с. Указат. С. 399–409.
Т. 6: Религия в пределах только разума: Метафизика нравов. 613 с. Указат. С. 579–601.
216. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского; Сверен и отред. Ц.Г. Арзаканяном, М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна, М.: Мысль, 1994. 592 с. (Сер.: "Филос. наследие".)
217. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. 528 с., 1 л. портр. (Слово о сущем).
218. *Козловский П.* Современность постмодерна: Пер с нем. // Вопр. философии. 1995. № 10. С. 85–94.
219. *Конфуций.* Я верю в древность / Сост. авт. первого разд., предисл. к разделам, пер. с англ. и коммент И.И. Семененко. М.: Республика, 1995. 382 с. ил. (Сер.: "Мудрецы".)
220. *Лобковиц Н.* От субстанции к рефлексии: Пути западноевропейской метафизики. Пер. с нем. // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 95–105.
221. *Леонтович В.В.* История либерализма в России 1762–1914 / Пер. с нем. И. Иловайской. М.: Рус. путь. 1995. 549 с. (Исслед. новейшей русской истории.)
222. Лунный свет Санкхьи / Подгот. В.К. Шохин; Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. РАН. Ин-т философии. М.: Ладомир, 1995. 326 с. Библиогр.: С. 317–325.
223. Махаянавилицика, или Двадцать строф о Махаяне, сост. Нагарджуной / Введ., пер. с санскрита и коммент. В.П. Андросова // Восток. 1995. № 5. С. 149–154.
224. *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии: Избр. работы / Пер. с фран. Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманит. лит., 1995. 215 с. портр.
225. *Мерло-Понти М.* О феноменологии языка / Пер. с франц. // Логос. 1994. № 6. С. 179–193.
226. *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. М.: Искусство, 1995. 448 с.
227. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: Стихотворения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1994. 508 с. (Б-ка журн. "Путь").
228. *Ноттурно М.* Критика К. Поппером науч. социализма, или Р. Карнап и его сотрудники // Вопр. философии. 1995. № 12. С. 70–84.
229. О свободе: Антология западноевроп. клас. либерал. мысли / Отв. ред. М.А. Абрамов. М.: Наука, 1995. 463 с. (Сер.: "Обществ. мысль: исслед. и публ".)
230. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. 480 с., портр. (Сер.: "Памятники мировой лит.")
231. *Плотин.* Сочинения: Плотин в русских переводах / Сост. М. Солопова. СПб.: Алетейя, 1995. 672 с. Библиогр.: С. 668–669. (Антич. б-ка. Философия.)
232. *Плотин.* Избранные трактаты: В 2 т. / Пер. с древнегреч. под ред. Г.В. Малеванного. М.: ТОО "Рус. Музыка", 1994.
Т. 2. 143 с.
233. *Плотин.* О сущности души трактат первый IV, 2 (4); О сущности души трактат второй (IV, 1(2) / Пер. с древнегреч. и предисл. М. Гарнцева // Логос. 1994. № 6. С. 272–282.
234. *Поппер К.* Дарвинизм, или Метафизич. исслед. прогресса / Пер. с англ., предисл. Н.Ф. Овчинникова // Вопр. философии. 1995. № 12. С. 35–49.
235. *Поппер К.* Что такое диалектика? Докл., прочит. на филос. семинаре Кентерберийск. унив. колледжа в Крайсбчерче (Новая Зеландия) в 1937 г. // Там же. № 1. С. 118–139.
236. *Поппер К.* Теоретико-познавательная позиция эволюционной теории познания // Вестн. Мос. ун-та. Сер. 7, Философия. 1994. № 5. С. 17–25.
237. *Прокл.* Комментарии к первой книге "Начал" Евклида: Введение / Ред. греч. текста, рус. пер., вступ. ст. и коммент. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 1994. 222 с.

238. *Пурани А.В.* Вечерние беседы с Шри Ауробиндо / Лит. ред. К.Е. Харибет. СПб.: Комплект, 1994.
Т. 1. 329 с.
Т. 2. 367 с.
239. *Радхакришнан С.* Индийская философия / Пер. с англ. СПб.: ТОО "Стикс", 1994.
Т. 1. 643 с. Библиогр. в конце глав.
240. *Рассел Б.* История западной философии и ее связи с полит. и социальными условиями от античности до наших дней: В 2 т. / Пер. с англ. Науч. ред. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994.
Т. 1. Кн. 1–2, 458 с.
Т. 2. Кн. 3. Рорти Р. Историография философии. Четыре жанра. 391 с. Авт. указат.: С. 331–391.
241. *Решер Н.* Американская философия сегодня // Путь. 1995. № 8. С. 121–148.
242. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Вступ. ст. сост. подгот. текста В.В. Сапова. М.: Республика, 1995. 463 с. Имен. указат.: С. 454–461. (Б-ка антич. мысли.)
243. *Серль Д.Р.* Современная философия в Соединенных Штатах / Пер. с англ. и послесл. А.Ф. Грязнова / Путь. 1995. № 8. С. 149–175.
244. Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. М.; Томск: Водолей; Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1995. 159 с.
245. *Фейербах Л.* К критике "позитивной" философии / Пер. с нем. Предисл. Б.В. Мееровского, И.С. Нарского // Филос. науки. 1994. № 4/5/6. С. 128–147.
246. *Фейербах Л.* Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. М.: Наука, 1995. (Сер.: "Памятники филос. мысли".)
Т. 1. 502 с., 1 л. портр. Указат.: С. 499–501.
Т.2. 424 с. Имен. указат.: С. 421–422.
247. Философия средневековья: Хрестоматия. Балт. гос. техн. ун-т. Каф. философии. СПб., 1994.
Кн. 1: Западноевроп. философия / Сост. А.П. Моделов и др. Отв. ред. А.П. Мозелов, 191 с.
248. Философия эпохи Возрождения и Реформации: Хрестоматия " Балт. гос. техн. ун-т. Каф. философии / Отв. ред. и сост. А.П. Мозелов и др. СПб., 1995.
249. Философские тексты Махабхараты: 3-е изд. / Пер. с санскрита, послесл., примеч., толковый словарь Б.Л. Смирнова. СПб.: Akad., 1994.
Т. 1: Бхагавадгита: Книга о Бхишме / Подгот. Д.А. Юновым. 599 с., ил. Библиогр.: С. 568–575.
250. *Фихте И.Г.* Сочинения / Сост., общ. ред., вступ. ст. и примеч. П.П. Гайденко; пер. с нем. М.И. Левиной и др. М.: Ладомир, 1995. Т. 1. (Работы 1792–1801 гг..) 655 с., портр. Имен. указат.: С. 649–651.
251. *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры / Пер. с англ. Е.Г. Балагушкина, О.В. Боровой. Сост. С.Я. Левит, С.В. Лёзов. М.: Юристъ, 1995. 479 с. Сер.: "Лики культуры"). Библиогр.: С. 46–47. Указат.: С. 472–478.
252. *Хабермас Ю.* Демократия, разум, нравственность: Моск. лекции и интервью. РАН. Ин-т философии. М.: Ками; Akad., 1995. 245 с. (Первые публ. в России.)
253. *Хагемайстер М.* О восприятии непринятого: Русская мысль в европейском контексте / Беседа. Записал Н.В. Пчелкин // Вопр. философии. 1995. № 11. С. 58–66.
254. *Хайдеггер М.* Встречи с Ортегой-и-Гассетом / Пер. с нем. и посл. И.К. Антоновой // Филос. науки. 1994. № 1/2/3. С. 69–71.
255. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа В. Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни: Десять докладов, прочит. в Касселе (1925) // Вопр. философии. 1995. № 11. С. 119–145.
256. *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию / Пер. с нем. Вступ. ст. И. Михайлова // Логос. 1994. № 6. С. 283–309.
257. *Хайдеггер М., Ясперс К.* Из переписки Хайдеггера и Ясперса / Пер. с нем. и предсл. В.В. Бибихина // Логос. 1994. № 5. С. 101–107.
258. Хрестоматия по истории философии: Учеб. пособие для вузов: В 2 ч. / Редкол.: Л.А. Микешина (отв. ред.) и др. М.: Прометей, 1994.
Ч. 1: 534 с.

Ч. 2: Современная западная философия XIX – нач. XX в.
XX век. На пороге XXI века. 415 с.
259. Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX – начала XX столетия / Под общ. ред. А.В. Соколова. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1995. 135 с.
260. *Хюбнер К.* Критика чистого разума / Пер. с нем. И.Т. Касавина. Вступ. ст. В.С. Степиан. РАН. Ин-т философии. Центр по изучению нем. философии и социологии. М., 1994. 326 с. портр.
261. *Шеллер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. Сост., науч. ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис. 1994. 413 с. (Феноменология, Герменевтика, Философия языка.)
262. *Эриугена И.С.* Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна / Вступ. ст. пер. с латин. и примеч. В.В. Петрова. М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1995. 352 с. Библиогр.: С. 260–279. Указат.: С. 285–333. (Рез. на англ. яз. Текст на рус. и лат. яз.)
263. *Юм Д.* Малые произведения: Эссея; Естеств. история религии; Диалоги о естеств. религии / Пер. с англ. М.А. Абрамова и др. Озерск: Канон; Челябинск: Дом печати, 1995. 460 с., портр. (Сер.: "История философии в памятниках".)
264. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели; Вступ. ст. М.А. Абрамова. М.: Канон, 1995. (Сер.: "История философии в памятниках".)
Кн. 1: О познании. 399 с.
Кн. 2: Об аффектах. Кн. 3: О морали. 415 с.
265. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1995. 237 с. (Б-ка журн. "Путь".)
266. *Юнг К.Г* О психологии восточных религий и философии / Сост. В. Бакусев. Моск. филос. фонд. М., 1994. 255 с.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

ВИЗГИН Виктор Павлович, доктор филос. наук, ведущий сотрудник Института философии РАН

БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры при МГУ им. М.В. Ломоносова

ПЕТРОВА Майя Станиславовна, старший преподаватель Международного Славянского университета

ПЕТРОВ Валерий Валентинович, канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна, канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич, академик РАН, советник РАН, Института философии РАН

РЕЗВЫХ Петр Владиславович, канд. филос. наук, преподаватель Университета Дружбы народов

БЫКОВА Марина Федоровна, доктор филос. наук, ведущий сотрудник Института философии РАН

ПИГАЛЕВ Александр Иванович, доктор филос. наук, профессор Волгоградского университета

ЯНСЕН Пауль, профессор Кёльнского университета (ФРГ)

ПАНИБРАТЦЕВ Андрей Викторович, канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

КОГАН Леонид Александрович, доктор филос. наук, консультант Института философии РАН

СМИРНОВА Зинаида Васильевна, доктор филос. наук, консультант Института философии РАН

ШОХИН Владимир Кириллович, доктор филос. наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

ЕФРЕМОВА Наталья Валерьевна, канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

ЛИФИНЦЕВА Татьяна Петровна, канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН

БОРИСОВ Евгений Васильевич, канд. филос. наук, преподаватель Томского университета

ЗИНЧЕНКО Георгий Антонович, доктор филос. наук, профессор Украинского Государственного Университета (г. Днепропетровск)

КЛЯЙН Хайнрих-Дитер, профессор Венского университета (Австрия)

СОДЕРЖАНИЕ

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Визгин В.П. К анализу квалитативистского типа рациональности: случай Аристотеля 5
Бородай Т.Ю. Луций Анней Сенека: диалоги "О скоротечности жизни", "О блаженной жизни" 16
Луций Анней Сенека. О скоротечности жизни (пер. и примеч. Т.Ю. Бородай) 17
Луций Анней Сенека. О блаженной жизни (пер. и примеч. Т.Ю. Бородай) 40
Петрова М.С. Макробий о душе: предисловие к переводу психологических глав «Комментария на "Сон Сципиона"» 65
Амвросий Феодосий Макробий. Комментарий на "Сон Сципиона" (пер. и примеч. М.С. Петровой) 68
Петров В.В. Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридугиса 97
Фридугис. О субстанции ничто и тьмы (пер. и примеч. В.В. Петрова) 108
Гайденко В.П. Предисловие к переводу трактата Ансельма Кентерберийского "О согласии Божественного предзнания, предопределения и благодати со свободным выбором" 115
Ансельм Кентерберийский. О согласии Божественного предзнания, предопределения и благодати со свободным выбором (пер. и примеч. В.П. Гайденко) 124

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ойзерман Т.И. К вопросу о кантовском понимании предмета метафизики 161
Резвых П.В. Проблема соотношения тварного и нетварного в поздней онтологии Ф.В.Й. Шеллинга 175
Быкова М.Ф. "Феноменология духа" Гегеля. Основные тенденции ее исследования в мировом гегелеведении 197
Янсен П. О втором международном коллоквиуме Общества Макса Шелера "О разрушении ценностей в современном обществе" (Кельн, 7–10 июня 1995 г.) (пер. и примеч. А.И. Пигалева) 214
Янсен П. Чувствование /познание – ценности/ бытие. О различных возможностях определения своеобразия знания (пер. А.И. Пигалева, ред. пер. Н.В. Мотрошиловой) 217
Пигалев А.И. Изменение системы ценностей, феноменология любви и проблема другого Я в мышлении Макса Шелера 232

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Панибратцев А.В. Логические исследования преосвященного Феофилакта, архиепископа Тверского 241
Архиепископ Феофилакт (Лопатинский). Логика: фрагменты курса лекций (публикация и пер. А.В. Панибратцева) 245

Коган Л.А. Русские мыслители – самородки XIX века 255
Смирнова З.В. Историко-философские проблемы в трудах И.В. Киреевского 276

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Шохин В.К. "Брахмасутрабхашья" Шанкары о цели человеческого существования 294
Ефремова Н.В. Об аверроистской ноологии 301

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Лифинцева Т.П. Предисловие к публикации сочинения Мартина Бубера "Вопрос к Единичному" 320
Мартин Бубер. Вопрос к Единичному (пер. и примеч. Т.П. Лифинцевой) 321
Борисов Е.В. К публикации главы из "подготовительной части" лекционного курса М. Хайдеггера 359
Мартин Хайдеггер. Пролегомены к истории понятия времени (пер. и примеч. Е.В. Борисова) .....
Занченко Г.А. Метафизика и язык философии 403
Клейн Х.-Д. Бытие и свобода от противоречия (пер. М.Ф. Быковой) 419

БИБЛИОГРАФИЯ (составитель Е.С. Муравлев) 443

АВТОРЫ ВЫПУСКА 455

CONTENTS

ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Vizgin V.P. Concerning Qualitative Type of Rationality: Aristotle's Case 5
Boroday T.Yu. Lucius Anneus Seneca: The Dialogues "On Brevity of Life", "On Blissful Life" 16
Lucius Anneus Seneca. On Brevity of Life (transl. and notes by T.Yu. Boroday) 17
Lucius Anneus Seneca. On Blissful Life (transl. and notes by T. Yu. Boroday) 40
Petroff M.S. Macrobius on Soul 65
Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio Book I, ch. 11–14 and 17; Book I, ch. 12, 13, 17 (transl. and notes by M.S. Petroff) 68
Petroff V.V. Noun and Substance: Grammar and Ontology in Fridugisus 97
Fridugisus. De nihilo et Tenebris (transl. and notes by V.V. Petroff) 108
Gaidenko V.P. Preface to the Translation of the Tractate of Anselm of Canterbury "On the Harmony of the Foreknowledge, the Predestination and the Grace of God with Free Choice" 115
Anselmus Cantuariensis. "De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio (transl. and notes by V.P. Gaidenko) 124

GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

Oizerman T.I. On Kant's Understanding of the Metaphysics' Subject 161
Rezvykh P.V. The Problem of Relation between Created and Non-Created in F.W.J. Schelling's Later Ontology 175
Bykova M.F. Hegel's "Phenomenology of Mind". The Major Tendencies Hegelian Studies 197
Yansen P. The Second World Colloquium of Max Scheler's Society "On the Destruction of Values in the Modern Society" (Cologne, July 7–10, 1995) (trans. by A.I. Pigilev) 214
Yansen P. Sensitivity/Knowledge – Values/Being. On Various Possibilities of Defining the Specificity of Knowledge (trans. by A.I. Pigilev, ed. by N.V. Motroshilova) 217
Pigilev A.I. Change of Value System, Phenomenology of Love and the Problem of the Other in Max Scheler's Philosophy 232

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Panibratsev A.V. Logic Studies by His Eminence Archbishop Feofilakt of Tver' 241
Archbishop Feofilakt (Lopatinsky). Logic: Fragments from the Lecture Course (Publication by A.V. Panibratsev) 245
Kogan L.A. Russian Thinkers – Self-Made Personalities of the 19 Century 255
Smirnova Z.V. The Issues of History of Philosophy in the Works of I.V. Kirievsky 276

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

Shokhin V.K. The Brahmasutrabhasya of Shankara's on the Purpose of the Human Existence 294
Lysenko V.G. Fire: Destruction and Creation. From Vedic Myth and Ritual to Atomistic Theory .....
Efremova N.E. On Averroist Noology 301

XX CENTURY PHILOSOPHY

Lifintseva T.P. Translation and preface to an issue of Martin Buber'a work "Question to the Single One" 320
Martin Buber "Question to the Single One" (transl. and notes by T.P. Lifintseva) 321
Borisov E.V On the Publication of a Chapter from the "Introductory Part" of M. Heidegger's Lecture Course 359
Martin Heidegger. Prolegomena to the History of the Notion of Time (transl. and notes by E.V. Borisov) .....
Zanchenko G.A. Metaphysics and the Language of Philosophy 403
H.-D. Being and Freedom from Contradiction (transl. by M.F. Bykova)..... 419

BIBLIOGRAPHY (Compiled by E.S. Muravlev) 443

CONTRIBUTORS 455

Научное издание

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

1996

Утверждено к печати Ученым Советом Института философии РАН

Заведующая редакцией
"Наука – экономика, философия, право"
Т.В. Савич

Редактор
В.С. Егорова

Художественный редактор
Г.М. Коровина

Технический редактор
Т.А. Резникова

Корректоры
А.Б. Васильев, И.П. Круглова, Н.И. Харламова

Набор и верстка выполнены в издательстве
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 03.11.97. Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл. печ. л. 29,0. Усл. кр.-отт. 29,0. Уч.-изд. л. 34,8
Тираж 550 экз. Тип. зак. 197

Издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Сибирское издательско-полиграфическое
и книготорговое предприятие "Наука"
630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА" ВЫШЛИ В СВЕТ:

Апокрифы Древней Руси. (Серия "Общественная мысль: исследования и публикации"), 21 л.

Книга представляет собой издание апокрифических памятников средневековой Руси. В нее вошли переводы древнерусских апокрифов, комментарии к ним, исследования идейно-мировоззренческого и философского содержания неканонических произведений. Для издания собраны произведения XI–XVII вв., эти произведения характеризуют апокрифические воззрения на онтологию, историософию, космологию. Показаны роль апокрифов в христианской культуре Руси, их значение и судьбы в отечественной культуре.

Для философов, историков, всех интересующихся историей русской культуры.

Цицерон. **Философские трактаты. 2-е изд. (Серия "Памятники философской мысли")**, 25 л.

Включенные в книгу три трактата Цицерона – "О природе богов", "О дивинации", "О судьбе" – написаны в последний период его деятельности, как и большая часть других философских трактатов автора. Они занимают в просветительской программе Цицерона особое место; в них он дает развернутую и всестороннюю критику господствовавших в античном мире суеверий, определяет свое отношение к религии, с наибольшей ясностью выражает свое убеждение в том, что за достоверное следует принимать только доказанное строго рациональными доводами либо оправданное исторической практикой.

Для философов, историков философии, всех интересующихся классическим наследием мировой философской мысли.

Рубинштейн С.Л. **Человек и мир. (Серия "Памятники психологической мысли")**, 30 л.

Монография выдающегося российского психолога и философа С.Л. Рубинштейна (1889–1960) – первый фундаментальный философско-психологический труд, в котором систематически разработана проблема человека (монография написана в конце 50-х годов и была опубликована с купюрами в 1973 г.). Основная идея книги: с появлением человека в составе бытия коренным образом изменяется весь онтологический план, и потому необходимо преобразование всей системы философско-психологических категорий с учетом бытия человека. Это вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как объективном отношении. С таких позиций разработана новая система онтологических, гносеологических, этических и психологических категорий.

Для психологов, философов, социологов, естественников.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ РОССИЙСКОЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"

Магазины "Книга—почтой"

117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2
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, проспект Мира, 84
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7
117383 Москва, Мичуринский проспект, 12
103642 Москва, Б. Черкасский пер., 4
630200 Новосибирск, ул. Восход, 15, комн. 508б
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга—почтой")
142284 Протвино Московской обл., ул. Победы, 8
142292 Пущино Московской обл., МР "В", 1 ("Книга—почтой")
443022 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга—почтой")
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга—почтой")
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49