Историко-философский ежегодник

'95

ЕЖЕГОДНИК

1995

Выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ПРОБЛЕМЫ НАУКИ

ПЕРЕВОДЫ

ОБЗОРЫ
БИБЛИОГРАФИЯ

Academy of Sciences
of Russia

Institute of Philosophy

History of Philosophy Yearbook

'95

Editor
N. MOTROSHILOVA

Moscow MARTYS 1996

Российская академия наук

Институт философии

Историко-философский ежегодник

'95

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. В. МОТРОШИЛОВА

Москва МАРТИС 1996

ББК 87.3
И 85

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект 96-03-16153

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*

Ученый секретарь *М. М. Ловчева*

Рецензенты:
доктор философских наук, проф. *А. А. Печенкин*
доктор философских наук *М. А. Хевеши*

Историко-философский ежегодник, 1995. — М.: Мартис, 1996.
И 85 396 с.
ISBN 5-7248-0040-3

В настоящем выпуске ежегодника представлены результаты новых исследований из истории западноевропейской, восточной, отечественной философии, а также из области философско-методологических проблем науки. Публикуются переводы не издававшихся ранее сочинений и фрагментов сочинений Плотина, Макробия, Порфирия, Василия Великого, Климента Александрийского, Ансельма Кентерберийского и др.

Для философов, а также всех интересующихся историей философии.

ISBN 5-7248-0040-3

© Коллектив авторов, 1996
© Издательство «Мартис», 1996

Дорогой читатель!

Вы держите в руках десятый выпуск «Историко-философского ежегодника». В связи со скромным юбилеем нашего издания мне хочется поделиться с Вами некоторыми воспоминаниями, идеями, надеждами.

Счастливая мысль о создании «Историко-философского ежегодника» принадлежала академику Т. И. Ойзерману. Он обратился ко мне с предложением стать ответственным редактором ежегодника, которое я с благодарностью приняла. Необходимость в такого рода периодическом издании была вполне очевидной.

В то время – в отличие от нашего – философских журналов и альманахов было очень мало. Несмотря на вполне приличный уровень историко-философских публикаций главного профессионального журнала «Вопросы философии», тексты по истории мысли были в нем относительно немногочисленны и не слишком специальными. Как ни парадоксально, но именно самые лучшие историко-философские работы почти не имели шансов появиться в «Вопросах философии» или «Философских науках». Итак, дело казалось ясным: специальный Ежегодник по истории философии надо создавать. С этим соглашались все, к кому мы по линии Академии наук обращали необходимые тогда докладные записки. Однако прошло не менее трех лет, пока «добро» от начальства было получено; материал к тому времени уже был собран.

Первый выпуск «Историко-философского ежегодника» вышел из печати в 1986 г. Перестройка и гласность не только способствовали его появлению, но и сделали как бы легальными те принципы свободы исследований и дискуссий, которыми мы уже руководствовались при подготовке ежегодников, но которые до перестройки вполне могли бы натолкнуться на сопротивление цензора по профессии или «по призванию». А последних и в Институте философии, где при отделе истории философии формировался Ежегодник, и особенно вне его было весьма немало.

Внося свое предложение о создании Ежегодника, Т. И. Ойзерман предсказал, что благодаря достаточно высокому уровню историко-философской работы в нашей стране и постоянному пополнению рядов отечественных историков философии портфель редакции не будет пустовать и что у нас всегда будет свой круг заинтересованных читателей. Пока это предсказание сбывалось. Хотя Ежегодник – безгонорарное издание, мы к каждому выпуску, к счастью, не просто имеем, но тщательно отбираем высокопрофессиональные материалы по истории философии всех эпох, стран и народов, включая и новейший этап развития мировой философской мысли. Стало быть, у Ежегодника были и, надеемся, будут авторы, круг которых постоянно

расширяется, включая не только известных в стране и за рубежом исследователей, но и молодых, начинающих историков мысли. Пользуясь скромным десятилетним юбилеем как поводом, я хочу горячо поблагодарить всех авторов, которые уже опубликовали свои материалы в Ежегоднике, за их поддержку нашего издания. От имени редколлегии я обращаюсь и к тем, кто еще обдумывает, пишет свои статьи, готовит переводы, обзоры, рецензии: мы ждем Ваших материалов и будем благодарны, если Вы доверите нам их публикацию. Хотелось бы ободрить начинающих авторов, сказав: мы публиковали и будем публиковать исследования и переводы, выполненные студентами, разумеется, при условии исключительно высокого качества предлагаемых материалов.

Критерии отбора материалов для публикации были и остаются довольно простыми и, по-видимому, вполне оправданными. В Ежегодник принимаются работы самых разных жанров – статьи, переводы, публикации (с предисловиями и комментариями), обзоры литературы, рецензии, материалы круглых столов, дискуссий, мемуарные материалы, имеющие отношение к истории философии, и т. д. Требования, предъявляемые к текстам, высоки. Это должны быть оригинальные, т. е. впервые публикуемые только у нас, тексты (разумеется, последующая перепечатка никак не возбраняется – желательно, со ссылкой на Ежегодник). Непременное требование к статьям и другим публикациям – соответствие мировому уровню исследований по данной проблематике, проработка отечественной и зарубежной литературы вопроса. В подавляющем большинстве случаев у нас выступали авторы, читавшие в оригинале тех философов, о которых они писали (и цитировавшие русские переводы лишь в случае согласия с ними или, в случае несогласия, корректировавшие перевод). Некоторым авторам такие требования казались чрезмерными. Но нам – редколлегии, тем, кто практически «делает» Ежегодник, всегда казалось, что необходимо всеми силами поддерживать мировой уровень исследований и публикаций, не поддаваясь напору провинциалистски-снисходительного отношения к историко-философской полуграмотности. О провинциализме я говорю, разумеется, в переносном смысле, ибо не только от столичных исследователей, но и от авторов из российской провинции поступали и поступают наши лучшие материалы.

В Ежегоднике предъявляются достаточно высокие требования и к литературному качеству публикаций. Дело здесь не только в проблеме стилистики, хотя сама по себе задача восстановления былой литературной славы российского философствования и становления нового, отвечающего требованиям времени стиля историко-философских текстов остается столь же трудной, сколь и актуальной. Проблемы, никак не менее сложные, заключаются в совершенствовании историко-философской терминологии, в грамотном и по возможности лингвистически элегантном переводе текстов, понятий, терминов, появившихся в культурах других эпох и народов. Нас радует, что Ежегодник за последние десять лет сделался дополнительным полем исследований, экспериментов в этой области. Тут были, конечно, пробы и ошибки. Но были и несомненные удачи.

За десять лет существования Ежегодника мы мало что изменили в его форме. Признаться, были раздумья и споры, порождаемые духом динамичного времени и происходящих всюду кардинальных перемен. Периодических изданий, в том числе в философии, в нашей стране становится все больше. Конкуренция в печатном деле принесла свои трудности, и они не обошли стороной наш Ежегодник. Но вместе с этими трудностями появились новые вызовы и стимулы. В первые годы Ежегодник по существу не имел рядом с собой конкурирующих специальных периодических изданий по истории философской мысли. Теперь они есть – и в Москве (скажем, журнал «Логос») и за ее пределами. Мы приветствуем конкурентов – здоровая конкуренция в науке идет на пользу делу. За эти годы появилось немало философских периодических изданий, форма подачи материалов в которых далека от академических стандартов. Нами же по зрелом размышлении было решено сохранить существующую форму, возможно, несколько консервативную, но отвечающую общей научной и культурно-просветительской задаче Ежегодника – служить делу обнародования результатов новейшего историко-философского исследования, взятого в его наибольшей академической глубине и в то же время актуальной значимости.

Экономические трудности, выпавшие в последнее время на долю научных работников, общеизвестны. Но преданность российских философов, наших авторов и сотрудников науке, поиску, исследованию обеспечили бесперебойную и качественную подготовку Ежегодников. Есть надежда и даже уверенность, что так будет и впредь.

Я хочу поблагодарить всех членов редколлегии, которые сотрудничали и продолжают сотрудничать с Ежегодником, а также помянуть добрыми словами тех, кто в последние годы ушли из жизни, – Б. Т. Григорьяна, В. В. Мшвениерадзе, Н. Ф. Уткину.

В формировании выпуска Ежегодника'95 особую роль сыграла В. П. Гайденко. Особая благодарность ученому секретарю издания М. М. Ловчевой за ее прекрасную и инициативную работу, а также издательскому редактору девяти выпусков Ежегодника В. С. Егоровой.

Редколлегия Ежегодника выражает свою благодарность Ю. Муравлеву, который готовил библиографический раздел всех выпусков Ежегодника.

Все десять лет Ежегодник имел верных и заинтересованных читателей, что подтверждалось простым фактом: тираж всегда достаточно быстро раскупался. К Вам, наши дорогие читатели, мы обращаем слово глубокой благодарности. Ваша поддержка, Ваш интерес к Ежегоднику были для нас особенно дороги в последние, весьма непростые годы.

Но для истории философии в целом, для Историко-философского ежегодника в частности, эти десять лет были временем куда более широких, чем прежде, возможностей, которыми историки философии не преминули воспользоваться. Например, за последние 5-7 лет только отдел истории философии Института философии РАН издал около 150 книг (и множество статей). Среди них оригинальные монографические исследования, академические издания классиков отече-

ственной и зарубежной мысли, переводы сочинений современных философов. Это наш посильный вклад в духовное возрождение России. История философии нашей страны за последнее десятилетие, несомненно, поднялась на более высокий уровень.

Ежегодник призван дать на своих страницах место новым идеям и подходам, а также способствовать их появлению и развитию. Хочется верить, что так оно и будет.

Н. В. Мотрошилова
Ответственный редактор
«Историко-философского ежегодника»

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

И. Н. ТЕТЕНС – ВЫДАЮЩИЙСЯ ПРЕДШЕСТВЕННИК КАНТА

В. А. Жучков

Иоганн Николас Тетенс (1736-1805) является одним из наиболее ярких мыслителей немецкой философии XVIII века и самым значительным представителем ее эмпирико-психологической линии. Многие исследователи именуют его не иначе как «немецкий Локк» [см. 1, т. 1, с. 446; 6, с. 355], хотя становление его идей происходило в период уже четко обозначившегося кризиса традиционного эмпиризма, проявившегося в юмовском скептицизме. Поэтому более точной представляется точка зрения тех исследователей, которые отмечают тесную проблемно-содержательную связь философии Тетенса, с одной стороны, с наследием Юма, а с другой – Канта [8, с. 237; 4, с. 105; 13, с. 84-85; 9, с. 46 и др.]. Работы первого, получившие широкую известность в Германии, он не только хорошо знал, но и написал серию рецензий на переведенное на немецкий язык в 1755 г. юмовское «Исследование о человеческом познании». Называя Юма живым и остроумным мыслителем, который, однако, использует свой гений во вред истине и религии, Тетенс посвятил полемике с шотландским скептиком немало страниц своих трудов и именно эта полемика во многом предопределила содержание, характер и направление его философских исканий.

Тетенс не имел личных контактов и не переписывался с другим своим великим современником – Кантом, тем не менее, внутренние, проблемные связи творчества обоих мыслителей настолько близки и очевидны, что исследователи называют первого не только предшественником, но даже двойником второго [см. 5, с. 169-174, 557-558, 570-571; 8, с. 231-240; 13, с. 134, 211]. В основных работах Тетенса, в том числе в его основном двухтомном труде 1777 г. «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» [см. 12], чувствуется заметное влияние кантовской Диссертации 1770 г. Вместе с тем, многие идеи Тетенса оказали серьезное влияние на критические воззрения Канта, который в письме к Герцу от 5 апреля 1778 г. писал, что «Опыты»

© В. А. Жучков, 1996

Тетенса постоянно лежат на его столе и составляют фон его размышлений над будущей «Критикой чистого разума» [7, т. X, с. 214]. Хорошо отзывался о Тетенсе он и после завершения «Критики...», в частности, в письмах к Гарве и Мендельсону в 1783 г., правда, оценки эти носили весьма абстрактный характер [см. 3, с. 547, 552-553]. В одной же из рукописных заметок Кант указывает на принципиальное отличие своего трансцендентализма от субъективно-эмпирического метода Тетенса и заявляет, что не находится с ним ни в каком «соперничестве» (Mitbewerbung) [7, т. XVI, Refl. 230-231]. Впрочем, и сам Тетенс после выхода в свет «Критики чистого разума» был явно шокирован содержащейся в ней резкой критикой традиционной метафизики, однако ни в какую прямую полемику с Кантом он не вступил, ограничившись лишь косвенной поддержкой его противников из лагеря поздних вольфианцев, а вскоре и вовсе отошел от серьезных занятий философией.

В целом ряде работ раннего периода: «Мысли о влиянии климата на способ мышления человека» (1759), «О происхождении честолюбия» (1766), «О пользе этимологии» (1766), «Размышления о происхождении языков и письменности» (1772) и др. – Тетенс не без влияния Монтескье и Руссо, развивал идеи относительно воздействия естественных условий жизни и социальной среды на формирование психической конституции человека, его темперамента, склонностей и стремлений, познавательных способностей и нравственных принципов. Эти идеи были положены им в основу общей концепции воспитания и образования, прикладных принципов и методик преподавания наук, способов широкого распространения полезных знаний в народе. Существенным обстоятельством было то, что эти типично просветительские установки сыграли важную роль для возникновения и развития его собственно философских и гносеологических воззрений, наложив заметный отпечаток на их содержание.

В своих философских трудах, составляющих лишь четвертую часть его обширного наследия и написанных преимущественно в 60-70-е годы, Тетенс выступал за тесный союз философии и естествознания, прежде всего математики и физики. Однако в отличие от других своих выдающихся современников – Ламберта и раннего Канта, он ориентировался не столько на естественнонаучную картину мира и методологию научного познания, сколько на проблему отношения человека к природе, роль и значение последней для формирования психической организации субъекта, развития и совершенствования его способностей в целом – не только познавательных, но и ценностных, таких, как стремление к удовольствию и счастью, пользе и славе, интеллектуальному и нравственному совершенству и т.д. и т.п. На основе классификации этих способностей Тетенс пытался даже построить собственную систему научных знаний в работе 1765 г. «О субординации наук» (Über die Randordnung der Wissenschaften), отдаленно напоминающую бэконовскую систематизацию наук.

Заметим, кстати, что обращение к Бэкону было характерным симптомом времени, выражало некоторые глубинные тенденции и потребности развития немецкой философской мысли, ищущей гармо-

ничного синтеза эмпирических и рациональных методов познания. В каком-то смысле с именем Бэкона была связана своеобразная ностальгия о «золотой поре» начала Нового времени, когда в философии, едва только освободившейся от пут схоластики, еще не было столь резких противоречий между рационализмом и сенсуализмом, равно как и глубоких противоречий внутри каждого из этих гносеологических направлений, обнаружившихся лишь к середине XVIII в. в вольфианском догматизме и юмовском скептицизме.

И именно эта тематика стала занимать Тетенса уже в работах 60-х годов, где он говорит о необходимости осуществления радикальной реформы в метафизике и преодоления царящего в ней разброда и противоречий. Показательно в связи с этим название одной из ранних его работ: «Мысли о некоторых причинах, почему в метафизике существует мало общепризнанных истин» (1760) [см. 10], созвучного с будущим критическим вопросом Канта «как возможна метафизика в качестве науки». Как и Кант, Тетенс стремился найти принципиально новые пути преодоления противоположности между сенсуализмом и рационализмом, сохранив и органически связав преимущества каждого, но отказываясь от попыток их поверхностного и эклектического «синтеза», характерных для большинства просветительски ориентированных мыслителей и «популярных философов» [11, с. XIV].

Мы не имеем здесь возможности рассматривать эволюцию воззрений Тетенса, в том числе и изменение его отношения к метафизике. Заметим лишь, что в ряде ранних работ «Рассуждение о наилучших доказательствах бытия бога» (1761), «Рассуждение о всеобщей спекулятивной философии» (1775) [см. 11], ставшей своего рода пропедевтикой к его «Философским опытам...», он не отказывается от многих установок и принципов традиционной метафизики. Однако уже в работе 1775 г. он определяет метафизику как «всеобщую теорию разума, которая относится к знанию действительного мира» [11, с. 38], следуя в данном случае идеям своих немецких предшественников А. Рюдигера (1673 –1731) и Хр. А. Крузия (1712 –1775), а также «наблюдающему методу» Локка, в котором усматривал средство «расчистки почвы» для построения подлинной метафизики [11, с. 76]. Правда, Тетенс считает при этом, что ни Локк, ни Юм не смогли устранить из своего метода анализа обыденного опыта спорные и темные моменты и оставили гипотетически-неопределенным решение вопроса о генезисе основных понятий метафизики [11, с. V, IX-X, XXV-XXX]. Показательно, что в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» Кант также говорит об иллюзорных надеждах, которые были связаны с попыткой Локка построить надежный фундамент для метафизики посредством «физиологии человеческого рассудка» и анализа данных «низших сфер простого опыта» [2, т. 3, с. 74].

Показательно в связи с этим и то, что, оценивая решение проблемы объективности знания в сенсуализме и эмпиризме как «полуистинное», Тетенс решительно отказывался и от способа ее решения в рационализме или традиционной метафизической гносеологии. Последняя, по его мнению, пыталась решить эту проблему, опираясь исключительно на законы и принципы формальной логики, сводя сущ-

ность мышления и познавательной деятельности рассудка вообще к анализу логических отношений и связей, функциональных зависимостей между понятиями и к различного рода операциям, производимым с ними согласно законам тождества, недопущения противоречия, исключенного третьего и т. д. Однако, считает Тетенс, законы формальной логики имеют преимущественно аналитический характер, касаются внешней, формальной связи между мыслями и понятиями и способны обеспечить всего лишь логически правильную форму мышления или рассуждения, от которой нельзя заключать к бытию или небытию самих предметов, а также использовать в качестве основания для познания и понимания реальных отношений и зависимостей вещей друг от друга [12, т. 1, с. 328-329, 450-480, 514-516]. Поэтому попытки традиционной метафизики выстроить «чистые ряды идей» на основе законов формальной логики и оторванных от чувственности и данных опыта «высших понятий рассудка» Тетенс называет «мечтательством» или «умствованием» (Schwermerey, Vernunfteil), польза от которых сводится лишь к удовольствию от спекуляции [там же, с. 571-573, 584-589]. Любопытно, что в этих утверждениях Тетенс почти дословно повторяет аналогичные высказывания Канта в работах середины 60-х годов, особенно в «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» [см. 2, т. 2, с. 320-321, 349-351].

Свой гносеологический анализ в «Опытах» Тетенс начинает с рассмотрения чувственности как пассивной способности души получать ощущения, воспринимать изменения, возникающие в ней под воздействием внешних вещей. Состояния души, связанные с этими наличными вещами и их причинными воздействиями, Тетенс называет перцепциями или «первоначальными ощущениями-представлениями» (ursprüngliche Empfindungsvorstellungen) [12, т. 1, с. 13, 22, 105]. Они представляют собой простые реакции души, ее абсолютно страдательные изменения, связанные с непосредственными возбуждениями чувственной способности и сходные с реакцией тела на внешние воздействия [там же, с. 170-171, 602-606]. Порядок этих перцепций целиком зависит от порядка, в каком чувства получают воздействия от внешних объектов, и именно они доставляют основной материал нашего познания [там же, с. 105-106].

Как Локк и большинство эмпириков, Тетенс различает внешние и внутренние ощущения или перцепции: вторые возникают не от воздействия внешних предметов, а благодаря воздействию души на саму себя, они есть ее самочувствие или восприятие своих собственных внутренних состояний [там же, с. 3, 190]. Показательно, однако, что источники как внешних, так и внутренних ощущений, их причины, находящиеся как вне нас, так и внутри нас, как во внешнем мире, так и в душе, Тетенс обозначает общим понятием «вещи в себе» (Dinge an sich) или «абсолютные предметы» (absolute Gegenstände) [там же, с. 190, 194].

Считая, что источником ощущений могут быть только эти абсолютные предметы, или «абсолютное в вещах вне нас и в нас», Тетенс вместе с тем подчеркивает, что посредством чувств мы вовсе не познаем это абсолютное. Мы способны чувствовать лишь изменения, возникающие благодаря воздействию объекта на нас, т. е. впечатления

или ощущения, которые доставляют нам «чистый и прочный» материал для познания, но сами объекты или вещи в себе остаются при этом непознаваемыми [там же, с. 168-170, 194].

Понятие «вещи в себе» нельзя считать изобретением Тетенса; оно встречалось и у других немецких мыслителей XVIII в., в том числе и представителей вольфовской школы, например, у Баумгартена. Точно так же и агностические мотивы, звучащие в приведенных высказываниях, имели место у многих представителей классического сенсуализма. Однако Тетенс не только усиливает эти мотивы традиционного сенсуализма, но и превращает в средство критики последнего и даже в способ принципиально новой постановки проблемы познания и его активной природы, во многом прямо противоположной эмпирико-психологической и натуралистической его трактовке.

Следует заметить, что Тетенс не только решительно выступает против берклианского отрицания существования материи, но и в отличие от юмовского скептицизма не допускает никаких сомнений относительно действительного существования внешнего мира и человеческой души [12, т. 2. с. 159, 494; т. 1, с. VIII, XI, 731, 735 и др.]. Однако идеализму Беркли и феноменализму Юма он противопоставляет отнюдь не материализм в духе Локка, а своеобразный агностический вариант дуализма, при котором материальное и психическое, тело и душа выступают хотя и в качестве непознаваемых, но безусловно существующих и самостоятельных субстанций. Причем сущность души, согласно Тетенсу, ни в коем случае не может быть сведена не только к материальным процессам, нервным вибрациям или возбуждениям в мозгу, но и к совокупности или «пучку впечатлений», а между нею и телесной, или материальной, субстанцией существует такое же качественное различие, как между животным и человеком.

Говоря о качественном различии между душой и телом, он усматривает специфику первой в том, что она обладает некоей простой и неделимой сущностью, является нетелесной субстанцией или имматериальным Я, которому присуща особая деятельная способность или «основная сила» (Grund-Kraft). Главной ошибкой метафизики он считает претензии на познание сущности души, попытки сформулировать о ней определенное понятие. Для Тетенса же вопрос о сущности души, ее природе и происхождении оказывается недоступным для определения и решения; душа остается непознаваемой вещью в себе, «абсолютным предметом», и мы можем знать только различные формы или способы ее обнаружения, каковыми являются, в частности, чувственность и рассудок и различные виды их применения. Все эти многообразные, качественно различные и в то же время взаимосвязанные друг с другом формы деятельности души есть, согласно Тетенсу, не что иное, как результаты развития или следствия проявления (Aüsserung) ее «основной силы» или «прасилы» (Urkraft) как некоего имеющегося в ней «зародыша» (Keim), предрасположенности или задатка (Anlage), которые сами по себе или в себе, без своего деятельного обнаружения остаются неизвестными и непознаваемыми [12, т. 1, с. V, IX-XIV, XXV-XXX, 262, 730-731, 737, 760; т. 2, с. 150).

Ощущения или «первоначальные представления» Тетенс, как мы

видели, рассматривает в качестве субъективных и пассивных состояний души, ее «простых реакций» или «страдательных» изменений, связанных с воздействием объективных вещей в себе, которые одни только и способны вызывать эти ощущения и быть их непосредственным источником. Вместе с тем, считает Тетенс, кроме «абсолютного» в предметах имеет место «относительное» (Relatives), т. е. некоторые отношения между вещами – сходства и различия, положения и следования, связи и зависимости и т. д. и т. п. Эти отношения объективны, присущи самим вещам, однако они не могут быть непосредственным источником ощущений или причиной восприятия; последние возникают в нас в результате возбуждения нашей чувственной способности только со стороны «абсолютного» предмета или вещи в себе. Вызванные ими ощущения не являются познанием «абсолютного», но они дают нам повод и доставляют материал для нашей способности «обнаруживать», «замечать» или «схватывать» (Gewahrnehmen, Gewahrwerden) отношения между ощущениями и восприятиями и тем самым познавать «относительное» в вещах [12, т. 1, с. 169, 190-191, 262, 275-280, 598-606].

«Обнаружение» или «схватывание» отношений и является, согласно Тетенсу, познанием в собственном смысле, правда, познанием не вещей в себе или «абсолютного» в вещах, а познанием «относительного», хотя и связанного с «абсолютным» и вызванными его воздействием ощущениями, но возникающего в результате собственной и самостоятельной деятельности нашей чувственной способности или «чувства отношения». Последнее, в отличие от преимущественно пассивно-страдательных ощущений и представлений, способно замечать различия и сходства между данными ощущений, сравнивать их друг с другом, обнаруживать их связи и отношения, изменения и переходы от одного к другому и т. п. Благодаря активному характеру деятельности этой способности мы можем не только сохранять и воспроизводить результаты и следы прошлых воздействий абсолютного в предметах или пассивно следовать порядку изменений в ощущениях. «Схватывание, – подчеркивает Тетенс, – с одной стороны, есть не что иное, как чувство, а с другой – деятельное применение способности представления, которая не только вновь вызывает в нас некоторые представления и сохраняет их в нас в наличии, но также и разлагает их, отделяет друг от друга и представляет чувству одно или другое в отдельности» [там же, с. 292]. Кроме того, оно связано с чувством внимания, наблюдения, а главное – «предпочтительной обработкой впечатлений или представлений», т. е. с активным процессом их сопоставления и упорядочивания, их сравнения друг с другом и другими операциями, касающимися «относительного» в предметах [там же, с. 289].

Иначе говоря, в отличие от пассивных ощущений, связанных с непосредственным воздействием вещей в себе на душу, «схватывание» или «обнаружение» является особым способом познания отношений в вещах и между вещами. Причем эти отношения не просто пассивно регистрируются в душе, но активно ею устанавливаются, есть результат деятельного перехода от одного представления к другому, согласования и синтеза разрозненных данных ощущений в ясные образы и

представления, а также многообразных представлений в некое единство, обладающее предметным пространственно-временным характером [там же, с. 292].

Посредством понятия обнаружения или схватывания Тетенс пытался выявить самостоятельную активно-деятельную природу чувственного познания. И надо сказать, что в данном пункте он не только развивал аналогичные идеи Крузия и Ламберта, но и был одним из непосредственных предшественников критического Канта. Во всяком случае, в трактовке схватывания (Apprehension) как синтеза многообразного в эмпирическом созерцании, которая дается в «Критике чистого разума», особенно в ее первом издании, достаточно отчетливо чувствуется влияние идей Тетенса [см. 2, т.3, с.210-211, 701, 713].

Однако признание Тетенсом активной природы чувственного познания несет в себе угрозу субъективизма и скептицизма, т. е. того самого сомнения относительно объективного и необходимого характера человеческого знания, да и реального существования внешнего мира и человеческого Я, которое высказывал Юм и против которого сам он решительно выступал в своих «Опытах...». Для устранения этой угрозы Тетенс прибегает к ряду аргументов. Так он утверждает, что хотя способность схватывания есть проявление неизвестной нам «прасилы» души, тем не менее в ее деятельности имеет место некоторая *принудительность*, которая не позволяет ей соединять разрозненные ощущения произвольно, т. е. действовать, опираясь исключительно на субъективные связи, случайные ассоциации или психологически привычные отношения между впечатлениями [12, т.1, с.262-263]. Эта принудительность состоит в том, что заставляет относить отдельные и разрозненные ощущения к одному и тому же постоянному или непрерывному основанию, к некоторому общему, единому носителю воспринимаемых свойств. Ощущая изменения внутренних состояний чувственности, указывает Тетенс, мы сознаем, что в составе каждого ощущения доминирует некоторая его сторона или «выделяющаяся черта» (hevorstehenden Zug). Последняя существует или дается нам в контексте более широкого и сильного чувства, которое в других своих частях выступает с меньшей ясностью, как нечто темное. И именно этот – более широкий контекст, «задний план» или темный фон и есть то основание, которое мы относим к одной и той же вещи. И хотя восприятие склонно связывать с последней свои наиболее яркие или «выделяющиеся черты», тем не менее, «ближе» к реальной вещи оказывается именно это темное основание, которое образует некий постоянный, остающийся всегда тем же самым (immer eben derselbige) базис, своего рода подножие выступающих горных вершин – ярких, но меняющих свою конфигурацию и окраску в зависимости от многих привходящих и случайных обстоятельств – точки наблюдения, погоды и т. п. Именно таким путем – из сравнения ярких и темных, выступающих и опорных, случайно-изменчивых и постоянно-устойчивых ощущений и формируется, согласно Тетенсу, представление как о вещах, существующих вне нашего Я, так и о едином и самотожественном Я, т. е. об объекте или предметах, отличных от ощущений, и о субъекте или душе, не сводимой к случайному «пучку» впечатлений [там же, с. 393-395].

Вместе с тем, объект и субъект сами по себе, т.е. «абсолютное в вещах вне нас и в нас» остаются непознаваемыми, мы способны чувствовать только субъективные впечатления и внутренние изменения, довольствуясь лишь неясным и темным чувством относительно их источников и оснований, равно как и весьма неопределенным, гипотетическим знанием относительно действительного существования внешнего мира и нашего Я как таковых [там же, с.168-170, 190-194, 395].

Ощущения хотя и дают «чистый и прочный материал» для познания, тем не менее, знание, доставляемое чувственностью и получаемое в результате деятельности способности обнаружения или схватывания, нередко имеет случайный, односторонний и ошибочный характер, в котором отсутствует требуемая необходимость и общезначимость. Более того, та объективность, которая навязывается нам чувственностью и обусловлена воздействием на нее предметов, не есть еще, согласно Тетенсу, познавательная объективность или объективность знания в собственном смысле слова [там же, с.430].

Все эти параметры знания могут быть получены только в результате деятельности сознания и мышления, рассудка как самостоятельной способности познания или мыслительной силы (Denkkraft), причем рассудок и чувственность являются, согласно Тетенсу, двумя «отстоящими» (abstehende) друг от друга сторонами познания и потому должны рассматриваться в отдельности [там же, с.427]. В этом утверждении о принципиальном различии и даже противоположности между чувственностью и рассудком Тетенс следовал идеям кантовской Диссертации 1770 г., которые в «Критике чистого разума» приняли форму учения о двух «основных стволах человеческого познания», вырастающих из «одного общего, но неизвестного нам корня» [см. 2, т.3, с. 123-124].

Ставя вопрос о переходе от чувственного познания к рассудочному или от ощущений к понятиям, Тетенс прежде всего четко и решительно отмежевывается не только от юмовского скептицизма, но и от эмпирико-сенсуалистического понимания рассудка и способа образования общих понятий вообще. Если бы понятия и суждения возникали из аналогий, ассоциаций или соответствий между ощущениями, были бы результатами их индуктивного обобщения и т.д., то они давали бы лишь случайную последовательность, зависящую от порядка ощущений, оставаясь слепыми и темными слепками с последних, без отчетливого различения частей, без понимания способа их соединения и т.п. [12, т.1, с.96-100, 334-335, 462-463, 475-479].

Вопрос о всеобщем и необходимом характере рассудочного познания, а главное – о его способности создавать общезначимые и объективные законы Тетенс рассматривает на примере понятия причинности, противопоставляя свою точку зрения юмовскому скептицизму. Он, правда, солидарен с Юмом в том, что понятие причинности не возникает из впечатлений, не дается нам непосредственно вместе с ощущениями, но есть результат субъективной деятельности души. Однако ошибка Юма состоит в том, что эту деятельность он рассматривает как пассивный процесс регистрации ощущений, а понятие причинной связи, зависимости действия от его причины сводит к их по-

вторяющейся, запомнившейся и ставшей привычной последовательной смене, к случайной их данности чувственности [там же, с.312-314]. Тем самым, считает Тетенс, понятие причинности сводится к психологической и случайной связи и не может претендовать на всеобщее и необходимое значение, каковым обладает рассудочное знание, устанавливающее и выражающее необходимую связь между причиной и действием в форме понятий и суждений. Более того, в этом случае понятие причинности не может претендовать на объективную значимость, т.е. выражать действительную связь и зависимость предметов друг от друга, да и вообще доставлять нам знание, имеющее какое-либо отношение к действительному миру [там же, с.313-317].

Признаки общезначимости и необходимости, присущие понятию причинности и другим общим понятиям, Тетенс связывает с деятельностью рассудка, осуществляющего ту же операцию обнаружения или схватывания, которая оказывается формой проявления активности или способом деятельности не только чувственности, но и всех других способностей души. Однако в характере или форме осуществления этой операции существуют глубокие различия, которые, собственно, и определяют принципиальную противоположность между чувственностью и рассудком. Последний обладает самостоятельной и самодеятельной «мыслительной силой», которой присуща не только внутренняя принудительность, но и необходимость, целенаправленность и «деятельная сила убеждения» (tätigen Überlegungskraft). Эта мыслительная и деятельная сила не зависит от данных чувственности и опыта, не сводится к их пассивной регистрации, но присуща рассудку изначально и проявляется в форме целеполагающей активности по отношению к чувственному материалу, определяя способ и направление его мыслительной обработки, а также придавая осознанный характер процессу его схватывания, синтетического упорядочивания, объединения или антиципирования в нечто целое [там же, с.295-296, 301-309, 336-337, 379, 393, 470-472, 540, 560].

Согласно Тетенсу, ощущения доставляют рассудку материал для мыслительной обработки, для обнаружения или схватывания связей и отношений между ними. Вместе с тем они играют роль толчка или повода (Gelegenheit) для понимания (Begreifen) их закономерной зависимости и создания на их основе «понятий отношений» (Verhältnissbegriffe), выраженных в форме логических понятий и суждений и обладающих значением необходимых всеобщих законов [там же, с.318-320, 427-429]. В отличие от «чувства отношения» «понятия отношения» создаются исключительно мыслительной деятельностью рассудка, есть результат или продукт его внутренней и самостоятельной активности, которую Тетенс обобщенно определяет как «мышление отношений» (Verhältnissgedanken) [там же, с.395-397].

Существенной особенностью мыслительной деятельности Тетенс считает ее *знаковый* характер, т.е. обозначение чувственных данных словами, искусственными терминами и т.д., благодаря чему они обретают необходимую форму логического мышления и знания, статус научных понятий и законов (причинности, постоянства субстанции, силы, движения, фигуры, пространства и т.п.). В силу своей знаковой

природы и логической формы эти понятия и законы перестают быть привязанными к какому-либо конкретному чувственному представлению, отвлекаются от его непосредственного содержания и подвергают его специфической мыслительной, знаково-идеализирующей обработке, результат которой существенно отличается от исходного чувственного материала [там же, с.27, 134, 270-282, 334-335, 339, 361-365, 460-461]. Именно поэтому в истинности всеобщих и необходимых понятий и суждений, законов и принципов мы убеждаемся сразу, как только понимаем их, осознаем их смысл, для чего нам не требуется постоянно обращаться к примерам, эмпирическим наблюдениям и чувственным данным [там же, с.467-469]. Так, понимание необходимости движения шара как следствия или действия полученного им извне толчка (причины), возникает не из восприятия факта или процесса столкновения двух шаров, а благодаря понятиям движения, пространства, непроницаемости, невозможности двух тел одновременно занимать одно и то же место в пространстве и т.п., которые уже предварительно имелись в рассудке и являются продуктом его мыслительной деятельности. И именно эти понятия, считает Тетенс, значительно больше убеждают нас в реальной зависимости между толчком и движением, нежели любое непосредственное наблюдение или восприятие этих процессов [там же, с.318-319]. Так, для познания и понимания форм и законов движения планет вокруг солнца, Кеплер опирался на математические свойства эллипса, использовав их в качестве вспомогательных средств для построения гелиоцентрической системы [там же, с.573].

В силу этого мир, представленный в чувствах (mundus sensibilis) отличается от мира, каким он дан рассудку или разуму (mundus intellectualis), как спутанные представления отличаются от отчетливых идей, которые мыслятся согласно всеобщим понятиям и принципам. В этом, согласно Тетенсу, заключается и отличие обыденного и научного познания: если первое ограничивается восприятиями вещей и знанием их непосредственно данных отношений, то второе способно создавать строгое и точное, доказательное и всестороннее научное знание о мире, соответствующее действительным вещам, их закономерным и необходимым связям и отношениям [там же, с.570-573].

В этом различении двух миров Тетенс, несомненно, исходил из соответствующих идей кантовской Диссертации 1770 г. Парадокс, однако, состоит в том, что в понятие умопостигаемого мира и в трактовку «реального» или познавательного применения рассудка Тетенс вкладывал принципиально иной смысл, существенно отличный от кантовской точки зрения 1770 г., но зато куда более близкий к кантовской позиции 1772 г. и даже 1781 г., т.е. к собственно критической философии мыслителя. Как и поздний Кант, Тетенс усматривает в рассудке самостоятельную способность, хотя и независимую от чувственности и ее данных, но в своем применении направленную на обработку именно последних. Поэтому рассудок, согласно Тетенсу, служит условием опыта, возможности познания чувственного мира, тогда как в кантовской Диссертации «реальное» применение рассудка было направлено на сверхчувственный мир, на познание ноуменальных или умопостигаемых сущностей.

Вместе с тем, Тетенс решительно выступает против рационалистического логицизма, сводящего познавательную деятельность человека к «правильному» формально-логическому мышлению, оторванному от опыта и способному, по его мнению, лишь к «умственному» построению «чистых рядов идей» [там же, с. 328-329, 571, 573, 584]. Под осуществляемым рассудком «мышлением отношения» (или «понятиями отношения») Тетенс имеет в виду не только и не столько способность мыслить согласно законам формальной логики, уяснять непротиворечивые отношения между понятиями или аналитические связи между субъектом и предикатом суждения и т.п. Речь идет о способности, устанавливающей синтетические, содержательные связи между данными чувственного познания, формирующей или создающей с их помощью общие и необходимые понятия, обладающие реальным познавательным значением, т.е. отношением к действительному, эмпирически данному миру. В этих идеях Тетенс предвосхищает некоторые принципы трансцендентальной логики Канта и вряд ли можно считать случайностью, что некоторые формулировки «Трансцендентальной аналитики», особенно главы о «дедукции категорий» в «Критике чистого разума» иногда дословно воспроизводят соответствующие утверждения «Опытов...» Тетенса [ср. 12, т. 1, с. 375-376, 379, 393, 540, 560, 570-575; 2, т. 3, с. 157, 194-195, 308-319, 704-707].

Весьма интересна и продуктивна попытка Тетенса обосновать всеобщий и необходимый характер знания посредством указания на его *интерсубъективную* природу и происхождение. Острота этой проблемы диктовалась необходимостью преодоления юмовского скептицизма, показательно, однако, что в ее решении Тетенс отнюдь не следует таким противникам последнего, каким были Рид, Битти и другие представители шотландской философской школы здравого смысла. По его мнению, в этой школе верно указывалось на факт существования некоторых всеобщих принципов человеческого сознания, общепризнанных норм и правил здравого смысла, которые невозможно вывести из индивидуального опыта и обосновать с помощью психологической привычки. Однако Тетенс решительно выступает против того, чтобы трактовать эти нормы и принципы в качестве выражения некоего врожденного инстинкта, общего чувства, якобы присущих природе всех людей изначально либо заложенных в них Богом. И в этой критике, которой Тетенс посвящает немало страниц [12, с. 520-532 и др.], он был вполне прав, поскольку в первом случае не преодолевается натурализм, лежавший в основе юмовского психологизма и скептицизма, а во втором – имеет место возвращение к всего лишь подновленному варианту врожденных идей и к тому пониманию человеческой души, которое было свойственно традиционной метафизике.

Общезначимость как одно из условий истинности нашего знания заключается, согласно Тетенсу, в том, что к вещам вне нас мы относим лишь такие воспринимаемые и мыслимые свойства и отношения, которые присущи не только чувственным ощущениям и понятиям отдельного индивида, а человеческому мышлению вообще, всякому мыслящему существу, обладающему рассудком [там же, т. 1, с. 531]. Тетенс считает, что во всяком нашем утверждении об объекте, в высказывании

типа: вещь существует так, а не иначе, является таковой, а не другой, да и вообще – вещь существует или не существует, – на самом деле заложена, имманентно присутствует следующая мысль: вещь ощущается и воспринимается другими так же, как и мною или нами. Утверждение: «вещь обладает такими-то качествами» означает, что она именно таким способом является или дается каждому, кто ее ощущает, и что всякое чувствующее, мыслящее существо не может ощущать и мыслить ее иначе как именно этим способом [там же, с.36].

Такой подход по существу представляет собой попытку рассмотрения познавательного процесса в контексте общечеловеческого, обыденного или научного опыта, исторической практики в противоположность его психологически натуралистическому или логицистско-метафизическому пониманию. Вместе с тем, в трактовке всеобщности знания как его интерсубъективности Тетенс избегает тех элементов антиисторизма и абстрактного формализма, за которые не без оснований подвергался критике кантовский априоризм. Правда, Тетенсу явно недоставало точности и строгости кантовских определений, тем не менее, нельзя не видеть несомненного проблемно-содержательного сходства и даже сродства в подходах обоих мыслителей к вопросу о необходимости, всеобщности и общезначимости научного знания.

Говоря об этом сходстве, необходимо отметить еще один чрезвычайно важный момент, а именно вопрос о соотношении *общезначимости* и *объективности* знания, при решении которого оба мыслителя столкнулись с весьма значительными трудностями. Позиция Тетенса в данном вопросе отличается заметными колебаниями. Как мы видели, он решительно утверждает объективное, независимое от субъекта существование «абсолютных предметов», вещей в себе или самих по себе и настойчиво подчеркивает их непознаваемый характер. Исходя из этого он считает, что никакие воспринимаемые и мыслимые свойства непознаваемой субстанции не являются ее адекватными образами или понятиями, а следовательно, и никакие признаки и характеристики знания (постоянство, неизменность, необходимость, общезначимость и т. п.) не могут отражать или выражать собственные признаки и свойства вещей в себе, соответствовать или совпадать с ними.

Однако вопреки этим агностическим установкам Тетенс неожиданно утверждает, что постоянство и неизменность могут рассматриваться не только как признак объективной значимости ощущений, понятий и мыслей, но и как объективное само по себе, как свойство реальных вещей самих по себе. Следуя Лоссию, он считает, что реальность для нас, так же как и бытие или действительность сама по себе, есть «постоянная видимость» (beständiger Schein), которую невозможно отличить от реального: «постоянная и одним и тем же способом являющаяся вещь есть реальная вещь, и сама по себе она создана такой, какой она кажется» (so an sich beschaffen, wie sie scheint) [там же, с. 536-537]. Это и есть, продолжает Тетенс, то понятие объективного, которого придерживаются в философии, и вместо слов «объективное» и «субъективное» могут быть использованы выражения: «неизменное субъективное» и «изменчивое субъективное» (unveränderlich oder veränderlich subjektivisch) [там же, с.537-540].

«Наши идеи теперь не являются более идеями в нас, они есть вещи вне нас. Свойства и отношения, которые мы обнаруживаем в первых, представляются нам как свойства и отношения самих вещей, которые присущи им также и без нашего мышления...» [там же, с.531]. «Сравнение предметов с идеями не означает ничего другого, как сравнения одного представления, полученного из ощущения, с другим, которое я уже имею». Различные свойства и отношения в объектах – те же самые, каковыми являются свойства и отношения в идеях, которые представляют нам отношения между вещами. Более того, развивает свою мысль Тетенс, впечатления красного цвета в отношении свойства таким образом окрашенного тела такое же, как отношение слова к мысли, которую оно обозначает, а выражение «вещь кругла» или «содержит углы» не говорит ничего больше, как то, что вещи присуще нечто, которое является одинаковым с тем, что я называю круглым или угольным [там же, с.533-535].

Упрекая Тетенса в «эмпирическом и субъективном подходе», Кант был в известной степени прав, поскольку тот действительно не всегда последовательно различал понятия онтологической и гносеологической объективности, так называемые «внешние» и «внутренние» вопросы теории познания. Тетенс порой смешивает и даже подменяет анализ объект-субъектного отношения, вопрос о связи «абсолютного» в предметах самих по себе с «относительным» или идеальным образом предмета в нас, с отношениями между субъективными представлениями внутри нас или связью между субъектом и предикатом в суждении.

Не менее удивительно и то, что упрекая Тетенса в субъективизме, сам Кант заслужил аналогичный упрек со стороны своих критиков, усмотревших у него, с одной стороны, попытку отождествления объективности знания с его всеобщностью и необходимостью, а с другой, – использование категории причинности, применимой лишь к сфере явлений опыта, для обозначения акта аффицирования вещью в себе нашей чувственности. В последнем случае у Канта имело место такое же некорректное смешение «внутренних» и «внешних» вопросов теории познания, эмпирического и трансцендентального подходов, за которое сам он критиковал Тетенса, пытавшегося обосновать отношение «абсолютных предметов» или вещей самих по себе к нашей чувственности посредством «понятия отношений», т. е. выразить «внешний» вопрос теории познания с помощью категории причинности, релевантной лишь для «внутреннего» отношения рассудка к данным чувственности [там же, с. 395-397].

Вряд ли нужно повторять, что все эти противоречия и неувязки были следствием глубокого проникновения обоих мыслителей в сущность вполне реальной гносеологической проблематики, осознания ее внутренней сложности и противоречивости, поисков путей ее преодоления и разрешения. Что касается Тетенса, то в своих попытках обоснования объективности знания, его предметной значимости и одновременно его защиты от крайностей феноменализма, субъективизма и агностицизма он иногда вопреки общей направленности своей гносеологии, признавал «правильной» «аксиому старой метафизики», со-

гласно которой «истина есть нечто объективное», т. е. существует в самом действительном мире. Ее творцом и носителем выступает «совершеннейший» рассудок Бога, который не только мыслит вещи такими, как они существуют в себе или сами по себе (wie sie an sich sind), но и обеспечивает или служит гарантом объективной значимости и истинности человеческих знаний о мире [там же, с. 532, 537].

Впрочем, в «Опытах...» подобного рода рецидивы догматической метафизики имели эпизодический характер и далеко не случайно Тетенс прямо заявляет о том, что в учении о происхождении наших знаний нет более темного места, нежели вопрос о том – как, каким образом, с помощью каких средств и согласно каким законам рассудок переходит от ощущений и представлений к понятиям, от субъективного в нас к объективному вне нас, к мысли о реальном существовании вещей [там же, с. 373].

Даже само различение между чувственностью и рассудком он увязывает с необходимостью точного определения и формулировки понятий субъекта и объекта и четкого различения того, что имеет место в субъекте и вне него (in ihm sein, ausser ihm sein), без этого, считает он, невозможно никакое познание, равно как и решение вопроса об отношении души и тела [там же, с. 384-385]. Согласно Тетенсу, различие между образом и предметом, отношение между воспринимаемым (хотя и непознаваемым) объектом и воспринимающим субъектом может быть установлено только посредством мышления, поскольку «сознавать вещь» посредством рассудка означает нечто большее, нежели ощущать ее посредством чувств. В последних имеет место лишь принудительность, заставляющая относить ощущения к «темному основанию», в первом же имеет место ясное и осознанное различение предмета, чувствуемой вещи и самих себя [там же, с. 263].

В связи с этим весьма существенны те нюансы и дополнения, которые Тетенс вносит в приведенные выше высказывания о том, что «постоянная видимость» или «неизменное субъективное» и есть «объективное» или действительность «сама по себе», что «идеи в нас» и есть «вещи вне нас» или что отношения между нашими представлениями и мыслями суть такие же, как отношения между предметами и даже как отношения последних к нашим идеям [там же, с. 530-540]. Наряду с такого рода утверждениями, звучащими в духе субъективно-психологического или рационалистического феноменализма и даже идеализма, у Тетенса встречаются и более «осторожные» высказывания, существенно уточняющие и проясняющие его позицию. Так, он считает, что соответствие наших мыслей вещам является не чем иным, как «*аналогией*, согласно которой идея *должна* относиться к идее так же, как вещь к вещи» [там же, с. 533, курсив мой. – *В.Ж.*]; присущую же рассудку «невозможность мыслить вещи иначе, мы *прилагаем* (beilegen) к вещам вне рассудка [там же, с. 531], а объективность познания означает лишь, что отношения между объектами вне рассудка *должны* быть теми же, что и отношения идей в рассудке [там же, с. 535-536, курсив мой. – *В.Ж.*].

Следует напомнить, что, согласно Тетенсу, посредством чувства или «мышления отношения» и осуществляемыми с их помощью опе-

рациями «обнаружения», «схватывания» и т. п. мы познаем лишь «относительное» в вещах, но отнюдь не абсолютное или вещи в себе. Посредством понятий «аналогия», «приложение» он утверждает возможность достижения или установления лишь *относительного* соответствия, единства или совпадения между нашими идеями и данными нам в ощущениях свойствами и отношениями вещей, между нашими субъективными чувствами или понятиями «отношения» и «относительным» в предметах, присущим им объективно.

Собственно говоря, с помощью понятий «отношения» и «относительное» Тетенс пытается выразить весьма специфическую, опосредованную связь или отношение между объективным и субъективным, предметным содержанием знания и его идеальной формой, которое существует в составе предметного знания и образует его особую двуединую гносеологическую структуру. Это отношение или структура не могут быть схвачены или выражены посредством понятий причинной зависимости, логической или психологически-привычной связи между понятиями или ощущениями. Термины же «аналогия», «приложение» указывают на специфическую гносеологическую объективность, присущую знанию в той мере, в какой оно обусловлено воздействием «абсолютных предметов», а последним – в той мере, в какой их объективные, но относительные, т. е. конкретные свойства и связи даны нам, т. е. «обнаружены» или «схвачены» деятельностью чувственности и рассудка.

При таком понимании объективности знания совершенно иной смысл приобретает «правильная» аксиома старой метафизики относительно «объективности истины»: в качестве свойства самого действительного мира или достояния совершенного божественного рассудка она оказывается недоступной конечному и ограниченному человеческому рассудку. Он не может обрести ее с помощью врожденных идей или в силу предустановленной гармонии; она остается для него лишь желаемой целью, требуемым идеалом или бесконечной задачей познания. Объективность истины как относительное и конкретное соответствие или совпадение знания и его предмета играет роль идеальной установки, регулятивного принципа для конкретной и ограниченной познавательной деятельности несовершенного человеческого рассудка и чувственности, лишь определяющих направление и смысл их применения. Причем деятельность эта оказывается не только активным и целеполагающим процессом, основу которого составляет поиск истины, достижение максимально достоверного и полного, общезначимого и объективного знания, но и процессом, осуществляемым человеком исключительно самостоятельно, без какой-либо непосредственной поддержки со стороны божественного рассудка, без вмешательства каких-либо внешних и высших сил.

Тем самым Тетенс по существу отказывает традиционной метафизике, ее догматическим принципам и установкам в их притязаниях на познавательное значение, на роль источников или критериев, гарантирующих достижение абсолютной и объективной истины. Более того, Тетенс по сути дела вскрывает сущность и тайну старой метафизики, которая была не чем иным, как попыткой «одноразового»

овладения и окончательного достижения абсолютного знания, полного и безусловного осуществления его логического идеала, представленного в виде вечной и неизменной системы метафизики как своего рода «слепка» с всезнающего божественного рассудка.

По сути дела, понятие Бога выступает здесь у Тетенса в той же функции, в какой оно выступило и у Канта в его учении о регулятивном значении психологической, космологической и теологической идей диалектического разума. Предметы этих идей (бессмертную душу, мир в целом и Бога) «мы не имеем ни малейшего основания безусловно признавать», предполагать, будто они существуют «сами по себе» [2, т. 3, с. 581]. Они не могут быть предметом познания или опыта и потому не могут иметь конститутивного значения; их функция состоит только в том, чтобы играть роль регулятивного принципа или максимы для того, чтобы открывать новые и неизвестные пути рассудку, «расширять и укреплять до бесконечности... эмпирическое применение разума, никогда при этом не противореча законам эмпирического применения» [2, т. 3, с. 577].

Вместе с тем, именно здесь обнаруживается та причина или подспудный мотив, в силу которого Тетенс с самого начала говорит о душе как непознаваемой вещи в себе, как некоей особой имматериальной «прасилы», сущность которой не может быть сведена ни к понятию «чистой доски» или «пучка впечатлений», ни выражена в понятии «простой субстанции», наделенной врожденными идеями или способностью следовать порядку предустановленной гармонии. Учение о непознаваемости души Тетенсу необходимо прежде всего для того, чтобы утвердить ее в качестве самостоятельной, активной способности, которая в своем свободном, целеполагающем и самодеятельном проявлении не предопределяется каким-либо физическим воздействием или идеальным влиянием и не оказывается в пассивно-покорной зависимости от каких-то внешних или высших причин или оснований.

Тетенс настойчиво подчеркивает, что нам доступны лишь отдельные проявления души, те или иные формы или способы ее деятельности, но относительно ее происхождения и сущности, ее «прасилы» и «первоначальных действий» у нас нет никаких идей и мы не можем создать никакого определенного понятия, а поэтому должны обходиться лишь правдоподобными гипотезами или «условными обозначениями». К числу таких гипотез Тетенс относит представление о душе как «одушевленном мозге», как некоем единстве чувствующей, мыслящей и волящей способностей, или как о нетелесной сущности, которой человек обладает наряду с телесными органами [12, т, 2, с. 150, 184, 210]. Достоинство такого понимания души он усматривает в том, что оно находится как бы посередине между «обычными представлениями имматериалистов» и противоположными им представлениями материалистов, причем такое понимание он связывает с лейбницианским истолкованием души как неразложимой, замкнутой в себе и недоступной для непосредственного восприятия монады. Приемлемость такой гипотезы Тетенс усматривает в том, что она позволяет говорить о душе как о непознаваемой вещи в себе и вместе с тем не прибегать к какому-либо однозначному и определенному решению вопроса от-

носительно ее отношения к телу. Это позволяет рассматривать ее как некоторую потенциально деятельную способность, которая под воздействием внешнего толчка пробуждается от своего бессознательного, темного состояния и далее развивается самостоятельно, по своим собственным законам, достигая отчетливого сознания, состояния разумности и свободы как высшей степени развития [там же, т. 2, с. 150, 211].

Характерно, что даже примеры и сравнения, какими пользуется Тетенс для пояснения своего понимания души, весьма сходны с лейбницевскими. Оба сравнивают душу с «эластичной мембраной» или «упругой пружиной», а Тетенс дополняет этот образ сравнением с «напряженной струной рояля» и с «деятельно влияющим наружу текучим телом» (tätig herauswirkenden fliessiger Korper). Причем, считает он, подобные внутренние изменения души связаны с модификациями мозга аналогично тому, как издаваемый роялем звук – с пальцами музыканта, а бьющий из земли ключ – с открывшим его внешним толчком (Anreizung von Aussen), дабы вода могла вырваться наружу [там же, т. 1, с. VIII, XI, 731, 735, 753; т. 2, с. 159].

Собственно говоря, понимание человеческой души как непознаваемой, а потому свободной и самодеятельной способности, не обусловленной в своей целеполагающей активности физическими причинами или сверхфизическими сущностями, даже Богом – такое понимание составляло главную цель или сверхзадачу «Опытов...» Тетенса.

Рассматривая душу в качестве единства чувственной, мыслящей и волевой способностей, он считает, что в проявлении или обнаружении каждой из них, охватывающих всю сферу человеческой жизнедеятельности, человек действует как свободное и целеполагающее существо, стремящееся к достижению истины, добра и красоты. Именно они играют для человека роль высших идеалов, конечных целей и задач, определяющих направление его познавательной, нравственной или эстетической деятельности и придающих ей смысл и ценность.

Ценностное понимание истины имело место у Тетенса уже в той его трактовке «аксиомы старой метафизики», согласно которой ее объективность из онтологического свойства вещей в себе или абсолютных предметов, доступных лишь совершенному рассудку Бога, превращалась в идеальную цель или задачу человеческой деятельности. Тем самым объективность истины лишалась потустороннего статуса и трансцендентного значения и переводилась в плоскость собственного, имманентного принципа или установки познания, в его внутреннюю, необходимую предпосылку и общезначимую ценность.

Для такой трактовки истины Тетенсу необходимо было обнаружить и обосновать в составе способностей души особую способность, которая в отличие от чувственности и рассудка могла бы не просто получать впечатления или логически мыслить, но и рефлексивно сознавать именно ценностное значение истины (наряду с добром и красотой).

Поиск и нахождение такой способности не составил для Тетенса особых трудностей, ибо решение этой задачи было подготовлено той мыслительной традицией, начало которой было положено шотландской философией морального или «общего чувства» и которая к мо-

менту создания «Опытов...» получила весьма широкое распространение в Германии. Мы имеем в виду ту самую способность особого чувства удовольствия, которую уже вольфианцы Баумгартен и Мейер положили в основу своих эстетических учений и которая у ряда представителей немецкой эмпирической психологии (у Зульцера, Хисманна и, особенно, Лоссия) стала рассматриваться не только в контексте художественно-эстетической, но и всякой деятельности субъекта вообще, в том числе и познавательной.

Следуя этой традиции, Тетенс в числе других проявлений «прасилы» души обнаруживает также ее способность к особым состояниям (Gemüts Zustände), которые в отличие от ощущений или «первоначальных представлений» он называет «чувствованиями» (Empfindnisse) и определяет посредством понятий удовольствия (Lust), а также приятного, радости, надежды, умиления, желания, игры и т. п. [12, т. 1, с. 13, 17, 166-169 и др.]. Эти состояния обладают для субъекта специфическим ценностным значением и служат основанием для его особого оценочного отношения как к собственным или внутренним ощущениям, представлениям или мыслям, так и к вызвавшим их внешним воздействиям, причинам или обстоятельствам. Способность к такой оценке Тетенс называет «чувствительностью» (Empfindsamkeit), а ее специфику усматривает в таком отношении к последним, при котором они рассматриваются не сами по себе, а лишь с точки зрения вызываемого ими чувства удовольствия, т. е. в качестве толчка или повода для возбуждения ощущения приятного, радостного и т. п. [там же, с. 167-169, 186-190, 210-211].

Способность «чувствительности» связана со всеми другими способностями души – чувственностью, рассудком, волей, и в зависимости от содержания и направленности деятельности каждой из них осуществляет соответствующую оценку – эстетическую, нравственную или познавательную. В соответствии со спецификой или характером удовольствия, испытываемого при этом «чувствительностью», Тетенс формулирует и классифицирует общие ценностные понятия – истины, добра и красоты, которые и могут служить основанием, нормой и критерием оценки деятельности различных способностей. Так, прекрасное есть общий принцип или высшая форма для обозначения и выражения того чувства удовольствия, которое связано с деятельностью чувственной способности и возникает в случае ее соответствия с «чувствительностью», с испытываемым ею состоянием приятного, что и позволяет оценивать вызвавшие это состояние предметы и их ощущения как прекрасные. Аналогичным образом понятие добра служит для выражения одобрения того или иного поступка как соответствующего идее нравственного совершенства (т. е. представлению о человеке как свободном и способном к наибольшему развитию существе) или намерения воли действовать согласно этой идее, желать и стремиться к ее осуществлению в нравственном поведении [там же, с. 187, 740-743].

Ценностное понятие истины обозначает или выражает состояние удовольствия, возникающее уже не просто как «чувствование» или переживание, но как осознание соответствия воспринимаемого пред-

мета, представления или мысли о нем с другими, уже имеющимися восприятиями, представлениями или мыслями, со всей системой наших знаний о мире. Истина как ценность и состоит в одобрительном осознании положительного значения такого единства или «согласия» (Zustimmung) в нашем знании или в признании важности его достижения. Соответственно, отсутствие такого «согласия» между нашими представлениями и мыслями, осознание их противоречия друг другу или невозможности объединения в общую систему, служит источником «неудовольствия» и составляет содержание понятия лжи как негативной ценности [там же, с. 187-188].

В приводимых Тетенсом формулировках понятия истины как ценности он не только отвлекается от какого-либо ее конкретного предметного содержания, но и от вопроса о том, определяется ли ценность истины соответствием знания внешнему предмету, т. е. «удовольствием» от «согласия» понятия с вещью, или только внутренним соответствием или «согласием» представлений и понятий друг с другом, т. е. логическим единством или совершенством знания как его имманентной характеристикой.

Однако – и это обстоятельство заслуживает самого пристального внимания – именно на этот вопрос Тетенс находит ответ, дает ему весьма неожиданное и оригинальное решение, причем как раз тогда, когда он обращается к уяснению регулятивной, методологической или эвристической роли ценностных понятий и норм для свободной, активной и целеполагающей деятельности души. Чувственность, рассудок и воля, обладают некоторой «возбудимостью» (Reizbarkeit) [там же, с. 190-191], которая не сводится к способности испытывать чувство удовольствия как психологически-случайному состоянию, лишь пассивно сопровождающему их деятельность и подвергающему ее результаты ретроспективно-созерцательной оценке. «Возбудимость» означает возможность этих способностей определяться и подчиняться в своем деятельном применении некоторым сознательно сформулированным и заранее выбранным ценностным установкам, нормам и критериям. Иначе говоря, «чувствительность» как одно из проявлений «прасилы» души способна не только испытывать чувство удовольствия, но и «возбуждать» деятельность всех способностей души, т. е. активно влиять, воздействовать на их применение, побуждать, стимулировать и направлять их в сторону достижения красоты, истины или добра как желаемых целей и искомых ценностей (равно как и тормозить или прекращать их деятельность в случае ее несоответствия или противоречия последним) [там же, с. 188-189, 693-694].

По отношению к эстетической, нравственной или познавательной деятельности души способность «чувствительности» и создаваемые на ее основе ценностные понятия играют роль определенной «диспозиции», активного регулятора и стимулятора, внося в их применение момент заинтересованности и придавая ему целенаправленный, свободный и даже произвольный характер (absichtlichen, willkührlichen) [там же, с. 13, 186-191, 693-695]. Эту способность души действовать согласно стремлению, намерению, представлению об искомой цели или идеальной ценности Тетенс называет поэтической способностью или тво-

рящей и «образующей» силой души (Dichtungswermogen, schaffende, bildende Kraft). Последняя не только сохраняет и воспроизводит связь и порядок полученных извне и ранее ощущений, но самодеятельно преобразует их связь, создает новые образы и представления из полученного материала, синтезирует его или производит на его основе нечто такое, чем не могут быть впечатления, взятые в отдельности, и что не может быть приобретено из одного лишь «естественного порядка», их непосредственной данности [там же, с. 24-26, 107, 116-117, 132, 139].

Нетрудно заметить, что в данном случае Тетенс, по сути дела, расшифровывает и существенно углубляет понимание процессов «обнаружения», «схватывания», деятельности «чувства» и «мышления отношения», о которых шла речь выше. Все эти операции и процедуры, осуществляемые чувственностью и рассудком, оказываются не просто элементами их психологически-случайной или логически-необходимой деятельности, но средствами целеполагающей деятельности, подчиненной задаче достижения определенной цели, намерению или стремлению получить или создать желаемый результат. Именно этот результат, искомая цель, имеющая для человека ценностное значение, оказывается определяющей для выбора способов и средств их достижения, заставляет отбрасывать негодные и искать подходящие пути для этого, удерживать и упорядочивать нужные средства и даже преобразовывать их, создавая новые, ранее не существовавшие. Для иллюстрации этих положений Тетенс приводит множество примеров, правда, преимущественно из области художественного творчества как продуктивной деятельности гения, который не ограничивается воспроизведением уже имеющихся образов или повторением приемов их создания, но заранее имеет в голове некий несуществующий и идеальный образ, который он хочет изобразить, создать или построить в соответствии со своим представлением о красоте. Аналогичным образом и геометр при решении той или иной задачи должен иметь поначалу представление о том, что ему необходимо выполнить, дабы достичь искомого ответа или намеченной цели в соответствии с требованиями истинного знания [там же, с. 695-698].

Однако трактовка истины как результата свободной и целеполагающей деятельности души, как выражения ее продуктивно-творческой активности вновь сталкивает Тетенса с опасностью субъективизма и скептицизма, которые сам он, как мы видели, справедливо считал неизбежным следствием эмпирико-психологического понимания познания и трактовки души как пассивно-обусловленной способности получать ощущения и опровержению которых он посвятил значительную часть своих «Опытов...». Опасность эта усиливается и приведенной выше трактовкой истины как внутреннего «согласия» между представлениями или мыслями, а ее ценности как удовольствия по поводу этого достигнутого или желаемого «согласия».

Выход из этой неожиданно возникшей дилеммы и весьма своеобразное решение проблемы объективности знания Тетенс находит на путях совмещения обоих указанных подходов, их взаимодополняющего и взаимно ограничивающего объединения. Достигается это за счет того, что испытываемые нашей чувственностью внешние воздей-

ствия вещей в себе или абсолютных предметов (чье реальное, независимое от нашей души существование Тетенс, как мы видели, утверждает определенно и настойчиво) начинают играть роль не только «чистого и прочного» материала для познания, но и повода, толчка для нашей собственной активной и целеполагающей деятельности, а точнее – роль проблемы или задачи, требующей разрешения, т. е. самостоятельного, а потому и относительно свободного поиска ответа. С другой стороны, ощущения, пассивно получаемые нашей чувственностью, хотя и выступают в роли пассивного материала, но уже не только для «обнаружения» и «схватывания», но и для нашей способности к целеполагающей деятельности, стремящейся этот материал не только воспроизвести или освоить чувственностью и рассудком, но и подвергнуть определенному преобразованию, произвести из него нечто новое, соответствующее нашим целям и потребностям.

Правда, анализу этой конструктивной, преобразующей, продуктивно-творческой способности души Тетенс уделяет сравнительно мало места и в основном рассматривает ее в плане художественной деятельности или проявления «поэтической способности» души. Показательно, однако, что признавая за последней способность создавать новые образы и представления, он считает, что она может самодеятельно преобразовывать связь и порядок ощущений, по-новому упорядочивать полученный в них материал, но отнюдь не способна создавать новые ощущения [там же, с. 24-26, 107]. В другом месте он высказывается еще более осторожно, сравнивая деятельность поэтической способности с возможностью менять расположение картин в галерее, но отрицая за ней способность рисовать картины или создавать новые образы [там же, с. 116-117, 139].

Примеры эти показательны тем, что в них Тетенс указывает на взаимообусловленность, взаимосвязь и опосредованность, существующую между исходным материалом и создаваемым из него новым образом, между начальным поводом или толчком и конечным результатом, продуктом, произведенным свободной целеполагающей деятельностью, деятельностью, достигнутой и осуществленной ею целью. Что касается проблемы объективности истины и ее ценностного значения для познавательной деятельности, то ее обретение означает достижение некоторого завершенного единства, «согласия» или соответствия между исходным материалом и конечным результатом, между реальным и внешним поводом и идеальной, внутренней или субъективной целью, между содержанием задачи и удовлетворяющим ее решению ответом. По сути дела, в данном случае Тетенс вплотную подходит к трактовке истины как конструктивной осуществимости, согласно которой ее объективность рассматривается в контексте некоторого целостного и завершенного акта познавательной (и преобразовательной, практической) деятельности. Именно в результате такого акта может быть достигнуто требуемое «согласие» между вещью и образом, предметом и понятием и только в составе этого акта может быть установлено необходимое их совпадение, т. е. специфическое соответствие или единство между его началом и концом, между обусловившей его причиной, «озадачившей» проблемой и достигнутой в нем целью, произведенным продуктом [там же, с. 701-702].

Все эти идеи Тетенс рассматривает весьма бегло, мимоходом и довольно невнятно, поскольку главная его цель состояла в том, чтобы объединить или совместить возможность всеобщего, необходимого и объективного знания с возможностью свободы в качестве собственной характеристики человеческой души, ее «основной силы» или «прасилы». Свобода, по определению Тетенса, «есть независимость деятельного существа, его действий от сил и действий других внешних вещей» [12, т. 2, с. 47]; самодеятельность же души означает, что человек «имеет первый источник действия в самом себе, в свойственной ему способности» [там же, т. 1, с. 753].

Несомненной заслугой Тетенса является то, что свободу он отнюдь не сводит всего лишь к независимости души как непознаваемой вещи в себе от любых внешних воздействий (физических или идеальных влияний). Он пытается обосновать ее именно в качестве активной, самодеятельной способности души, ее основной силы и источника целеполагающей и продуктивной деятельности, усматривая в этом «основное преимущество» человека и выражение «характера человечности» вообще (Menschheit) [там же, с. 740, 752]. Отличие человека от животного заключается не в том, что он обладает самой высокой степенью способности к подражанию, а в его способности к самым различным способам деятельности, в его «модификабельной сущности» (modifikables Wesen) [там же, с. 741]. Именно поэтому, утверждает Тетенс, человек есть самое совершенное существо на земле, которое при своем рождении менее всего является тем, чем он может стать, поскольку он способен к наибольшему развитию, многостороннему изменению [там же, с. 740]. Само же совершенство есть, по Тетенсу, «возможность к развитию» (Möglichkeit entwickelt zu werden) [там же, с. 743].

Именно из свободы как высшей степени способности к изменению и развитию, как «повышенной самодеятельности во всех проявлениях сил души вообще» возникает, согласно Тетенсу, и само разумное мышление, которое есть не что иное, как наивысшая степень проявлений основной «самодеятельной сущности» человека. Разум и есть эта «самодеятельная способность души», одно из самых поздних и зрелых проявлений человеческой природы [там же, т. 1, с. 752, 766-757; т. 2, с. 38].

Более того, именно свобода, способность к произвольному действию на основе собственных, внутренних, а не внешних и чуждых принципов и причин, соответствует, согласно Тетенсу, высшей ступени добродетели, которая есть господство души над собой, над чувственными удовольствиями и склонностями. Способность души определять самое себя, делать основанием своей воли принципы разума, долга, нравственной ответственности и добра и есть, по мнению мыслителя, высшая задача человека и высшее выражение его сущности [там же, т. 2, с. 104].

Рассмотрению этих вопросов Тетенс посвящает целую главу первого тома и весь второй том своих «Опытов...» и уже одно это говорит о том, какое важное значение он придавал им в общем составе своего учения, явно предвосхищавшего идею Канта о примате практического разума над теоретическим. Столь же очевидно огромное

мировоззренческое значение этих идей Тетенса, в которых он выступил не только как идеолог Просвещения, но и как создатель одной из наиболее разработанных концепций человека как активно-деятельного существа во всей немецкой философии докантовского периода.

Конечно, как мы имели возможность убедиться, Тетенсу далеко не всегда удавалось последовательно преодолевать односторонности, крайности и стереотипы предшествующих учений, а его попытки найти новые подходы к решению большинства поставленных им проблем нередко носили эклектический, порой декларативный, а зачастую несколько хаотический характер, на что и указывал Кант в своих оценках. Его работы создают впечатление незавершенных изысканий, лабораторно-дневниковых записей, несистематизированных и порой сумбурных фрагментов, то повторяющихся, а то напрямую противоречащих друг другу. Причем этот «стиль» движения наощупь, метод «проб и ошибок» имеет место как внутри отдельных работ, так и между ними, мешая проследить логическое развитие мысли Тетенса.

Все это крайне затрудняет изложение и анализ его наследия, а все его философское творчество производит впечатление чего-то незавершенного, недосказанного. Не случайно после своих выдающихся «Опытов...», созданных в 40-летнем возрасте, он, как и Крузий, практически прекратил философскую деятельность, написав лишь несколько незначительных, а главное, выполненных в духе традиционной метафизики работ: «О реальности нашего понятия божества» (1778 г.), «О зависимости конечного от бесконечного» (1783 г.) («Über der Realität unseres Begriffs von der Gottheit», «Von der Abhängigkeit des Endlichen von Unendlichen»). Этот возврат к теолого-метафизическим понятиям представляется удручающим фактом, особенно на фоне уже начавшейся их сокрушительной критики Кантом. Однако более знаменательным фактом было то, что, как уже отмечалось, Тетенс отнюдь не оказался в стане активных противников кантовского критицизма; он просто отошел от философии, занявшись другими науками и общественной деятельностью.

Многие идеи Тетенса оказались отчасти поглощенными и замещенными, а отчасти затененными критической философией Канта, который, не всегда будучи точным и справедливым в оценках своего непосредственного предшественника, тем не менее воспринял и развил целый ряд его идей. Поэтому Тетенса по праву можно считать одним из самых непосредственных и прямых источников кантовского критицизма. Причем влияние это ощутимо не только на способе постановки и решения тех или иных конкретных вопросов кантовского учения, но и на общей его мировоззренческой направленности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1-2, СПб., 1908.

2. *Кант И.* Соч.: В 6 т.. М., 1963-1966.

3. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

4. *Brockdorf Cay von.* Die deutsche Aufklärungsphilosophie. München, 1926.
5. *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
6. *Dessoir M.* Geschichte der neuren deutschen Psychologie. Erster Band, B., 1902.
7. Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B.-Lpz., Bd. I-XVIII, 1900-1928.
8. *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus: Geschichte und System. Erster Band. Ceschichte des philosophischen Kritizismus. Lpz., 1924.
9. *Störring C.* Die Erkenntnistheorie von Tetens. Lpz., 1901.
10. *Tetens J. N.* Gedanken von einigen Ursachen, warum in der Metaphysik wenig ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.
11. *Tetens J. N.* Abhandlung uber die allgemeine spekulativische Philosophie. Bützow, 1775.
12. *Tetens J. N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Bd. 1-2, Lpz., 1777.
13. *Übele W.* Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesammtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benutzung bisher unbekannt gebliebener Quellen. B., 1911.

ДЕДУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ В МЕТАФИЗИКЕ КАНТА

(ГЕНЕТИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ)

В.В.Васильев

Кант надеялся внести полную ясность в метафизику, но оказалось, что двух столетий недостаточно для прояснения некоторых положений его собственной философии. До сих пор продолжаются споры по поводу смысла главных тезисов кантовского критицизма. Данная статья посвящена дедукции категорий – одному из наиболее значимых и сложных исследований в критической философии Канта. Сам Кант не раз указывал на исключительную роль дедукции в системе трансцендентальной философии [1]. То, что такие оценки – не преувеличение, становится ясно, если присмотреться к проблемам, обсуждаемым в дедукции. Это исследование должно обосновать право категорий на чистое применение [2]. Другими словами, в дедукции решается вопрос о возможности и границах априорных познаний из чистого рассудка [3]. Но именно эту проблему Кант считает центральной для всей критической философии [4]. Понятно, почему дедукция оказывается столь значимой в его системе.

Анализ дедукции может оказаться полезным не только для прояснения кантовской позиции относительно возможности и объема априорных познаний из чистого разума. Не исключено, что он будет способствовать прояснению некоторых проблем, хотя и связанных с дедукцией, но в то же время выходящих за границы собственно де-

© В. В. Васильев, 1996

дукции категорий и важных для понимания исходных положений кантовской метафизики. Достаточно упомянуть две интерпретационные трудности, разъяснению которых способствует анализ дедукции. Это, во-первых, проблема фактического существования априорных синтетических познаний из чистого рассудка и, во-вторых, трудность, связанная с истолкованием кантовской позиции в вопросе о взаимоотношении чувственности и рассудка. К этим проблемам можно будет обратиться в конце статьи, сейчас же надо определить основные направления анализа дедукции категорий.

Прежде всего, надо ответить на вопрос о необходимости дедукции категорий, который не тождествен вопросу о ее целях, а имеет, скорее, исторический оттенок – почему в определенный период своего философского развития Кант стал рассматривать обоснование правомерности априорного употребления категорий, т. е. трансцендентальную их дедукцию в качестве необходимого компонента своей философии? Ответ на данный вопрос предполагает обращение к истокам дедукции и выявление обстоятельств, способствовавших осознанию Кантом ее необходимости. Эта тема станет предметом рассмотрения в первой части настоящей статьи, а применяемый в этой части исторический, или генетический, метод будет доминирующим и в других разделах.

Второе направление анализа трансцендентальной дедукции категорий связано с выявлением ее структуры. Анализ затрудняется, с одной стороны, большим количеством рубрикаций, внесенных самим Кантом и разбивающим дедукцию на несколько неоднородных частей, а с другой – неотчетливо прорисованными переходами между этими частями, что затрудняет уяснение их взаимоотношений. Во второй части данной работы будет показана роль и выявлены особенности субъективной и объективной, «достаточной» и полной дедукций, а также дедукции «сверху» и дедукции «снизу».

Наконец, в третьей части будет рассмотрена содержательная сторона кантовской аргументации в трансцендентальной дедукции категорий. Особый интерес вызывает здесь реконструкция той части кантовской аргументации, которая приводит Канта к убеждению о тождестве категорий и функций единства сознания.

ИСТОКИ И НЕОБХОДИМОСТЬ ДЕДУКЦИИ

Несколько слов о формальных признаках дедукции.

Трансцендентальная дедукция категорий в целом должна оправдать возможность априорного применения категорий к предметам, т.е. априорного познания предметов с помощью категорий [5]. Кант устанавливает, что объектами подобного познания могут быть только явления как предметы возможного опыта [6]. Конкретизируя цели дедукции, Кант замечает, что в ней должно быть показано, что категории есть априорные условия возможного опыта и его предметов [7] – лишь в этом случае будет объяснена возможность априорного познания предметов через категории. Иными словами, дедукция призвана продемонстрировать необходимую связь между категориями, или чистыми понятиями рассудка, и предметами.

Эти характеристики дедукции позволяют довольно точно определить время возникновения самой проблематики дедукции у Канта. Впервые вопрос об объяснении возможности необходимого соответствия чистых понятий рассудка и предметов поставлен Кантом в знаменитом письме к Герцу от 21 февраля 1772 г. В письме Кант специально подчеркивает новизну – в диссертации 1770 г. данный вопрос «обойден молчанием» [8] – и значимость этой проблемы. Таким образом, время возникновения проблематики дедукции можно установить – ориентировочно 1771 год. Теперь надо выяснить, какими обстоятельствами сопровождалось и чем было вызвано осознание Кантом необходимости дедукции в 1771 г., и начать целесообразно с воссоздания среды, в которой произошло зарождение дедукции. В основном эта среда формируется содержанием и идеями диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Рассмотрим те положения диссертации, которые затрагивают проблему отношения чистых понятий рассудка и предметов.

Диссертация 1770 г., по словам Канта, есть своеобразная пропедевтика к метафизике [9], понимаемой как наука о чистом применении рассудка [10]. Пропедевтическая роль диссертации заключается в четком различении чувственности и рассудка, помогающем предотвратить опасное смешение принципов того и другого [11], – что и позволяет надеяться на очищение метафизики. Само же различение чувственности и рассудка выражается в различии источников, из которых возникают, с одной стороны, рассудочные понятия, а с другой – априорные формы чувственности. Рассудочные понятия, получившие впоследствии имя категорий, трактуются Кантом как представления, независимые от опыта и чувственности вообще [12]. Отметим, что если в дальнейшем, т. е. в «Критике чистого разума» Кант пытался доказать, что категории имеют независимое от чувственности происхождение [13], то в диссертации 1770 г. этот момент, по всей видимости, представляется Канту самоочевидным.

Стоит еще раз подчеркнуть, что различение чувственности и рассудка рассматривалось Кантом в качестве одного из центральных положений методологической части метафизики как науки о чистом применении рассудка. И хотя диссертация 1770 г. – это пропедевтика к метафизике, а не сама эта наука, она, тем не менее, дает достаточно материала, позволяющего составить представление о позиции Канта по вопросу о возможности и формах априорного познания из чистого рассудка [14]. Интересно, что кантовские воззрения на этот предмет в 1770 г. кардинально отличаются от позиции, изложенной в «Критике чистого разума». В диссертации Кант признает возможность познания вещей, лежащих за пределами опыта [15] и, напротив, отрицает возможность априорного рассудочного познания феноменов [16]. «Принципы сообразности», являющиеся своеобразными аналогами рассудочных основоположений о причинности и субстанции из «Критики», по мнению Канта, не имеют априорной истинности по отношению к миру феноменов [17].

Обращение к черновым записям Канта этого периода подтверждает вывод о том, что в 1770 г. Кант не считал возможным доказать

необходимое отношение предметов опыта к чистым понятиям рассудка – просто потому, что он отрицал наличие подобного отношения [18] и как следствие этого считал невозможным априорное познание феноменов из чистых рассудочных понятий.

Теперь предстоит выяснить, что произошло с кантовской философией в период с 1770 по 1772 год. Почему в письме к Герцу Кант считает необходимым доказать, что опыт должен точно соответствовать предписаниям рассудка? [19] Напомним, что еще два года назад Кант не только не считал возможным подобное доказательство, но и вообще отрицал, что опыт должен точно соответствовать тем положениям, которые рассудок, в силу субъективных оснований, предписывает его предметам [20].

Информация о событиях 1771 г. может быть получена из «Пролегомен», а также некоторых писем и черновиков Канта. Так, в письме к Бернулли от 16 ноября 1781 г. Кант замечает, что после того, как в 1770 г. ему удалось четко различить чувственность и рассудок, перед ним возникла «новая и непредвиденная трудность», связанная с вопросом об источнике «интеллектуальной составляющей нашего познания» [21]. Получается, что позиция Канта периода диссертации имела некоторый изъян, состоявший, видимо, в неудовлетворительном объяснении источника рассудочных понятий. Но в чем конкретно он состоял? В письме к Герцу также идет речь об упущении, обнаруженном Кантом в диссертации [22], но, на первый взгляд, это упущение никак не связано с вопросом об источнике рассудочных понятий, а скорее имеет отношение к проблеме соответствия предметов и чистых понятий рассудка. Вообще, не совсем ясно, какого рода трудность может возникнуть в вопросе об источнике понятий рассудка.

Развернутый ответ на данные вопросы довольно неожиданно обнаруживается в «Пролегоменах», точнее, в автобиографической части этого произведения, посвященной влиянию на Канта юмовской философии, по поводу которого Кант пишет: «Я охотно признаю, что напоминание (Erinnerung) Дэвида Юма было именно тем, что много лет назад впервые прервало мой догматический сон и придало моим исследованиям в области спекулятивной философии совершенно другое направление» [23]. Сопоставление высказываний Канта из «Пролегомен» и текста уже не раз упоминавшегося письма к Герцу позволяет сделать однозначный вывод о том, что «пробуждение от догматического сна» произошло незадолго до написания письма Герцу, а также, что «упущение», составляющее «ключ ко всей тайне метафизики» [24] из письма к Герцу, «непредвиденная трудность» из письма к Бернулли и «пробуждение от догматического сна» из «Пролегомен» обозначают одно и то же событие. Не имея возможности проводить подробное сопоставление упомянутых текстов, приведем лишь решающий аргумент. Из письма к Герцу мы узнаем, что после того как Кант осознал важность вопроса о возможности необходимого соответствия чистых понятий рассудка и предметов, он приступил к целой серии исследований, часть из которых к моменту написания письма была еще не завершена [25]. Но об одном, уже, по-видимому, окончательно завершенном, Кант рассказывает Герцу. Речь идет о систематизации кате-

горий, проведенной согласно принципам [26] и получившей впоследствии название «метафизической дедукции категорий» [27]. Между тем, судя по тексту «Пролегомен», именно систематизация категорий была первой кантовской реакцией на аргументы Юма, пробудившие Канта от «догматического сна» [28]. Поскольку из письма к Герцу следует, что метафизическая дедукция категорий должна была ликвидировать упущения, обнаруженные Кантом в диссертации 1770 г., то отсюда вытекает, что эти упущения были замечены Кантом при непосредственном влиянии юмовских аргументов.

Итак, информацию о важнейших событиях, происходивших с кантовской философией в 1771 г. можно получить от самого Канта, обратившись к описанию юмовских аргументов, данному Кантом в «Пролегоменах». Юм, по мнению Канта, занимался в основном проблемой причинности и пытался доказать, что разум не может a priori установить возможность существования причинных связей, из чего он делал вывод о том, что понятие причины вовсе не принадлежит рассудку, а есть лишь незаконный продукт опыта и привычки [29]. Поскольку обосновать разумом возможность существования причинных связей можно только доказав общее основоположение «каждое событие имеет причину» – так как a priori для разума одно событие ничем не отличается от другого, – то аргумент Юма, выведший Канта из «догматического сна», может быть переформулирован так: «если невозможно доказать основоположение о причинности, понятие причины возникает из опыта и привычки». Сам Кант допускал возможность подобной переформулировки [30].

Теперь ясно, как связан вопрос об источнике рассудочных понятий с проблемой доказательства необходимого отношения чистых понятий рассудка и предметов. Скажем, если априорное доказательство истинности основоположения о причинности невозможно – а возможно оно лишь в том случае, если понятие причины есть априорное условие возможности предметов опыта и, следовательно, стоит с ними в необходимом отношении – то понятие причины возникает из опыта, в соответствии с юмовским аргументом. Это же рассуждение применимо и к другим понятиям рассудка. Следовательно, рассудочные понятия могут быть априорными лишь при условии, что они находятся в необходимом отношении к предметам. Именно к таким выводам толкал Канта юмовский аргумент. Вопрос о том, почему он убедил Канта, выходит за рамки данной статьи [31], в настоящий же момент важно то, что, приняв в целом этот аргумент, Кант, однако, не мог согласиться с заключениями, сделанными Юмом на его основе [32]. Юм считал невозможным доказательство основоположения о причинности и пришел к выводу, что понятие причины в конечном счете возникает из опыта. Очевидно, что Кант не мог последовать в этом вопросе за Юмом, не разрушая одновременно основоположений своей философской системы, главным из которых в 1771 г. было различение чувственности и рассудка, полностью исчезающее при допущении эмпирического, т. е. в конечном счете чувственного происхождения понятия причины и других понятий рассудка.

Избежать юмовских выводов Кант мог лишь в том случае, если

бы он признал возможность априорного доказательства основоположений, вытекающих из категорий. Между тем, в 1770 г., как уже указывалось, Кант считал подобное предприятие в принципе невозможным. Его позиция выглядела вполне логичной. Если чистые понятия рассудка возникают совершенно независимо от чувственности, то чувственность и рассудок должны быть изолированы друг от друга и вполне естественно, что Кант отрицал необходимое отношение предметов чувств, т. е. феноменов к понятиям рассудка.

Трудно сказать, приступил бы в этих условиях Кант к доказательству необходимого отношения рассудочных понятий и предметов – к тому, что потом получило название «трансцендентальной дедукции категорий», если бы не одно существенное обстоятельство. Дело в том, что Кант нашел другой способ сохранения декларированного диссертацией 1770 г. различения чувственности и рассудка. Этот способ основан на выведении категорий из логических функций суждений [33]. Суть его сформулирована уже в одном из черновых набросков середины 1771 г. [34] Логические функции суждений заведомо априорны, так как присущи всегда априорным аналитическим суждениям. Категории отличаются от логических функций только тем, что в них мыслится не отношение между понятиями, а отношение между предметами [35]. Следовательно, они тоже априорны. Систематизация логических функций в суждениях приводит, таким образом, к установлению основных априорных понятий рассудка, и это рассуждение позволяет, к примеру, доказать априорное происхождение понятия причины, находящее коррелят в логической функции гипотетических суждений и перенимающего от последней свой априорный и нечувственный характер. Напомним, что это рассуждение называется Кантом метафизической дедукцией категорий.

Доказав через метафизическую дедукцию нечувственное происхождение категорий, Кант сохранил столь важную, по его мнению, границу между чувственностью и рассудком и подтвердил, на первый взгляд, основные положения диссертации 1770 г. На деле же ситуация кардинально изменилась и Кант, в соответствии с юмовским аргументом, должен был теперь искать доказательство необходимого отношения категорий к предметам. Выбора сейчас у него уже не оставалось.

Эта стадия эволюции кантовской философии и отражена в письме к Герцу. Заметим, что сама композиция письма к Герцу является хорошим подтверждением правильности предпринятой в данном разделе реконструкции событий, происходивших с кантовской философией в 1771 г. В письме Кант начинает с вопроса о возможности необходимого соответствия чистых понятий рассудка и предметов, а затем представляет дело так, будто ответом на данный вопрос является систематизация категорий. Между тем, систематизация категорий может в лучшем случае служить доказательством априорного происхождения таких понятий метафизики, как причина, субстанция и т. д., но ведь вопрос, изначально поставленный Кантом в письме, уже предполагает неопытный характер рассудочных понятий [36]. Получается, что исследование, которое, судя по письму к Герцу, имеет отношение к

ответу на вопрос о возможности необходимого соответствия чистых понятий рассудка и предметов, в действительности приводит лишь к повторению предпосылки самого вопроса. Эта трудность устраняется гипотезой о влиянии на Канта юмовских аргументов, произошедшем незадолго до написания письма к Герцу. В этом контексте смысл кантовского вопроса о необходимом соответствии категорий и предметов сводился к следующему: если невозможно доказать, что подобное соответствие имеет место, категории должны быть признаны возникающими из опыта. Другими словами, вопрос о необходимом соответствии категорий и предметов почти отождествлялся Кантом с вопросом о том, априорны ли категории. Но систематизация категорий как раз дает ответ на последний вопрос – соответственно, композиция письма к Герцу уже не представляется заключающей в себе логический круг, так как априорное происхождение понятий рассудка сначала постулируется, затем подвергается сомнению и, наконец, доказывается.

Вернемся к состоянию, в котором оказался Кант в 1771 г. Ему предстояло доказать, что предметы должны необходимо соответствовать категориям. Как уже отмечалось, именно это доказательство Кант называет трансцендентальной дедукцией категорий, так как оно эквивалентно обоснованию права на априорное познание предметов через категории. Теперь нам нужно будет проследить ход этого доказательства, что предполагает обращение к кантовским текстам критического периода и, прежде всего, к «Критике чистого разума». Однако это не означает расставания с генетическим методом, напротив, обращение к нему подчас оказывается единственным средством для заполнения различного рода лакун, обнаруживающихся в более поздних кантовских изложениях дедукции.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению структуры дедукции, хорошо было бы установить соответствие между выводами настоящего раздела и какой-нибудь частью дедукции из «Критики чистого разума». Такое соответствие действительно обнаруживается. Дедукция, представленная в «Критике», может быть разделена на три части: в первой речь идет «о принципах трансцендентальной дедукции вообще» и о необходимости дедукции, вторую Кант называет «Переход к трансцендентальной дедукции категорий», а третья, намного превосходящая по объему первые две, есть собственно дедукция [37]. Выводам данного раздела соответствуют основные положения параграфа «О принципах трансцендентальной дедукции вообще», центральным из которых является тезис, практически полностью совпадающий с юмовским аргументом, выведшим Канта из «догматического сна»: понятие причины, наряду с другими категориями, «должно быть обосновано в рассудке совершенно a priori, или должно быть совсем отброшено как чистый вымысел» [38]. Под априорным же обоснованием в рассудке Кант понимает априорное доказательство объективной значимости категорий [39], которое только и может оправдать правомерность их чистого применения.

Рассмотрим теперь структуру дедукции.

СТРУКТУРА ДЕДУКЦИИ КАТЕГОРИЙ

Объективная и субъективная дедукции. Уже упоминалось о многочисленных различениях, внесенных Кантом в структуру дедукции. Наиболее известным и важным из них является выделение Кантом субъективной и объективной сторон дедукции. Кант обсуждает этот вопрос в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума». По его словам, объективная дедукция относится «к предметам чистого рассудка и должна раскрыть и продемонстрировать (dartun) объективную значимость его априорных понятий» [40]. Она отвечает на главный вопрос критической философии: «что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта» [41]. Кант замечает, что объективная дедукция «сохраняет всю свою силу» независимо от отношения к субъективной. Он также сообщает, что для объективной дедукции «может быть достаточно по крайней мере то, что сказано на страницах 92 и 93» [42]. Указанным страницам соответствует большая часть параграфа, озаглавленного «Переход к трансцендентальной дедукции категорий». Его содержание сводится к следующему. Возможны два случая, при которых предмет и представление необходимо соответствуют друг другу: либо предмет делает возможным представление, либо представление – предмет [43]. «В первом случае это отношение имеет лишь эмпирический характер». Что же касается второго случая, то в нем, «хотя представление само по себе не создает своего предмета *в смысле существования*... тем не менее оно a priori определяет предмет, если только с его помощью можно *познать* нечто как *предмет*» [44]. Два необходимых условия познания – созерцание и понятие. Вполне возможно поэтому, что категории как априорные понятия могут содержать в себе условия мышления о предмете вообще [45]. «В таком случае они необходимо и a priori относятся к предметам опыта, так как только с их помощью можно мыслить какой-нибудь предмет опыта вообще» [46]. Кант пишет, что «все исследование» в трансцендентальной дедукции категорий должно быть направлено на принцип, согласно которому категории признаются априорными условиями возможности опыта.

Перечисленные кантовские тезисы составляют объективную дедукцию категорий, но каким же образом они отвечают на находящийся в компетенции объективной дедукции вопрос: «что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от опыта»? Очевидно, что ключевым местом из приведенных рассуждений Канта является то, где говорится о невозможности создания представлениями предмета со стороны его существования. В данном случае термин «существование» употребляется Кантом в рамках оппозиции «вещи, как они являются – вещи, как они существуют» [47]. Мысль Канта заключается, следовательно, в том, что категории как один из видов представлений не могут быть условиями возможности вещей, как они существуют, или вещей самих по себе. Отсюда вытекает, что категории не могут стоять в необходимом отношении к вещам самим по себе и априорное познание последних через категории оказывается невозможным. То, что категории не могут быть условиями вещей самих

по себе, следует уже из их определения: если бы категории создавали вещи сами по себе, то последние, оказываясь в зависимости от субъективных форм мышления, не существовали бы сами по себе, что противоречит предположению. С другой стороны, категории вполне могут быть условиями возможности опыта и его предметов – в силу того, что все предметы опыта есть явления, которые есть лишь представления в нас, т. е. носят субъективный характер и вполне могут в определенном смысле зависеть от других субъективных принципов[48], к примеру, от форм мышления, или категорий. Из всего этого вытекает, что рассудочное познание a priori может простираться не далее возможного опыта и единственные его предметы – явления. Таким образом, в параграфе «Переход к трансцендентальной дедукции категорий» как будто содержится все необходимое для ответа на главный вопрос объективной дедукции. Понятно, кстати, почему Кант называет ее объективной – с ее помощью определяется, какие *объекты* могут быть познаны рассудком и разумом a priori.

Анализ объективной дедукции, однако, еще далек от завершения. Дело в том, что более внимательное рассмотрение вопроса «что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта» показывает, что одного лишь содержания параграфа «Переход к трансцендентальной дедукции категорий» все же недостаточно для его полного разрешения. На основании этого параграфа можно только заключить, что единственным *в принципе возможным* предметом априорного познания через категории являются предметы возможного опыта, но из этого не следует, что категории действительно есть условия возможности опыта и что они действительно содержат в себе основания для априорного познания явлений, – но исключительно то, что они могут быть такими условиями. Последнего, однако, недостаточно для утверждения о том, что рассудок реально может a priori познавать явления, и, стало быть, главный вопрос критической философии оказывается решенным только наполовину.

Из этого вытекает, что должно быть специальное исследование, доказывающее, что категории есть априорные условия возможности опыта. Но ведь именно это доказательство и составляет предмет собственно трансцендентальной дедукции категорий. Будет ли оно принадлежать к объективной дедукции? На этот естественный и простой вопрос довольно трудно найти ответ. С одной стороны, поскольку объективная дедукция ограничивается параграфом «Переход к дедукции категорий», в котором доказательство отсутствует, то напрашивается ответ, что оно, скорее, относится к субъективной дедукции. Но, с другой стороны, поскольку объективная дедукция «сохраняет всю свою силу» независимо от субъективной, доказательство того, что категории есть априорные условия возможности опыта, должно быть дано именно в объективной дедукции. Тогда оно все же относится к объективной дедукции. В этом случае вновь становится непонятно, почему из всей дедукции Кант считал возможным ограничиться параграфом «Переход к дедукции категорий» для получения ответа на вопрос об объеме нашего априорного познания из чистого рассудка.

Трудность эту легче всего разрешить, обратившись к уже поде-

ланному анализу обстоятельств, связанных с возникновением проблематики дедукции. Ее инициировал аргумент: если невозможно доказательство основоположений, вытекающих из категорий, то последние возникают из опыта. Кант доказал с помощью метафизической дедукции, что категории не возникают из опыта, из чего следовало, что априорное доказательство истинности соответствующих основоположений возможно. Раз известно, что оно возможно, то очевидно, что возможно и априорное познание из категорий, и остается лишь определить его границы. Настоятельная же необходимость отыскивать само доказательство как бы отпадает. Границы априорного познания на основе категорий определяются следующим образом. *Доказательство связанных с категориями основоположений возможно только тогда, когда будет показано, что категории есть априорные условия возможности предметов. Но такими предметами могут быть только предметы возможного опыта, но никак не вещи сами по себе. Следовательно, априорное познание через категории распространяется лишь на предметы возможного опыта.* Курсивом выделена объективная дедукция как таковая. Эти положения соответствуют содержанию параграфа «Переход к трансцендентальной дедукции категорий».

Теперь видно, что собственно доказательство тезиса о том, что категории есть априорные условия возможности опыта, действительно не принадлежит объективной дедукции; для ответа же на главный вопрос критической философии достаточно знания о возможности этого доказательства, но такое знание проистекает из результатов метафизической дедукции и положений, высказанных Кантом во введении к трансцендентальной дедукции. Роль объективной дедукции при этом сводится к определению границ априорного знания и демонстрации его возможности, т. е. и без объективной дедукции известно, что через категории возможно априорное знание предметов, но объективная дедукция показывает, с одной стороны, на какие предметы распространяется это познание, а с другой – что оно возможно лишь тогда, когда категории есть априорные условия опыта, а также, – что категории вполне могут быть ими.

Куда же относится собственно априорное доказательство тождества категорий с априорными условиями возможности опыта? Оно совпадает с субъективной дедукцией категорий. В самом деле, обратимся к кантовским характеристикам субъективной дедукции и сравним их с выявленными особенностями упомянутого априорного доказательства.

Субъективная дедукция не необходима для определения объема априорных познаний из чистого разума [49]. То же можно сказать об априорном доказательстве тождества категорий с априорными условиями возможности опыта. Субъективная дедукция напоминает поиски причины к данному действию и в этом смысле похожа на гипотезу [50]. Поиски того доказательства также ведутся, когда уже известно, что категории есть априорные условия возможности опыта; правда, это известно лишь постольку, поскольку мы знаем о возможности этого доказательства. Субъективная дедукция отвечает на вопрос о том, «как возможна сама *способность мышления*» [51]. Наше доказатель-

ство аналогичным образом демонстрирует возможность существования априорных понятий и основоположений рассудка. И это доказательство, и субъективная дедукция независимы от объективной: последняя может быть проведена без них [52]. И наконец, даже терминологически данное доказательство есть субъективная дедукция категорий, так как, во-первых, обосновывает право категорий на априорное применение, а во-вторых, будучи априорным, остается «один на один» с субъективными способностями познания и может быть только экспликацией необходимого взаимопроникновения чувственности и рассудка, проведенной «с точки зрения субъекта» [53].

Итак, субъективная дедукция есть априорное доказательство тождества категорий с априорными условиями возможности опыта, т. е. то, что обычно называют трансцендентальной дедукцией как таковой. Предшествующий анализ выявил изначальную двойственность кантовской позиции по отношению к субъективной дедукции. С одной стороны, поскольку категории априорны, известно, что она возможна, и это как бы избавляет от необходимости ее проведения. С другой стороны, окончательно убедиться в возможности субъективной дедукции можно лишь проведя ее – в этом смысле она необходима. Указанная двойственность отчетливо проявилась в первом издании «Критики чистого разума», из самого текста которой следует, что дедукция есть по крайней мере центральное исследование «Трансцендентальной аналитики». Однако уже после завершения основного текста «Критики» Канту, по-видимому, показалось, что сложность субъективной дедукции может лишить очевидности всю систему в целом, если эту дедукцию будут рассматривать в качестве фундамента критической философии. Поэтому в предисловии к первому изданию «Критики» Кант с легкостью расстается с субъективной дедукцией, входя в очевидное противоречие со структурой основного текста произведения. Важно, однако, не само это противоречие, а причины, обусловившие безболезненность резкого изменения позиции Канта. Эти причины и были выявлены нами.

Теперь предстоит более подробно рассмотреть структуру субъективной дедукции и начать можно с различения «достаточной» и полной дедукций.

«Достаточная» и полная дедукции. Кант вводит это различение в первом издании «Критики»: «мы дадим уже достаточную дедукцию и обоснование объективной значимости [категорий], если будем в состоянии доказать, что только посредством них можно мыслить предмет». Полная же дедукция должна, судя по всему, включать анализ субъективных источников познания «с точки зрения их трансцендентального <...> характера» [54].

«Достаточная» дедукция должна, таким образом, установить, что предмет может мыслиться только через категории. Прежде чем выяснить, в каком смысле эта дедукция может быть «достаточной», необходимо сделать несколько замечаний. Во-первых, дефиниция достаточной дедукции позволяет локализовать последнюю в различных произведениях Канта критического периода. Наиболее короткий ее вариант дан в дедукции из «Метафизических начал естествознания» [55]

и в девятнадцатом параграфе второго издания «Критики чистого разума». Кроме того, «достаточная» дедукция составляет большую часть дедукции категорий из «Пролегомен». Наконец, в русле «достаточной» дедукции идет доказательство основоположений чистого рассудка в «Критике чистого разума». Последнее утверждение может показаться не столь очевидным и требующим пояснения. В нашем случае можно ограничиться следующим формальным аргументом: метод дедукции из «Пролегомен» и способ доказательства основоположений, особенно аналогий опыта, из «Критики» восходят к общему прааргументу из черновых набросков дедукции середины семидесятых годов, взаимодополняющие части которого они составляют [56]. Что же касается текста дедукции из первого издания «Критики», то в отчетливом виде «достаточная» дедукция здесь не обнаруживается [57]. Между тем, как будет показано далее, она является неотъемлемой частью полной субъективной дедукции. Тогда получается, что одна из частей дедукции вынесена в первом издании за ее пределы и заключена в доказательствах основоположений чистого рассудка. Ясны и возможные причины столь необычной композиции. В 1781 г. у Канта, вероятно, еще не было удовлетворительного варианта «достаточной» дедукции для всех категорий сразу. Включение же в основной текст дедукции доказательств для каждой категории в отдельности привело бы к сильному разрастанию дедукции, почему Кант и вынес эту часть дедукции в отдельную главу. В 1786 г. Кант наконец нашел способ сократить «достаточную» дедукцию и провести ее одновременно для всех категорий и он не замедлил включить этот вариант во второе издание «Критики чистого разума» [58].

Другое замечание касается природы «достаточной» дедукции. Некоторые исследователи считают, что в ней как раз выражена объективная дедукция [59]. Даже не возвращаясь к тому, что было сказано выше по поводу объективной дедукции, достаточно упомянуть, что Кант прямо указывал на субъективный характер исследований, показывающих, что предметы могут быть помыслены только с помощью категорий [60].

Теперь обратимся к характеру аргументации Канта в «достаточной» дедукции. Цель дедукции состоит в доказательстве того, что представления чувств только тогда считаются существующими независимо от нашего познания, когда они мыслятся связанными через категории. Поскольку, однако, все предметы чувств – явления, не имеющие независимого существования, то выводы дедукции переформулируются следующим образом: мысля представления связанными через категории, мы относим их к тому, что обладает подлинно независимым существованием, т. е. к вещам самим по себе, и предполагаем, что эти представления возникают в результате воздействия вещей на нашу чувственность. Проводя дедукцию, Кант выстраивает следующую цепочку рассуждений. Объект мыслится независимым от наших представлений. Поэтому с одной и той же точки зрения он должен всем представляться одинаково [61] – в противном случае определения объекта, а следовательно, и он сам, не существовали бы независимо от представляющих его субъектов. Связь представлений, относящихся к

объекту, должна поэтому иметь всеобщий и необходимый характер; помыслить же такую связь можно только через априорные представления, которыми и являются категории. Особую роль Кант отводит категориям отношения, так как именно в них мыслится необходимая связь представлений. Математические категории «отвечают» за созерцания, а категории субстанции, причины и взаимодействия – за отнесение представлений, данных в созерцании, к предметам [62]. Итак, необходимым условием отнесения представлений к предметам является связывание их через категории, причем непосредственно отнесение осуществляется с помощью категорий отношения. На этот момент надо обратить особое внимание.

Настало время ответить на вопрос, в каком смысле «достаточная» дедукция является достаточной. Этот вопрос, пожалуй, один из наиболее трудных из всех, относящихся к дедукции категорий, ответ же на него оказывается во многом гипотетичным. Прежде всего, Кант замечает, что ограничиться «достаточной» дедукцией можно, если мы знаем, что категории априорны [63]. И действительно, сам ход доказательства, составляющего «достаточную» дедукцию, показывает, что категории фигурируют в нем уже в качестве чистых понятий рассудка. Трудность, однако, в том, что это относится и к полной дедукции, также допускающей априорный характер категорий. Смысл кантовского утверждения, по-видимому, в том, что «достаточная» дедукция не может и подтвердить априорное происхождение категорий, в то время как полной дедукции удается, по мнению Канта, полностью подтвердить его.

И все же, в каком смысле достаточна «достаточная» дедукция? По всей видимости, она достаточно хорошо объясняет известный из других источников факт необходимого соответствия категорий и предметов чувств, хотя и не может дать исчерпывающее доказательство необходимости такого соответствия. Каким же образом «достаточная» дедукция поясняет этот факт? Все наши созерцания, по Канту, чувственны, т. е. многообразное в них возникает в результате воздействия предмета [64], который мыслится независимым от нашего восприятия. Между тем, «достаточная» дедукция показывает, что для того, чтобы представления относились к независимому от нас предмету, они должны быть связаны через категории. Поскольку все представления порождены в нас воздействием подобных предметов, то все они подчинены категориям, что и требовалось доказать.

Ясно, что это доказательство годится в лучшем случае для объяснения уже известного. Рассуждая же a priori, нет никакой необходимости в том, чтобы многообразное, данное в чувствах, проистекало от воздействия предмета. Оно вполне может быть дано в чувствах непосредственно, без всякой причины. Но тогда окажется возможным наличие в созерцаниях многообразного, не подчиненного категориям. Можно возразить, что для Канта многообразие чувственных созерцаний по определению порождается воздействием предмета и что, следовательно, в чувствах не может быть ничего, что не было бы вызвано им. На этот счет стоит заметить, что само это определение является архаичным в кантовской философии, поскольку восходит к диссерта-

ции 1770 г., когда Кант еще отрицал возможность беспричинных событий как таковых[65], хотя и признавал, что *в мире феноменов* могут быть события, не имеющие причин из мира феноменов[66].

Так или иначе, но на первоначальных стадиях работы над дедукцией Кант ограничивался «достаточной» дедукцией, которая, правда, не давала ему окончательного удовлетворения. Перелом произошел в 1775 г., за шесть лет до выхода «Критики», когда Канту наконец удалось найти полностью априорное доказательство тождества категорий с априорными условиями возможности опыта – «достаточная» дедукция имеет шанс на успех при том, что допускается как факт, что все наши представления порождены воздействием предмета и, следовательно, она не полностью априорна, хотя должна быть таковой. Переходим теперь к анализу полной субъективной дедукции.

Дедукция «сверху» и дедукция «снизу». Это терминологическое различение закрепилось в кантоведческой литературе, хотя первый термин ни разу не употреблялся Кантом, а второй – один раз в первом издании «Критики». Тем не менее, дедукция действительно распадается на два исследования, приводящих к сходным выводам о необходимости соответствии предметов чувств категориям, причем одно из них отталкивается от трансцендентального единства апперцепции, а другое – от эмпирических синтезов в пространстве и времени. Соответственно, первая дедукция есть дедукция «сверху», вторая – «снизу». Главное сейчас – выяснить смысл этого различения у Канта. Первая проблема связана с тем, что и во втором издании «Критики» Кант четко различает «начало» и завершение дедукции. Не являются ли они аналогами дедукции «сверху», открывающей основной текст дедукции в первом издании «Критики», и дедукции «снизу», завершающей его? Положительный ответ на данный вопрос почти не вызывает сомнений. И дедукция «сверху», и «начало» дедукции исходят из трансцендентального единства апперцепции[67], с другой же стороны, и дедукция «снизу», и «завершение» дедукции отталкиваются от эмпирического синтеза схватывания в созерцании[68]. Кроме того, и «начало», и «завершение» дедукции во втором издании приводят разными путями к похожим результатам – точно так же, как дедукция «сверху» и дедукция «снизу» из первого издания «Критики»[69], не говоря уже о том, что сами выводы в обеих изданиях совпадают.

Все это позволяет заключить, что различение между «началом» и «завершением» дедукции из второго издания «Критики» преследует те же цели, что и рассматриваемое различение из первого издания. Принятие этого вывода приводит к серьезным последствиям. Дело в том, что цели указанного различения достаточно четко проговариваются Кантом во втором издании и по ним тогда можно судить о смысле разграничения дедукций «сверху» и «снизу», не проясненном Кантом в первом издании «Критики». Более того, принятие данного вывода позволяет рассматривать дистинкцию из второго издания в качестве развития и переработки первоначального различения между дедукциями «сверху» и «снизу». И действительно, структура обеих частей дедукции во втором издании «Критики» значительно прояснена. На основании перечисленных фактов можно предположить, что

ни смысл, ни формы рассматриваемого различения не представлялись Кантом, в период работы над первым изданием «Критики», в такой степени, которая делала возможной их отчетливую формулировку. Это, в свою очередь, могло быть следствием новизны самой проблемы, вставшей перед Кантом и в конце концов приведшей к данному различению. Остается только выяснить, в чем состояла эта проблема.

Во втором издании «Критики» Кант пишет по поводу «начала» дедукции: «дано <...> начало *дедукции* чистых рассудочных понятий, в которой ввиду того, что категории возникают только в рассудке *независимо от чувственности*, я должен еще отвлечься от того, каким способом многообразное дается для эмпирического созерцания» [70]. В «завершении» же дедукции доказывается, что категории имеют необходимое отношение к предметам в пространстве и времени, т. е. тут доказывается, что категории применимы не только к предметам чувственного созерцания *вообще*, но и к предметам *нашего* чувственного созерцания [71]. Присмотревшись теперь к дедукции «сверху» из первого издания, мы обнаружим, что и здесь синтез воображения, соответствующий категориям, рассматривается Кантом направленным *«без различия созерцаний* исключительно на связь многообразного» [72] (курсив мой .– *В. В.*), хотя заметить эту особенность без привлечения текста второго издания довольно трудно.

Итак, необходимость различения между дедукцией «сверху» и дедукцией «снизу» возникает потому, что категории возникают независимо от чувственности. Однако еще не ясно, чем непосредственно вызвана эта необходимость. Чтобы ответить на этот вопрос, надо вернуться в 1775 год, когда Канту впервые удалось выстроить удовлетворяющий его аргумент. Его фундаментом стало теперь понятие единства апперцепции [73]. Для наших целей допустима реконструкция аргумента, опирающаяся на тексты «Критики чистого разума». Кант полагал, что положение «все данные мне представления имеют необходимое отношение к единству сознания» обладает априорной истинностью [74]. Если так, то должен существовать априорный синтез, приводящий представления к единству сознания, или относящий их к нему, поскольку сами по себе представления разрозненны [75]. Далее Кант обнаружил, что категории, связывая представления, относят их к единству сознания [76]. Отсюда он смог заключить, что все осознаваемые нами представления подчинены категориям и таким образом достиг целей дедукции. Вопрос о том, почему Кант решил, что категории относят представления к единству сознания, будет обсуждаться в следующем разделе. Сейчас же обратим внимание, что сам по себе единый синтез, связывающий представления в апперцепции, распадается на множество синтезов – в соответствии с числом категорий. Почему так происходит?

Скорее всего незадолго до выхода первого издания «Критики» Канту показалось, что он нашел решение этой проблемы. Поскольку все представления даны в созерцании – в нашем случае во времени – и оно обладает определенной структурой, и синтез также направлен на созерцание, то этот сам по себе единый синтез распадается на несколько частей – в соответствии со структурой времени. Отсюда мно-

гообразие форм синтетического объединения представлений в апперцепции, т.е. многообразие категорий. Именно поэтому в первом издании «Критики» Кант определяет рассудок как «единство апперцепции по отношению к синтезу воображения»[77]. Изначальный смысл этого определения, видимо, в том, что рассудок, вместе с категориями, возникает, когда сам по себе простой синтез многообразного в апперцепции как бы «опрокидывается» на время и действующую в нем синтетическую способность – воображение. В действительности, однако, эта дефиниция рассудка из первого издания «Критики» есть не более чем след или отблеск того решения и она не отражает позицию Канта по этому вопросу в 1781 г. Дело в том, что такое решение приводит к опасным результатам, и Кант, возможно, не без удивления обнаружил, что, связав категории с формой времени, он пришел к выводам, прямо противоположным тем, которые он стремился получить. Сведение категорий к временным формам означает признание чувственного характера этих понятий, а между тем, дедукция изначально замышлялась как исследование, которое должно подтвердить нечувственное происхождение категорий. Поэтому уже в первом издании «Критики» Кант вынужден был пересмотреть свою позицию.

Поскольку, однако, изменения вносились им в спешке, Кант оставил в первом издании немало следов своей прежней позиции. Кроме уже упоминавшейся дефиниции рассудка приведем еще один очень показательный пример. В разделе об амфиболии рефлективных понятий есть место, скорее всего по недосмотру не отредактированное Кантом, где он утверждает, что категории не имели бы значения для любого другого чувственного созерцания, исключая наше[78]. Если категории тесно связаны с формами времени, то они, конечно, не имеют значения для других возможных чувственных созерцаний – отношение апперцепции к ним породило бы совсем другие категории, нежели наши.

Любопытно, что впоследствии Кант иногда возвращался к подобной оценке категорий, жестко связывающей их с формами нашего чувственного созерцания[79]. Но вернемся в 1781 год. Опасность смешения категорий с временными формами требовала от Канта решительного разведения категорий и временных определений. Такое разведение осуществляется им как раз через различение дедукций «сверху» и «снизу». В первой из них доказывается необходимое отношение категорий к предметам чувственного созерцания вообще, а во второй – что они значимы также для предметов, данных в пространстве и времени, которые выступают в качестве частного случая чувственных созерцаний. Если категории значимы для любого чувственного созерцания, то категории по своему происхождению не связаны с формами ни одного из этих созерцаний; в них мыслится синтез многообразного, данного в созерцании вообще[80]. Таким способом Кант выражает разрыв между категориями и формами чувственности. Связанное с этим различение двух стадий дедукции проведено уже в первом издании «Критики», но гораздо более четко – во втором. Разумеется, во втором издании исчезло «реликтовое» определение рассудка через отношение единства апперцепции к синтезу воображе-

ния – здесь Кант просто отождествляет рассудок с апперцепцией [81]. Вопрос же о том, почему мы имеем именно такие, а не иные, категории, объявляется во втором издании выходящим за пределы нашего познания [82].

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ ДЕДУКЦИИ

Настало время более подробно рассмотреть содержательную сторону кантовской аргументации в субъективной дедукции категорий. Некоторые существенные звенья этой аргументации уже были предметом анализа. Кант начинает с тезиса, согласно которому все представления, которые могут быть осознаны нами, имеют отношение к единству сознания. Поскольку представления сами по себе разрознены, они должны синтетически объединяться в сознании. Формами этого синтеза оказываются категории. Поэтому, все, что может быть воспринято нами – восприятие есть созерцание, связанное с сознанием [83], – подчинено категориям. Далее, поскольку синтез всегда непосредственно направлен на многообразное чувственных созерцаний, то и сам этот синтез имеет чувственный характер и не может непосредственно осуществляться рассудком. Способность, благодаря которой происходит такой синтез, называется Кантом продуктивным воображением [84]. Единство и формы этого синтеза воображения, тем не менее, задаются рассудком [85]. Категории, «спроецированные» на воображение, действующее в рамках наших форм чувственности, дают схемы, в соответствии с которыми происходит любое восприятие. До сих пор речь шла о трансцендентальном уровне наших познавательных способностей. Все они имеют эмпирические корреляты, находящиеся по эту сторону сознания, в то время как, к примеру, деятельность трансцендентальной способности воображения не осознается нами [86]. В первом издании «Критики» Кант уделил значительное место анализу именно эмпирических способностей познания, восходя от них к трансцендентальным. Это объяснялось в значительной степени необходимостью вычленения дедукции «снизу» в качестве самостоятельного исследования, отличного от дедукции «сверху». Во втором издании, прояснив для себя вопрос о формах указанного различения, Кант почти полностью избавился от чужеродного, принадлежащего к эмпирической психологии материала.

Ядром аргументации Канта в дедукции и одновременно самым спорным ее пунктом является отождествление категорий с функциями единства сознания, т. е. допущение, что только связанные через категории представления могут относиться к единству сознания. Без этого допущения дедукция теряет смысл и не достигает цели, а целью, напомним, является доказательство того, что все предметы чувств подчинены категориям.

Рассмотрим, каким образом Кант обосновывает тождество категорий и функций единства сознания во втором издании «Критики». Кант называет трансцендентальное единство апперцепции объективным [87]. Затем он пытается доказать, что категории, связывая представления, относят их к объективному единству сознания [88]. Из этого

как будто следует, что только через категории представления могут быть отнесены к трансцендентальному единству апперцепции, являющемуся, в свою очередь, необходимым условием всякого восприятия. Этот аргумент имеет неустранимый изъян, связанный с недоказанностью тождества трансцендентального и объективного единства сознания. Отождествление же их, проведенное Кантом, может трактоваться двояко: либо Кант просто называет трансцендентальное единство апперцепции объективным и наряду с этим называет объективным единство представлений, получаемое в результате связывания их через категории. Но тогда возникает вопрос, не обозначается ли здесь одним именем «объективное» две разные вещи. Либо Кант действительно отождествляет два единства, но тогда оно оказывается ничем не обоснованным. Не вызывает, конечно, сомнений, что необходимым условием для объединения представлений в объект является трансцендентальное единство апперцепции, т. е. то актуальное сознание, которым мы все обладаем, поскольку мы отвлекаемся от всего эмпирического содержания. Но из этого не следует, что оно есть и достаточное условие для объединения представлений в понятие об объекте – только при этом условии трансцендентальное и объективное единство сознания тождественны – что, однако, как раз и утверждается Кантом [89].

В первом издании «Критики» для доказательства тождества категорий и функций единства сознания Кант использует другой, более естественный, но столь же неубедительный аргумент, который, к тому же, недостаточно эксплицирован им. Он сводится к следующему. Поскольку единство сознания предполагает априорный синтез, то формы этого синтеза также должны быть априорны. Но нам неизвестны другие априорные формы синтеза, кроме категорий [90]. Следовательно, только с помощью категорий представления могут быть отнесены к чистой апперцепции. Недостаток этого аргумента в том, что хотя из него следует, что категории необходимы для объединения представлений в апперцепции, но из него вовсе не вытекает, что *все* категории должны быть задействованы в этом для обеспечения всестороннего единства сознания, т.е. того единства, которым мы актуально обладаем и которого достаточно для восприятия предметов в пространстве и времени. Возможно, что как раз самые важные категории субстанции, причины и взаимодействия не участвуют в этом. Скажем, категория причины имеет своеобразного «двойника» в лице категорий количества. В схемах того и другого мыслится временной ряд, правда, в первом случае еще и упорядоченный [91]. Но, может быть, для восприятия длительности достаточно категорий количества и именно они обеспечивают единство сознания в этом временном модусе? Ответ на данный вопрос в рамках приведенного аргумента невозможен, а значит и сам аргумент недостаточен.

Приходится констатировать наличие существенной лакуны в кантовской аргументации, составляющей трансцендентальную дедукцию категорий. Лакуна состоит в недоказанности тождества категорий отношения и функций единства сознания, которое, однако, утверждается Кантом. С другой стороны, отказ от этого положения приводит к развалу всей трансцендентальной дедукции. Мнение о существенном

пробеле в кантовской аргументации давно стало общим местом современного кантоведения [92]. Но есть и другая сторона вопроса, представляющая немалый интерес. Неужели сам Кант не видел этого пробела? Естествен такой ответ: конечно не видел, иначе этого пробела просто не было бы. Но не все так очевидно. Кант ведь не пересказывает чей-то аргумент – в этом случае вполне можно не заметить пропущенные звенья, – но он должен был прийти к нему, прежде чем изложить этот аргумент в «Критике чистого разума». Мыслимо ли, чтобы ему вообще мог прийти в голову аргумент со столь серьезным изъяном?

Единственный выход из этой ситуации состоит в предположении, что звено, отсутствующее в дедукции из «Критики», изначально было чем-то заполнено. Но чем оно могло быть заполнено? Долгое время не удавалось найти ответ на этот вопрос. Только недавнее историко-философское открытие, одновременно сделанное в 1989 г. двумя немецкими исследователями [93], создало предпосылки для реконструкции первоначального варианта дедукции, опирающейся на черновые наброски дедукции, созданные Кантом в середине семидесятых годов. Открытие, о котором идет речь, не имеет, на первый взгляд, прямого отношения к дедукции категорий. На основании тщательного анализа черновиков и лекций Канта было установлено, что еще за несколько лет до выхода «Критики чистого разума» Кант считал, что единство «Я» не есть одно лишь единство мышления, но дано нам в созерцании. В одном из набросков Кант пишет: «...ни один субъект не познается до его предикатов, за исключением «Я», которое, тем не менее, есть не понятие, но созерцание» [94], причем, как следует из другого фрагмента, «созерцание, [предмет] которого неизменен» [95]. «Я», таким образом, рассматривалось Кантом как предмет, данный в особом созерцании, которое Кант отличал от внутреннего чувства и иногда называл интеллектуальным [96]. Это созерцание есть не что иное, как апперцепция [97]. Вспомним, что в «Критике чистого разума» единство апперцепции как единство мышления совершенно отлично от возможного единства трансцендентального субъекта, о котором, впрочем, ничего не известно [98]. Заключение же от первого ко второму, по Канту, невозможно и попытки такого заключения опровергаются им в главе о паралогизмах чистого разума [99].

Но вернемся к более ранней позиции Канта, в соответствии с которой мы созерцаем единое и тождественное «Я» как предмет, и посмотрим, как на ее основании можно реконструировать дедукцию, лишенную бросающихся в глаза изъянов. Если единое «Я» – предмет, то возникает вопрос, какого рода этот предмет. Маловероятно, чтобы это «Я» было явлением. В явлениях не может быть ничего абсолютно простого и тождественного. И действительно, Кант считал «Я», данное нам в интеллектуальном созерцании, вещью в себе, о чем он упоминает, к примеру, в одной из лекций конца семидесятых годов [100].

Теперь надо зайти с другой стороны. В «достаточной» дедукции категорий Кант показывает, что связывание представлений с помощью категорий отношения является необходимым условием отнесения этих представлений к предмету, мыслящемуся существующим

независимо от нас. Но независимым существованием обладают только вещи сами по себе. Следовательно, именно к вещам в себе мы относим наши представления, мысля последние порожденные воздействием вещей в себе на нашу чувственность. Здесь необходимо некоторое уточнение. Дело в том, что в первом издании «Критики» Кант разводит трансцендентальный предмет, или объект, т.е. то, к чему мы относим представления, связывая их через категории, и вещи сами по себе, или ноумены [101]. Согласно первому изданию «Критики», мы знаем, что трансцендентальный объект, или «субстрат чувственности» существует, но не знаем, вещь ли это сама по себе, и мы можем помыслить вещь саму по себе, но не знаем, существует ли она [102]. Основанием для такого различения послужили положения, зафиксированные в разделе «Критика четвертого паралогизма трансцендентальной психологии» [103]. Поскольку, однако, раздел о паралогизмах замыслен и создан незадолго до выхода первого издания «Критики», то весьма вероятно, что в 1775-1777 годах Кант придерживался своего старого мнения о том, что именно вещи в себе, воздействуя на нашу чувственность, порождают многообразие представлений. Эта позиция наиболее ярко выражена в диссертации 1770 г. [104], и, кстати говоря, Кант фактически реставрировал ее в произведениях, последовавших за первым изданием «Критики». Этой позиции было уделено внимание потому, что она оказывается ключевым звеном в реконструкции первоначального варианта трансцендентальной дедукции, так как данная реконструкция удается только при предположении, что в середине семидесятых годов Кант считал, что необходимым условием отнесения представлений к *вещам в себе* является связывание их с помощью категорий, причем одних лишь «математических» категорий недостаточно для подобного отнесения.

Итак, остается сделать последний шаг. «Я» есть одна из вещей в себе. Поэтому и для «Я» справедлив вывод, что все относящиеся к нему представления должны быть связаны через категории, в частности, через категории отношения. Но воспринимать можно только то, что относится к «Я». Это значит, что все предметы возможного опыта подчинены категориям и, что особенно важно, таким категориям, как субстанция, причина и взаимодействие, так как только они, в конечном счете, относят представления к вещам в себе. Цель дедукции достигнута, явных лакун в ней нет. Единственная оставшаяся трудность связана с предположением, что, возможно, в отнесении представлений к «Я» задействованы не все категории отношения. Но эта трудность решаема в рамках данного варианта дедукции. Кант показывал, к примеру, что необходимым условием восприятия объективной последовательности событий является предположение, что каждое событие в ней имеет причину [105]. Это значит не что иное, как то, что всякий данный нам, т.е. «Я» как объекту ряд событий подчинен закону причинности и, стало быть, восприятие длительности невозможно без участия этой категории. Следовательно, категория причины необходимо участвует в объединении представлений во всестороннее единство сознания, которым мы все актуально обладаем. Это же рассуждение применимо к категории взаимодействия по отношению к собы-

тиям, воспринимаемым нами как объективно сосуществующие. Правда, надо заметить, что недостаток этих доказательств в том, что необходимость той или иной категории отношения оказывается в тесной зависимости от той конкретной формы чувственности, которой мы обладаем. Это обстоятельство в 1775 г. объективно толкало Канта к проведенному им позднее фактическому отождествлению категорий и форм времени, от которого он, впрочем, быстро отошел, доказывая уже в первом издании «Критики», что категории значимы для предметов чувственного созерцания вообще. Приведенные только что факты, однако, делают сомнительной возможность подобного общего доказательства, даже при том понимании «Я», которое было у Канта в 1775 г.

Так или иначе, но непосредственные цели дедукции были достигнуты Кантом, так как он показал, что все эмпирические созерцания, относящиеся к «Я», подчинены категориям. Стоит еще отметить, что функции единства сознания, или «души», как выражается Кант в 1775 г., хотя и полностью параллельны категориям, отличаются, по мнению Канта, все же от них степенью общности [106]. Категории относят представления к вещам в себе как таковым, а функции единства души – к конкретной вещи в себе, т. е. к «Я». Связывание представлений, относящихся к «Я», через категории создает опыт как объективное познание [107]. Несмотря на это различие, всякая эмпирическая данность подчинена категориям и может быть a priori познана через них.

Почему же Кант отказался от этого варианта дедукции? Одна из возможных причин связана с косвенным – через Тетенса – влиянием Юма, произошедшим в 1777-1778 годах. Согласно Юму, у нас нет идеи и впечатления «Я», или, говоря кантовским языком, «Я» не дано нам в созерцании. Мысль эта убедила Канта и он стал рассматривать «Я» как единство апперцепции, т.е. как единство мышления, а не предмета. О единстве же «Я» как вещи самой по себе говорить он теперь отказывался [108]. Тем не менее, Кант и дальше продолжал отождествлять трансцендентальное единство апперцепции и трансцендентальный объект [109] – в старой терминологии «Я» и вещь в себе – только теперь это отождествление могло показаться необоснованным читателям «Критики чистого разума».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, рассмотрение дедукции завершено. Теперь имеет смысл сказать несколько слов о пользе этого анализа для понимания более общих проблем кантовской философии.

Одна из таких проблем связана с некоторой парадоксальностью кантовской позиции по вопросу о взаимоотношении чувственности и рассудка. С одной стороны, Кант утверждает, что чувственность и рассудок – два изолированных ствола человеческого познания, общий корень которых, может быть, и существует, но нам неизвестен [110]. С другой стороны, Кант доказывает необходимое взаимопроникновение чувственности и рассудка [111]. Не противоречит ли Кант самому себе? Если эти способности независимы друг от друга, то как они могут

быть необходимо связаны и почему Кант считает нужным принимать оба этих тезиса одновременно?

Рассмотрение дедукции не только во многом устраняет двусмысленность, но и выявляет причины, вызвавшие ее. Изначально, в 1770 г. Кант, четко различая чувственность и рассудок, не считал, что они должны необходимо проникать друг в друга. Его позиция была свободна от видимых парадоксов. Но после влияния на него юмовских аргументов, именно с целью сохранения нечувственного происхождения категорий, Кант вынужден был искать доказательство истинности вытекающих из них основоположений, т. е. трансцендентальную дедукцию категорий, возможную лишь в том случае, если категории составляют априорные условия возможности связи явлений как предметов чувств в апперцепции, т. е. при условии необходимого взаимопроникновения чувственности и рассудка. Категории оказались, таким образом, в тесной связи с формами чувственности и, чтобы предотвратить их смешение, Кант утверждает, что в них мыслится синтез созерцаний вообще, а не синтез созерцаний, представляющих конкретные формы чувственности, так как признание последнего фактически привело бы к отождествлению категорий с формами этих созерцаний – тогда бы дедукция приводила к тому, что, по замыслу, она должна была предотвратить. Упомянутое различение вынуждало Канта выделить две стадии дедукции – по отношению к чувственным созерцаниям вообще и по отношению к нашему чувственному созерцанию.

Другая проблема связана с признанием Кантом факта существования априорных синтетических познаний из чистого рассудка, т. е. чистого естествознания. В первом издании «Критики» Кант не говорит о подобном факте и утверждает, что невозможно быть уверенным в фактическом существовании таких познаний без предварительного исследования их возможности [112]. Однако в «Пролегоменах» и во втором издании «Критики» Кант ссылается на этот факт, как на самоочевидный и даже как будто отталкивается от него в своих исследованиях [113]. Эта двойственность кантовской позиции также проясняется через обращение к истокам трансцендентальной дедукции. Но прежде надо уточнить саму проблему. Конечно, неоспоримым фактом является существование естествознания, использующего в качестве принципов такие, например, основоположения рассудка, как «всякое событие имеет причину». Кроме того, данное основоположение, наряду с другими, повсеместно признается априорным. Но отсюда не следует, что в таких основоположениях выражены априорные познания, ведь из того, к примеру, что мы всегда допускаем наличие причины у каждого события, вовсе не следует, что каждое событие действительно имеет причину. Требуется специальное доказательство, обосновывающее переход от первого, субъективного утверждения ко второму. Однако возможность такого перехода не является фактом, хотя лишь при этом условии первое утверждение есть априорное познание. Стало быть, и само существование априорных познаний не может быть фактом.

Все дело, однако, в том, что аргумент, исторически лежащий в

фундаменте трансцендентальной дедукции – если невозможно доказать основоположение о причинности, то и само основоположение, и понятие причины возникают из опыта, – запрещает, будучи представлен в общем виде, саму возможность существования априорных утверждений, находящих повсеместное применение в опыте и тем не менее не являющихся априорными познаниями в указанном смысле. Поэтому всеобщее признание априорного характера принципов общего естествознания было достаточным основанием для утверждения Канта о фактическом существовании априорных познаний из чистого рассудка, хотя, с другой стороны, основание всеобщего признания не настолько надежно, чтобы не требовалось более глубокого исследования возможности подобных познаний, которое и проделано Кантом в трансцендентальной дедукции категорий.

[1] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963-1966. Т. 3. С. 78, 184-185. Т. 4, ч. 1. С. 75, в дальнейшем – *Кант*, 3: 78, 184-185; 4/1/: 75.

[2] *Кант.* 3: 182.

[3] *Кант.* 3: 78.

[4] *Кант.* 3: 117, 4/1/: 91.

[5] *Кант.* 3: 216.

[6] *Кант.* 3: 719.

[7] *Кант.* 3: 188.

[8] *Кант.* 2: 431.

[9] *Кант.* 2: 394.

[10] *Кант.* 2: 393.

[11] *Кант.* 2: 393-394, 414-415.

[12] *Кант.* 2: 392, 394, 414.

[13] *Кант.* 3: 210.

[14] Заметим, что в диссертации Кант еще не различает разум и рассудок.

[15] *Кант.* 2: 394, 415.

[16] *Кант.* 2: 423-424.

[17] Там же; очевидно, что положение «все в мире происходит сообразно с естественным порядком» тождественно принципу «всякое событие в мире феноменов имеет причину, принадлежащую этому же миру».

[18] *Kant I.* Kants gesammelte Schriften. Berlin, 1910-; Akademicausgabe, Bd. XVII, S. 370, 374, 385, в дальнейшем – *Kant*, XVII: 370, 374, 385.

[19] *Кант.* 2: 431.

[20] *Кант.* 2: 423-424.

[21] *Kant.* X: 259-260.

[22] *Кант.* 2: 430.

[23] *Kant.* IV: 260, 4/1/: 74.

[24] *Кант.* 2: 430.

[25] *Кант.* 2: 432.

[26] Там же.

[27] *Кант.* 3: 210.

[28] *Кант.* 4/1/: 74-75.

[29] *Кант.* 4/1/: 71-72.

[30] *Кант.* 3: 631.

[31] Еще более удален от темы настоящего рассмотрения вопрос об истинности этого аргумента.

[32] *Кант.* 4/1/: 72.
[33] *Кант.* 3: 174.
[34] *Kant.* XVII: 492-493. R4276.
[35] *Кант.* 3: 174.
[36] *Кант.* 2: 430-431.
[37] Соответственно, *Кант.* 3: 181-186, 187-189, 190-216.
[38] *Кант.* 3: 186.
[39] *Kant.* A90/B122, 3: 185 – в русском переводе неточность.
[40] *Кант.* 3: 78.
[41] Там же.
[42] *Кант.* 3: 79.
[43] *Кант.* 3: 187.
[44] Там же.
[45] Там же.
[46] *Кант.* 3: 188.
[47] Ср. *Кант.* 3. 319, 2: 390.
[48] *Кант.* 3: 718-719.
[49] *Кант.* 3: 78.
[50] Там же.
[51] Там же.
[52] *Кант.* 3: 79.
[53] *Кант.* 3: 78.
[54] *Кант.* 3: 700.
[55] *Кант.* 6: 65.
[56] *Kant.* XVII: 648.
[57] Несовершенный вариант «достаточной» дедукции дан все же Кантом в основном тексте дедукции – *Кант.* 3: 704-708.
[58] *Кант.* 3: 197-199.
[59] См.: *Detel W.* Zur Funktion des Schematismuskapitels//Kant-Studies 69, 1978; *Carl W.* Der schweigende Kant. Götingen, 1989. S. 158-183.
[60] *Кант.* 3: 228, 4/1/: 114.
[61] *Кант.* 4/1/: 116.
[62] *Кант.* 4/1/: 117-118, здесь дан ранний вариант достаточной дедукции, в основном воспроизведенный в «Пролегоменах». См. так же: *Kant.* XVII: 646-648, 658.
[63] *Кант.* 3: 700.
[64] *Кант.* 3: 128.
[65] *Кант.* 2: 409.
[66] *Кант.* 2: 423.
[67] *Кант.* 3: 711, 191-192.
[68] *Кант.* 3: 713, 210.
[69] *Кант.* 3: 199, 211; 3: 713, 715.
[70] *Кант.* 3: 200.
[71] *Кант.* 3: 211.
[72] *Кант.* 3: 712; это значит, что в дедукции «сверху» доказывается объективная значимость категорий для любого чувственного созерцания.
[73] Или, в терминологии 1775 г., понятие «единства души». См.: *Kant,* XVII: 660.
[74] *Кант.* 3: 711, 193.
[75] *Кант.* 3: 712, 192.
[76] *Кант.* 3: 712-713, 197-199.
[77] *Кант.* 3: 712.
[78] *Кант.* 3: 331.
[79] *Кант.* 6. 198.

[80] *Кант.* 3: 204.
[81] *Кант.* 3: 193.
[82] *Кант.* 3: 200-201.
[83] *Кант.* 3: 713, 210.
[84] *Кант.* 3: 715, 204-205.
[85] *Кант.* 3: 715-716, 205.
[86] *Кант.* 3: 713, 173.
[87] *Кант.* 3: 196.
[88] *Кант.* 3: 197-199.
[89] *Кант.* 3: 195.
[90] *Кант.* 3: 712-713.
[91] *Кант.* 3: 224-225.
[92] См. например: *Guyer P.* Kant and the Claims of Knowledge, N. Y., 1987. P. 118; *Thöle B.* Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, N. Y., 1991. S. 261.
[93] См.: *Schmitz H.* Was wollte Kant? Bonn, 1989. S. 190-191; *Carl W.* Der schweigende Kant. S. 92.
[94] *Kant.* XVII: 345-346.
[95] *Kant.* XVIII: 146.
[96] *Kant.* XVII: 467.
[97] *Kant.* XVIII: 72.
[98] *Кант.* 3: 752-753.
[99] *Кант.* 3: 754.
[100] *Кант.* III: 180.
[101] *Кант.* 3: 721-722.
[102] *Кант.* 3: 332-333.
[103] *Кант.* 3: 733-737.
[104] Ср.: *Кант.* 2: 389-391, 395, 415.
[105] *Кант.* 3: 258-269.
[106] *Kant.* XVII: 646, 648, 664.
[107] *Kant.* XVII: 664.
[108] *Кант.* 3: 724, 754.
[109] *Кант.* 3: 707, 720, 198-199, 195.
[110] *Кант.* 3: 123-124.
[111] *Кант.* 3: 713.
[112] *Кант.* 3: 632-633.
[113] *Кант.* 3: 116-118, 4/1/: 89-90, 112-113.

ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛЕЙБНИЦА: ТРАДИЦИЯ И НОВАТОРСТВО[1]

А. Л. Субботин

В XVII в. (как, впрочем, и в последующее время) существовали разные точки зрения на статус логики и на ценность ее предписаний для процесса познания и науки. Джон Локк, например, приписывал ста-

© А. Л. Субботин, 1996

тус реального и существенного знания лишь содержательным истинам и, отрицая его за логическими понятиями, усматривал в занятиях логикой совершенно неправильное употребление разума на профессиональном пути к знанию [2]. Совершенно иного мнения придерживался Готфрид Вильгельм Лейбниц. Он высоко чтил восходящую к Аристотелю логическую традицию, отводил логике престижное место в системе наук и сам посвятил логическим исследованиям немало лет своей жизни.

Лейбниц вводил логику во все сферы знания: право, этику, теологию, метафизику, физику, математику. Это требовало исследования множества логических проблем и умелого логического анализа. И Лейбниц скрупулезно проделывал такую работу. В «Опыте достоверности, или доказательства в праве, представленном в учении об условиях» он демонстрирует искусный разбор условных предложений в сфере права [3]. А в «Опытах теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла» определяет и анализирует различные модальности. Он использует в логическом анализе вероятностные оценки и указывает на существование разных видов несиллогистических выводов.

Но Лейбниц был не только мастером логического анализа. Он был и творцом новой логики. А к этому его могла подвигнуть лишь большая идея. Такой идеей явился грандиозный проект «Всеобщей характеристики» – представления всего человеческого знания в виде универсального символического языка. В этом символизме, своего рода универсальной математике, все рассуждения должны были сводиться к формальному исчислению, в системе которого доказывались бы уже установленные истины и открывались бы новые, насколько это позволило бы сделать то, что уже известно. Создание такого языка предполагало: во-первых, разложение всех сложных понятий на простые, составляющие некий «алфавит человеческих мыслей», и на этой основе установление точных определений понятий; во-вторых, нахождение подходящих символов, или «характеров», которые, замещая понятия, однозначно представляли бы их в языке; в-третьих, формулировку организующих принципов «Всеобщей характеристики» – правил употребления и комбинирования этих символов. В целом ряде своих работ Лейбниц обсуждает эту идею и задачи, встающие в связи с ее реализацией. Он изобретательно работает во всех этих трех направлениях. И все же проект универсального символического языка не был – да и не мог быть – осуществлен в том виде, в каком он вырисовывался в воображении философа. Однако попытки его исполнения открыли возможности, которые привели Лейбница к установлению начал математической логики.

Новая логика, о которой потом будет сказано, что обычная логика относится к ней так же, как азбука относится к науке [4], рождалась в процессе нелегкого преодоления традиции. Лейбниц долго маневрировал в границах аристотелевской логики, изыскивая все новые и новые приемы определения и систематизации ее форм и законов. И свои первые логические исчисления он строил из материала аристотелевской силлогистики. В этом строительстве, включающем и относительно завершенные логические системы, и такие, основы которых

только закладывались, можно выделить три этапа. Хронологически они приходятся на период с 1679 по 1690 г. Я обращаю внимание на эту работу Лейбница потому, что полагаю: именно целенаправленное и изобретательное применение в логике математических методов и построение логических исчислений были его главным вкладом в теорию логики.

На первом этапе предметом исследования были формы аристотелевской логики. Лейбниц строил и испытывал различные арифметические модели силлогистики. Он хотел арифметизировать логический вывод: приписав субъектам и предикатам разных категорических высказываний различные натуральные числа, обнаружить соответствие законов логики законам чисел. Таким образом он надеялся найти числовой метод проверки правильности силлогистических умозаключений. Наиболее интересным и результативным изобретением Лейбница на этом этапе явилась модель силлогистики, основывающаяся на соответствии между терминами силлогизма и упорядоченными парами взаимно простых натуральных чисел [5].

На втором этапе предметом анализа еще оставалась субъектно-предикатная логика, однако уже в отчетливой форме проявляются черты нового метода исследования. Лейбниц предлагает несколько алгебраических моделей силлогистики, представляя их в виде исчисления. В связи с этим он формулирует ряд общих принципов логического исчисления, устанавливает некоторые основные законы алгебры логики: идемпотентности, коммутативности, снятия двойного отрицания и доказывает некоторые ее теоремы [6].

На третьем этапе Лейбниц вырывается за границы аристотелевской силлогистики. Он изобретает оригинальное исчисление терминов, в котором определяются такие отношения между терминами, как тождество, совпадение, различие, включение, и такие операции с терминами, как прибавление и отнятие. Эту строгую систему можно рассматривать как алгебру классов, но лишь в той мере, в какой Лейбниц допускает отход от принятой им преимущественно интенсиональной трактовки отношений между терминами и возможность экстенсионального рассмотрения [7].

Логические произведения Лейбница не печатались при его жизни. Б. Рассел считал, что Лейбниц воздержался от их публикации, так как нашел, что аристотелевская теория силлогизма была в некоторых отношениях некорректна, а огромное уважение к Аристотелю не позволяло ему окончательно поверить в это [8]. Я думаю, что причина была другая. Во многих из этих произведений главное – это поиски Лейбницем путей и средств реализации своих замыслов. Они отражают его различные подходы к новой логике, и поставленные в них задачи не всегда полностью решаются. Некоторые рукописи содержат на полях добавления и приписки и не являются завершенными работами, некоторые же производят впечатление заявок на более обстоятельное изложение. Несмотря на достигнутые результаты, Лейбниц справедливо считал свою работу еще далеко не законченной.

Наиболее интересные логические сочинения Лейбница, извлеченные из его колоссального рукописного архива, были опубликованы

разными издателями много времени спустя после его смерти. Произведения, которые я имел в виду, говоря об этапах логического творчества Лейбница, изданы лишь в конце прошлого и в самом начале нашего века. Их опубликовали К. Герхардт [9] и Л. Кутюра [10]. И хотя в свое время они могли бы иметь большое влияние на судьбу логики, если бы были достаточно известны, теперь они никак не повлияли (да и не могли, в силу несоизмеримости своих результатов с тем, чего уже достигла к тому времени логика, повлиять) на состояние математической логики, завершившей свой булевско-шредеровский период развития и уже вступившей во фреге-расселовский период. И тем не менее в нашем столетии логические исследования Лейбница дважды привлекали к себе внимание специалистов.

Первый раз – в начале столетия, когда в научных и философских кругах обсуждалась новая программа обоснования математики. Согласно этой программе, получившей название «логицизма», все математические понятия должны были определяться, исходя из основных понятий чистой логики, а математические теоремы – получаться из логических аксиом посредством чисто логических выводов. В конечном итоге программа оказалась такой же неосуществимой, как и проект универсального символического языка Лейбница. Но, как и в случае с Лейбницем, она значительно стимулировала развитие логики. Неудивительно, что опубликованные произведения Лейбница, в которых некоторые усмотрели предвосхищение логицистских взглядов, обратили на себя внимание. Сам творец концепции логицизма, Бертран Рассел, написал о философии Лейбница очень неплохую книгу [11].

Второй раз – в середине нашего столетия, когда кризис гильбертовской программы формализации математики и некоторые перспективы технического приложения логики вновь возродили интерес к алгебре логики. В это время была предпринята большая работа в области алгебраической теории различных логических систем. Вставал вопрос и об алгебраической интерпретации аристотелевской логики, которую в свое время пытался осуществить Лейбниц.

В 1959 г. Август Де Морган указал на то, что силлогистика есть только специальный случай в теории композиции бинарных отношений [12]. Сто лет спустя, в 50-ых годах, Пауль Лоренцен уточнил подход Де Моргана. Рассматривая силлогизмы как произведения бинарных отношений между силлогистическими терминами, он представил теорию аристотелевской ассерторической силлогистики в виде таблицы умножения в полугруппе таких отношений [13].

В начале 60-х годов я нашел, что аристотелевская логика алгебраически адекватно представляется нижней полурешеткой с нулем и дополнениями. Напомню, что полурешеткой называется частично упорядоченное множество, включающее одну бинарную операцию, которая подчиняется законам идемпотентности, коммутативности и ассоциативности. Если интерпретировать элементы и композицию элементов нижней полурешетки соответственно как термины и функторы аристотелевской логики, то мы получаем алгебраическую модель этой логики: ее теории высказываний и ассерторической силлогистики [14].

Эта модель, на мой взгляд, кажется наиболее удачной и существенной, так как именно теория решеток сегодня является универсальной алгебраической теорией логики и самые различные логические системы исследуются в понятиях этой теории. С точки зрения теории решеток классическая пропозициональная логика есть булева алгебра, или дистрибутивная решетка с дополнениями. Интуиционистская логика есть псевдобулева алгебра, или импликативная решетка с нулем. Другие неклассические логики также являются различными видами решеток. Например, исследование позитивной и модальной логик можно свести к изучению соответственно импликативных решеток и топологических булевых алгебр [15].

Таковы результаты, к которым пришла в настоящее время алгебраическая теория логики, начало которой более трехсот лет назад положил Готфрид Вильгельм Лейбниц.

[1] Основу статьи составили сообщения, подготовленные для V и VI Международных Лейбницевских конгрессов, состоявшихся в Ганновере в 1998 и 1994 гг.

[2] О бесполезности логики с ее фигурами и модусами силлогизма Локк пространно говорит в «Опыте о человеческом разумении». Кн. IV, гл. 17. См.: *Локк Дж.* Сочинения. М., 1985. Т. 2. С. 148-168.

[3] Этот лейбницевский разбор условных предложений подробно рассмотрен в книге: *Ягодинский Ив. Ив.* Философия Лейбница. Процесс образования системы. Казань, 1914. С. 406-421.

[4] Эти слова произносит Филалет, один из участников диалога в «Новых опытах о человеческом разумении». См.: *Лейбниц Готфрид Вильгельм.* Сочинения. М., 1983. Т. 2. С. 499.

[5] См.: *Лейбниц Готфрид Вильгельм.* Сочинения. М., 1984. Т. 3. С. 506-546.

[6] См.: Там же. С. 560-622.

[7] См.: Там же. С. 632-655.

[8] См.: *Рассел Б.* История западноевропейской философии. М., 1959. С. 610.

[9] *Gerhardt C. I.* Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Berlin, 1890. Bd. VII.

[10] Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris, 1903.

[11] *Russell Bertrand.* A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900. Вслед за книгой Рассела во Франции и Германии выходят книги: *Couturat Louis.* La logique de Leibniz. Paris, 1901; *Cassirer Ernest.* Leibniz' System. Marburg, 1902, –а несколько позже в России: *Каринский Владимир.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. Спб., 1912. Эти монографии до сих пор остаются одними из лучших исследований философии и логики Лейбница.

[12] См.: *Kneale W. and Kneale M.* The development of Logic. Oxford, 1975. P. 427.

[13] См.: *Lorenzen P.* Uber die Syllogismen als Relationen-multiplicationen//Arch. math. Logik und Grundlagenforsch. 1957. Bd. 3. № 3-4.

[14] См.: *Субботин А. Л.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения алгебры// Формальная логика и методология науки. М., 1964; *Субботин А. Л.* Традиционная и современная формальная логика. М., 1969. С. 127-154.

[15] См.: *Расева Е., Сикорский Р.* Математика метаматематики. М., 1972. Книга содержит весьма обстоятельное изложение алгебраической теории систем математической логики.

О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ «ВЕРЫ В ГРАММАТИКУ»
(ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Ф. НИЦШЕ)

А.А.Лаврова

В историко-философской литературе – как зарубежной, так и отечественной, – к настоящему времени сложились уже довольно устойчивые стереотипы восприятия и квалификации тематики и основных интенций творчества Ницше. При всем многообразии до сих пор не обрела еще своего статуса философско-филологическая составляющая ницшеанства, столь охотно, правда, на свой лад обсуждаемая литературоведами и литературными критиками. А между тем введение ее в план именно философского анализа позволило бы по-новому взглянуть как на творчество самого Ницше, так и на привычные уже связи и взаимовлияния в истории западноевропейской философии конца XIX–XX в.

Один из самых проницательных мыслителей нашего времени М. Фуко еще в 1966 г. писал об исключительном значении текстов Ницше, посвященных языковой проблематике: «Непосредственно и самостоятельно язык вернулся в поле мысли лишь в конце XIX в. Можно даже было бы сказать, что в XX в., если бы не было Ницше-филолога,.. который первым подошел к философской задаче глубинного размышления о языке» [1]. Крупный исследователь и издатель текстов Ницше К. Шлехта, имея в виду известный факт биографии философа, также задавался вопросом: «Могла ли быть для него филология в качестве *профессии* "случайной и временной мерой", "большим отклонением от инстинкта"?» И отвечал: «*Будучи* в течение долгого времени филологом, он именно как обучающий, как педагог деятельно, необходимо и раньше всего другого занимался истолкованием того, что создано одним и одной из богатейших и совершеннейших языков и литератур нашей западной духовной истории» [2].

Размышляя о месте и значении языковой проблематики в философии Ницше, нужно иметь в виду еще один важный момент. Дело в том, что для него эта сфера не была объектом абстрактного теоретизирования, а оказалась вплотную связанной с писательской и поэтической практикой, можно сказать, вплетенной в нее. Результатом всего этого и стал знаменитый ницшеанский стиль, во внешнем своем выражении самым решительным образом нарушивший канон классического философствования в виде построения рационально аргументированной, логически непротиворечивой системы утверждений. И если какое-то время *«вопрос стиля»* оказывался как бы не очень важным для постижения «глубинной сути» ницшеанства [3], то в 70-е годы стало модным говорить о Ницше именно как «философе масок», философе-лицедее [4], которому невозможно предъявить собственно философский счет, ибо он, «перестав интересоваться изначальным, утвер-

© А. А. Лаврова, 1996

ждая игру как принцип», разрывает сеть систематичности и наносит удар в самый ее центр [5].

Мы ни в коей мере не хотим оспаривать правомерность использования сложного и многообразного опыта Ницше в расшатывании междисциплинарных границ (прежде всего философии и литературы), что так актуально в дискуссии о постмодернизме [6]. Однако в данной статье нас будут интересовать философско-лингвистические новации Ницше не столько сами по себе, сколько их историко-философская подоплека, так сказать, культурная почва, давшая им жизнь. Иными словами, мы попытаемся прочитать Ницше в контексте специфического для немецкоязычной культуры явления Sprachkritik, ведущего свое происхождение от немецких романтиков, Ф. Шлегеля, в частности, и нашедшего воплощение в творчестве таких мыслителей XX в., как Ф. Маутнер, К. Краус, Л. Витгенштейн.

Порицая предшественников на стезе философии за «недостаток исторического чувства» и «египетский дух», Ницше все время стремится показать и причину их «идиосинкразии», т. е. понять «*вынужденный* характер той формы философствования, которая развивалась на западноевропейской почве, начиная с античности. Он рассчитывает вскрыть предпосылки «метафизики языка», показывая, что «словами и понятиями... мы не только *обозначаем* вещи, мы думаем с их помощью уловить изначальную *сущность* вещей. Слова и понятия постоянно соблазняют нас... *В языке* скрыта философская мифология, которая постоянно сказывается, как бы мы ни старались быть осторожными» [7].

Философия, как к ней относится Ницше, – это не только способ вводить в «полезное для жизни» заблуждение (эффективность чего Ницше высоко ценит), но она сама является первейшей и благороднейшей жертвой «обмана». Возникновение философии не связано с *сознательным* намерением обманывать, дело обстоит как раз наоборот. Обман потому и совершенен, что таковым не осознается. Тайна «всей предшествующей философии», по Ницше, – это тайна происхождения языка. А потому он и восклицает: «Бедные философы!» До сих пор им ни язык, ни даже грамматика не подсказывали, сколько в целом «народного» заключено в них» [8]. И как бы последовательно они ни занимались критикой «чистого разума», эта задача никогда не будет решена успешно, ибо как раз «внешняя» по отношению к («внутреннему») содержанию мышления сторона дела, лингвистическая «оболочка», ускользая от внимания и критики, служит «последним оплотом мифологических грез» [9]. А между тем, подчеркивает Ницше, «понятия и слова являются нашим наследием от тех времен, когда в головах было еще темно и мысль была непритязательна» [10], когда безраздельно господствовал «грубый фетишизм» [11]. Тогда еще, в жестокой борьбе за существование не было возможности детально разбираться в тонкостях языковых значений и привязывать их к «чистым» сущностям; у слов и понятий, у правил их использования было одно назначение: обеспечить надлежащий «обмен веществ», «жизнь и рост» человеческого сообщества («расы») [12].

Критикуя трансцендентальный идеализм («догматическую фило-

софию»), Ницше предлагает искать в его основании «какое-нибудь народное суеверие (Volks-Aberglaube) из незапамятных времен (как, например, суеверное представление о душе, еще и поныне не переставшее бесчинствовать под видом суеверных представлений о "субъекте" и "я"), а возможно, какую-либо игру слов, грамматический соблазн или смелое обобщение очень ограниченных, очень личных, человеческих, слишком человеческих фактов» [13]. Отсюда совсем недалеко уже до поношения «разума в языке» как «старого обманщика» и широко известной сентенции: «Я боюсь, что мы не избавимся от кумиров, пока будем верить в грамматику» [14].

Лингвистическая критика Ницше метафизической философии направлена также и на классическое (аристотелевское) понимание истины, которое он считает следствием своего рода языкового конвенционализма. Так, если взаимопонимание на уровне языка неизбежно требует интерсубъективного признания некоторых правил, то и возможность истины как «объективной» (т. е. коллективной) ценности высказываний предусмотрена самим языком. «Если кто-нибудь прячет за кустом вещь, ищет ее именно там и находит, – то в этом искании и нахождении нет ничего особенно достойного прославления» [15]; однако именно так обстоит дело с поисками и нахождениями «истины» в рамках традиционного рационального дискурса.

По мнению Ницше, раскрытие им тайны происхождения языка должно привести к деструкции как традиционной философии, так и морали, религии, науки, т. е. всех тех областей духовно-практической деятельности людей, которые базируются на языковых заблуждениях. Упразднение этих областей должно, по замыслу, открыть дорогу к жизни. Нужно, считает Ницше, переключить энергию человечества, бесцельно растрачиваемую на «кумиров», на стоящее дело: воспитание сверхчеловека. Однако, переведя окончательный расчет со старыми «предрассудками» в сферу языка, Ницше и начинать свой путь тоже должен с языка. Рассмотрим в связи с этим, как он трактует взаимоотношение онтологии, логики и грамматики, понимаемой им не как поверхностный синтаксис, а как глубинный упорядочивающий принцип, создающий основные ориентиры мышления и вообще мировосприятия.

Ницше принадлежит к тому разряду мыслителей, которые считают, что представление о структуре мира человек получает из структуры языка. Между одной и другой имеется строгое соответствие, а изменения в грамматике должны вызывать также изменения в мировоззрении. Ницше часто подчеркивает, что человек живет в мире иллюзий, фантазий, фикций, слов, понятий, привычек и т. п., которые окружают его, словно «сферой» [16], «сетью», «паутиной» [17] или же «облаком», растущим и живущим «почти независимо от людей» [18]. Вместе с тем, эту оболочку можно расценивать и как тюрьму: «Мой глаз, все равно сильный он или слабый, видит только небольшое пространство, и в этом пространстве я двигаюсь и живу, это и впредь будет линией горизонта моей большой и малой судьбы, которой мне не избежать... Нет хода... в *действительный* мир! Мы сидим в нашей паутине, мы – пауки, и ничего не можем поймать иначе, чем если это

само попадет в *нашу* паутину» [19]. Предпринятая им критика языка как своего рода темницы («...где кончается царство слова, там кончается и сфера бытия (des Daseins)» [20]) выдвигает на первый план значение языка как *средства* осуществления жизненно важных задач в человеческом сообществе. И хотя сам по себе язык, согласно Ницше, не имеет никакой объективной ценности, в его теории он получает прагматическое значение и оправдание. Этим как бы смягчается семантический плен человечества. Более того, сама языковая темница не выглядит у Ницше совершенно непроницаемой. Ведь «наше существо не неизменная величина... и мы *можем познать* это» [21], т. е. в принципе человек имеет возможность выбирать для себя адекватный способ существования, но при этом он должен соответственно изменять и свой язык. Кратчайший путь к этому – осознать язык как своего рода тюремное заключение ума и тем самым открыть путь к его (ума) освобождению.

Из текстов Ницше не вполне ясно, может ли человек вообще жить без «паутины» (за исключением, пожалуй, мгновений дионисийского экстаза) и что́ могло бы дать молчание того, кто занял бы, так сказать, внелингвистическую позицию. Но с точки зрения беспристрастного наблюдателя, он свидетельствует, что нет никакой безусловной необходимости по крайней мере в том, чтобы какая-либо данная, конкретная «паутина» совпадала в своей структуре с внешним миром: «Мы не можем выглянуть из нашего угла... Но я думаю, что теперь мы по крайней мере далеки от смешной дерзости указывать из нашего угла, что вообще только из этого угла и *можно* смотреть» [22]. Какими бы разными ни были языки и как бы плохо ни согласовывались они друг с другом, каждый язык, тем не менее, прекрасно согласуется со своим собственным «миром». С другой стороны, «действительный мир», каким он видится Ницше, не совпадает по структуре ни с одним из возможных языков как в отдельности, так и со всеми в совокупности. Внешний мир ничего конкретного нам не навязывает, ему подходят разные его «картины». «...Мир еще раз стал для нас "бесконечным": поскольку мы не можем отрицать той возможности, что он *заключает в себе бесчисленные толкования*» [23]. Данный вывод, вероятно, и послужил «онтологической» основой для разработанного Ницше в поздний период его творчества учения, известного как *перспективизм*.

Коль скоро у Ницше имеются многочисленные высказывания об ограниченности языка, его самореферирующем характере (что, с логической точки зрения, является нежелательным свойством, ибо приводит к известным семантическим парадоксам), с одной стороны, и об ограниченности сознания языком – с другой, казалось бы, нет ничего естественнее для мыслителя, поставившего вопрос таким образом, прийти к неизбежному заключению, что «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» [24]. Однако именно этого-то вывода Ницше не делает; он по-прежнему говорит, внушает, пророчествует: «Будем же говорить... хотя и (получается) это плохо. Молчание еще хуже; все истины, о которых умалчивают, становятся ядовитыми» [25]. Не кроется ли за этим нечто большее, чем только непоследователь-

ность? Ведь если бы мысль, язык и реальность были абсолютно одинаковой «протяженности» и «*границы моего языка*» означали бы и «*границы моего мира*» [26], то как вообще могло бы зародиться сомнение, возникнуть сам вопрос о границах мыслимого и выразимого? Очевидно, здесь было бы уместно гегелевское соображение о том, что «знать или даже просто чувствовать *предел*, недостаток, означает в то же время выйти *за* него» [27], т. е. возникла бы необходимость пересмотреть теоретические предпосылки, приведшие к указанному парадоксу.

Ницше пишет, что «мы воздвигаем какое-нибудь слово там, где начинается наше незнание, – где мы больше ничего не можем разглядеть... Быть может, это – линии, очерчивающие горизонт нашего познания, но не "истины"» [28]. Но если бы только к этому сводилось значение слов и выражений, то мы вряд ли продвинулись бы в своем знании о мире. Однако, следуя ницшевской логике рассуждения в отношении феномена языка, без слов и выражений мы не могли бы даже «видеть». Можно догадываться, как развивалась мысль Ницше: поскольку анализ языка неверно производить с точки зрения стороннего наблюдателя, ибо, как было показано выше, это приводит к парадоксу, то нужно поискать иной способ прорвать порочный круг самореференции языка, а именно: заставить его показать свою сущность через его *использование*. То есть разница между тем, что может быть сказано, и тем, что может быть помыслено, вероятно, способна проявиться в ходе решительной попытки отрицать эту разницу и не допускать ничего словесно невыразимого [29]. Тогда следовало бы найти такой способ использования языка, при котором открывался бы иллюзорный характер идеала языка как средства воссоздания всеобщей дескриптивной адекватности миру, как он есть «сам по себе».

В текстах Ницше, однако, нет ясных свидетельств того, что такая работа осуществлялась им вполне сознательно и последовательно. Поэтому предлагаемая здесь гипотеза не может считаться чем-то бесспорным. Но она при этом и не лишена оснований. Взять, к примеру, развиваемую в «Рождественской трагедии» мысль о том, что границы логики и научной рациональности не могут быть выражены в научных утверждениях, а проявляются в те моменты, когда «логика» в чьем-либо лице наталкивается на них и «терпит крушение»: «Ибо окружность науки имеет бесконечно много точек, и в то время, когда еще совершенно нельзя предвидеть, каким образом ее круг когда-либо может быть окончательно измерен, благородный и одаренный человек... неизбежно (наталкивается) на... пограничные точки окружности и с них устремляет взор в темноту. Когда он к своему ужасу обнаруживает, что логика у этих границ свертывается в кольцо и в конце концов кусает свой хвост, – тогда прорывается новая форма познания...» [30]. Вероятно, в такую ситуацию может попасть и язык. Существенно здесь то, что идея своего рода «пограничной ситуации» у Ницше всегда присутствовала, подтверждением чему служит ставший лейтмотивом и кочевавший из книги в книгу образ умирающего Сократа – этого сверхрационалиста, «теоретизирующей личности», преследуемого «абсурдным», подрывавшим дело всей его жизни предложением его демона: «Сократ, займись музыкой!»

Почему бы тогда, мог бы, наверное, подумать Ницше, не отбросить наивные гносеологические представления о полной дескриптивной адекватности и не перестать считать язык препятствием в познавательном процессе? Ведь язык кажется «дефективным» только тому, кто стремится к дескриптивистскому идеалу. То, что язык не прозрачный передатчик мысли в процессе общения и не свободное от искажения зеркало мира, – это суть серьезные обвинения только тогда, когда к языку предъявляют требование быть таковым (а этому требованию не удовлетворяет ни один из естественных или искусственных языков). Иными словами, дело здесь не в самом языке, а в точке зрения на язык. «Требование *адекватных средств выражения бессмысленно*», – заключает Ницше [31].

Вывод о несостоятельности указанного идеала имеет важное значение для ницшевской критики метафизики и всей его философии в целом. Так, его известное положение о том, что на месте традиционной теории познания следует поставить «перспективное учение об аффектах» [32], никак нельзя считать окончательным. На определенном этапе его творческой эволюции оно сыграло свою роль остранения спиритуалистической однобокости идеалистической философии и ее презрения к «жизни тела». Натуралистическая критика метафизики приводила философа к обнаружению своеобразной психо-физиологической (аффективной) подоплеки культурных феноменов [33]. Но одновременно с этим сфера волевых реакций должна была мыслиться как некая «истинная» реальность, восхождение (или нисхождение) к которой могло считаться конечной целью созданного Ницше метода «генеалогии» (морали, познания и т. д.). И это означало бы как раз то «переворачивание платонизма», о котором весьма подробно и авторитетно писал М. Хайдеггер [34].

Однако во многих местах своих сочинений Ницше дает основание сомневаться в указанной версии. В частности, он пишет об аффектах следующее: «Аффекты представляют собой построение интеллекта, *придумывание причин*, которых не существует» [35]. В самом деле, если «дух», «разум», «мышление» – суть фикции [36], то почему «аффекты» не фикции? Означает ли что-нибудь существенно новое утверждать, что аффекты более реальны, чем интеллект, а смысл познания состоит в биологическом «захвате и одолении», а не в добывании истины?

Ницше также пишет: «...Разрушение какой-нибудь иллюзии (например, «догматической». – *А. Л.*) еще не дает никакой истины, но лишь *увеличивает незнание*, расширяет наше “пустое пространство”, увеличивает наше “одиночество”» [37]. Важное признание, открывающее нам другого Ницше: не того размашистого радикала, который, «философствуя молотом», превращает историю западноевропейской духовности в «поле руин», а интеллектуального аристократа, стремящегося осмыслить эту историю одновременно и как «историю борьбы и победы нравственной духовной силы над страхом, самомнением, суеверием и глупостью» [38].

Полемизируя с другими философами, Ницше пытается выяснить причину неудовлетворительности результатов их «познания». Он считает, что она заключается в присущем всем «догматикам» и ученым

«недостатке филологии» («ein Mangel an Philologie»). Этим недостатком была, на его взгляд, обременена и его собственная онтология «становления» («жизни»), к которой он особенно настойчиво апеллировал в первой половине своего творчества. Осмысливая проделанное, он писал позднее о неуловимости «становящегося мира» понятийными средствами, что вынуждало признать, что «*познание* и *становление* исключают друг друга» [39], и тем самым выбирать либо «познание» и потому отказываться от «становления», либо наоборот. Однако Ницше имеет в виду еще и третью возможность: «снять» саму эту дилемму. Он пишет: «*Следовательно*, "познание" должно быть чем-то другим: (ему) должна предшествовать некоторая воля к созданию познаваемого, некоторый род становления сам должен создать *иллюзию сущего*» [40]. Иначе говоря, ошибка ранее заключалась в том, что отношение познания и становления представлялось как непосредственное, как отношение созерцания вещи и ее бытия. Но на деле это отношение оказывается весьма опосредованным. Посредником, разрешающим конфликт познания и становления, делающим их обоих правомочными, и оказывается у Ницше *язык*.

Вместе с этим и «аффектология» должна получить новое освещение. Так оно, собственно, и происходит. Ницше пишет: «...Мы пытались понять мир с *обратной* точки зрения, – как будто нет ничего действующего и реального, кроме мышления, ощущения, воли!» [41]. Сфера телесного, аффективного оказывается вовсе не искомой истинной *реальностью*, которая сама о себе непосредственным образом сообщает, а некоторым видом *речи*, иначе, *текстом*, который еще нужно истолковать. Поэтому, в соответствии с логикой Ницше, можно считать, что, говоря об аффектах, «мы толкуем наш мир по схеме "вещи"; «я называю это *недостатком филологии*, – утверждает он, имея в виду и свою онтологию "становления"; – читать текст как текст, не примешивая к нему толкование (Interpretation), есть наиболее поздняя форма "внутреннего опыта", – быть может, (форма) почти невозможная...» [42]. Таким образом, «перспективное учение об аффектах» должно уступить место своеобразной герменевтике, а добытая «генеалогическим» путем «психо-физиология должна стать частью филологии. Иначе говоря, не может быть никакого интуитивного понимания, никакого прямого доступа к реальности в себе через тело как воплощение воли к власти, а только – через текст-явление, который сам еще нуждается в интерпретации. Нужно поэтому говорить не о реальности вещи (как проявления воли к власти), а о реальности текста. И этот текст мы опять же знаем не «в себе», т. е. его якобы истинную семантическую «реальность», а как явление, в форме интерпретирующего представления, в форме нашего истолкования. «И это не видимость, не обман, – подчеркивает Ницше, – а шифр, с помощью которого проявляет себя неизвестное нечто (ein unbekannte Sache), – этот шифр нам совершенно понятен, он создан для нас, он есть наша человеческая точка зрения на вещи. С его помощью вещи спрятаны от нас» [43].

У позднего Ницше, в своей творческой эволюции прошедшего довольно извилистым путем, мы имеем дело со своего рода филологиче-

ской (в том расширительном значении, которое придает философ *филологии*, т.е. не в строго дисциплинарном смысле) версией кантовского трансцендентализма. Против такой параллели он сам скорее всего стал бы возражать, однако рассмотрим этот вопрос подробнее. «Жизнь» («становление») представляет собой у Ницше реальность в себе, своеобразный аналог кантовской Вещи. Она не может быть познана, но может и даже должна быть мыслима. Воля к власти играет роль трансцендентального субъекта, но не субъекта познания, как у Канта, а субъекта языковой деятельности. Одновременно с конструированием языка как системы категорий (грамматики, риторики и др. дисциплин), – что Ницше называет «вымыслом» («Dichtungen»), – воля к власти *является* и как текст, становится феноменом, иначе – миром. В качестве мира воля к власти выступает для нас не вещью, а текстом, в качестве познания – не «объяснением», а «толкованием», «интерпретированием по схеме, от которой мы не можем освободиться» [44]. Схема же, аналогичная по своей функции кантовской трансцендентальной схеме чистого рассудка, задается языком.

Подобно тому как у Канта трансцендентальный субъект – носитель категорий и априорных форм созерцания – навязывает синтетическое единство наличному многообразию чувственности, так и воля к власти как субъект языка вкладывает смысл в данное («Х вещей»), делая необходимым читать это данное как текст, который нужно интерпретировать. «Бессмыслица» [45] для ницшеанской филологии – то же, что антиномии и паралогизмы для кантовского диалектического разума. Они появляются вследствие трансцендентальной ошибки (иллюзии), и наличие их означает злоупотребление (Missbrauch) правилами познания (интерпретации), попытку выхода за пределы опыта (текста). То, что Кант называет «трансцендентальной диалектикой», у Ницше названо «мифологией»: «...Ели мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков (diese Zeichen-Welt) как "само в себе", то поступаем снова так, как поступали всегда, а именно: *мифологически*» [46].

В качестве «филологического» у Ницше фигурирует закон, являющийся для Канта теоретико-познавательным: «...Знание относится только к явлениям, а вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна», и «мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [47]. В ницшеанском же «филологическом» модусе мы оказываемся тем, что вносим в мир: мир есть наша интерпретация, и мы сами суть наша интерпретация. Вне нас нет никакой подлежащей познанию реальности в себе. Когда мы хотим увидеть ее «в себе», мы совершаем филологическую ошибку par exellence, так как перестаем различать свою собственную интерпретацию и наличный текст. Текст (мир), о котором идет речь, имеет, тем не менее, свою определенную материальную реальность, которая нуждается в подходящих методах измерения и истолкования. Упуская это из виду, мы впадаем в моральный идеализм и метафизику, суть которых – «недостаток филологии».

Филология как то, из чего исходят категории интерпретации текста, и есть, таким образом, трансцендентальное измерение учения

Ницше о «жизни» как воле к власти. «*Искусство читать*» озаглавил Ницше свой афоризм об историческом значении филологической работы для концептуализации познавательного процесса: «Проводимое в течение столетий корпорацией (филологов.- *А. Л.*) восстановление и прояснение текстов, наряду с их объяснением, позволило в конце концов найти правильные методы; ...найти эти методы было настоящим делом, которое не следует недооценивать! Вся наука приобрела непрерывность лишь благодаря тому, что достигло совершенства искусство правильно читать, т. е. филология» [48] И до тех пор пока наука не претендует на окончательное объяснение всего существующего, а создает весьма подвижные «фикции» (интерпретации) и достаточно легко расстается с теми, которые утратили силу, она из всех видов духовной деятельности наиболее удачно сочетает решение людьми как творческих, так и прагматических задач. В этом смысле Ницше скорее интересует форма и творческий потенциал науки, чем ее конкретное содержание. Характерно, однако, что философ отказывается видеть в науке орудие добывания истины, инструмент познания в собственном смысле слова. Все ее «факты» и «законы» представляют собой переложение, перевод на формализованный язык некоторого первичного содержания, заключенного в «древнейшей мифологии» [49]. Как раз в выявлении «скверных уловок толкования» и видит Ницше смысл своей критики прежних высших ценностей, каких бы сфер они ни касались. «Закономерность в природе, о которой вы, физики, говорите с такой гордостью, – замечает Ницше, – существует только благодаря вашему толкованию и плохой "филологии", – она не сущность дела, не "текст", а скорее лишь наивно-гуманитарная поправка и искажение смысла» [50]. Ницше утверждает, что «закономерности в природе» можно дать совсем иное толкование, например такое, которое откроет, «до какой степени окончательна и безусловна присущая всему "воля к власти", так что почти каждое слово и даже слово "тирания" в конце концов покажется непригодным или же ослабляющей и смягчающей метафорой» [51].

Рассматривая волю к власти как «кажущуюся реальность», постижимую только как знаково оформленный текст, «правильное», «истинное» или «буквальное» прочтение которого невозможно, Ницше все же, в противоположность Шопенгауэру, не считает, что от такой обманчивой реальности надо бежать. Подобно тому как Кант различает явления (феномены) и видимость и считает онтологически реальными первые, так и Ницше различает волю к власти как текст (феномен) и просто видимость, обман, то, что «притолковывается к тексту» [52]. В качестве такого широко распространенного обмана Ницше называет, в частности, мораль: «Нет моральных феноменов, есть только моральные истолкования феноменов» [53]. Кроме морали «ошибочными толкованиями» у него оказываются практически все известные формы духовной культуры: наука, религия, спекулятивная философия [54]. Однако в принципе он допускает, что интерпретация совсем не обязательно должна быть «скверной», обманчивой и иллюзорной, а знание – «пустым» и «бессодержательным». «Что *ценность мира* лежит в нашей интерпретации (– что может быть, где-нибудь возмож-

ны еще и другие интерпретации, кроме человеческих –), что существовавшие до сих пор интерпретации суть перспективные оценки, с помощью которых мы поддерживаем себя в жизни, т. е. в воле к власти, в росте власти, что каждое *возвышение человека* влечет за собой преодоление более узких толкований, что всякое достигнутое усиление и расширение власти создает новые перспективы и позволяет верить в новые горизонты – эти мысли проходят через все мои сочинения», – признается Ницше [55]. И хотя интерпретация всегда есть *только* интерпретация, текст воли к власти именно в интерпретации и как интерпретация становится *реальным*. То есть так же как у Канта, для которого феномен есть явление, а не вещь в себе, однако, феноменом он оказывается не сам по себе, а будучи феноменом вещи в себе.

Надо заметить, что филологический трансцендентализм Ницше предполагает иное отношение человека к познанию, чем трансцендентализм Канта: не синтез опыта, а творческое использование возможностей интерпретации. В чем конкретно это должно проявляться, Ницше детально не разъясняет. Но скорее всего он предполагал необходимость перехода от интерпретации-размышления к интерпретации-действию [56]. И опять напрашивается аналогия с Кантом: практический разум в его философии, в отличие от теоретического, «имеет дело не с предметами с целью их *познания*, а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы...» [57]; так и у Ницше утверждается, что «есть еще высшая степень *полагания цели* и формирования соответственно ей фактического: то есть *толкование посредством дела*, а не просто *преобразование* понятий» [58]. Это весьма обширная тема для отдельного разговора. Тут возможны как эстетические, так и весьма далекие от них политические экспликации.

В завершение же разговора о философско-лингвистическом модусе ницшеанства следует согласиться с самооценкой философа как «несвоевременного», имеющего основание говорить о своем учении как «прелюдии к философии будущего». То, что осталось практически незамеченным в его время, в действительности предвосхищало многие из важнейших тем и подходов, развиваемых философией XX в. Так, ницшевский филологический трансцендентализм может служить как бы иллюстрацией положения, высказанного гораздо позднее Ф. Маутнером: что Кант правильно поставил вопрос о критике разума, однако, не понял, что разум – это и есть язык. Разнообразные исследования в рамках аналитической, в частности, лингвистической, философии подтверждают плодотворность данной мысли. Что касается интерпретации Ницше филологии как своеобразной метанауки, его акцента на универсальности подхода к всевозможным явлениям культуры как к разновидностям текста, то все это предвосхищает структуралистские и постструктуралистские постановки вопроса и исследования.

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 394.

[2] *Schlechta K.* Nietzsche über den Glauben an die Grammatik//Nietzsche-Studien. Bd. 1. B.; N. Y., 1972. S. 355.

[3] «Экзистенциальной», как у Ясперса (*Jaspers K.* Nietzsche: Einfuhrung in das Verständnis seines Philosophierens. B., 1950), или «метафизический», как у Хайдеггера (*Heidegger M.* Nietzsche. Bde 1-2. Pfullingen, 1961).

[4] См., например: Nietzsche aujourd'hui? (Col. de Cerisy-la-Salle). P., 1973. Vol. 1-2; *Allison D. B.* (ed.) The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation. N. Y., 1977.

[5] *Derrida J.* Writing and Difference. Chicago, 1978. P. 292.

[6] См.: *Koelb C.* (ed.) Nietzsche as Postmodernist: Essays pro and contra. Albany, 1990.

[7] *Nietzsche F.* Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hgs. von G. Colli und M. Montinari. B.; N. Y., 1967 ff. (в дальнейшем KGW). Abt. 4. Bd. 3. S. 185.

[8] Ibid. Abt. 8. Bd. 2. S. 78.

[9] Ibid. Abt. 4. Bd. 3. S. 20.

[10] Ibid. Abt. 7. Bd. 3. S. 206.

[11] Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 71.

[12] Ibid. Bd. 2. S. 42; 111-112.

[13] Ibid. S. 3-4.

[14] Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 72.

[15] Ibid. Abt. 3. Bd. 2. S. 377.

[16] Ibid. Abt. 5. Bd. 1. S. 641.

[17] Ibid. S. 105.

[18] Ibid. S. 91.

[19] Ibid. S. 108.

[20] Ibid. S. 105.

[21] Ibid. Abt. 4. Bd. 2. S. 48.

[22] Ibid. Abt. 5. Bd. 2. S. 309.

[23] Ibid.

[24] *Витгенштейн Л.* Философские работы (Часть I). М., 1994. С. 73.

[25] KGW. Abt. 6. Bd. 1. S. 145.

[26] *Витгенштейн Л.* Философские работы... С. 56.

[27] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 181.

[28] KGW. Abt. 8. Bd. 1. S. 189.

[29] Ср. с 6.54 «Трактата» Витгенштейна, где «смысл» (мира «в целом») показывается через то, что «бессмысленно» («мистическое», «невыразимое») (*Витгенштейн Л.* Философские работы... С. 72-73).

[30] KGW. Ibid. Abt. 3. Bd. 1. S. 97.

[31] Ibid. Abt. 8. Bd. 3. S. 95.

[32] Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 33.

[33] См.: Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 51-52.

[34] См.: *Heidegger M.* Nietzsche...§ 1.

[35] KGW. Abt. 7. Bd. 1. S. 699.

[36] Ibid. Abt. 8. Bd. 3. S. 94.

[37] Ibid. Abt. 7. Bd. 3. S. 255. Ср.: Abt. 5. Bd. 1. S. 324; Ibid. Bd. 2. S. 98, 320; Abt. 6. Bd. 2. S. 76, 78-79, 111-112; Abt. 7. Bd. 1. S. 142,226; Abt. 8. Bd. 1. S. 325-326 и др.

[38] Ibid. Abt. 8. Bd. 3. S. 13 и Abt. 4. Bd. 3. S. 96.

[39] Ibid. Abt. 8. Bd. 2. S. 46.

[40] Ibid.

[41] Ibid. Bd. 3. S. 127.

[42] Ibid. S. 254.

[43] Ibid. Abt. 5. Bd. 1. S. 638.

[44] Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 102, 198.

[45] «Widersinn, widersinnig» – эти термины Ницше нередко употребляет, говоря, в частности, о морали и метафизике (см., например, KGW. Abt. 6. Bd. 3. S. 85, 91).

[46] Ibid. Abt 6. Bd. 2. S. 30, также Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 96-97.

[47] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 88-89.

[48] KGW. Abt. 4. Bd. 2. S. 227.

[49] Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 193.
[50] Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 31.
[51] Ibid.
[52] Ibid. S. 67.
[53] Ibid. S. 92.
[54] Вместе с тем, критика Ницше указанных форм не сводится только к указанию на их ошибочность. Он пишет, что мораль ценна как *«семиотика»*, она есть «язык знаков, просто симптомология: чтобы извлечь из нее пользу, надо заранее знать, в *чем* дело» (KGW. Abt. 6. Bd. 3. S.91). Сходное пишет Ницше и о физике (в широком смысле как символе науке): «Вся физика есть только симптоматика» (Abt. 7. Bd. 2. S.147). То есть не отрицается их значение как части (пусть даже «самой скверной») филологии «жизни». Вследствие элиминации «ошибок толкования», по Ницше, оказывается, что они трактуют об упадке и ослаблении жизни, олицетворяют собой нигилистическую тенденцию, расширяют декаданс. В качестве «адвокатов дьявола» указанные формы духовной культуры подлежат, как считает философ, не только критике, но и разрушению (т. е. здесь-то и нужно «философствование молотом»).
[55] KGW. Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 112.
[56] То есть, используя терминологию Дж. Остина, от локутивного к иллокутивному и перлокутивному употреблению языка.
[57] *Кант И.* Сочинения... М., 1965. Т. 4(1). С. 418.
[58] KGW. Abt. 8. Bd. 2. S. 23.

МОРАЛЬ, ОБЩЕСТВО, ИСТОРИЯ В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

Т.А.Кузьмина

Своеобразным и специфическим индикатором современной социально-философской мысли на Западе является моральная проблематика, идет ли речь о морали как социальном институте или о статусе этики в совокупности философских дисциплин и идеологических представлений в целом. Несмотря на все разнообразие (доходящее подчас до прямой конфронтации) концепций морали в постклассической философии, им, пожалуй, присуща одна характерная особенность – постепенная проблематизация самого предмета исследования – морали, которая либо сводится к простым социальным нормам и обычаям, либо объявляется сугубо «частным» делом отдельного человека. Но и в первом и во втором случаях апелляция к морали всегда лишь повод к социальной критике, не только отказывающей современному обществу в презумпции моральности, но и разоблачающей иногда и самое мораль, если и не как прямое заблуждение и предрассудок, то по крайней мере как способ такого социального нормирования, который ничего общего не имеет с прокламируемыми самим обществом высшими целями и смыслом человеческой жизни. Критика морали приобретает смысл выявления некоторых исходных оснований, структур

© Т. А. Кузьмина, 1996

и норм социальности, а в конечном счете и поиска иного социокультурного способа существования. Мы остановимся лишь на некоторых тенденциях этой моральной критики, рассматривая сами способы обоснования морали (или, напротив, ее разоблачения) как симптомы определенных изменений традиционных социо-культурных смыслов. В центре нашего анализа будет моральная концепция Ж.-П. Сартра. Но сначала несколько предварительных общих соображений.

Реакцию современной западной философии на предшествующий рационализм (применительно к этической проблематике) можно было бы обозначить как лишение морали ее трансцендентального пьедестала, как развенчание ее претензий быть конечным и высшим судьей человеческих предприятий. Антитеза «мораль – жизнь» становится общим местом как теоретических выкладок, так и достаточно массового по своей распространенности общественного умонастроения. Пожалуй, наиболее резко это умонастроение выразил Ф. Ницше, заявивший, что мораль идет против всех законных притязаний жизни [1]. Одновременно с этим решительно отрицаются разумные основания морали, ее, так сказать, рациональный генезис. Подобно тому как интеллект, по словам А. Бергсона, «характеризуется естественным непониманием жизни» [2], так и дедуцируемая из Разума мораль есть, согласно новым трактовкам, «естественное» непонимание всей сложности человеческого бытия, его интимного, сокровенного характера, самого принципа воления, наконец. Воля становится «ключом» к разгадке мира и человека; человек прежде всего существо волящее, а потом только познающее [3]. Не мораль и разум – условия собственно человеческой жизни, а сама жизнь (будь то различные модификации воли, жизненных сил или влечений) – условие морали. Вывести все следствия из самого факта жизни и непосредственной причастности человека жизни означает теперь выяснить действительную суть морали как ее порождения.

Для философии жизни нравственная проблематика является ядром философии (о чем прямо и недвусмысленно заявляют Шопенгауэр, Ницше и Бергсон), и хотя «практическая философия» здесь более не связывается с «практическим *разумом*», она все еще необходимо предполагает мораль в качестве неотъемлемой характеристики человека (и потому-то моральная проблематика обязательна в системе философских дисциплин). В новейшей западной мысли «практическая философия» уже не сопрягается необходимо с моралью, более того, производится определенная редукция морального измерения при оценке человеческого бытия и своеобразный мораторий на традиционные моральные вопросы. Мораль либо уподобляется широко толкуемой «практике» созидания жизни, либо эстетизируется, теряя в обоих случаях свою специфику.

Философия жизни – первая в нашу эпоху осознанная и теоретически оформленная попытка мировоззренческой переориентации западной культуры – фактически поставила под сомнение весь строй классической мысли и обосновываемой ею социокультурной реальности (хотя какое-то время еще сохраняются некоторые – теоретические и обыденные – представления предшествующей эпохи).

В теоретическом плане это изменение можно было бы в общем виде охарактеризовать как замену позиции de jure (выявление нормообразующих трансцендентальных структур как основания эмпирической конкретности и случайности, но принципиально не сводимых к реальному эмпирическому существованию) на позицию de facto (исследование разного рода «позитивностей», хотя также задающих способ и форму эмпирии, но стоящих в то же время в одном ряду с ней). Так на место «вечной» гармонии космоса и ее гаранта в лице трансцендентных абсолютов, вознесенных над эмпирией, была поставлена «позитивная» фактичность жизненной реальности, постоянно изменяющейся, становящейся и не нуждающейся ни в каком «внешнем» оправдании и обосновании. Налицо принципиальное изменение общего мировоззрения: место мира, раз и навсегда данного, гарантированного в своей устойчивости трансцендентной божественной инстанцией, занял мир, далекий от богоустроенности, мир, хотя и имеющий сам в себе источник собственного изменения, но не обладающий в то же время никакими гарантиями для существования, мир случайный и непредвиденный в своих возможных состояниях.

Конкретные положения отдельных мыслителей могли значительно отличаться друг от друга: для Шопенгауэра, к примеру, из тезиса о мире как воле следовала лишь одна истинно моральная позиция – квиетив воли, отрешение от воли к жизни; для Ницше, напротив, закон жизни, проявляющийся в возрастании жизни и утверждении ее силы, есть не только констатация самой сути жизни, но и нравственный императив. Если ницшевская «переоценка ценностей» включала в себя и оправдание зла как неизбежного следствия самой воли к жизни (слабые должны либо уйти с арены истории, либо подчиниться сильным), то бергсоновская концепция более уравновешена, она лишь отдает определенную дань жизни, которая в ходе собственной эволюции создала человеческое общество и сохраняет его благодаря обязательному исполнению так называемых «базовых обязанностей», необходимо предполагающему и принудительность.

Но как бы ни отличались воззрения мыслителей по отдельным вопросам, их объединяет одна принципиально важная установка. Речь идет о сомнении в общеобязательности и общезначимости морали, которые представлялись, например Канту, существеннейшими признаками нравственности как таковой (а сама «формальность» категорического императива, в чем упрекают Канта его современные критики, была не чем иным, как проверкой любой претензии на нравственность: никто не может стоять вне моральной оценки, а сама эта оценка едина для всех). И в данном случае дело не ограничивается следствиями, получаемыми из специфической установки философии жизни, исходящей из антисубстанциалистских трактовок жизненной реальности. В экзистенциализме, например, вообще нет никаких апелляций к мировым процессам (даже если они и мыслятся, как это имеет место в философии жизни, принципиально по-иному, т. е. не в терминах жесткой причинно-следственной зависимости, а с точки зрения зависимостей, присущих организму как целостности). Но именно в экзистенциализме налицо радикализация сомнения во всех

общеобязательных истинах, сомнения, иногда переходящего в прямое отрицание общезначимых моральных норм. В современной западной философии все более утверждается мысль о том, что всякое общезначимое – не что иное, как схематизация, неизбежно ведущая к пренебрежению индивидуально-личностными характеристиками человека, конкретностью и неповторимостью ситуации, открытостью человеческого бытия в целом, наконец, творчеством и человеческой свободой. Общее становится одновременно и синонимом социального нивелирования, а общезначимая мораль – так называемой «гражданской этикой», лишь камуфлирующей власть и господство как таковое (М. Фуко).

И дело здесь не просто в том, что современные мыслители стали чувствительными к таким жизненно важным проявлениям человеческого существования, как воля, эмоции, психическая и телесная организация человека и т. п. Их особая чувствительность к определенным аспектам и поворотам традиционных проблем является не просто свидетельством изменений социокультурной ситуации на Западе. Изменилось представление о природе и характере *конечных обосновывающих инстанций*, к которым апеллирует философ при доказательстве своих положений и в которых он видит исток и разгадку высшего смысла человеческих деяний. И это изменение – особенно в своих наиболее радикальных выражениях – не может не затрагивать устойчивый образ западноевропейской культуры, существующей на протяжении многих веков. Другими словами, критический расчет современной философии с классикой – это не просто и не только спор разных теоретических позиций (подобно тому, например, как могут быть различны кантовские и фихтевские постановки и решения ряда проблем или позиции Леви-Стросса и Сартра в известной дискуссии о «примате» структуры или личности). За изменением типа конечных обосновывающих инстанций стоят реально происходящие объективные социально-исторические процессы. Опознать характер этих процессов и ответить на них соответствующей концептуализацией значит не только сориентироваться в новой социокультурной ситуации, но и выработать некоторую перспективу, некий «прообраз» будущей культуры. Своеобразным зеркалом происходящих процессов (и объективно данных и преломленных в определенной теоретической оптике) является, как указывалось выше, состояние моральной проблематики в современной западной философии. Остановимся на некоторых аспектах этого весьма многопланового и неоднозначного явления.

Укажем прежде всего на специфические смещения в трактовке упоминавшейся выше идеи непредопределенности человеческого бытия. Скажем, Кант[4] в целом склонялся к этой же идее, не принимая современных ему провиденциалистских концепций истории[5]. Отдельная человеческая жизнь и история в целом – результат действия людей, преследующих свои цели. Однако Канту важно было показать, что эмпирические условия существования не могут дать человеку устойчивых ориентиров деятельности. Гипотеза Канта о человеке как представителе «двух миров» (феноменального и умопостигаемого) и была тем допущением, которое позволяло сохранить свободу человеческих действий и противостоять моральному релятивизму (а это

противостояние, возможно, по Канту, только при условии ориентации на умопостигаемый мир как на «определяющее основание» [6]).

Начиная с философии жизни, идея непредопределенности человеческого бытия сопрягается не просто с отрицанием каких бы то ни было гарантий исторического и социального действия. Речь идет, если использовать выражение Канта, именно об ином «определяющем основании» действия и его конечном оправдании. Возьмем, к примеру, Ницше. Казалось бы, весь пафос его «переоценки ценностей» направлен только на слом культуры современной «дряхлой», «уставшей» Европы, существующей за счет паразитирования на человеческой индивидуальности. Вся несправедливость и даже неправедность этого положения вещей дает Ницше основания расценивать традиционную мораль как выражение «власти» людей, неспособных к дальнейшему движению, к новому, к изменению и т. п. Однако конечный смысл такой критики выходит далеко за пределы констатаций вопиющих несообразностей в механизме современной ему культуры. Ницшевский тезис «Бог умер» стал символом, хотя и допускавшим, как всякий символ, множество смыслов и толкований, но прежде всего решительно отсекавшим все апелляции к метафизическому трансцендентному основанию. Человек – плоть от плоти самой жизни, поэтому лишь в ней он может черпать энергию (а не какие-либо указания) для своей свободной деятельности. Только теперь, т. е. при ниспровержении веры в «другой», «истинный» мир человек, по Ницше, может действительно практиковать «божественный образ мыслей» [7], или, другими словами, реализовать себя как человека, опираясь на свои личные достоверности, вытекающие из индивидуального опыта жизни.

Показательно, что личные очевидности начинают трактоваться как абсолютно конкретный индивидуальный опыт, в принципе не дающий возможности ни для каких «обобщений». Предпринятая Ницше критика догматизма в самом широком смысле слова носила характер основной принципиальной установки: она включала в себя не только отрицание любых авторитетов – личных, социальных, культурных, исторических, религиозных, – но и правомочности всякой попытки объективировать (а в конечном счете представить в виде общезначимой нормы или формулы) индивидуальный результат деятельности, свою личную очевидность или открывшуюся в индивидуальном опыте «истину» [8]. Последняя по сути дела уже и не истина вовсе, а ряд возможных «интерпретаций», содержание которых зависит от стечения конкретных обстоятельств, «перспектив», борьбы влечений и т. п. Но даже если слово «истина» еще и употребляется, то контекст его, как правило, своеобразно позитивистический: истина, по Ницше, открывается только из трезвого анализа фактов, *знания* всякого рода «позитивностей», таящих в себе разгадку смысла всех человеческих установлений.

В данном случае мы имеем дело не столько с релятивизацией оценок, в том числе и моральных (поскольку они основывались на постоянно изменяющейся «позитивности» жизненной реальности), сколько с объяснением всех конечных смыслов человеческой реальности через отсылку только к «одному» – феноменальному в кантов-

ском смысле – миру, иначе говоря, с радикализацией опыта посюсторонности, в частности, осознания самих себя как живых существ. На место рациональных «формальных» a priori ставится теперь «жизненное» и «индивидуальное a priori» (Зиммель), фиксирующее очевидности именно индивидуального «жизненного» опыта, для которого отсылка к трансцендентному основанию и оправданию и невозможна и не нужна [9].

Сами «высшие», конечные основания деятельности и познания, по Ницше, есть лишь результат «проекции» человеческих потребностей и устремлений. Именно поэтому неприемлем для него надмирный христианской Бог (представление о котором, по его мнению, внушено нам «жрецами» для укрепления своей «власти») и близки греческие боги, олицетворявшие собой человеческий идеал, а не нечто противоположное людям [10]. Позиция Бергсона иная, но разница в данном случае касается скорее личных убеждений, нежели общетеоретических и мировоззренческих установок. Что до последних, то Бог, или Сверхсознание, в концепции Бергсона находится в конечном счете в ряду самой жизни, хотя и простирающейся в бесконечность [11].

Это устранение «иного» измерения характерно и для концепции Сартра, попытавшегося сделать все возможные выводы из такого значимого «исторического изменения», как «смерть Бога» [12].

Сартр продолжил и радикализовал в ряде случаев ницшевскую позицию в отношении морали. Последняя рассматривается им исключительно под углом зрения отчуждения человеческой свободы и насилия над человеком. Позиция аутентичности и соответственно подлинной моральности – это в первую очередь позиция полной человеческой автономии, смысл которой коренится лишь в самой свободе как цели. Все остальные цели в той или иной степени всегда внешни и чужды человеку и представляют собой поползновения, хотя и многоликой в своих проявлениях, но всегда одинаково репрессивной в своей сути культуры на человеческое достоинство. Как отстоять это достоинство в условиях, если не прямого насилия, то во всяком случае повсеместного отчуждения (а последнее в истории неизбежно) и покинутости Богом – основной вопрос сартровской философии.

Свою миссию экзистенциализм – во всяком случае в его сартровском варианте – видит в прояснении онтологических структур человеческой реальности и выявлении аутентичного способа существования. Последнее необходимо предполагает освобождение от всякого рода мистификаций и идолов. Сартр формулирует эту задачу как изменение «структуры глаз» [13], нашего видения, затемняющего подлинный смысл «человеческой ситуации». Так проблемная связка мораль – общество – история оказывается у Сартра отправной при решении выше сформулированного вопроса и одновременно основной претензией к классической философии, недостаточно чувствительной к историчности человеческого существования и потому слишком абстрактной и универсалистской, чтобы схватить человеческие проблемы во всей их конкретности [14].

Экзистенциалистская онтология – это выявление возможных типов и способов человеческого бытия, не имеющих прямого отношения

к их моральным характеристикам. (Человеческая природа, по Сартру, ни добра, ни зла, она прежде всего свободна [15].) И тем не менее экзистенциалистская онтология уже содержала в себе определенный моральный смысл, на что и указывали сразу же первые интерпретаторы и продолжали указывать следующие за ними поколения исследователей сартровской философии. От экзистенциалистов ждали новой этики, новой морали. Специальных трудов тем не менее не последовало [16]. Что касается Сартра, то он свои исследования морали, несмотря на прямое обещание, так и не завершил (хотя по проблемам морали неоднократно в разной связи высказывался) – «Тетради по морали» вышли уже после его смерти, в 1983 г. Эта публикация, конечно же, способствовала более адекватному восприятию сартровской этической концепции и дала возможность скорректировать многие суждения [17], но не сняла все вопросы, вставшие при оценке моральных импликаций его учения в целом. И как представляется, снять их все в принципе невозможно. Дело не просто в том, что нет специальной работы по этике, а «Тетради по морали» фрагментарны. Дело в том, что экзистенциализм, в том числе и сартровская концепция, претендует на статус уникальной философии в истории мысли [18], не преодолевающей, а, напротив, радикализующей проблемность человеческого существования. Неопределенность, двусмысленность (ambiguïté) объявляется существенной характеристикой человеческой реальности, а претензия как-либо ее избежать – попыткой «закрыть» историю, что в собственно моральном плане является, по Сартру, первым признаком неаутентичности существования [19].

Таким образом, связь онтологии и этики принципиальна и существенна, однако этика не является просто переложением онтологических выводов на моральный язык. Переход на позиции морали предполагает, как правило, существенное изменение как способа бытия агента действия, так и типа его отношений с другими людьми (что, как признает сам Сартр, не нашло и не могло найти соответствующего места в «Бытии и ничто»). Обратимся поэтому к некоторым положениям сартровской онтологии.

Основной вывод сартровской онтологии состоит, как известно, в том, что человек свободен, даже «осужден» быть свободным. Эта свобода тотальна, ибо ничто не может воздействовать на свободу, кроме самой свободы. И чтобы свобода действительно была «первым началом» (понятие это Сартр фактически заимствует у Канта), ей ничего не должно предшествовать, никакие трансцендентные причины, будь то физические процессы или исторические обстоятельства, прошлое индивида или его характер, включая сюда и бессознательные влечения. В набор этих «трансцендентных» причин Сартр включает и всю совокупность социокультурных норм и требований, которые не только не обязательны для агента действия, но, напротив, должны быть им оспорены и поколеблены в своей категоричности. Речь не идет о субъективно-нигилистическом бунте против социальности как таковой (во всяком случае к такому бунту не сводится сартровская позиция). Не идет речь и о том, чтобы представить все социальные установления как результат заблуждения, ошибки или же отпадения от

некоего «истинного» порядка. Задача Сартра – рассмотреть социокультурные предписания как результат реализации различных способов человеческого бытия, возможных способов «жизни» человеческой реальности в целом и вытекающих отсюда соответствующих типов (также онтологического характера) отношений человека с другими людьми. Социо-историческая сфера человеческого существования предстает, таким образом, как конкретизация онтологии [20] (ибо история и общество суть *человеческие* история и общество), как описание человеческой «авантюры» в конкретных условиях его исторического, шире – «фактического» – существования. Это не значит, что история в концепции Сартра не обладает самостоятельностью. Нет, историю человек не может закончить по собственному произволу или капризу, напротив, история – неотъемлемый элемент «фактичности» человеческого существования, более того, человек существует как человек только в истории, его существование исторично и темпорально по своей сути. Поэтому без отсылки к конкретным историческим обстоятельствам, т. е. к «ситуации», нельзя понять и оценить ни одно человеческое действие. Но это не значит, что ситуация задает и объясняет действие. Ключ к историческому действию – в онтологии (выборе, проекте, цели, свободно определяемой человеком). Но онтология у Сартра не только ключ к расшифровке человеческого действия, это тип мышления, порождающий определенную «структуру глаз», а через нее открывающий путь... к моральному обращению [21].

Остановимся кратко на описании Сартром некоторых типов человеческого бытия, чтобы затем перейти к его характеристике морали и ее места в истории и обществе.

Уже в первых своих работах («Очерк теории эмоций», «Трансцендентность Я» и др.) Сартр сформулировал принципиальный для всей его концепции тезис об иррефлексивном сознании как онтологической основе любых типов сознания и действия человека. (Есть у Сартра и более «жесткая» формула: «Сознание действующего человека иррефлексивно» [22]. К этому положению Сартра мы еще вернемся.) Суть тезиса сводилась к утверждению *всякого* действия как полностью свободного. В то же время он был направлен против традиционной концепции свободы воли, связывавшей последнюю лишь с рефлексивным сознанием (т. е. необходимо связанным с Я, символизирующим суть сознания). Своеобразие сартровской точки зрения состоит в утверждении, что все типы человеческих отношений и действий, рассмотренные в онтологическом плане, являются продуктом свободного решения и выбора. Данное положение, как это явствует из сартровских разъяснений, не только не тождественно утверждению субъективистского каприза, отрицающего всякую возможность рационального постижения, а, напротив, есть именно исключение такого типа субъективизма и потому по сути означает впервые возникновение возможности представить в качестве интеллигибельного единичный (уникальный) акт человека. Выделение иррефлексивного слоя сознания как имперсонального, где еще не присутствует Я, было для Сартра одной из необходимых процедур, которая, с одной стороны, умеряла притязания Я быть единственной основой человеческого по-

ведения (и тем самым предотвращала неизбежные солипсистские следствия, опасность которых Сартр видел, в частности, в гуссерлевской концепции трансцендентального Я, в чем с ним согласен и Хайдеггер), а с другой стороны, что немаловажно для моральной оценки, не освобождала индивида от вменяемости и ответственности за *любые* свои спонтанные действия.

Действительно, сартровская трактовка свободы во многом отличается от традиционной концепции свободы воли. Укажем лишь на некоторые моменты, важные для нашей темы. Во-первых, Сартру надо подчеркнуть свободу и ответственность именно иррефлексивного сознания и действия, где еще нет речи о *знании* (а «знает» в конечном счете именно Я, понятие которого, стало быть, гносеологического происхождения, а не онтологического). Когда Сартр говорит, что сознание действующего человека иррефлексивно, он тем самым хочет подчеркнуть ситуацию неведения, в которой совершается действие. Действительно, нельзя учесть все факторы ситуации и возможные последствия действия, да и не нужно (здесь Сартр фактически воспроизводит кантовское разграничение вопросов «что я могу знать?» и «что я должен делать?» и независимость ответа на последний вопрос от ответа на первый). Никакое знание, равно как и незнание [23], не избавляет нас от ответственности. Поэтому рефлексия, по Сартру, всегда действует как бы в ситуации, когда «и рано и поздно» одновременно [24]: у нас никогда нет полного знания, на основании которого мы поступали бы, по большей части мы поступаем спонтанно, и рефлексии *еще* нечего делать, а когда мы уже совершили поступок, рефлексии ничего другого не остается, как констатировать задним числом совершенное действие, и ей, таким образом, *уже* нечего делать.

Трактовка Я как сути сознания не принимается Сартром и потому, что она в конечном счете вводит в сознание некую сущность, непрозрачную для самого сознания, натурализует его, Я становится фактически субститутом «природы» сознания, на которую можно «списать» содеянное человеком (Я в этом смысле – «кровавый идол», который питается всеми человеческими проектами [25]). Другими словами, подобная трактовка сознания есть опять-таки скрытое посягательство на «тотальность» свободы.

Но главная причина недопустимости отождествления сознания с сознанием рефлексивного типа (и это еще один пункт расхождения с классикой) состоит в том, что сознание чаще всего «обманывается» (или намеренно обманывает себя) относительно смысла и мотивов своих действий, и, таким образом, сознательное действие отнюдь не всегда есть действие, адекватное ситуации (или, по Сартру, действие, *необходимое* именно в данной ситуации). Рефлексивное сознание не есть, следовательно, некое гомогенное образование, оно может выступать по крайней мере в двух видах – в виде так называемой «потворствующей» или «сочувствующей» рефлексии (здесь по сути дела Сартр затрагивает широкую и весьма актуальную для XX в. тему идеологического сознания) и рефлексии «чистой» или «очищающей», с которой, собственно, и начинается моральность, т. е. изменение и типа существования, и типа отношений с другими людьми [26].

Таким образом, выдержать онтологическую позицию в исследовании человеческого поведения – показать свободу как самое ткань экзистенции – означало отказ от любого вида объяснения, будь то социальный или природный детерминизм или самостоятельная деятельность рефлексивного Я. Ничто не может ни обосновать, ни «извинить» человеческого поступка – ни Я, ни характер, ни психологические особенности, ни среда. Эта абсолютная «неоправдываемость» человеческого существования сродни полной его случайности. В этом смысле человеческая реальность есть некоторый «излишек» [27] по отношению к бытию в-себе, которое не нуждается в человеке, оно самодостаточно и полно собой. Напротив, это человеку как бытию для-себя недостает в-себе [28]. Именно вследствие недостатка бытия человек стремится стать основанием своего способа быть, стремится восполнить «случайность» своего бытия [29]. Спонтанно человек проектирует овладение миром, чтобы сообщить себе достоинство и устойчивость бытия в-себе, осуществить синтез в-себе-для-себя, т. е. стать Богом. Это и есть, по Сартру основополагающий (фундаментальный) проект человека, выражающийся во множестве конкретных проектов и поступков.

К числу фундаментальных категорий, с помощью которых можно описать человеческую реальность, относятся такие категории, как *быть* и *иметь*: быть Богом через обладание всем миром. Но человеческий опыт с очевидностью свидетельствует о *крахе* этого проекта. Однако отказаться от этого проекта, отбросить его нельзя (ибо нельзя отменить фундаментальную онтологическую структуру). Сам факт краха этого проекта выявляет еще одну существенную характеристику человеческой реальности: она есть детотализованная тотальность, т. е. полный синтез никогда невозможен, человек никогда не закончен, он открыт, он, наконец, должен постоянно себя *делать, изобретать*.

Категория «делать» получает, таким образом, некий привилегированный статус, ибо выходит уже на уровень должного – человек должен постоянно делать себя, а значит постоянно ставить под вопрос свое существование, что равносильно императиву «не быть», и только таким образом он и сохраняет себя как человека (вот откуда другой, приведенный выше, императив Жансона «поддерживать свою неопределенность»).

Уже в этом описании спонтанно реализуемого способа бытия можно увидеть различие так называемого аутентичного и неаутентичного существования, которое положено Сартром в основу этических оценок человеческого поведения. Аутентичный способ существования – тот, который не просто соответствует сути человеческого существования, но практикуется сознательно (или который, используя выражение Хайдеггера, «хранится» человеком, это усилие по поддержанию «чистоты» существования [30]).

Как мы видели, выбор, сделанный на иррефлексивном уровне, свободен, и, следовательно, мы полностью за него ответственны. Однако свобода на этом уровне подчинена цели «быть» и «иметь» (а точнее, «быть» способом «иметь»). Это так называемая «естественная

позиция» иррефлексивного сознания, для которого еще не ясны все опасности, связанные с такого рода установкой. Проекты «быть» и «иметь» сами по себе имеют тенденцию затемнять «неопределенность» человеческого существования, снимать всю напряженность, сводя его только к указанным целям и подчиняя в конечном счете человеческое бытие внешней цели. Так человеческие цели и ценности оказываются «записанными в вещах» [31], а в результате мы, по Сартру, приходим к «извинительному поведению», сводя основание нашего действия не к свободе, а к внешней причине (Сартр описывает довольно широкий спектр такого поведения под общим грифом «дух серьезности»). Именно в этом случае мы и имеем дело с так называемой «потворствующей» или «соучаствующей» рефлексией, и нужно поистине «обращение», чтобы увидеть это спонтанно практикуемое поведение в его истинном свете. Открывается это лишь «чистой» или «очищающей» рефлексии, с которой связано принципиальное изменение позиции агента действия. И только тогда мы переходим в область морали.

Однако «обращение» отнюдь не есть отмена описанного выше фундаментального проекта [32] и, следовательно, снятие с нас ответственности за цели, выбранные на иррефлексивном уровне. Наши цели *желаемы* нами – вот, по Сартру, решающая причина быть ответственными за них, хотя они и спонтанно выбраны [33]. Первое «человеческое движение» всегда совершается на иррефлексивном уровне. Мы неминуемо начинаем с «естественной позиции» и не можем начать с рефлексии Вот почему, по Сартру, сначала всегда «ад», и лишь потом «спасение» [34]. И подобно тому, как феноменологическое «эпохэ» не отменяет «естественной позиции», так и переход от «потворствующей» рефлексии к «чистой» не отменяет первоначального проекта. Только теперь, после краха первоначального проекта (осуществить синтез в-себе-для-себя, т. е. стать Богом [35]), мы меняем свое отношение к нему и к человеческой ситуации в целом. Проект не отменяется, а, напротив, сознательно и целиком принимается на свой счет. Преследуемые цели расцениваются лишь как свободно выбранные, центр тяжести переносится теперь с них на свободу, целью свободы становится сама свобода. (Тут мы имеем дело, как нетрудно заметить, с переформулировкой кантовского категорического императива.)

При «обращении» меняется отношение к миру и к другим людям. Бытие «не присваивается» (т. е. не является объектом утилитарно-эгоистического «присвоения»), а «раскрывается». Человек начинает осознавать себя как существо, благодаря которому «имеется бытие». Отныне миссия человека – делать так, чтобы «имелось бытие». То же самое относится и к связям с другими людьми: я – основа бытия другого, благодаря мне «имеется другой», я – условие раскрытия его возможностей. Так на место обладания, негации, конфликта (составлявших суть отношений с другими в «Бытии и ничто») встает великодушие. И как следствие этого – максима: ничего не требовать от других (даже уважения к моей свободе [36], но самому способствовать раскрытию другого. Человек, таким образом, становится подлинным Творцом, он сам должен устанавливать смысл Бытия, наследуя таким образом миссию недостающего Бога [37].

Как нетрудно заметить, здесь в сартровских рассуждениях не только явно изменены многие акценты, но и введены новые важные темы. Онтология «Бытия и ничто», признается Сартр, – онтология «до обращения» [38], хотя и там, уточняет он, присутствует тема аутентичности (т. е. возможность выйти из «ада»), но последняя, добавим мы, дана по преимуществу в негативно-изобличительном аспекте – в форме постоянного уличения человека в «дурной вере». Именно эти мотивы постоянной подозрительности и разоблачительства и вызывали почти повсеместное критическое отношение к сартровской концепции.

Действительно, критические мотивы никогда не ослабевали в философии Сартра, как никогда не прекращалась систематическая борьба с «идолами» сознания, этими спроектированными во вне человеческими устремлениями. Только теперь акцент делается на том, что эти «идолы» становятся почвой различных видов отчуждения, угнетения и насилия, возвращаясь, таким образом, к человеку в виде внешней и чуждой репрессивной силы. Защита и утверждение полной автономии индивида, начавшаяся с «метафизического освобождения» (т. е. раскрытия свободы как самой сути человеческого существования), переносится тем самым в план исторического и социального бытия человека. Так возникает в сартровской философии сложная тема «мораль и история», «мораль и общество», которая парадоксальным образом соединяет в себе два утверждения: с одной стороны, мораль – это единственно возможный и законный способ борьбы с историей (вернее, с неизбежным в истории отчуждением), а с другой – именно исторический характер человеческого существования требует морали (хотя последняя в свете историчности и должна быть существенно переосмыслена).

Автономия морали выводится Сартром из полной необоснованности и случайности человеческого бытия [39]. В этом смысле человеческое бытие абсолютно неоправдываемо и потому свободно. Уравнение «случайность – неопределенность – автономия» делает неправомерными любые включения в эту «цепочку» каких бы то ни было соображений, кроме свободно полагаемых. Поэтому любые апелляции к долгу, обязанности, требованию и т. д. суть, по Сартру, попытки ввести в свободный акт внешний и чуждый ему элемент, иное, чем он сам, «Другого». Этот «Другой» есть либо скрытый проводник угнетения и насилия, либо олицетворение стремления уйти от ответственности, а чаще и то и другое вместе (Сартр неоднократно повторяет, что всякое угнетение совершается при обязательном попустительстве угнетенного, ибо выбор угнетения имеет свои преимущества).

«Другим» в сартровской концепции становится и любое универсальное предписание морали, неважно, исходит ли оно из признания предданного морального порядка, человеческой природы, божественных установлений или социального института [40]. Универсальность и категоричность морали [41], по Сартру, не отдает должного ни человеку, который должен эти требования выполнять, ни его конкретным проектам, ни ситуации в целом. Такая мораль абстрактна и, не учитывая всю значимость конкретной ситуации человека и его личность, она

одновременно освобождает его от риска, а, следовательно, и ответственности. Она, заявляет Сартр, есть «способ выйти сухим из воды» и «спастись в абсолюте» [42] как неком надежном убежище.

Здесь Сартр ратует за изменение природы и стиля устоявшегося социально-этического мышления, характеризуемого им, в частности, как «концептуализм» [43]. Последний есть оперирование абстрактными сущностями, за которыми стоит представление о предустановленном моральном (и вообще человеческом) порядке, некой извечной сущности человека и природе общества, предданных добре и зле, объективных ценностях и т. п. При такой установке человек есть лишь результат дедукции из общих понятий, причем такая дедукция не просто не отдает должного всей конкретике его существования, а по сути дела не оставляет места для свободного человеческого действия. Теоретической основой «концептуализма» является, таким образом, посылка о готовом, уже завершенном мире, не меняющемся в результате человеческого действия. Человек в рамках такого представления оказывается «несущественным». Это посылка «закрытого мира» и «закрытого человека», где человек – лишь средство реализации мира [44].

«Существенным» человек может стать только в том случае, если он рассматривается в качестве единичного и конкретного индивида без всякой апелляции к каким бы то ни было абстрактным сущностям. Все общие понятия должны быть отброшены, если мы хотим действительно воздать должное свободному человеческому действию. Свобода же всегда конкретна, ее, как и человека, нельзя подвести под некое общее понятие, одинаково значимое для всех людей [45]. Другими словами, подобно тому как не могут быть «обобщены» [46] свободы отдельных конкретных людей, т. е. в конечном счете, как не концептуализируема свобода, так и не концептуализируем человек.

Отсюда вытекают как минимум два важных следствия. Первое: нет определения человека как чего-то заранее известного; напротив, человеческое бытие принципиально неопределенно, поэтому, как утверждает Сартр, человека не «открывают», человека «изобретают» [47] (тут явные переклички с Ницше, хотя сам Сартр об этом не говорит); второе следствие связано с определенным пересмотром понятия человечества (или человеческого рода, по формулировке классической философии): человечество – это ограниченное по числу или конечное собрание конкретных людей, а не *все* люди. Другими словами, человечество тоже еще «не закончено» и «не закрыто», его облик конкретен и историчен. Вот почему неприемлемы никакие апелляции к человечеству как таковому, а тем более попытки говорить от имени человечества или Человека (согласно Сартру, это фактически означает говорить от имени «псевдо-объективности» – «люди» [48]).

Цель Сартра – дезавуировать идеологию «концептуализма», являющуюся основой социального манипуляторства и насилия [49]. Этим отчасти объясняется неприятие им любых общезначимых установлений, в которых он видит скрытое или явное посягательство на человеческую автономию.

В разных формулировках и вариациях здесь выражено одно из главных положений сартровской концепции: ни у какого человека и

ни у какого социального института нет возможности встать вне человечества и занять по отношению к нему некую привилегированную позицию; следовательно, и нет права вещать от имени абсолюта. Претензия на это есть для Сартра не что иное, как «отчужденное cogito»: человек рассматривает себя как носителя порядка, внешней силы, воплощения ложной Тотальности, Общности, Целого (например, человечества); ясно, подчеркивает Сартр, что функции активности при этом отняты у человека и целиком отданы этой Тотальности [50]. Никто заранее не знает, как поступать в каждом конкретном случае, и никто ничего не должен предписывать другому [51]. Автономия предполагает постоянный риск и полную ответственность. На место абстрактной морали, одновременно и отчуждающей свободу и оправдывающей человека, должна встать «конкретная мораль», предполагающая всякий раз действие в соответствии с наличной ситуацией. Это не значит, что конкретно-исторические обстоятельства или особенности индивидуальной биографии задают содержание поступка [52], это значит лишь, что «логика эффективного действия» [53], которая собственно и есть «конкретная мораль», адекватна только одной конкретной ситуации [54]. И в этом смысле у каждой эпохи и свои истины, и свои ошибки [55].

Проект «делать» или, что то же самое, «делать необходимое» не может быть универсальным, ибо мы в таком случае вставали бы на абстрактную точку зрения [56], не совместимую с конкретной моралью. Только аутентичное сознание, «конкретная мораль» могут быть творческими [57]. Но это значит, что творческий акт есть акт свободный, независимый ни от каких предданных ему оснований и сущностей, например, априорно существующего добра, добродетели в себе, долга как такового и т.п. Конкретная мораль – это всегда живой и индивидуальный опыт «делания», а не «участия» или «приобщения» к уже существующему ценностному порядку [58], при котором, пишет Сартр, мое действие лишается по определению достоинства автономии и творчества. Конкретная мораль «завязана» на ситуацию, т. е. свершение «эффективного действия» адекватно только этой ситуации, в этот конкретный момент (например, дать воды жаждущему). Конкретная мораль – действование, а не исполнение требований, предполагаемых существующими добродетелями. Я даю воды жаждущему не потому, что такое действие входит в понятие добродетели, и не для того, чтобы самому быть добродетельным: «дать воды» в данной ситуации есть единственно адекватное действие, при этом предполагается, что в другой ситуации необходимым действием будет другое. Последнее кажется очевидным, однако не столь очевидна исподволь рождающаяся при этом опасность мистификации, которую Сартр хочет предупредить или разоблачить как уже реально существующую в обществе. Поступать надо не ради Добродетели или Морали с большой буквы, т. е. чтобы *быть* добродетельным и моральным, а просто *делая* необходимое в данной ситуации. Так, дружба – не основание и причина моих поступков (как результат дедукции из некоторой общей посылки-сущности «дружба» [59]), а реальное делание-творение дружбы в каждый конкретный момент [60].

Сартру важно зафиксировать именно это отличие «быть» и «де-

лать» как двух различных свободных проектов, соответствующих неаутентичному и аутентичному способам существования. «Стремление быть аутентичным уже не аутентично», – подчеркивает Сартр. И наша моральность тогда отнюдь не «натаскивание» и не «результат упражнения» [61], в ходе которых развиваются и укрепляются, как мышцы, некоторые природные наши свойства и задатки, а именно необходимое действие, которое каждый раз другое в каждой конкретной ситуации. Поэтому-то в морали, отмечает Сартр, нет ни трамплина (в виде предданного свойства или сущности), ни достижения и заслуг (когда мы уже как будто бы моральны), в ней «всегда все заново» [62].

Смешение проектов «быть» и «делать» – исток, по Сартру, мистифицированных представлений о человеческом существовании, которые, будучи спроектированы во вне, становятся социальными мифами, санкционирующими всеобщее угнетение. Одним из таких мифов, на которые Сартр обращает особое внимание, является мораль долга, вернее, сам феномен долга.

Определение человеческого бытия, развернутое Сартром в «Бытии и ничто» (оно есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть, потому должно быть тем, что оно есть и т. п.), как будто бы необходимо включает в себя момент долженствования. Однако, разъясняет Сартр, это «должно» не есть требование, налагаемое на человеческое существование извне. Тут нас вводит в заблуждение язык [63]. В действительности же в этом «должно» (avoir à) нет ничего от долга (devoir) и обязанности (obligation), ибо нет никакой отсылки к трансцендентному, напротив, оно указывает на то, что все укоренено в самом бытии, что речь, следовательно, идет не об обязанности и долге, а о человеческой свободе [64]. И лишь долг как извне налагаемое на меня требование, «разрушает меня», ибо это есть введение трансцендентного в имманентное, замена меня Другим. И поскольку долг – это всегда «Другой во мне», то «везде, где есть долг, недалеко угнетение» [65], – заключает Сартр.

Сартру важно подчеркнуть и еще один момент. Долг есть по сути дела попытка ограничить или вовсе снять творческий элемент в индивидуальном действии. Выражение «он только выполнил свой долг», отмечает Сартр, весьма типично в этом отношении, смысл которого состоит в обесценивании человеческого действия, лишении его смысла [66], ибо уже все заранее определено, и это касается всех возможных действий, исходящих из долга. Мораль долга по сути дела сродни абстрактной, универсалистской и концептуалистской морали и как таковая неизбежно является консервативной и даже охранительной, всегда стремящейся к поддержанию status quo [67]. Эта мораль (которую можно было бы назвать социальной моралью) направлена против человека, источника сомнения, протеста и творчества нового. Она по самому своему существу есть отчуждение человеческой свободы. В социальной жизни мы всегда, говорит Сартр, «находимся в плане Абсолюта» [68], т. е. готовых и непререкаемых обязанностей, которые индивиду надлежит лишь выполнять [69]. «Общество – это тотальность без меня», Я становится однородным «on», растворяясь в «этом вечном отчуждении без первого отчуждаемого» [70]. Именно по-

этому все декларации об Истине, Добродетели и Царстве Морали суть лишь мистификации[71], которые служат сохранению перманентного отчуждения, а затем угнетения и насилия. Освобождение от этих мифов может поэтому рассматриваться как идеальная цель истинной морали.

Здесь мы возвращаемся к уже отмеченному выше положению Сартра о парадоксальности морали. Мораль – это, с одной стороны, конец истории (ибо цель морали – уничтожение всякого отчуждения), а с другой – она сама имеет смысл только в истории. В то же время, будучи протестом против всякого отчуждения, неизбежного в истории и социуме, мораль оказывается невозможной, ибо она необходимо разбивается о неустранимый факт истории и историчности самого человеческого существования[72].

Эта внутренняя напряженность и специфическая двусмысленность и неопределенность (ambiguïté) морали, верно схваченная и постоянно подчеркиваемая Сартром, обобщена им в характеристике морали как «перманентного обращения»[73]. Динамизм и конкретность морали, неповторимость каждой моральной ситуации и вытекающий отсюда творческий характер нравственного акта, его свобода и автономия – все это по сути дела характеристики собственно человеческого бытия как такового. Действительно, «человеческий момент» и «момент морали» описываются Сартром равным образом как «праздник», «Апокалипсис», «перманентная революция», «творение» и т. д., а «момент Другого», олицетворяющий общество, как «повседневное, Порядок, повторение, отчуждение»[74]. Сартр постоянно акцентирует внимание на самых различных догматических моментах поведения и мышления, пытаясь «снять» неизбежную в социальной жизни консервативно-охранительную тенденцию, неминуемо перерождающуюся в угнетение и насилие, и высвободить бытийно-спонтанную основу человеческого бытия как единственный гарант живого человеческого существования.

Несомненно, философов XX века и экзистенциалистов в том числе отличает острая чувствительность ко всякого рода проявлениям отчуждения, идет ли речь о социально-стандартизованном поведении, гипостазированных моральных ценностях или «концептуальных» и идеологически препарированных штампах мышления. В этом экзистенциализм – наследник и продолжатель антиидеологических и антиапологетических установок европейской философии. Однако в антидогматической, в широком смысле этого слова, позиции Сартра, в принципе характерной для философии в целом и роднящей его точку зрения с основными устремлениями классической философии, дают себя знать и установки, действительно разводящие классическую и современную философию. Установки эти касаются не столько конкретных разработок того или иного вопроса (здесь много общего несмотря на декларируемые самим Сартром различия, и последние иногда можно списать на часто встречающееся непонимание, невнимательное прочтение и т. п., не говоря уже о том, что некоторые вопросы рассмотрены Сартром шире и подробнее, чем, скажем, у Канта, что также создает впечатление новизны), сколько способов обоснова-

ния или, как было отмечено в начале статьи, характера конечных обосновывающих инстанций. Последний вопрос отнюдь не схоластичен. Его решение по-иному освещает даже те положения, по которым можно было бы констатировать общность позиций классического и современного философа. Для прояснения указанного вопроса вкратце остановимся на сопоставлении позиций Канта и Сартра. Сам Сартр больше всего обращается именно к Канту. И это понятно. Кант – не только один из крупнейших представителей классической философии, но и величайший этик и моралист [75].

Как известно, Кант утверждал объективность и общезначимость (универсальность) морального закона. Эти «свойства» морального закона означали в то же время его категоричность, т. е. независимость от эмпирических, изменяющихся обстоятельств человеческой жизни, случайных черт человеческой психики и самых разнообразных мотивов поведения, представляющих собой как бы «ответы» индивида на многообразные «стимулы», исходящие от внешней реальности. Короче, человек должен исполнять веления морального закона «несмотря ни на что» – ни на особые условия своего существования, ни даже на свою физическую способность или неспособность выполнить эти требования. Этот «ригоризм» кантовской этики с ее акцентом на чистоте морального мотива (т. е. его независимости от каких бы то ни было утилитарных соображений), на нашем неустранимом долге поступать из одного лишь уважения к моральному закону и вызывает на себя основной огонь критики современных философов, начиная с Ницше и кончая самыми последними представителями философского авангарда.

Что касается Сартра, то провозглашенная им «логика эффективного действия», лежащая в основе «конкретной морали», фактически означала посягательство на само понятие морального закона как такового, поскольку любой универсальный принцип обессмысливается перед лицом единичной конкретной ситуации, всякий раз выдвигающей свои особые, а значит, каждый раз другие требования. Подобные утверждения Сартра вызвали широкую негативную реакцию на его учение, последнее обвиняли если не в прямом аморализме, солипсизме и релятивизме, то во всяком случае в реальной опасности таких выводов. Сартр не принял – и на то были свои веские основания – ни одного из этих обвинений. Однако сартровские разъяснения не сняли всех недоразумений и непониманий. Вопрос об универсальности морального закона и его императивности так и останется тем водоразделом, который разводит по разные стороны кантовскую этику и моральную концепцию Сартра, даже если будут введены такие уточнения, что универсальность закона не только не отменяет, а и предполагает свободное личностное действие и полную ответственность за него (в кантовской этике), а уникальность всякой ситуации, свобода индивида и его незаменимость не исключают такой «общей» категории, как «человеческое условие» (condition humaine) и человеческое бытие в его принципиальном отличии от остального мира (в сартровской этике).

Можно привести немало и параллелей и прямых совпадений в

некоторых вопросах у Канта и Сартра. Можно указывать на досадные промахи сартровских оценок. И тем не менее, за всеми некорректностями в оценке кантовской этики Сартром стоит один специфический и весьма существенный вопрос, который действительно задает и утверждает оппозицию «универсальность – неповторимость (конкретность)» в сартровской концепции, а в случае кантовской этики подобную оппозицию не рождает вообще. Отметим, что этот вопрос не только теоретический, и он не просто имеет свои определенные последствия, в том числе и социального характера, он по сути дела есть вопрос выбора конечных мировоззренческих ориентиров, задающих потом и определенный тип социальности или даже тип культуры. Речь идет об основании человеческого действия как такового, его de jure. Недаром Сартр считает вопрос о человеческом действии одним из основных в философии, что, по его мнению, к сожалению не очень хорошо понимают [76]. Действительно, здесь корень самой проблемы человека, его места в мире, значимости и смысла его деятельности, но одновременно это и вопрос об основании (и обосновании) этого действия.

Кант, как известно, основание морального действия (а для него мораль в силу своей уникальной неутилитарной сути есть олицетворение человеческой природы) видел в «двумирности» человека: человек – представитель одновременно мира эмпирического, феноменального и сверхчувственного, упомостигаемого. В утверждении «второго», умопостигаемого мира Кант видит единственную возможность «спасти» (обосновать) свободу, а значит и мораль, т. е. автономное человеческое действие, которое, будучи специфически человеческим, т. е. независимым от эмпирических мотивов, разрывает сплошную причинно-следственную цепь физических явлений и начинает уже «от себя» новую цепь.

Как будто аналогично рассуждает и Сартр: собственно человеческое действие (как и человеческое бытие в целом) не имеет никаких оснований в мире, оно, напротив, есть разрыв сплошного бытия-в-себе, ниспровержение мира, «дыра» в его недрах, «ничто» и т. п. Но дальше подобных констатаций Сартр не идет. Более того, он сознательно и последовательно отвергает любые отсылки к de jure и настаивает на том, что философия должна держаться описания человеческого бытия в его «фактичности», неповторимой конкретной единичности его ситуации. И если для Канта обеспечением правомочности морального поступка (и одновременно его свободы, автономии и ответственности) является его подчинение формальным законам умопостигаемого мира, то для Сартра всякая апелляция к закону, к общему основанию, к de jure есть, напротив, уничтожение автономии и свободы. По Канту, «чистота» морали зиждется на причастности к умопостигаемому миру, независимому от эмпирических мотивов; по Сартру же, введение умопостигаемого мира есть как раз гетерономия, введение «Другого», отчуждение и т. п. То, в чем Кант-этик видел собственную заслугу, а именно в прояснении того, что моральный закон человек дает себе сам и одновременно этот закон объективен (другими словами, в соединении свободы и общезначимости), Сартр

теперь расценивает не иначе, как одно из важнейших выражений идейного обеспечения и оправдания гетерономии поступка (т. е. фактически его несвободы), а в итоге – власти социума, угнетения, насилия. Всякая апелляция к «другому» миру для Сартра – это лишь попытка оправдания репрессивных социальных институтов, покушение на человеческую свободу, если речь идет об обществе в целом, и явный или завуалированный отказ от нее, если речь идет об отдельном индивиде.

Сартр следует здесь уже достаточно устойчивой идейной тенденции в современной западной философии. Речь идет о запрете любых отсылок к трансцендентному при оценке человеческого действия и человеческого бытия в целом. Всякое трансцендентное, с этой точки зрения, – это всегда иное, чужеродное, нечеловеческое и античеловеческое, не мое, не Я сам, а «Другой», отменяющий мою автономию и свободу. Если Кант мог соединить человеческую автономию и объективность и общезначимость морального закона (через причастность, повторяем, человека к умопостигаемому миру, этому моральному de jure), то для Сартра это соединение невозможно именно вследствие указанного запрета.

Сартр последователен, аналитичен, убедителен в утверждении и описании живого, творческого характера человеческого действия, «авантюры» свободной экзистенции, вообще «индивидуального приключения» как сути собственно человеческого бытия, но недоговаривает, обрывает рассуждение, не дает обоснования, схематизирует или даже нередко вульгаризирует суть дела, когда речь заходит об объективном и общеобязательном. Сартру не просто изменяет чувство меры и понимания, когда он, например, оценивает христианство в целом как мировоззрение раба (оценка, достойная разве что атеизма самого низкого пошиба), или восхищается идеей перманентной революции Троцкого (видя в ней перекличку со своим пониманием морали как перманентного обращения) и культурной революцией Мао и т. п. От ошибок не застрахован никто. Но в данном случае мы имеем дело с закономерным следствием общей установки на «посюсторонность» экзистенции, о которой говорили выше. Заимствуя ницшевское выражение, можно сказать, что condition humaine у Сартра «слишком человеческое», не имеющее выхода к тому, что превосходит человеческое и одновременно задает ему перспективу, оправдывая все его устремления (делает их правомочными) [77].

Это в свою очередь не могло не породить во всей остроте вопрос о норме – и социальной, и моральной. Для Сартра норма, как и всякий общезначимый закон в кантовском смысле слова, – это всегда и неизбежно анонимная сила, противостоящая индивиду. Человеческое, ограниченное своим «только человеческим» ликом, оказывается не связанным никакими законами и нормами. Сама мораль имеет тенденцию превратиться в некоторую условность, становясь сугубо конкретной реакцией индивида на наличную ситуацию. Экзистенциальный психоанализ, который Сартр охарактеризовал в «Бытии и ничто» как моральное описание индивидуального поведения, ограничивается по сути дела расшифровкой человеческих желаний и не отли-

чается существенно от классически-фрейдистских психоаналитических интерпретаций. Хотя Сартр и противопоставляет свой экзистенциальный психоанализ фрейдовскому на том основании, что в последнем отсутствует личностное измерение поступков, само это измерение оказывается в конечном счете лишь более высокой степенью индивидуации выборов, чем принципиально иной ориентацией человека, отличающейся от эмпирических мотиваций поведения. Если долг, по Канту, есть требование, которое необходимо выполнять независимо от ситуации, психологических и физических возможностей человека, то, по Сартру, эта независимость, есть в первую очередь, отрицание индивидуальности и неповторимой конкретности ситуации, в которой действует личность.

Можно указать в данном случае на то, что у этих двух философов различная акцентировка проблем и потому их позиции не отрицают друг друга. В этом есть доля истины. Но, во-первых, Сартр именно таким образом противополагает свою позицию кантовской, а во-вторых, и это главное, Сартр в принципе отрицает закономерный характер иного типа регуляции (через моральный закон, по Канту) человеческого поведения, регуляции, отличной от физической, социальной, исторической и т. п. детерминаций. Последним противостоит только индивидуальная свобода, не оправдываемая ничем и не имеющая никакого основания, кроме моего «желания» (желания того, что я желаю). И если, наконец, личность для Канта – это другое измерение нас самих, нечто «не от мира сего» (ноумен), то для Сартра это лишь предельная степень индивидуации эмпирического человека, не связанная ни с чем его превосходящим.

И все же Сартр еще сохраняет и мораль и моральную ситуацию: всякое свое спонтанное желание человек должен полностью принять на свой счет и нести за него полную ответственность, как и в случае сознательного действия. Сохраняется у Сартра, хотя и в весьма урезанном виде, должное – делать необходимое в данной ситуации, но это должное ведомо опять-таки в конечном счете моим желанием. Пытается он сохранить и понятие универсального в форме «конкретного универсального» [78], где хотя и ставится акцент на «конкретности», однако все же сохраняется «универсальность» самой моральной ситуации как таковой.

Но уже здесь, как отмечалось выше, имеет место проблематизация морали, которая в последующей философии почти полностью утрачивается. Мораль теряет свою специфику и отождествляется лишь с социальными обычаями и установлениями, которым должны противостоять и реально противостоят индивидуальные «практики» (как нерасторжимый и уникальный сплав человеческой индивидуальности и ситуации), в принципе не поддающиеся формализации и универсализации и оправданные в своем существовании самим фактом своей индивидуальности. Место морали занимает спонтанно-творческое деяние, наиболее адекватным выражением которого объявляется художественное произведение. Ему и отдается приоритет перед моралью. Мораль не только перестает быть высшей оценкой, «последним судьей» человека, каковой она представала в предшествующую эпоху, вы-

ражением метафизичности человеческой природы, как это было, в частности, в философии Канта, а рассматривается всего лишь в качестве разновидности социального нормирования, всегда направленного против человека. И такое упразднение морали – закономерное следствие общемировоззренческих посылок современной философии, в которых отсутствует нефеноменальное (в кантовском смысле) основание и оправдание человеческих действий.

Свобода как цель самой свободы, провозглашенная Сартром в качестве морального «закона» человеческого бытия, оборачивается на деле безразличием к моральному достоинству поступка. И подобный вывод – не только результат теоретических конструкций. Последние являются также выражением определенного типа культуры. Наша эпоха, замечает М. Фуко, эпоха без морали [79]. Перед нами не констатация эмпирически наблюдаемого культурного факта, а следствие «выбора» конечных оснований культуры, результат того «спора Богов», о котором говорил в свое время М. Вебер, или выбора «сущности» человека, на что указывал и М. Хайдеггер, ставя диагноз современной европейской цивилизации. Мы остановились лишь на одной из характерных примет современной эпохи (хотя и выраженной в своей философско-теоретической форме) – утрате морального измерения. Продолжать жить в таком мире или изменить положение вещей – дело свободного выбора («решения») человека (по Хайдеггеру), но такого, добавим, который будет захватывать вопрос об «определяющем основании» воли (Кант), т. е. ее конечном основании и оправдании. И обретение вновь утраченного морального измерения не может не затрагивать этих общих предельных мировоззренческих установок.

[1] *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1995. С. 115, 116, 155, 157.

[2] *Бергсон А.* Творческая эволюция. Спб., 1914. С. 148.

[3] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Спб., 1898. С. 304.

[4] Кант является неизменным адресатом критики современных западных философов. Кантовское этическое учение обвиняется либо в непонимании жизненных оснований морали (Ницше, Бергсон), либо в формализме и абстрактности (Гуссерль, экзистенциалисты), либо рассматривается, наконец, как вполне законное в условиях былой культуры (эпистемы), но не имеющее уже никакого отношения к теперешнему положению дел (структурализм).

[5] См.: *Соловьев Э. Ю.* «Драматизм» истории//Материалы международного симпозиума «Философия и социальный прогресс», II секция «Философия и ее развитие в XX веке». М., 1980. С. 22-30.

[6] См. об этом подробнее: *Кузьмина Т. А.* Концепция свободы в этике И. Канта// Этика Канта и современность. Рига, 1989. С. 69-90.

[7] *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 233.

[8] Уникальность личного опыта, не имеющего никакой опоры и гарантий во внешнем, «общем», сродни его абсолютной хрупкости и незащищенности, это знак уязвимости человека. Вот почему Ницше так занимает тема «маски», вернее множественности маски, которая не только и не столько моментальный слепок постоянного изменчивого душевного состояния, сколько защита (и в том и в другом случае «маска» скрывает). Кто знает, вопрошает Ницше, сколько обмана «нужно мне еще для того, чтобы я мог постоянно позволять себе всю роскошь моей правдивости?» (*Ницше Ф.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1901. Т. IV. С. 5).

[9] О «другом», «истинном», «метафизическом» мире, заявляет Ницше, мы не можем

ничего сказать, это нечто нам недоступное и непостижимое нами, это «как бы вещь с отрицательными свойствами». И даже если бы и было доказано существование такого мира, «все же познание его являлось бы самым безразличным из всех видов познания; оно было бы еще менее важным, чем знание химического состава воды для шкипера ввиду опасности кораблекрушения» (*Ницше Ф.* Собр. соч. Т. IV. С. 23), поэтому все должно быть предоставлено физиологии и истории развития организмов и понятий (там же. С. 24).

[10] «Человек, – пишет в связи с этим Ницше, – ставил себя высоко, создавая себе таких богов, он по отношению к ним находился в положении низшего дворянства к высшему» (Собр. соч.: Т. IV С. 126), «греки наиболее могучей эпохи, которые не боялись самих себя, но были счастливы собой, наделяли своих богов всеми своими аффектами» (Там же. Т. IX. С. 271).

[11] Бесконечность замещает теперь вечность, выступавшую когда-то символом абсолюта, который не есть нечто существующее всегда, а в принципе существующее независимо от времени, в другом вневременном порядке. Вечность скорее ассоциируется с тем, что все время, или бесконечно, длится.

При подобном самоощущении человеку, оказавшемуся в ситуации «молчания небес» (Камю), остается в качестве единственно достойной позиция презрения к судьбе, стоической гордости, упорства «несмотря ни на что»: так продолжает вкатывать на гору камень Сизиф в трактовке Камю, такое же гордое претерпевание судьбы мы видим и у Ницше («Так *это* было – жизнь? – Ну что ж! Еще раз» (Так говорил Заратустра. СПб., 1903. С. 27), перерастающее в amor fati. По сути это трагическая гордыня, но не перед лицом Бога, которого «убили», а перед лицом ничто.

[12] *Sartre J.-P.* Cahiers pour une morale. P., 1983. P. 90.

[13] Ibid. P. 591.

[14] Здесь явная перекличка с Киркегором, который отказывался «быть философом» перед лицом гегелевской философии, разрешавшей («снимавшей») все реальные противоречия в мысли или идеальной перспективе, игнорируя тем самым значимость человеческой жизни «здесь и сейчас», когда эти противоречия и составляют самое ткань жизни.

[15] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 23.

[16] Отсутствие такого рода трудов у Хайдеггера отчасти объясняется тем, что его не столько интересует различие этики и онтологии и соответственно изменение позиции субъекта, когда он вступает в сферу морали, сколько то «изначальное мышление», в котором укоренено и онтологическое и этическое исследования и которое не следует спешить «специализировать», ибо мышление еще не научилось адекватно мыслить бытие, без чего невозможно понять смысл любых, в том числе и моральных, предписаний (см.: *Хайдеггер.* Письмо о гуманизме//Проблема человека в современной западной философии. М., 1988).

[17] А нужда в этом была. Недаром Сартр благодарил Ф. Жансона за его труд «Моральная проблема и мышление Сартра», в котором он наконец-то «узнал самого себя» (*F. Jeanson.* Le problème morale et pensée de Sartre. P., 1947. P. 14).

[18] Sartre J.-P. Cahiers...P. 99.

[19] Упоминаемый выше Ф. Жансон формулирует в качестве следствия из этой установки нечто вроде категорического императива – «надо поддерживать неопределенность» (*F. Jeanson.* Le problème morale...P. 284).

[20] Вот как, например, выглядят с этой точки зрения отношения собственности. Из того, что «общество дарует в сущности *право* обладания в соответствии с определенными принципами, не следует, что оно создает отношения присвоения... Совсем напротив, для того чтобы собственность могла быть возведена в ранг *священной*, нужно, чтобы она сначала существовала как отношение, спонтанно установленное между для-себя и конкретным в-себе» (*Sartre J.-P.* L'être et le néant. P., 1943. P. 676).

[21] Типы онтологических отношений, описанные в «Бытии и ничто», по признанию самого Сартра, суть отношения «до обращения» (Cahiers pour une morale. P. 13). Возможно, что это и послужило, помимо всего прочего, одной из причин «непонимания» сартровской концепции морали.

[22] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 74.

[23] Полное, абсолютное знание (подобное гегелевскому), говорит Сартр, даже исключает действие. Действие – это риск при незнании (Cahiers pour une morale. P. 95).

[24] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 19.

[25] Ibid. P. 497.

[26] «Чистое» рефлексивное сознание и есть по сути дела моральное сознание. Таков ответ Сартра на вопрос, поставленный в свое время Гуссерлем – изменяет ли и как изменяет человека рефлексия.

[27] Cahiers... P. 498.

[28] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 717.

[29] Эта характеристика абсолютной необусловленности, случайности (а, следовательно, и «избыточности» человеческой реальности) принципиально важна для Сартра: именно отсюда выводится отрицание любых попыток подвести под существование какое-либо правомочное основание («de droit», «de jure»).

[30] Хайдеггер, правда, отрицает моральный характер такого разграничения, для него это просто описание двух разных способов существования. Однако Сартр видит здесь, и на наш взгляд, справедливо, скрытую этику, ибо предпочтение явно отдается аутентичному способу существования, который только и адекватен сути человеческой экзистенции; кроме того, позиция адекватности должна быть еще завоевана.

[31] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 721.

[32] Человек, по Сартру, – это стремление быть Богом и одновременно крах этого стремления. В этом стремлении, вторит ему С. де Бовуар, человек заставляет себя существовать как человека. Это становится страстью человека. И пусть она, по определению Сартра, «пустая страсть», ибо человек «напрасно губит себя» ради рождения Бога (*Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 708), человеку «не позволено существовать без стремления к такому бытию, которым он никогда не будет» (S. de Beauvoir. Pour une morale de l'ambiguïté, P., 1947. P. 19). Таким образом, убежденность в том, что невозможно волюнтаристски распорядиться человеческим бытием, общая у Сартра с Хайдеггером. У немецкого философа этот тезис доведен почти до полного отрицания человеческо активности.

[33] «У меня нет никакого права хотеть то, что я хочу, – пишет Сартр, – и то, что я хочу, не сообщает мне никакого права, но я вправе хотеть это, потому что я хочу желать то, что я желаю» (Cahiers... P. 498).

[34] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 577, 578.

[35] Ситуация краха как необходимого компонента человеческой ситуации – условие перехода на позиции чистой рефлексии. Только неаутентичный человек не знает ситуации краха. Этим положением Сартр отчасти отвечает еще на один мучавший в свое время Гуссерля вопрос – почему человек соглашается на редукцию, эту процедуру «очищения». Во-первых, и аутентичный и неаутентичный способ существования, по Сартру, это типы бытия, *равно возможные* для человека. Во-вторых, именно крах первоначального проекта подвигает человека к «обращению», да еще тревога, не дающая ему закостенеть в однажды достигнутом результате. Но до конца этот вопрос прояснить все же невозможно: атмосферой морали является не только «крах», но и «тайна» (Cahiers... P. 19).

[36] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 498.

[37] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 717; Cahiers... P. 463, 502, 510.

[38] Cahiers... P. 13.

[39] Необоснованность, беспричинность человеческого бытия (gratuité) подразумевает еще, что человеческое бытие даровано человеку. Здесь явно слышатся мотивы хайдеггеровские: бытие – это дар, который мы должны понимать без привычной отсылки к тому (или чему), кто этот дар преподносит.

[40] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 485.

[41] Имеется в виду традиционно понимаемая мораль. И тут для Сартра нет различия между моралью, реально практикуемой в том или ином обществе, и попытками выяснить природу морали в предшествующей философии (например у Канта), они взаимно предполагают друг друга: за кантовской моралью, убежден Сартр, стоит «феодальная зависимость» (*Sarte J.-P.* Cahiers... P. 538).

[42] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 24.

[43] Ibid. P. 590.
[44] Ibid. P. 251.
[45] Ibid. P. 22, 477.
[46] Ibid. P. 422.
[47] Ibid. P. 23.
[48] Ibid. P. 22, 436, 439-440, 441. Поэтому-то, разъясняет Сартр, аутентичный человек никогда не стремится к «благу человечества», а в конкретной ситуации стремится реализовать конкретный проект (Ibid. P. 522).
[49] Концептуализм, убежден Сартр, необходимо приводит к маккиавелизму (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 93).
[50] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 281.
[51] А это, как мы видели, позиция, на которую человек встает лишь после «обращения» и которая, поэтому, и есть «мораль без угнетения» (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 16).
[52] Напротив, как считает Сартр, введение «социологической каузальности» есть «всегда ложная универсализация» (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 442).
[53] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 111.
[54] Мы всегда, по Сартру, находимся в меняющейся ситуации, поэтому содержание нашего поступка всегда конкретно. «Всегда имеет место изобретение» (Экзистенциализм – это гуманизм//Сумерки богов. М., 1989. С. 340, 341).
[55] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 61, 62.
[56] Универсальное в данном случае, разъясняет Сартр, есть отсутствие точки зрения, моей точки зрения, и это «удобно», ибо избавляет от риска и решения (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 491, 503).
[57] Можно даже сказать, перефразируя известное сартровское выражение, что мы «осуждены творить»: если свобода действительно есть «первое начало», то это значит, что свободным актом «начинается нечто, чего не было» (*Sartre J.-P.* Cahiers...P. 530).
[58] С. де Бовуар ставит эпиграфом к своей работе «За мораль неопределенности» высказывание Монтеня: «Жизнь сама по себе ни добра, ни зла, она – место добра и зла в зависимости от того, какою вы ее делаете».
[59] В связи с этим Сартр ставит под сомнение такую «добродетель», как искренность, которую он ранее, в «Бытии и ничто», противопоставлял «дурной вере» как разновидности самообмана. Искренность, отмечает Сартр, – это признание себя таким, каким я являюсь. Например, я – трус. Но это значит, что трусость, составляющая мой характер и мою суть, становится отныне моим оправданием: я таков, и ничего с этим не поделаешь. Истинная моральность – мораль необходимого действия – стоит, таким образом, «вне дилеммы дурная вера – искренность» (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 496, 490).
[60] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 492.
[61] Ibid. P. 574.
[62] Ibid. P. 573.
[63] Это, по Сартру, один из многочисленных примеров того, что язык не просто источник непонимания. Язык – царство скрытой или явной насильственной универсализации человека и, как предполагается, один из источников угнетения. Необходимо, по Сартру, «индивидуализировать язык», чтобы он мог выражать индивидуальное (Cahiers... P. 75). Позднее идея языка как сферы насилия и угнетения будет развита Деррида и Делезом.
[64] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 258, 259. Эту позицию свободы и полной автономии необходимо, подчеркивает Сартр, проводить неукоснительно и последовательно как в отношении других, так и самого себя. Борьба «за то, чтобы быть человеком божественного права», неаутентична (Ibid. P. 95), она приводит к тому же результату, что и прямое насилие, ибо право есть «моя смерть» (Ibid. P. 145).
[65] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 199, 67.
[66] Ibid. P. 267.
[67] Ibid. P. 590, 110.
[68] Ibid. P. 201.
[69] Суть социальной ситуации, по Сартру, хорошо иллюстрируют методы и суть воспитания. Ребенок – это всегда существо неправомочное, он – лишь объект (влияния, опеки, власти), а отец, эта гегелевская «хитрость разума», обладающего исти-

ной, – персонификация порядка и должного, т. е. социума как такового (*Sarte J.-P.* Cahiers... P. 200, 201).

[70] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 497, 269.

[71] Ibid. P. 263.

[72] Необходимо отметить, что подобную парадоксальность морали прекрасно видел и специально отмечал Кант. Укажем хотя бы на целый блок проблем, связанный с возможностью выполнить категорический императив смертным конечным человеком: человек в силу своей ограниченности не в состоянии выполнить категорический императив во всей его чистоте и строгости, но именно для смертного человека, а не для Бога, существует моральный закон. Однако при схожести оценки характера морали Кант и Сартр делают совершенно разные выводы.

[73] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 12.

[74] Ibid. P. 430.

[75] К сожалению, этическое учение Канта еще до сих пор не оценено в должной мере. Причин тому много, и здесь не место их рассматривать. Но очевидно, что сам факт, что спор с классикой по проблемам морали, – это по большей части спор именно с кантовской этикой, лишний раз свидетельствует об особой «привилегированности» положения Канта в классической философии.

[76] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 719-720; Cahiers... P. 56.

[77] То же самое можно сказать и о трансценденции в сартровской трактовке. Трансцендентное теряет свой традиционный смысл как чего-то высшего и превосходящего человека, но одновременно составляющего его сокровенную внутреннюю суть. В разряд трансцендентного одинаково попадают и Бог и вещь как нечто внешнее, чужое, иное. Соответственно одинакова и позиция человека по отношению к этим двум видам трансцендентного: отличение от них, установление вопреки им своей автономии и независимости.

[78] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 14, 15, 152.

[79] См.: *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 420, 421.

МОНАДОЛОГИЯ Г. ЛЕЙБНИЦА И ПАНПСИХИЗМ АЛЕКСЕЯ КОЗЛОВА

Т. И. Ойзерман

Философия Нового времени, вполне размежевавшаяся со сложившимися в эту эпоху специальными, частными науками (с естественнонаучными дисциплинами в особенности), все более фокусирует свой исследовательский поиск вокруг проблемы человека. Эта тенденция вполне отражает эволюцию культурно-исторического стереотипа и менталитета европейских народов. Если превалирующей идеей античной философии была идея космоса (и соответственно этому, понятие природы), а руководящей идеей философствующего Средневековья могла быть только идея всемогущего Бога, то философия, вызванная к жизни эпохой антифеодальных революций и историческим процессом секуляризации духовной жизни европейских стран, закономерно выдвинула на первый план *человековедение*.

Отправное положение философии Р. Декарта, его cogito, т. е. изначальное, свободное от каких-либо заблуждений самосознание каждого человеческого существа, придает ему непререкаемое право быть единственным судьей в том, что касается истины или заблуждения. Ф. Бэкон, постигший научное знание как высшую творческую силу, обосновывал исходя из этого историческую перспективу господства человека, человечества над стихийными силами природы, которые представлялись его предшественникам не поддающимися человеческому контролю. Натурфилософия Б. Спинозы является лишь частью его «Этики», важнейшее содержание которой составляет проблема человека и его свободы.

В философии Г. Лейбница, который как бы завершает это человековедческое направление в рамках XVII в., вся вселенная выступает как бесконечное множество духовных субстанций, каждая из которых является *индивидуумом*, монадой. Человек же характеризуется Лейбницем как самая совершенная из сотворенных Богом индивидуальных субстанций. Таким образом, обосновываемый Лейбницем принцип суб-

© Т. И. Ойзерман, 1996

станциальности каждой человеческой личности, является, во всяком случае в рамках XVII столетия, наиболее радикальным выражением основной идейной направленности философии Нового времени [1].

Все сказанное выше подсказывает вывод, что именно Лейбниц, один из основоположников философии Нового времени, должен быть признан (разумеется, наряду с Кантом) одним из родоначальников немецкого классического идеализма, который решительно противопоставил материалистическому постулату о приоритете чувственно воспринимаемой природы принцип, согласно которому чувственно воспринимаемый мир не существует безотносительно к чувственно воспринимаемому человеческому субъекту, независимо от него. Эта высокая оценка роли философии Лейбница в истории немецкого классического идеализма нисколько не умаляет действительной роли Канта, учение которого стало непосредственным теоретическим источником философии Фихте и его прямых продолжателей – Шеллинга и Гегеля. Без Лейбница не было бы Канта, а тем более Фихте с его понятием субстанции-субъекта, тождественной с Я, которое, однако, не совпадает с эмпирическим человеческим субъектом.

Кант опирался на Лейбница гораздо в большей мере, чем это представляется на первый взгляд, если внимание односторонне фиксируется на кантовской критике лейбницианства. Идейная преемственность между Кантом и Лейбницем особенно проявляется в «Критике практического разума», а также в философско-исторических сочинениях кенигсбергского мыслителя.

Ряд исторических обстоятельств (в том числе и то, что большинство работ Лейбница не было опубликовано при его жизни) в известной мере объясняет тот общепризнанный факт, что действительное значение философии Лейбница выявилось в полной мере с большим историческим опозданием. Так обстояло дело в Германии и, конечно, в еще большей мере в других странах. В России, где идеи немецкого классического идеализма живейшим образом воспринимались уже в начале XIX в. (достаточно вспомнить увлечение идеями Шеллинга, а затем и Гегеля), философия Лейбница привлекла к себе пристальное внимание только в конце прошлого века.

Основоположником русского лейбницианства является А. А. Козлов (1831 – 1901), его продолжателями – С. А. Аскольдов (сын философа), Л. М. Лопатин и Н. О. Лосский. Последний получил широкую известность в западных странах, особенно после своей эмиграции из России в 1922 г. В немецком «Словаре философов», изданном В. Цигенфусом, Лосскому посвящено свыше семи объемистых страниц. Об А. Козлове же в этом словаре дается лишь такая скупая справка: «Козлов А., 1831 – 1901 гг., профессор в Москве. Представитель критического индивидуализма, "панпсихизма"» [2].

Первым и по существу единственным монографическим исследованием философского творчества А. А. Козлова является опубликованная в 1912 г. С. А. Аскольдовым книга «А. А. Козлов». Среди немногочисленных посвященных философии Козлова статей следует прежде всего отметить весьма содержательную работу Н. О. Лосского «А. А. Козлов и его панпсихизм», опубликованную в «Вопросах фило-

софии и психологии» в 1901 г. (кн. III (58)). В. В. Зеньковский, автор двухтомной «Истории русской философии», вышедшей на русском языке в Париже в 1948 – 1950 гг., впервые систематически изложил учение А. Козлова в главе «Неолейбницианство в русской философии. Козлов. Аскольдов. Лопатин. Лосский», в которой Козлову уделено около девяти страниц весьма содержательного текста. В 1953 г. двухтомник Зеньковского был переведен Дж. Клайном на английский язык и издан в США. Благодаря этому учение Козлова приобрело известность, правда, в весьма узком кругу специалистов, особенно славистов. Однако сколько-нибудь значительных публикаций, обстоятельно анализирующих учение этого мыслителя, не появилось до сих пор ни в западных странах, ни в России, где его учению уделяется минимальное внимание разве только в учебных пособиях по истории русской философии, в которых оно подвергается не столько анализу, сколько уничижительной критике. Одна из главных задач данной статьи как раз и состоит в том, чтобы привлечь внимание серьезных исследователей, историков философии к этому мыслителю, основоположнику русского персонализма и наиболее выдающемуся последователю Лейбница в России.

А. Козлов далеко не сразу пришел к осознанию смысла и значения философии Лейбница. В годы учебы в Московском университете он испытал на себе влияние материализма Л. Фейербаха, а также позитивистской философии. Значительное влияние оказал на него Е. Дюринг, учению которого Козлов посвятил свою первую книгу. В ней он характеризует Дюринга как «одного из современных корифеев германской философии» [3]. Вскоре, однако, Козлов отвергает и материализм, и позитивизм. Теперь уже его привлекают идеи А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, а также И. Канта. Впрочем, и этот период длится недолго. Начиная с 1887 г., когда Козлов, выйдя в отставку, приступил к изданию непериодического сборника своих работ – «Свое слово», совершается, на этот раз окончательно, переход философа к новой, собственной системе взглядов, которую он назвал *панпсихизмом.*

В последнем, пятом выпуске «Своего слова» Козлов следующим образом характеризует процесс становления своей системы взглядов: «Прежде чем примкнуть к панпсихизму, я работал в направлении канто-шопенгауэровского идеализма; к панпсихизму же обратило меня в 80-х годах усердное изучение Лейбница и затем окончательно знакомство с сочинениями Тейхмюллера» [4].

С. А. Аскольдов, автор первой и, пожалуй, единственной книги о Козлове, отмечает, что еще в 1885 г. Козлов утверждал в издававшемся им «Философском трехмесячнике»: «От панпсихизма Лейбница и близких ему систем (Гербарт, Лотце) нас отделяет его плюрализм». Однако уже в 1887 г. в первом же выпуске сборника «Свое слово» Козлов, как подчеркивает Аскольдов, «становится решительным проповедником панпсихизма в духе Лейбница и Лотце и начинает утверждать множественность самостоятельных духовных субстанций, т. е. решительно становится на точку зрения плюрализма» [5]. Этот совершенно правильный, по моему убеждению, вывод Аскольдова я надеюсь подтвердить в ходе последующего изложения.

Мы видим, таким образом, что Козлов вовсе не претендует на основание совершенно нового направления в философии. Свою задачу он понимает, скорее, как развитие, обоснование наиболее плодотворных концепций предшествующей философии. К ним он, в первую очередь, относит идеи Лейбница, которого называет «одним из главных своих руководителей» [6].

Что же представляет собой панпсихизм Козлова? Каковы его основные черты? Что отличает его от других идеалистических систем? Как свидетельствует уже сам термин «панпсихизм», важнейшее содержание этого учения составляет тезис о всеобщей одушевленности существующего. Принцип непрерывности, сформулированный Лейбницем, принимается Козловым как постулат, исключающий какое-либо существование, начисто лишенное психики, абсолютно бессознательное. Психическое, следовательно, интерпретируется как всеобщее, субстáнциальное, т. е. не только как человеческое, но и сверхчеловеческое, не только природное, но и сверхприродное.

Но прежде всего психическое есть внутреннее состояние, присущее человеческому индивиду, которому противостоит внешний мир. Панпсихизм, по словам Козлова, ставит своей задачей преодоление этой противоположности между внутренним и, по-видимому, чуждым ему внешним миром. К внутреннему миру, говорит Козлов, относятся все виды психических состояний: чувства, мысли, ощущения, желания. Что же касается внешнего мира, то он лишь по видимости является таковым, ибо в сущности он складывается из образов, продуцируемых сознанием. В связи с этим Козлов говорит о природе как совокупности предметов, вещей. «Материальная природа есть нечто реальное *в том смысле*, что все элементы ее суть выражения и продукты различных деятельностей подлинных субстанций, которые понимают себя как “Я”, а именно деятельности ощущения... деятельности представления... деятельности мышления (понятия вещей, сил, процессов) и т. д.» [7]. Эту точку зрения Козлов самым решительным образом противопоставляет субъективному идеализму, который исходит из отдельного, единичного индивида, превращает внешний мир в совокупность его собственных ощущений, между тем как этот мир есть продукт творческой деятельности бесконечного множества духовных индивидуальных субстанций.

Таким образом, Козлов пытается объективно-идеалистически интерпретировать внешний мир, внешний лишь по отношению к каждой отдельной монаде, но не к их совокупности, которая, собственно, и образует то, что именуется внешним миром, природой. «Значит, *панпсихизмом*, – заявляет Козлов, – я называю такое направление, в котором *разоблачена* безотчетная метафизика и в котором все сущее признается психическим и, в какой бы то ни было малой степени интенсивности, сознательным, или иначе, в котором отрицается бытие абсолютно *бессознательного*» [8].

Нетрудно понять, что безотчетной метафизикой, т. е. метафизикой, не осознающей своих собственных основоположений, Козлов называет здесь материалистическое воззрение (а заодно и убеждение обыденного, основанного на повседневном опыте, сознания). Согласно

этому воззрению, внешний мир оказывается абсолютно внешним сознанию, психике. Отвергая такое наивное, по мнению Козлова, противопоставление, Козлов доказывает, что все внешнее производно от внутреннего и представляет собой его отчужденный образ.

Сведение внешнего мира к внутреннему, физического к психическому – достаточно типичная идеалистическая концепция, которая не заключает в себе специфических характеристик метафизики Лейбница, его монадологии. Однако Козлов, в отличие от других идеалистов, не сводит природу, материальное к ощущениям, чувственным восприятиям, понятиям. Все эти духовные акты отнюдь не являются элементами мира; они представляют собой деятельность бесконечного множества индивидуальных духовных субстанций. И вся вселенная, с этой точки зрения, есть не что иное, как иерархия, нисходящая линия сотворенных божественной волей монад.

Панпсихизм, собственно, потому и называется панпсихизмом, что психическое, согласно этому учению, это не одна лишь человеческая душа. Душа, дух, с этой точки зрения, есть и природное и сверхприродное, и человеческое и сверхчеловеческое, и индивидуальное (даже единичное) и всеобщее, сверхиндивидуальное. Именно такое понимание психического, духовного, субстанциального и вместе с тем плюралистического составляет, по убеждению Козлова, важнейшее содержание монадологии Лейбница, согласно которой, как утверждает Козлов, каждая монада, «*действуя* в своем развитии *собственною силою*, непрерывно, каждый момент выражает *одно и то же*, а именно: во-первых, свою собственную индивидуальную сущность и, во-вторых, представляет всю вселенную, т. е. один и тот же объект, и представляет каждый момент все с *большей и большей ясностью*» [9].

Монады, т. е. индивидуальные духовные субстанции – всеобъемлющая реальность, независимая от каждого отдельного человеческого Я, поскольку оно – лишь одна из монад. Предметы внешнего мира не даны в опыте человеческого индивида, ибо если бы они были в нем даны, то тем самым было бы признано их существование до опыта, независимо от него. Чувственно воспринимаемая реальность не существует вне чувственно воспринимающих субъектов, т. е. монад. Понятие существования предполагает, согласно учению Козлова, субстанциальность, следовательно, изначальное, непреходящее бытие. «Существовать, по-моему, значит быть субстанцией, т. е. вечно иметь свою неизменную и индивидуальную природу, не зависящую от пространства и времени, причинности и т. п., и далее сообразно этой природе действовать» [10].

Субстанциальность монады означает, что чувственные восприятия и мышление – ее спонтанная деятельность, которая не предполагает наличия внешнего толчка или какого-либо иного источника извне. Пространство и время также не предшествуют монадам: они должны быть выведены из их самодеятельности, абсолютный характер которой не может быть ограничен пространственно-временным континиумом.

Козлов солидаризируется с кантовским учением о субъективности пространства и времени. Но он решительно не согласен с кенигсберг-

ским философом, считающим пространство и время не понятиями, категориями, а чистыми созерцаниями, априорными формами чувственности. Пространство и время, рассуждает Козлов, немыслимы иначе, как состоящими из бесконечного множества пространственных и временных отрезков. Так, например, всякое пространство заключает в себе пространство и само заключено в пространстве, и так до бесконечности. Эту противоречивость пространственно-временных отношений хорошо понял Зенон Элейский, выразив ее в своих знаменитых апориях.

Природа пространства и времени такова, что они не могут быть созерцаниями, хотя бы и априорными, т. е. не предполагающими эмпирического восприятия предмета. Пространство и время, утверждает Козлов, представляют собой не созерцания, а понятия, а в качестве таковых являются конструкциями нашего ума. Следовательно, духовные субстанции изначально существуют вне времени и пространства; они суть безвременное, беспространственное бытие. Что же касается внешнего, заключенного в пространственные и временные границы, мира, то этот субъективный образ реальности складывается в сознании вследствие сопоставления наличных восприятий с воспоминаниями. Иными словами, внешнего, в строгом смысле этого слова, мира, как уже говорилось выше, согласно учению Козлова, не существует: то, что представляется внешним, не есть в действительности внешнее.

Внешнее – не более чем образ реального, пребывающего в сознании. Но все реальное – внутренняя самость духовных субстанций. Поэтому наши представления, совокупность которых именуется внешним миром, оказываются, с точки зрения панпсихизма, лишь комбинациями условных знаков, символов, которые лишь внешним образом выражают духовную, психическую природу бытия. Таковы не только представления обыденного сознания, но и научные знания, которые не постигают духовности бытия. Человеческое тело, которое, согласно обыденным представлениям, является частью внешнего мира, в действительности не является таковым, хотя наши представления о нем также являются знаками, символами. Задача панпсихизма – разоблачить видимость внешнего мира (в том числе, и человеческого тела), дабы доказать, что «чувственные качества тел не принадлежат к пространственному материальному миру и в нем не находятся, а суть непространственные явления духа» [11].

Козлов подвергал критике не только учение Канта о пространстве и времени как априорных чувственных созерцаниях. Еще более обстоятельной критике подвергается Козловым кантовское учение о «вещах в себе». В этом учении, предполагающем происхождение ощущений вследствие воздействия извне на наши органы чувств, Козлов отмечает родственные материализму и позитивизму черты. Но главным пороком кантовского учения о «вещах в себе» Козлов считает само допущение независимой от внутреннего, психического, субстанциального мира внешней реальности. Допущение трансцендентного бытия, без которого немыслима философия Канта, отвергается Козловым, доказывающим, что субстратом видимого, познаваемого мира, всего чувственно воспринимаемого вообще является не сверх-

человеческая и к тому же принципиально непознаваемая реальность, а наше сознание, порождающее опыт, который подобно всем другим знаниям, есть знание о сознании. Поэтому убеждение Канта, что сознание человека, самосознание уже предполагает чувственное восприятие внешнего мира, что наши ощущения – продукт воздействия «вещей в себе» на присущую нам чувственную способность, принципиально неприемлемо в рамках панпсихизма, обосновывающего в полном согласии с монадологией Лейбница принцип имманентного происхождения всех психических состояний и актов.

Еще более решительно расходится Козлов с кантовским, по существу агностическим, представлением о Боге, который оказывается в системе трансцендентального идеализма лишь одним из постулатов чистого практического разума, т. е. не более чем априорной идеей, о которой в принципе невозможно сказать, соответствует ли ей мыслимая абсолютная реальность, образующая предмет веры, но отнюдь не знания.

По учению панпсихизма, понимание вселенной как иерархии духовных индивидуальных субстанций необходимо предполагает высшую субстанцию, монаду монад, т. е. творца всего многообразия субстанций и присущих им последовательности, непрерывности, порядка. Духовность и индивидуальность бытия, т. е. субстанций, постигается нами непосредственно. И столь же непосредственно постигается нами существование Бога; вера в Бога есть в основе своей первичная интуиция бытия. Н. Лосский, подытоживая в своей статье о Козлове это убеждение, занимающее центральное место в панпсихизме, отмечает: Козлов «предположил, что Бога мы сознаем так же непосредственно, как и самих себя. Следовательно, знание о Боге получается, как и знание о Я, путем соотнесения данных непосредственно сознания» [12]. Следует отметить, что это убеждение Козлова полностью совпадает с одним из важнейших положений «Философии откровения» Шеллинга, рукопись которой была опубликована лишь несколько лет тому назад [13].

Разграничение сознания и знания – одно из основных положений панпсихизма, посредством которого обосновывается имманентное происхождение всякого знания и тем самым производный характер внешнего мира. Это разграничение, которое Козлов проводит вслед за Г. Тейхмюллером, означает в конечном счете противопоставление сознания знанию как вторичному, производному содержанию сознания. В связи с этим Козлов различает первоначальное, или простое, сознание и сознание вторичное, сложное, в рамках которого формируется, структурируется знание.

К первичному сознанию относятся ощущения, лишенные предметного содержания, сознание собственной деятельности как самосознание, сознание своего Я как индивидуальной субстанции. Первоначальное сознание не заключает в себе каких-либо представлений о чувственно воспринимаемых вещах или мыслимых предметах, которые образуют содержание вторичного, производного сознания. Основной смысл понятия первоначального сознания, которому придается основополагающее значение в панпсихизме, состоит в обосновании

тезиса о тождестве, субстанциальности этого сознания у всех без исключения человеческих индивидов. Правда, осознание этого изначального Я, собственной субстанциальности далеко не в равной мере присуще всем индивидам; оно зависит от интеллектуальных и нравственных усилий личности, от ее способности осуществить внутренне ей присущую свободу.

Учение о мире как иерархии индивидуальных духовных субстанций Козлов противопоставляет платонизму и всем последующим рационалистическим вариантам идеализма, которые допускают объективное, независимое от субъекта существование идей, понятий и пытаются дедуцировать из этих мысленных образований реальные вещи, природу. Такие идеалистические учения (гегелевскую философию, в особенности) Козлов считает чистейшей фантастикой, поскольку эти учения отрывают мышление и его продукты от мыслящей субстанции, от действительных субъектов мысли. «Нет мыслей и мышления без мыслящего, нет желания и воли без хотящего, нет ощущений без ощущающего и т. д.», – заявляет Козлов [14], противопоставляя тем самым абстрактному, умозрительному идеализму конкретную, реалистическую форму этого учения, согласно которому действительно существуют индивидуальные духовные субстанции, которые ощущают, сознают, мыслят, создавая посредством этих психических актов все то, что на уровне обыденного, а также научного сознания воспринимается как внешний, сам по себе существующий мир, воспринимаемый нашими органами чувств.

С. Аскольдов, комментируя эти положения своего учителя, указывает, что рационалистический идеализм превращает идеи, мысли в живые существа, отрицая тем самым тот очевиднейший факт, что они являются продуктами живого, мыслящего субъекта. «Живая идея, – иронизирует в связи с этим Аскольдов, – это в сущности такое же contradictio in adjecto, как живой треугольник» [15].

Подводя итоги краткому рассмотрению панпсихизма А. Козлова, нельзя не придти к выводу, что он воспринял основную идею плюралистической метафизики Лейбница, его монадологии: мир есть не что иное, как иерархия бесконечного множества индивидуальных духовных субстанций, монад, каждая из которых актуально или потенциально представляет собой извечно существующую личность. Понятие личности (актуальной или потенциальной) распространяется, таким образом, на все существующее, при том, однако, условии, что внешний материальный мир как чувственно воспринимаемая реальность интерпретируется как порождаемая сознанием субстанциальной личности сфера видимости.

Иерархия духовных субстанций, поскольку она признается действительно существующей, приводит к осознанию безусловной необходимости верховной монады, монады монад, божественной личности, творца всего миропорядка, благодаря которому во вселенной наличествует предустановленная гармония.

С. Аскольдов характеризует Козлова как «одного из основателей христианской философии в России» [16]. Этот вывод, с которым, на мой взгляд, нельзя не согласиться, указывает на выдающееся значе-

ние учения Козлова в истории русской идеалистически-религиозной мысли. Надеюсь, что этот вывод получит подтверждение в исследованиях, посвященных этому явно недооцененному русскому философу.

[1] Может показаться, что материализм XVII-XVIII вв. видел свою важнейшую задачу в философском исследовании не человека, а внешнего мира, в гносеологическом обосновании естествознания. Не отрицая значения этой проблематики в рамках материализма, следует все же подчеркнуть, что проблема человека сохраняет первостепенное значение и в этом учении. Так, у Т. Гоббса философия природы непосредственно подчинена учению о человеке и обществе. В «Системе природы» Гольбаха учению о внешней природе, окружающем человека мире уделено несравненно меньше места, чем философско-антропологической, этической и социально-исторической проблематике. Правильно указывал Ланге, прослеживая развитие материалистической философии: «Через всю историю материализма проходит та характерная черта, что интерес к космическим вопросам постепенно ослабевает, между тем как вопросы антропологические вызывают все более страстные споры» (*Ланге Ф.* История материализма и критика его значения в настоящем. Киев-Харьков, 1899. Т. 1, с. 184). Отмеченная Ланге тенденция развития материализма получает свое завершение в философской антропологии Л. Фейербаха и материалистическом понимании истории К. Маркса.

[2] Philosophen-Lexicon, hrsg. v. Werner Ziegenfuss. Erster Band. Berlin, 1949, S. 678. Кстати, Козлов был профессором не в Москве, а в Киеве, откуда он после своей отставки (вслдствие тяжелой болезни) переселился в Санкт-Петербург.

[3] *Козлов А. А.* Философия действительности. Киев, 1878. С. 1. Показательна для характеристики Козлова этого периода высокая оценка социальных воззрений Дюринга: «Философская система Дюринга есть не что иное, как попытка, освободив социализм от утопических, мечтательных, религиозных элементов, дать ему современную научно-философскую основу, ввести его в такое философское целое, в котором он стоял бы в научной и логически необходимой связи с теорией познания, метафизикой, философией природы, этикой, вообще с целым циклом дисциплин, органическое единство которых составляет conditio sine qua non цельного, истинно философского миросозерцания» (там же, с. 168).

[4] *Козлов А. А.* Свое слово. Философско-литературный сборник. СПб., 1898, № 5. С. 160.

[5] *Аскольдов С. А.* А. А. Козлов. Москва, 1912. С. 80.

[6] *Козлов А. А.* Свое слово. Киев, 1888. № 2. С. 144.

[7] *Козлов А. А.* Свое слово. № 2. С. 102.

[8] *Козлов А. А.* Свое слово. № 5. С. 124. Н. Лосский так поясняет понятие панпсихизма: «Так как материальный мир может существовать лишь как наше представление и никакого другого бытия мы не знаем, то свою точку зрения Козлов называет панпсихизмом» (*Лосский Н.* А. А. Козлов и его панпсихизм//Вопр. философии и психологии. Книга III(58), 1901. С. 191).

[9] *Козлов А. А.* Свое слово. № 2. С. 144.

[10] Там же. № 1. С. 34.

[11] *Козлов А. А.* Свое слово. Киев, 1888. № 1. С. 22. Развивая эту мысль в другом месте, Козлов подчеркиваст: «наши мысли, чувства, желания и ощущения суть... акты реальной деятельности нашей субстанции, или, говоря иначе, внешний мир кажущийся, а внутренний, психический есть мир реальный» (*Козлов А. А.* Свое слоло. № 5. С. 132).

[12] *Лосский Н.* Козлов и его панпсихизм//Вопр. философии и психологии. Книга III(58), май-июнь 1901. С. 200.

[13] *Schelling F. W. J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, Teilband 1. S. 79. Hamburg, 1992.

[14] *Козлов А. А.* Свое слово. № 2. С. 52.

[15] *Аскольдов С. А.* А. А. Козлов. С. 212. В связи с этим Аскольдов приходит к неверному, на мой взгляд, выводу об отрицательном отношении Козлова к идеализму вообще. «Вообще, – пишет он, – идеализм является мировоззрением совершенно безжизненным...» (там же). Нетрудно понять, что Аскольдов в данном случае отождествляет критику Козловым определенных форм идеализма с отрицанием всякой идеалистической философии вообще. Между тем, Козлов неоднократно характеризует свою философию как примыкающую к спиритуализму, отрицая, правда, присущее последнему противопоставление посюстороннего и потустороннего, души и тела и т. п. Показательно в этом отношении и то, что Козлов, отмечая объективно-идеалистические тенденции в философии Д. Беркли, заключает: «мысль Беркли, что ничего нет, кроме духов и их идей или представлений... есть краеугольный камень панпсихизма» (*Козлов А. А.* Свое слово. № 5. С. 123).

[16] *Аскольдов С. А.* Козлов. С. 218.

В. С. СОЛОВЬЕВ, ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМЫ КОМПАРАТИВИСТИКИ

В. К. Шохин

Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) – один из самых оригинальных русских философов – был среди них, пожалуй, и самым, если можно так выразиться, диалогичным. Философская проблематика для В. С. Соловьева никогда не отделялась от осмысления интеркультурных ценностей, а оценка различных философских систем – от поиска интеркультурного философского синтеза. Эта исходная философская установка Соловьева была связана и с тем, что он, как ярчайший представитель русского менталитета, спонтанно обнаруживал особым образом этому менталитету свойственную «открытость» к инокультурному, и с тем, что он постоянно ставил (хотя и по-разному решал) вопрос о «философской географии» самой России как «междуземье» между Западом и Востоком, способным стать и местом их синтеза.

(I) Обращение Соловьева к инокультурным мыслительным традициям изучено неравномерно. Проблема «Соловьев и европейская философия» успешно разрабатывалась в России, начиная еще с первых биографов и исследователей творчества «философа всеединства» и стала специальным предметом не одной монографии в западном «соловьевоведении» [1]. Фактически, несмотря на то, что и здесь можно еще много сделать, имеются основания говорить уже об известной освоенности таких «диалогических тем», как: «Соловьев и Платон», «Соловьев и неоплатонизм», «Соловьев и Ориген», «Соловьев и Августин», «Соловьев и Кант», «Соловьев и Гегель», «Соловьев и Шеллинг», «Соловьев и Конт», «Соловьев и Шопенгауэр», «Соловьев и

© В. К. Шохин, 1996

Э. фон Гартман». Неизмеримо меньше сделано в области осмысления обращения Соловьева к Востоку, несмотря на его постоянный и очень острый интерес к мусульманской, буддийской и конфуцианской мысли и наличие в его наследии специальных работ, посвященных Китаю и Японии [2]. И практически совсем «белым пятном» в соловьевоведении следует признать изучение диалога русского философа с индийской философией. Между тем интерес к индийской философии обнаруживается у Соловьева уже в период юношеского увлечения учениями Шопенгауэра и Гартмана, его первая поездка за границу изначально предполагала «изучение индийской, гностической и средневековой философии» и даже поездку в саму Индию [3] и, как мы очень скоро убедимся, индийская тематика не осталась обойденной ни в одном из его значительных сочинений на каждом этапе его творчества. Главное же заключается в том, что индийская философия оказывается на пересечении весьма многих подходов Соловьева к закономерностям мирового историко-философского процесса, к сопоставлению разнокультурных философских традиций, к осмыслению самого феномена «философия» как общечеловеческой интеркультурной реальности.

В этой публикации нам предстоит решить сразу две, притом неоднопорядковые задачи: выяснить, в какой мере компаративистский подход к индийской философии Соловьева позволяет «уточнить» его собственный менталитет как философа, а, с другой стороны, оценить их объективное значение в свете современных историко-философских штудий. Решение обеих названных задач предполагает, разумеется, предварительный экскурс в «индологическое наследие» Соловьева как историка интеркультурной философии.

(II) Интересующие нас высказывания Соловьева в связи с индийской философией можно расположить в последовательном хронологическом порядке, который поможет выявить эволюцию и его интересов и его суждений [4].

«*Теория О.Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества*» (Приложение к магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов», 1874). Отвергая предложенную О. Контом последовательность трех стадий в мировой культуре – в виде религии, философии и науки, Соловьев приводит пример Индии, где с самого начала наряду с религиозными верованиями большинства у «интеллигентного меньшинства» культивировалась и «весьма развитая философия» (вместе с «начатками настоящей науки»), и ту же культурную ситуацию можно обнаружить, по его мнению, у ассирийцев, египтян и, конечно, греков [5].

«*Метафизика и положительная наука*» (вступительная лекция в Московском университете 27.01.1875). Соловьев отмечает, что философия как метафизика представлена в трех больших самостоятельных традициях, которые можно квалифицировать как «три самобытных фазиса»: в Индии, Греции и Германии. Эти три основных метафизических региона выработали «одно и то же истинное воззрение», характеризующееся тем, что оно бесконечно расширяет и освобождает человеческое познание [6].

«*Философские начала цельного знания*» (1877). Здесь Соловьев ут-

верждает, что на самой древней стадии человеческой истории еще нет различия между теологией, философией и наукой и вся эта слитная область духа может быть обозначена как «теософия», коррелятами которой выступают социальные организационные структуры – «теократия» и мистическо-творческие начала – «теургия». Вместе с тем эта слитность не везде одинаково «слитна»: в Греции, Риме и отчасти в Индии теология, философия и наука начинают весьма рано друг от друга обособляться [7]. Размышляя в той же работе о судьбах новоевропейской философии, Соловьев отмечает заслугу Гегеля в преодолении кантовского «рва» между явлением и вещью-в-себе, одновременно порицая его за противоположную крайность – отождествление «явления» с самим «являющимся» (особенно этим грешит, на его взгляд, вторая часть гегелевской «Логики» – учение о сущности). Гегелевское заблуждение, в основании которого лежит отрицание действительного субъекта логических предикатов (которые обособляются и берутся «сами по себе в их общности и отвлеченности»), когда «о себе сущее» становится лишь одним из ограниченных рефлексивных понятий, снимаемых в абсолютном диалектическом процессе, на деле совсем не ново. В Индии уже за два тысячелетия до Гегеля философы-буддисты подобным же образом отождествляли сущее с явлением или, что то же самое, осуществляли «отрицание всякого сущего», притом гораздо последовательнее и смелее [8].

«*Чтения о богочеловечестве*» (1877-1881). Индийская философия маркирует промежуточную стадию религиозного развития человечества – стадию стремления к освобождению духа от природных сил: ей предшествует натуралистический политеизм, а за ней следует «положительное откровение». Здесь очевидна аналогия с новоевропейской мыслью. Подобно тому как обожествление природы в Индии привело к ее религиозному отрицанию, а затем и к нигилизму (в буддизме), так и европейский натурализм закономерно привел к другой крайности – в виде философского нигилизма Шопенгауэра и Э. фон Гартмана [9].

«*Исторические дела философии*» (вступительная лекция в Санкт-Петербургском университете 20.11.1880). Соловьев убежден в том, что первыми памятниками мировой философской мысли следует считать Упанишады, составленные в первой половине 1 тыс. до н. э. Индийцы были единственным народом Древнего Востока, располагавшим «вполне самостоятельной и последовательной философией», – даже глубокое учение Лао-цзы о Дао можно рассматривать в определенном смысле как отражение индийских философских влияний [10]. В той же лекции рассматривается планомерность историко-философского процесса в мире: одна философская культура, решив поставленную перед ней задачу, передает эстафету другой. После того как «индийские возможности» были исчерпаны в буддизме, философскую эстафету перенимают эллины, что закономерно: то «гуманистическое начало», к которому индийцы пришли лишь на завершающей стадии своего развития, для греков было отправным пунктом. Закономерно и то, что принимающий и передающий эстафету обнаруживают значительные сходства при всей своей кажущейся несхожести.

И индийские буддисты и греческие софисты отрицают и внешнее бытие и внешних богов, и те и другие являются потому в определенном смысле нигилистами, в обоих случаях обнаруживается индивидуализм, а потому и там и здесь имеет место «выдающийся характер гуманизма». Но значительны и различия: индийский мыслитель и подвижник, исчерпав себя в противодействии природному миру, способен лишь на погружение в нирвану, тогда как греческим софистам хватало энергии на стремление к господству над обществом. Как первый фазис истории философии «буддийская вершина» Индии становится своего рода точкой отправления для дальнейших стадий развития мысли: нирване противопоставляется «наполненное» идеальное Бытие платоников [11].

«Лекции по истории философии» (читались на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге в 1880-1881 г.). Философия является в мире как определенный этап развития религии, которая, в свою очередь, оказывается последовательностью фазисов самооткровения Мировой души, созидающей структуры мира. Индийская, она же восточная, философия – первый из трех основных этапов развития мировой философии (над которым надстраиваются чисто западный – в Греции, а затем западно-восточный – в Александрии) [12].

«По поводу сочинения Н. М. Минского "При свете совести"» (1890). Статья содержит критический разбор идей известного русского поэта-символиста Н. Минского (1855-1937), который видел задачу философии в построении целостного миропонимания через осознание конечной не-сущности, ничто-жности бытия в концепции мэонизма (от греч. me on из платоновского «Софиста»). Соловьев отмечает, что подобное понимание абсолютного в его отрицательном определении на самом деле отнюдь не ново: это idée fixe всего восточного умозрения, представленного и в даосизме, но самым последовательным образом сформулированная в буддийской Абхидхарме – как идея абсолютного небытия и «абсолютной невозможности как основе всего сущего» [13].

«Русская философия и литература» (Выборочный обзор содержания журнала «Вопросы философии и психологии», вып. VI и VII – 1891). Подвергая критике идеи известного русского ученого Н. Н. Бекетова, считавшего основным законом мироздания положение: «формы бытия меняются, но целое сохраняется во всей своей гармонии», Соловьев отмечает, что данный закон был частично сформулирован еще Анаксимандром, считавшим всякое частное бытие «несправедливостью» (adiksia), которая «искупается» постоянным разрушением всех существ. При этом он указывает, что параллели анаксимандровскому учению можно найти также в Китае и в Индии [14].

«Веданта» (Статья для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, Т.5а (10), 1892). Соловьев приводит параллель ведантийским философам в европейской традиции: идея потенциальной множественности творческих сил в абсолютном бытии – положения Платона и Аристотеля [15].

«Оправдание добра. Нравственная философия» (1894-1897). В этом фундаментальном труде Соловьев развивает концепцию преемственности в историко-философском процессе, известную уже по

«Историческим делам философии» (см. выше), но теперь под углом зрения истории этики. Индийская «философия отрицания», рассматриваемая Соловьевым как «нигилистическая установка» самой Мировой души, здесь предстает как аскетическая стадия нравственного сознания («нехотение») – первый фазис, за которым последуют более совершенные стадии, когда будет преодолен индийский философский нигилизм, являющийся пессимизмом. Считая тело оковами души, а чувственную жизнь темницей духа, «греческий гений» обнаруживает «буддийскую основу», но он идет дальше, и место нирваны замещает космос вечных умопостигаемых сущностей (у платоников) или организм всеобщего разума (у стоиков). Различие теоретических идеалов обусловливает несхожести и в идеале практическом: для греческой философии таковым является уже не мудрец-монах, отрешившийся от пустоты реального бытия (которую эллины постигают не в меньшей мере, чем буддисты), но мудрец-мыслитель, который усваивает полноту идеального бытия «во внутреннем единстве его многоразличия» (за миром чувственности располагается царство эйдосов, идеальные формы) [16].

«*Мистика – Мистицизм*» (Статья для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. Т. 19 (37) 1896). Первый из дошедших до нас памятников мировой мистической философии – Упанишады. Мистический элемент преобладает и в основных школах индийской философии: главная их мысль заключается в абсорбации всего индивидуального в единстве Мировой души. Ближайшая аналогия брахманистской мистической философии – пантеизм китайского даосизма [17].

«*Мировая душа*» (Статья для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. Т. 19а (38), 1896). Метафизика Шопенгауэра и Гартмана – метафизика слепой воли, в которой наблюдается отдаление от платонизма в сторону еще более древнего взгляда на Мировую душу, здесь прямые аналогии с идеями, вдохновлявшими философские умы Индии. Согласно этим идеям бессознательная и «безотчетная» Мировая душа есть единственная сущность вселенной, не допускающая над собой другого, абсолютного и идеального начала [18].

«*Теоретическая философия*» (1897-1899). Называя безусловную самодостоверность наличного сознания (принцип cogito ergo sum) коренной истиной философии, Соловьев прослеживает три ее исторических фазиса. Впервые эта идея обнаруживается, по его мнению, в Упанишадах – «в преддверии древней философии», где «с детским восторгом» возвещается то, что впоследствии будет ясно изложено у бл. Августина и Декарта [19].

(III) Теперь мы уже располагаем «документами», необходимыми для ответа на оба поставленных выше вопроса: 1) в какой мере сопоставления Соловьевым индийской философии с другими философиями позволяют уточнить его более общие установки как историка философии? и 2) что в этих сопоставлениях ограничивается по своему значению лишь рамками «философской эрудиции» его времени и что в них представляется продуктивным в перспективе и современных компаративистских изысканий?

1) Сопоставление позиции Соловьева, выраженной в его магистерской диссертации (1874), с идеями, представленными в первой его значительной работе «Философские начала цельного знания» (1877), свидетельствует о том, что его воззрения на начальную стадию истории философии (в которой участвует и Индия) претерпели изрядные изменения в весьма сжатый срок. В первой из этих работ русский мыслитель выступает в оппозиции к попыткам выявить генезис философии и науки на фоне предшествующих по времени форм духовной культуры у О. Конта (и, мы бы добавили, В. Кузена), возвращаясь к схемам весьма архаичной доксографии. Действительно, представление о культивировании философии «у интеллигентного меньшинства» синхронно с общенародной религией воспроизводит модель philosophia barbarōn, согласно которой философская элита существовала у всех народов древности: у египтян – пророки, у ассирийцев халдеи, у галлов – друиды, у бактрийцев – саманеи (samanaioi), у кельтов – «философствующие», у персов – маги, у индийцев – «нагие мудрецы» (gymnosophistai) [20]. Таким образом, Соловьев в своей диссертации воспроизводит схему Климента Александрийского (начало III в.) и, с различными вариациями, перипатетиков Антисфена и Сотиона, затем Диогена Лаэрция и доксографов средневековья и нового времени – В. Бурлея, О. Геурния, Г. Воссиуса, Т. Стэнли [21]. Если в диссертации он отделяет философию от религии, но мыслит ее неисторично (как нечто изначально данное), то во второй работе подход прямо противоположный: философия от религии не отделяется изначально, но обособляется (наряду с наукой) впоследствии. В результате у Соловьева появляются сразу две философии: философия, если выразиться языком индийской мысли, «в непроявленном состоянии» (слитно с «теологией» и «наукой») и философия уже в обособленном, собственном своем качестве. Отмеченная амбивалентность (частично и аморфность) в понимании философии обнаружится и позднее: вспомним, что в «Исторических делах философии» Упанишады будут рассматриваться как первые памятники философии как таковой, в статье «Мистика» – как памятники особой «мистической философии», а в «Теоретической философии» – только как преддверие философии.

Если в первых работах Соловьева упоминания об индийской философии маркируют его понимание генезиса философии, то обращения к индийской философии (в сравнительном аспекте) зрелого Соловьева позволяют существенно уяснить его понимание движения философии в истории, философии как процесса. История философии для русского мыслителя неотделима от философии истории, составляя понятийное самовыражение последней. О самовыражении здесь можно говорить в буквальном смысле потому, что сама философия истории у него достаточно персонифицирована – это историософия, выражающая движение во времени Мировой души, которая, начиная уже с ранних работ философа, гипостазируется как София («Мудрость»). Мировая душа, она же София, образует сферу, промежуточную между божественным и тварным миром, и не может «успокоиться» в своей промежуточности: обладая всем, она хочет им обладать не

так, как обладает, но как Бог; она следует своей воле и заставляет следовать ей и подвластную ей историю, которой ничего не остается кроме как подчиняться своей «хозяйке» [22]. Если до появления человека Мировая душа направляла космогонический процесс, то с появлением его она (которая сама в качестве Софии есть «идеальное человечество») направляет сознательные силы истории на воссоединение с Божеством-Логосом, управляя ими через фазисы развития религии. Этих фазисов три: «природное откровение» (в натуралистическом политеизме») – «отрицательное откровение» (в отвергающей первое «нигилистической философии») – «положительное откровение» (в «положительной религии»). Индийская философия – «философия нигилистическая», мироотрицающая – и выявляет второй фазис движения Мировой души на встречу с Абсолютом. Речь идет прежде всего о философии буддийской, предварительно подготовленной философией санкхьи – это философия преодоления обаяния природного мира, философия отрицания космоса как источника закабаления и страдания духа, на завершающей стадии – философия преодоления самой человеческой индивидуальности. Достигнув своей цели в буддийской философии, Мировая душа как бы расстается с ней и начинает новую «партию» – в философии греческой, которая стартует там, где индийская финиширует, в отрицании и релятивизме софистов (чтобы впоследствии дать место положительному конструированию идеального мира в платонизме). Индийская философия представляет и соответствующий этический идеал – идеал жизнеотрицающего аскетизма (который будет замещен положительным созерцательно-действенным идеалом). Планомерная «интрига» Мировой души в мировой философии в «Лекциях по истории философии» получает новую, географическую, интерпретацию: на сей раз индийская философия перемещается из второго фазиса в первый – как философия Востока, которая передаст эстафету «философии Запада», подобно тому как та, в свою очередь, «философии Востока-Запада» (в Александрии).

То, что именно индийская философия «раскрывает карты» соловьевской Мировой души, – а это именно так, ибо она обеспечивает всю триаду его фазисов, будучи связующим звеном (антитезисом) между двумя «положительными», – не случайно. Соловьеведам хорошо известно, что концепция движения Мировой души в духовной истории очень многим обязана философии мифологии и религии Шеллинга [23]. Не менее известно влияние на историософию Соловьева и историософской концепции Гегеля (как бы ни пытался Соловьев отмежеваться от него в цитированной уже «Философии цельного знания» и других работах). Достаточно вспомнить хотя бы о действиях «мирового разума» в смене культур, о «духе» различных народов, сменяющих друг друга в историческом процессе по мере выполнения ими своей миссии, о самой схеме историко-духовного процесса в виде тезисов – антитезисов – синтезов, о «хитрости мирового разума», находящего нужные средства для осуществления своих целей и в истории философии, наконец, о самом понимании историко-философского процесса как поступательного движения через «фазисы» к абсолютной истине – и многое в философских действиях соловьевской Мировой души «станет на свое место».

Значительно менее известна конгениальность некоторых аспектов соловьевского мировоззрения собственно индийскому, которая, однако, обеспечивается некоторыми неожиданными типологическими параллелями. Родство это опосредуется через гностицизм, который Соловьевым изучался весьма основательно [24] и который, в свою очередь, связан с индийской религиозностью множеством существенно важных типологических параллелей [25]. Из этой проблематики соловьевско-гностическо-индийских параллелей (которая вполне могла бы стать темой отдельной публикации) здесь можно выделить только два момента. Сама соловьевская София, – прямой потомок Софии валентинианцев, – имеет непосредственный коррелят в буддийской Праджне/Праджняпарамите («Мудрость»/«Совершенство Мудрости») и как мифологема, и как космообразующий принцип, и как «дизайнерское» начало в мире [26]. Идентичны во всех трех случаях и методы эзотерической герменевтики: Соловьев так же «вчитывает» свою Мировую душу в историко-философский процесс (и в отдельные мировоззренческие, в том числе индийские, тексты [27]), как валентиниане свои эоны в библейские и инокультурные текстовые реалии [28], а санкхьяики и ведантисты – свои основные категории в реалии ведийских текстов и Упанишад [29]. Помимо этого, соловьевская Мировая душа более чем вероятно получила «индийскую прививку» через бурное увлечение молодого Соловьева Шопенгауэром и Э.фон Гартманом. Хорошо известно, что эти философы XIX в. отнеслись с большим интересом к учению системы санкхья о Пракрити/Прадхане – одновременно стихийно-бессознательной и целеполагающей мировой силе, которая направляет все действия в мире ради осуществления задач Пуруши, свето-духовного первоначала. «Спонтанная» Пракрити/Прадхана имеет много общего с бессознательными первоначалами философии Шопенгауэра и Гартмана, но в некоторых чертах она вполне сопоставима и с Мировой душой Соловьева.

2) Расставаясь теперь с Соловьевым в его ипостаси философа-гностика, обратимся к его достижениям как философа-компаративиста. Как уже было отмечено, их можно различать как достижения на уровне его времени и как те «задания», которые он «задает» современной историко-философской науке, значительно опередив уровень компаративистского мышления своей эпохи. Рассмотрим и те и другие.

Первой заслугой Соловьева в области историко-философской индологии следует считать то, что, работая в период расцвета того подхода, который принято означать как европоцентристский (в рамках этого подхода объем понятий «философия» и «европейская философия» полностью совпадают, и неевропейские народы оцениваются как способные на порождение только мифов, моральных сентенций или, в лучшем случае, отдельных «вненаучных» философем), он смело заявил о правах Индии в мировом философском наследии, поставив их рядом с правами Греции и Германии. Чтобы оценить позицию Соловьева, следует отметить, что, имея здесь среди авторитетных философов (мы, разумеется, абстрагируемся от профессиональных индологов) только весьма немногих предшественников и современников

(братья Шлегели, В. Кузен, Г. Риттер, Ф. Юбервег, А. Фуйе, Н. Бауман и немногих других), он стоял перед лицом самой серьезной оппозиции, за которой был авторитет Гегеля и которая была представлена среди историков философии весьма солидными для того времени именами А. Швеглера, Й. Фриза, Э. Целлера, Г. Зигварта, Ф. Михелиса, Й. Эрдмана, Е. Дюринга, Дж. Льюса и многими другими[30]. Европоцентристский подход к Индии преобладал и в русской историко-философской мысли, за исключением весьма немногих имен – О. М. Новицкого, А. А. Козлова. Признание же Соловьевым за индийской философией самобытности и древности противопоставляло его тем, кто, даже признавая наличие реальной философии в Индии, настаивал на ее сравнительно позднем происхождении – в результате предполагавшихся многих ее заимствований из Греции (в числе сторонников этой позиции были и известнейшие индологи, такие, как А. Вебер). Нельзя вместе с тем не отметить и непредвзятость Соловьева в его подходе к индийскому материалу. Если изолировать его объективные оценки тех аспектов индийского миросозерцания, которые реально могут быть охарактеризованы как мироотрицающие и жизнеотрицающие, от рассмотренной историософской схематизации, то они вполне подтверждаются фактами (лучшие примеры тому – идеалы нирваны буддистов-вайбхашиков и «освобождения» ньяя-вайшешики)[31]. А это означает, что Соловьев противостоит не только европоцентризму, но и его прямой противоположности в виде романтического индофильства, также в его время весьма популярного (ср. постшопенгауэровские увлечения в Европе и филиацию теософских идей в России).

Заслуживают внимания и некоторые конкретные компаративистские наметки Соловьева, значимые на фоне его эпохи. Так, при всей малоконкретности приводимой им аналогии между идеями потенциальной множественности творческих сил в абсолютном бытии в веданте и в платоновско-аристотелевской философии здесь можно видеть постановку вопроса о подходах к сравнительному изучению основных типов индийской и европейской онтологии. Не в меньшей конкретизации нуждается параллель в связи с отождествлением «явления» и «являющегося» у буддистов и Гегеля, однако некоторые аналогии в связи со «снятием» основных рефлективных категорий в «абсолютном диалектическом процессе» у буддистов (если, конечно, уточнить, что речь идет о негативной диалектике Нагарджуны II–III вв. и его последователей в школе мадхьямиков) имеют «провоцирующий» характер («угадал» здесь Соловьев и реальное обособление качеств от «носителя качеств» в буддийской философии). Но уже совершенно точную и почти не нуждающаяся в оговорках параллель Соловьев предложил, сопоставляя «слепую волю» в метафизике Шопенгауэра и Гартмана с образом Мировой души в Индии – как бессознательной и «безотчетной» сущности вселенной, осуществляющей свои цели. Здесь очевидны параллели с Прадханой/Пракрити санкхьяиков, которая, по их же определению, «лишена сознания», но будучи материальной причиной мира, направляет его потенции к осуществлению заданного дизайна (см. выше). Единственное уточнение

могло бы состоять в том, что она в системе санкхьи не совсем неподконтрольна, но загадочным образом осуществляет задачи, поставленные перед ней совершенно пассивным и по определению не имеющим задач Пурушей. О том, что эти параллели могут быть отчасти применены и к Мировой душе, как ее понимает Соловьев, говорилось уже выше.

Теперь кратко остановимся на тех компаративистских находках Соловьева, которые явно опережали его эпоху и могут рассматриваться как хорошие «задания» для современных сравнительных изысканий.

Сопоставляя модели индийской и европейской мысли, русский философ вводит в философский диалог и третьего участника – китайский монизм даосов. Об этом свидетельствует неоднократное упоминание им параллелей между учениями Упанишад и Лао-цзы (ср. и в связи с «меонизмом»). Как ни относиться к идее Соловьева о возможности заимствований индийских философем в Китае уже в эпоху автора «Дао дэ цзина» (датировки колеблются в рамках V-IV вв. до н. э.), типологическая близость в осмыслении Дао и Брахмана в Упанишадах бесспорна (в том числе и в их «отрицательных» характеристиках). Сопоставление индийско-европейских мыслительных конструкций с привлечением и китайского материала существенно расширяет и вместе с тем уточняет компаративистские изыскания. При этом особенно важно использование типологически одностадиального материала, и лучшим европейским коррелятом и Упанишадам и Лаоцзы было бы наследие древнего орфизма.

Отмечая сходства между «меонизмом» Н.Минского и учением об абсолютном небытии буддистов, Соловьев был неточен только в том, что приписал эту важнейшую буддийскую конструкцию тхеравадинской Абхидхамме, а не махаянской мадхьямике, в которой она реально представлена. При этом он совершенно прав, подчеркивая, что данное учение русского символиста не может претендовать на новизну. Его полемический пафос вполне оправдан потому, что в нем выявляется одна из реальных задач компаративистики. При всем разнообразии мировой мысли в ней вполне вычленимы параллельные «типы», которые восходят к «архе-типам», количество которых вовсе не неисчислимо. Именно поэтому весьма продуктивным является «наведение мостов» или, пользуясь языком Л. Витгенштейна, «семейных подобий» между новейшими и древними мыслительными традициями, которое помогает уяснить реальную типологию тех новейших течений мысли, которые претендуют на уникальность. Если Соловьев «попал в точку» в связи с «меонизмом» и шуньявадой (как и в случае с шопенгауэровско-гартмановской «слепой волей» и первоначалом санкхьи), то значительные перспективы компаративистика открывает и перед изучающим философию XX в. Известные параллели между юнгианством и санкхья-йогой[32] могут быть дополнены схождениями между тейярдизмом и индийскими космологиями, фрейдизмом и индийской антропологией или, если взять русские аналогии, между индийской «женской теологией» и софиологией (учение П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова, восходящее к тому же Соловь-

еву), представители которой претендовали на совершенно новое слово в христианской мистике, но реально были значительно ближе (через ближайшие «семейные подобия» с гностицизмом) к индуистской и буддийской эзотерике.

В двух случаях, однако, мы имеем дело с интуитивными прозрениями Соловьева, которые в его время могли быть только априорными, но на современной стадии науки вполне документируются текстовыми данными.

Отмечая, что «открытый» Н. Бекетовым закон мироздания, согласно которому «формы бытия меняются, но целое сохраняется во всей своей гармонии», на деле принадлежит Анаксимандру (здесь снова его пафос разоблачения «новизны» современных ему теорий), Соловьев формулирует мысль Анаксимандра как полагание всякого частного бытия «несправедливостью», которая «искупается» постоянным разрушением отдельных существ и полагает, что здесь могут быть параллели и в Индии, не уточняя, какие именно. На самом деле подразумеваемый фрагмент Анаксимандра читается как: «А из каких (начал) вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу противозаконное возмещение неправды (-ущерба) в назначенный срок времени» с парафразой: «Все что возникает из каких-либо (элементов), в них же и разлагается при уничтожении, как если бы природа взыскивала под конец те долги, которые она ссудила вначале» (Симпликий. Комм. к «Физике», 24, 17; Гераклит-Аллегорист. Гомеровские вопросы, 22, 10) [33]. При этой формулировке фрагмент ионийского мыслителя находит множество параллелей в индийской натурфилософской традиции, где составные вещи возникают из материальных первоэлементов и на них же разлагаются. Наиболее, однако, интересные параллели обеспечивают тексты Палийского канона буддистов-тхеравадинов в сочетании с данными Джайнского канона шветамбаров, дающие сведения о старших современниках Будды и Махавиры и их главных соперниках – шести «еретических» учителях. Поскольку эти философы учили не позднее, чем 50-100 лет после Анаксимандра, эти параллели заслуживают особого внимания. Один из этих философов, Пакудха Каччаяна (санскр. Какуда Катьяяна), учил, что и макрокосмос и индивид складываются из конечного набора «кирпичиков», которых по джайнской версии 6 (земля, вода, огонь, ветер, пространство и атман), по буддийской – 7 (земля, вода, огонь, ветер, удовольствие, страдание, атман) [34]. По мнению авторитетного знатока философии шраманского периода Б. Баруа, удовольствие и страдание играют в его системе роль аналогичную любви и вражде у Эмпедокла [35].Но в связи с фрагментом Анаксимандра значительно важнее приписываемое ему учение о том, что нет такого действия, как убийство, так как даже раскроение ножом черепа означает не более, чем разделение тех разнородных элементов человека, которые и так должны вернуться к первоэлементам. Еще более точную аналогию с древнегреческим учением обнаруживает положение соперника названного философа, законченного натуралиста Аджиты Кесакамбалы (санскр. Аджита Кешакамбалин), который отрицал различие «одушевляющего

принципа» (jīva) и тела (sarīra). По его учению, когда человек умирает, его земной элемент возвращается в землю, водный – в воду, огненный – в огонь, воздушный – в ветер, а способности органов чувств растворяются в пространстве[36]. Сходство с Анаксимандром в приведенных примерах специфично, исходя из их контекста: последователи Махавиры и Будды однозначно приписывают обоим учителям принцип фатализма (джайнской akriyāvāda), которым «дышит» и фрагмент ионийского мыслителя.

Другое прозрение Соловьева касается параллелей декартову cogito ergo sum – принципу самодостоверности сознания в Упанишадах, где с «детским восторгом» возвещается то, что впоследствии станет разработанной доктриной европейских философов. В самом деле, элементы «детского восторга» в открытии мудрецами Упанишад начала Атмана были, но не по случаю принципа «когито», которого они не открывали. Мудрецы Упанишад открыли нечто иное – непознаваемость Атмана как того, посредством чего все познается[37]. Декартовский принцип «когито» неоднократно воспроизводится в той философской традиции, которая самым тесным образом связана с Упанишадами, но отличается от них тем, что представляет собственно философскую, теоретическую рефлексию, а не «открытия» или «восторги» по их поводу. Это и закономерно: сам принцип «когито» является, если можно так выразиться, конспектом полемической аргументации (заостренной против оппозиции радикального скептика), а потому и в основном памятнике адвайта-веданты «Веданта-сутра-бхашье» Шанкары (VIII в.) этот принцип также предстает перед нами в полемических контекстах.

В первом случае Шанкара вступает в дискуссию с оппонентом, комментируя самую первую сутру «Веданта-сутр» (1.1.1): «Теперь изыскание (на предмет) Брахмана». Оппонент отмечает, что если Брахман уже познан, то нет смысла в его «изыскании», а если нет, то оно неосуществимо. Шанкара возражает, что «Брахмана» следует считать познанным: когда мы вспоминаем, что это слово происходит от глагола «быть великим», то мы сразу постигаем, что ему принадлежат «вечная чистота» и все прочие соответствующие ему атрибуты. Но помимо этого его существование познается из того, что он есть Атман каждого. Ведь каждый осознает свое бытие и никогда не думает: «Меня нет», – а если бы оно не осознавалось, то каждый мог бы подумать: «Меня нет». И этот Атман (присутствие коего каждый осознает в себе) и есть Брахман. В другом пассаже того же текста (1.1.4) Шанкара отвечает на возражение оппонента, согласно которому неправомерно утверждать, будто Атман познается только из текстов Упанишад, ибо он вполне подлежит интроспекции. В ответ Шанкара замечает, что все, что может быть объектом наблюдения, – не Атман, но только индивидуальная «душа» (jīvātman), ибо Атман не объективируется, но может быть только «свидетелем» (sākṣin). И он не может быть отрицаем, ибо и есть Атман самого того, кто стал бы отрицать его. В третьем случае (II.3.7.) Шанкара отвечает своему новому оппоненту, что отрицаться может только нечто «при-входящее» (āgantukaṃ vastu), но никак не «собственное» (svarūpam), ибо оно будет

«собственное» того, кто его отрицает. Жар огня, уточняет ведантист, не может отрицаться самим огнем. Далее, он рассматривает три пропозиции: «Я сейчас знаю то, что присутствует», «Я знал ближайшее и отдаленное прошлое», «Я буду знать ближайшее и отдаленное будущее». Здесь объект познания меняется соответственно тому, что он есть нечто настоящее, прошедшее или будущее, но само «Я» неизменно ввиду того, что его природа – в вечном присутствии (sarvadā vartamānasvabhāvatvāt) [38].

Из сказанного видно, что декартово «когито» занимает центральное место в аргументации адвайтаведанты, связанной с обоснованием ее центральной онтологической доктрины – учения об Атмане-Брахмане. Однако последний пассаж выводит и на другую компаративистскую гипотезу, уже полностью выходящую за те «временные» возможности, которыми располагал для своих параллелей Соловьев. Противопоставление «собственного», как неподлежащего объективации, «привходящему» – как тому, что подлежит объективации, заставляет вспомнить также об эйдетической и феноменологической редукции Гуссерля. Однако последняя тема выходит за рамки предмета настоящей публикации.

Если во всех приведенных случаях Соловьев предстает перед нами как субъект компаративистского мышления, то в одном, и на наш взгляд, существенно важном, он может быть и объектом самого компаративного сопоставления – с самим известнейшим представителем направления «компаративной философии» П. Массон-Урселем, который не ограничивался сопоставлением доктрин, обращаясь к компаративистике «параллельных фигур» и самих историко-философских процессов. Предложенная им модель соотношения: «софисты – Сократ» и «китайские софисты – Конфуций» [39] находит соответствия с соловьевской параллелью: «буддисты – софисты». Обе модели нуждаются в уточнениях [40], но очевидно, что здесь раскрывается значение «нигилистов» как носителей той критической, контровертивной рефлексии, которая оказывается стартовой площадкой для развития философии (как феномена, принципиально нового на фоне предшествующих, дорефлективных форм сознания) в любом культурном регионе. И очевидно, что указанные выходы на проблемы стадиальной типологии открывают перед сегодняшней компаративистикой бóльшие перспективы, чем те «сплошные параллелизации» сущностно разнородных феноменов мировой мысли, которые очень нередки в современных компаративистских изысканиях [41].

[1] Из ранних отечественных публикаций, где рассматривается эта тема, см: *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творчество. Спб., 1913; *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1-2. М., 1913; *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. Из последних изданных работ, выявляющих общеевропейские параметры творческого наследия русского мыслителя, назовем: *Waage P. N.* Der unsichtbare Kontinent: Wlademir Solowjow, der Denker Europas. Stuttgart, 1988.

[2] Из работ на русском языке назовем: *Сербиненко В. В.* К характеристике образа дальневосточной культуры в русской общественной мысли XIX в.//Общественная

мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989. С. 119-138 (сопоставляются подходы Соловьева и Н. Я. Данилевского). Из западных работ см.: *Sutton T.* The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. L., 1988 (уделяется внимание наряду с прочим и отношению Соловьева к дальневосточным религиям).

[3] Об этих ранних увлечениях см.: *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 49; *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев: Жизнь и учение. С. 14; о предполагавшейся в 1876 г. поездке в Индию см.: Письма Вл. С. Соловьева/Под ред. Э. Л. Радлова. Т. 2. Спб., 1909. С. 162.

[4] Здесь приводятся только те работы и лекции Соловьева, где индийская философия не только отделена самим автором от индийских религий (индуизм, буддизм), но и представлена именно в компаративистском аспекте (по этой причине, например, опущен материал его статьи «Индийская философия» для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, где индийский материал излагается безотносительно к сопоставлениям с неиндийским).

[5] *Соловьев В. С.* Собрание сочинений Т. 1. Спб., 1901-1903. С. 156 (здесь и далее цитируется первое издание собрания сочинений Вл. С. Соловьева в 8 т.).

[6] Собр. соч. Т. 1. С. 194.

[7] Там же. С. 243.

[8] Там же. С. 370.

[9] Там же. Т. 3. С. 42.

[10] Там же. Т. 2. С. 375-376.

[11] Там же. С. 381-382.

[12] Эти лекции были опубликованы совсем недавно. Цит. по: *Соловьев Вл. С.* Лекции по истории философии. Послесловие и публикация Смирнова В. А./Вопр. философии. М., 1989. № 6. С. 86.

[13] Собр. соч. Т. 6. С. 244.

[14] Опубликовано в: Письма Вл. С. Соловьева. Т. 3. С. 248.

[15] Энциклопедический словарь/Издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 5а (10). Спб., 1892. С. 694.

[16] Собр. соч. Т. 7. С. 241, 249.

[17] Энциклопедический словарь/Издатели Ф. А. Брокгауз, А. И. Ефрон. Т. 19 (37). Спб., 1896. С. 454.

[18] Там же. Т. 19а (38). Спб., 1896. С. 518-519.

[19] Собр. соч. Т. 8. С. 161.

[20] Климент Александрийский «Ковры»: Clem. Strom 1, 15.

[21] О «рубрике» философии восточных народов в «Истории философии» Т. Стэнли см.: *Wimmer F.* Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Bd. 1. Wien, 1990. S. 188-189.

[22] О Мировой душе в системе Соловьева см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Париж, 1989 (1-е изд. 1950). С. 46-47 и т. д. См. специальную диссертацию: *Madey T.* W S. Solowyow und seine Lehre von der Weltseele. Dusseldorf, 1961.

[23] Тема «Соловьев – Шеллинг» относится к традиционным в соловьевоведении. Среди самых серьезных штудий отметим работу над текстовыми параллелями русского и немецкого философов, проведенную Л. Мюллером – авторитетнейшим немецким исследователем наследия Соловьева: *Müller L.* Soloviev und Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 92-125.

[24] См. выше в связи с планами молодого Соловьева заняться гностицизмом вместе с индийской философией. Гностическую литературу он начал изучать в Лондоне в 1875 г. и впоследствии писал о гностиках статьи. Подробнее о гностическом слое в его мировоззрении см.: *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 244-250.

[25] Об изучении гностическо-буддийских параллелей можно узнать из статьи: *Conze E.* Buddhism and Gnosticism//The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Apr. le 1966. Leiden, 1967. P. 651-667. В связи с историографией исследований гностическо-индуистских параллелей см. нашу работу: *Шохин В. К.* Рационализм классической санкхьи: история и типология//Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 191-194, 198-199; см. также:

Kent S. A. Valentinian Gnosticism and Classical Saṃkhya: A Thematic and Structural Comparison//Philosophy East and West. Honolulu, 1980, vol. 30, № 2. P. 241.

[26] О параллелях между Софией гностиков и Праджней/Праджняпарамитой буддистов см. подробнее: *Conze E.* Buddhism and Gnosticism. P. 655-657.

[27] Так, в «Лекциях по истории философии» Соловьев прямо пишет, что «основной догмат индийской философии есть догмат о безусловном тождестве или безразличии всего существующего в Мировой душе». Два Первоначала санкхьи – Пуруша и Пракрити – суть два «определения», две формы Мировой души, притом вторая имеет своим назначением переход Мировой души к самоосознанию в качестве безличного духа. Каждая из трех гун санкхьи – саттва, раджас и тамас – также выполняет свою задачу (отличную от тех, которые им предназначены в санкхьи), например, саттва – задачу слияния духа с Мировой душой. См.: *Соловьев В. С.* Лекции по истории философии. С. 90-91.

[28] Примерами могут служить гностическая аллегоризация «Одиссеи» и те методы установления «соответствий» своей системы в новозаветных текстах, о которых свидетельствует св. Ириней (1.3.1-6; 1.7.1-5; 11.20.2; 11.21.1 и т. д.). В связи с гностической герменевтикой см.: *Leisegang H.* Die Gnosis. Lpz., 1924. S. 37-39; *Brox N.* Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Trenaus von Lyon. Zur Characteristik der Systeme. Salzburg-München, 1966. S. 44-46.

[29] Образец «вчитывания» индуистами категорий санкхьи – Пуруши и Пракрити – в ведийские реалии дают тексты эпической санкхьи (Мбх. XII.306.27-42 и др.), «вчитывания» ведантистами своих категорий в реалии самой санкхьи – комментарий школ веданты к «Катха-упанишаде» (1.2.3-11) в их комментарии на «Веданта-сутры» 1.4.1-5. Но аналогичным образом ведантистами «прочитываются» и другие Упанишады, а также «Бхагавад-гита» и сами «Веданта-сутры» (ср. переинтерпретацию Шанкары заключительной карики «Мандукья-карик» Гаудапады IV. 100).

[30] О европоцентристских установках историков философии XIX-XX вв. см.: *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel-Stuttgart, 1981. S. 173-180.

[31] Сопоставления оттенков жизне-ликвидирующего идеала в индийских традициях суммируются, с привлечением основных текстов, в работе выдающегося русского буддолога Ф. И. Щербатского «Концепция буддийской нирваны». См.: *Щербатский Ф. И.* «Избранные труды по буддизму». М., 1988. С. 253-260.

[32] Некоторые из них исследуются в книге: *Coward H. G.* Jung and Eastern Thought Albany, 1984.

[33] Цитируется по новейшему русскому переводу корпуса досократиков: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Издание подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. С. 127.

[34] См.: Дигха-никая I. 25-27; Сутра-кританга 1.1.1.15-16.

[35] *Barua B. M.* History of Pre-Buddhistic Undian Philosophy. Delhi etc., 1970 (1 ed. 1921). P. 284.

[36] См.: Дигха-никая I. 22-24.

[37] См.: Брихадараньяка-уп.II.4.14. III.4,2; III.7.23; III.8.II.

[38] Приведенные пассажи Шанкары изложены по изданию: Brahmasūtrasaṃkarabhaṣyaṃ Ratnaprabhā-bhamatī-nyayanirṇaya-ṭikātraysametam. Varanasi, [1965]. P. 66-68, 136-137, 770-771.

[39] Masson-Oursel P. La philosophie comparee. P., 1923. P. 32 и др.

[40] Неточность Массон-Урселя следует видеть в том, что китайские софисты (школа имен – «мин цзя») по времени следуют за Конфуцием, Соловьева – в том, что задачи переоценки ценностей традиционного общества осуществляли уже предшественники буддистов – шраманские «еретические учителя» и профессиональные эристы типа брахманов-локаятиков и некоторых паривраджаков (последние особенно близки греческим софистам – как странствующие, в некоторых случаях даже платные, учителя красноречия и аргументации).

[41] Эта установка на «сплошную параллелизацию» характерна, в частности, для публикаций специально компаративистского журнала «Philosophy East and West» (PhEW – Гонолулу), в рамках которого публикуются специальные выпуски, посвященные поискам «восточных коррелятов» фактически любому значительному запад-

ному мыслителю. В этом отношении, например, весьма показательна статья (в серии статей «Уайтхед – махаяна»): *Hartshorne Ch.* Whitehead's differences from Buddhism//PhEW, 1975. Vol. 25. № 4. P. 407-414. «Параллели» между одним из основателей логицистской школы в философии математики и буддизмом «Большой колесницы» кажутся автору уже настолько «укомплектованными», что, по его мнению, имеет смысл поговорить отдельно и о некоторых их различиях. На этом фоне уже не вызывают недоумения, например, изыскания относительно параллелей «трансметафизического» мышления у Хайдеггера и в дзен-буддизме, где предполагается возможность поисков «трансметафизического», и в той традиции восточной мысли, которая не знала самого «метафизического» (см.: *Steffney T.* Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen Buddhism//PhEW, 1977. Vol. 27. № 3. P. 323-335). Показательно, что речь идет о том же издании, в котором еще совсем незадолго до того самым последовательным образом проводилась идея изначальной «инаковости» западного и восточного менталитетов в духе сплошных «дихотомических различий» между ними.

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

*П.П.Гайденко**

Сегодня отечественная философия, как и отечественная культура в целом, решает исторической важности задачу – восстановить порванную связь времен. Революция 1917 г., последовавшая за ней гражданская война, а затем многие десятилетия «казарменного коммунизма» прервали естественный ход духовного развития страны, отторгнув нас от собственной традиции. Особенно тяжело эта ситуация сказалась именно в сфере философии.

Заново открывая и осваивая то, что за этот период было достигнуто как мировой, так и отечественной, продолжавшей свою жизнь в эмиграции, философской мыслью, мы должны осмыслить все это в свете нашего собственного опыта.

Одним из наиболее ярких и влиятельных мыслителей русского Серебряного века, несомненно, является Н.А.Бердяев. И надо сказать, что работы Бердяева в России в среде художественной и научной интеллигенции были открыты уже давно; еще в конце 50-х годов их – не без труда – доставали, перепечатывали, передавали друг другу. Интерес к творчеству этого философа подогревался тем, что Бердяев, как правило, затрагивал острые социальные и политические темы, а его афористический стиль, умение ясно и пластично выразить свою мысль, изрядная доля публицистичности позволяли читать его почти без специальной подготовки. Вот почему именно работы Бердяева многим из нас, родившимся и выросшим в «закрытом» общест-

© П. П. Гайденко, 1996

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

ве, помогли понять то, что происходило в нашей стране, и найти свой путь не только в философии, но и в жизни, что, по большому счету, одно и то же. В частности, в моей духовной жизни большим событием было открытие в 1959 г. журнала «Путь», издававшегося Н. А. Бердяевым в Париже с 1925 г., все номера которого хранились в спецхране Ленинской библиотеки. В этом журнале я нашла ответы на те больные вопросы, которые мучили многих из нас: журнал «Путь» оказался для меня больше, чем университетом.

Творчество Н. А. Бердяева (1874 –1948) отразило в себе духовную атмосферу двух предреволюционных десятилетий. Высланный в 1922 г. вместе с другими независимыми философами из страны, Н. А. Бердяев получил возможность осмыслить то, что на его глазах и при его участии происходило в России. Это живое свидетельство имеет для нас сегодня большую ценность. Но для адекватного понимания того, о чем свидетельствует Бердяев, необходимо уяснить себе его философскую позицию, определившую тот «угол преломления», под которым он видел все происходящее. Ибо если мы хотим по-настоящему вернуть себе наше философское наследие, то не должны видеть в нем мертвый музейный экспонат, который можно только бережно хранить в его нетронутом виде. Это наследие – живое, а живому свойственно развиваться дальше. Все истинное, непреходящее в нем должно стать нашим собственным достоянием, и наша задача – посредством трезвого критического анализа отделить это непреходящее от тех наслоений, которые несут на себе печать своей эпохи, а потому конечны и преходящи.

В центре философского интереса Н. А. Бердяева всегда был и оставался человек: как бы ни менялись политические симпатии и философские увлечения Бердяева, какие бы влияния ни претерпевал он в ходе своего развития, центральной темой его мысли был человек, его свобода, его судьба, смысл и цель его существования. В этом плане Бердяев – глубоко русский мыслитель, в этом родство его с русской литературой и русским искусством. «Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» [1].

Каждая человеческая личность, согласно Бердяеву, есть нечто уникальное, единственное, неповторимое; она не может быть объяснена ни из какой другой реальности – будь то реальность природная или социальная, и не может быть сведена к ней. «Личность, – пишет Бердяев, – не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру» [2].

Понятие личности отличается у Бердяева от понятия эмпирического человеческого существа, которое составляет, с одной стороны, часть природы, а с другой – элемент социального целого. Эмпирически существующий человек, взятый с природной своей стороны, как наделенный определенной телесно-душевной организацией, есть, по Бердяеву, *не личность*, а *индивидуум*. В качестве последнего он имеет и свои социально-культурные особенности, отличающие его от других индивидов, принадлежащих другим общественным организмам. Индивидуум, таким образом, детерминирован как обществом, так и при-

родой, и составляет, по словам Бердяева, частицу универсума. Что же касается личности, то она, согласно Бердяеву, есть реальность духовная, а потому «никакой закон к ней неприменим» [3]. Ее нельзя поэтому превратить в объект научного исследования, – вот тезис, роднящий экзистенциальную философию Бердяева с учениями о человеке Киркегора, Ясперса, Хайдеггера, Сартра. Главной характеристикой личности является ее *свобода*: личность, по Бердяеву, не просто *обладает* свободой, она и *есть* сама свобода.

Бердяев поэтому отвергает те определения человека, какие ему давались традиционной философией. Он не принимает в качестве характеристики человеческого бытия понятие субстанции, хотя вначале, находясь под влиянием русского неолейбницианства, он и склонен был видеть в человеке духовную субстанцию – монаду. Однако в 30-е годы он отказывается от мышления в таких традиционных категориях, как субстанция и даже бытие. Личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, бунт, борьба, «победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством» [4].

Не согласен Бердяев и с восходящим к античной философии определением человека как существа, наделенного разумом и этим отличающегося от остальных животных. Конечно, человек – существо разумное, но не в этом состоит его главное отличие. Свести человека к разуму – значило бы, по мнению русского философа, лишить его уникальности, неповторимости, а значит – личности. «Разум сам по себе не личный, а универсальный, общий, безличный разум... Греческое понимание человека как разумного существа не подходит для персоналистической философии» [5].

Тут нам раскрывается самое ядро персонализма, или экзистенциализма, Бердяева: больше всего философа страшит растворение личности в безликой стихии, утрата ею самостоятельности, самодеятельности, одним словом – свободы. Неважно, мыслится ли эта безличная стихия как природно-космическая, как социальная, даже – странно сказать – как нравственно-разумная, – в любом случае она, по глубокому убеждению Бердяева, опасна для личности, грозит ей рабством. В зрелые годы, так же как и в первый период, Бердяев не приемлет нравственный разум кантовского идеализма в качестве высшего закона для человека, ибо всякий закон есть детерминация, а личность, по Бердяеву, должна быть свободна. «Нравственно-разумная природа человека у Канта есть безличная, общая природа» [6]. Таким образом, не только закон необходимости отвергается философом, но и закон добра, закон целесообразности, – поскольку последний тоже всеобщ.

Особенно решительно выступает Бердяев против всеобщего, как оно предстает в социальной сфере – как власть государства, нации, народа, коллектива над человеческой личностью. Здесь он затрагивает одну из самых острых и больных проблем нашего века – века тоталитарных режимов, массовых типов общностей, деспотических и нетерпимых к свободе отдельного человека. Здесь – глубокая правда бердяевского неприятия безличной стихии, непреходящее значение заявленного им принципа свободы личности, ценность персонализма.

Может быть, нет для XX века темы более насущной, чем тема «человек и коллектив», и она как раз является стержневой в творчестве Н. А. Бердяева [7].

Отличительной особенностью бердяевской философии человека является сознательно принимаемый *парадоксализм*, акцент на несовместимости основных его определений. «Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия... Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье» [8]. Христианская антропология вообще рассматривает человека как природно-сверхприродное существо, соединяющее в себе животное и духовное начала; что касается Бердяева, то он в своей антропологии ориентируется скорее всего на учение немецких мистиков, а потому человек у него – «дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне» [9] Бердяев, таким образом, видит в человеке жильца уже трех миров – божественного, природного и дьявольского («меонического»). Каким парадоксальным образом эти миры объединяются в человеке, призвано объяснить бердяевское учение о свободе, которое составляет важнейшую тему размышлений русского философа.

Бердяев как философ формировался под влиянием, с одной стороны, русской религиозной мысли – прежде всего Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева, а с другой – немецкого идеализма и немецкой мистики. Еще в юношеские годы он читал «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля. При этом, однако, кантовский трансцендентализм Н. Бердяев воспринял первоначально в интерпретации Шопенгауэра; оба эти мыслителя исходят из противопоставления двух миров – природы, или феноменального мира («представления», в терминах Шопенгауэра), и свободы, или мира ноуменального («мир как воля», по Шопенгауэру). Первый открывается нам извне, с помощью чувств, второй – изнутри. В то время как в сфере природы человек подчинен закону необходимости, в качестве физического существа включен в причинную связь явлений, в сфере свободы он выступает как «вещь в себе», как причина, начинающая ряд явлений.

Это – принципы, общие для Канта и Шопенгауэра. Однако последний истолковывает ноуменальный мир как царство самозаконной воли, причем воли иррациональной, сущность которой – ненасытное стремление *хотеть*. Воля, кок ее понимает Шопенгауэр, близка к понятию *страсти*: она есть страстное желание, вожделение и одновременно страдание из-за невозможности удовлетворения. Удовлетворение всегда временно и конечно, а стремление воли, вожделение – постоянно и бесконечно; поэтому мир для воли есть юдоль скорби и страданий.

Воля, согласно Шопенгауэру, лежит в основе всех своих объективаций, которые, собственно, и составляют мир «представления», подчиненный необходимости и познаваемый с помощью рассудка. Сама же воля дана изнутри каждому из нас и постигается непосредственно интуицией. Непризнание за миром объективаций воли, т. е. за эмпирическим миром никакой подлинной реальности – этот принцип Шопенгауэра оказался особенно близким Бердяеву.

Между кантовским и шопенгауэровским пониманием свободной воли существует большое различие. Для Канта свободная воля – это практический разум, который подчиняется закону добра – категорическому императиву, имеющему всеобщий характер и гласящему: поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла стать принципом всеобщего законодательства. Иначе говоря, категорический императив есть обращенное к каждому индивиду требование относиться к другому человеку не только как к средству, но и как к цели. Зло, по Канту, есть результат подчинения человека своим эгоистическим склонностям, невозможность – в силу слабости своей природы – следовать закону добра. У Шопенгауэра, напротив, *воля стоит по ту сторону добра и зла*: она потому и есть иррациональное начало, что не знает этого различения, имеющего силу лишь на уровне представления, феноменального, а не реального мира. Воля не подчиняется закону разума, в том числе и разума практического, – таков вывод Шопенгауэра.

Н. А. Бердяев в этом пункте стоит ближе к Шопенгауэру. Он отвергает трактовку свободы как *подчинения всеобщему нравственному закону*: именно в *подчинении* вообще, безотносительно к какому бы то ни было содержанию, а тем более в подчинении *всеобщему* началу русский философ видит рабство, несвободу. Свобода – в том, чтобы никому и ничему не подчиняться, – таково глубочайшее убеждение Бердяева. «Нравственный закон, – пишет он в одной из ранних своих статей, – прежде всего требует, чтобы человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ним жалости, чтоб человек никогда не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспредельное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества. Человеческое "я" не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно» [10].

Не удивительно поэтому, что Бердяев выступает как антагонист не только Канта, но и общеевропейской этико-религиозной традиции, имеющей два источника – христианство и античную мысль – и основанной на различении добра и зла. Бердяев же хочет создать этику, лежащую «по ту сторону добра и зла», пытаясь углубить и развить аморализм Ницше. «Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали...» [11].Однако даже Ницше, по мнению Бердяева,

оказался недостаточно последовательным; он все-таки сохранил нравственные оценки уже тем одним, что поставил то, что «по ту сторону добра», выше того, что «по сю сторону». «Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. "По ту сторону добра и зла" не должно быть никакого "добра" и никакого "зла" Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. "Добро" и "зло", "нравственное" и "безнравственное", "высокое" и "низкое", "хорошее" и "плохое" не выражают реального бытия... Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не "добрая" и "не злая", не "нравственная" и "не безнравственная", она лишь символизируется так...» [12].

У Канта Бердяев воспринял идею *автономии воли*, согласно которой ничто внешнее, никакие авторитеты не могут служить законом для моей воли, воля свободна только тогда, когда сама ставит над собой закон, которому затем и подчиняется. «Человеческое "я", – пишет Бердяев, – стоит выше суда других людей, суда общества и даже всего бытия, потому что единственным судьей является тот нравственный закон, который составляет истинную сущность "я", который это "я" свободно признает» [13]. Парадокс, однако, в том, что, заимствовав у Канта принцип автономии, свободного признания над собой нравственного закона, Бердяев отверг сам этот нравственный закон, требование подчинения своеволия единичного человека *долгу*, который требует руководствоваться правилом: не делай другому того, чего ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Кантовская автономия воли не исключает, а, наоборот, предполагает подчинение индивидуальных склонностей и эгоистических целей благу других людей. В этом смысле кантовская этика – альтруистична. Что же касается Н. А. Бердяева, то для него подчинение всякому закону, в том числе и нравственному, есть рабство. А добровольное рабство, с его точки зрения, ничем не лучше принудительного. «Калечить свое "я", свою человеческую индивидуальность во имя долга – вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла» [14].

У Бердяева на место разумной воли Канта встала воля Шопенгауэра, получившая к тому же ярко художественное воплощение в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше и зачаровавшая не одних только русских философов и поэтов экстатическим, вакхическим дионисийством. В свете дионисийского порыва кантовская этика кажется особенно обыденной, даже пошлой. «Кант, – пишет Бердяев, – слишком по-старому толковал ту идею, что человеческая природа греховна и испорчена, и пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дионисовское начало жизни» [15]. Дионисовское начало жизни хорошо знакомо старой Европе: это – та самая страсть [16], которая с XVIII в. постоянно теснила традиционную *добродетель*, в конце концов ставшую непривлекательной и смешной, особенно в глазах романтически настроенной части образованного общества. В XIX в. романтики *демонизировали страсть*, придав ей тем самым ореол богоборческого начала, и в этом трагически-демоническом облике она оказалась эстетически неотразимой. Бердяев, с юношеских

лет влюбленный в демонических героев Байрона, Лермонтова, Достоевского (особенно в Ивана Карамазова и Ставрогина), Ибсена, именно сквозь эту призму воспринял идею свободы.

Поэтому свобода для Бердяева – это отсутствие какого бы то ни было ограничения – извне и изнутри: самоограничение для него – такая же несвобода, как и внешне положенный запрет. Не случайно русский философ пишет, что свобода – это «божественная жизнь»; в том смысле, в каком Бердяев понимает свободу, последней и в самом деле может обладать только Бог. Но человеку не дана такого рода божественная свобода, ибо он есть существо конечное, несовершенное, греховное; и вот это христианское понимание человека Бердяев отвергает. Здесь он разделяет ту критику христианства и христианской этики, которую превратил в главную задачу своей жизни Фридрих Ницше.

В этом, кстати, отличие Бердяева от представителей немецкого экзистенциализма, Хайдеггера и Ясперса, а также от родоначальника экзистенциализма – С. Киркегора. «Властителем дум современной средней Европы является меланхолический, мрачный, трагический Кирхегардт. Наиболее интересным и значительным течением теологической и религиозной мысли является бартианство, которое охвачено чувством греховности человека и мира и христианство понимает исключительно эсхатологически. Течение это есть религиозная реакция против либерально-гуманистического, романтического протестантизма XIX в. Такая же реакция в католичестве – неотомизм. Но и *бартианство и томизм унижают человека*. В западном христианстве *ослабла вера в человека*, в его творческую силу, в его дело в мире» [17].

Бердяеву чуждо христианское убеждение в том, что источником зла в мире является человек, точнее его грехопадение [18], и не случайно антропология для него – это христология: в каждом человеке для Бердяева живет не просто образ божий, но сам Бог – Иисус Христос. По Бердяеву, Христос есть Абсолютный человек, а поскольку Христос – это Сын Божий, то и человек есть Сын, а не тварь.

Характерно, что еще до написания «Смысла творчества» Бердяев, как бы полемизируя с Достоевским, высказал афоризм: «В Христе – все в известном смысле дозволено» [19]. Но вот вопрос: как достигнуть «бытия во Христе»? Вопрос этот, так волновавший христианских подвижников, видимо, решался Бердяевым просто: человек с самого начала уже во Христе, только очень немногим открывается эта истина, и ее призвано провозгласить новое религиозное сознание. И не удивительно, что русский философ приписывает человеку также и божественное всемогущество: человек, по его убеждению, способен, подобно Богу, творить из ничего. Бердяев потому и ставит превыше всего человеческое творчество, видя в нем путь к самоспасению человека. «Творчество не детерминировано, оно всегда есть творчество из ничего, т. е. из свободы» [20]. У Бердяева снимается средневековое различение конечного и бесконечного творца: человеческий дух, по его убеждению, бесконечен и в сущности ничем от божественного не отличается. Не случайно бердяевское учение о человеке В. В. Зеньковский характеризовал как *антрополатрию* [21]. В своем толковании чело-

века Н. А. Бердяев продолжает романтическую традицию, восходящую к возрожденческой критике средневекового христианства как аскетической, унижающей человека религии. Человек рассматривается им не только как творец мира, но в известном смысле и как творец самого себя: «Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно искуплению» [22]. Человек должен осуществить своего рода скачок из царства необходимости в царство свободы, создав новый, прежде неведомый мир; творчество у Бердяева становится теургическим актом: правда, в последний период жизни философа оно приобретает эсхатологический характер: своим творчеством человек должен приблизить конец мира.

Утопический активизм Бердяева имеет в качестве предпосылки тезис о том, что мир в основе своей есть зло. Зло должно иметь свой источник; если оно – не от человека, как этому учит христианство, то, значит, оно коренится в самом бытии мира. И тут мы подходим к наиболее существенному аспекту бердяевского понятия свободы, которое тоже, кстати, восходит к Шопенгауэру: «Источник рабства всегда есть объективация» [23]. Объективация противополагается субъекту, личности, человеческому «я» в его свободе; будучи порождением воли, объективация становится путами, сковывающими волю. Объект как таковой, предметность, то, что существует само по себе, независимо от субъекта, рассматривается русским философом как источник несвободы человека. Здесь Бердяев опирается не только на Шопенгауэра, но и на Фихте. «Сознание экстериоризирующее, отчуждающее всегда есть рабье сознание. Бог – господин, человек – раб; церковь – господин, человек – раб; природа – господин, человек – раб; общество – господин, человек – раб; семья – господин, человек – раб; объект – господин, человек-субъект – раб. Источник рабства всегда есть объективация, т. е. экстериоризация, отчуждение... Прекращение рабства есть прекращение объективации» [24]. Рабство, таким образом, грозит человеку отовсюду, поскольку всякая его деятельность неизбежно получает форму некоторого продукта, внешнего для самого действующего. Само сознание тоже есть деятельность объективации, ибо акт сознания направлен на нечто, являющееся для него объектом.

Однако если рассматривать не только общество, но и природу и даже Бога как формы объективации субъективности, то очевидно, что под субъектом надо понимать не индивидуальное «я», но «Я» абсолютное, как это было у Фихте. У нашего философа речь идет о личности, всеобщее Я кантовско-фихтевской философии он, как мы знаем, не принимает. Не удивительно поэтому, что личность человеческая превращается постепенно в божественную, антропология – в христологию. Такая личность – уже не творение Бога, а Сын Божий, как говорит Бердяев. И по отношению к личности, к человекобогу весь тварный мир есть объективация, неподлинное бытие, даже просто – зло. А потому единственно оправданным отношением к миру и всем его проявлениям может быть только отрицание, революция, бунт. «Сейчас я остро сознаю, – писал Бердяев в автобиографии, – что в сущности сочувствую всем великим бунтам истории: бунту Лютера, бунту разума просвещения против авторитета, бунту “природы”

у Руссо, бунту французской революции, бунту идеализма против власти объекта, бунту Маркса против капитализма, бунту Белинского против мирового духа и мировой гармонии, анархическому бунту Бакунина, бунту Льва Толстого против истории и цивилизации, бунту Ницше против разума и морали, бунту Ибсена против общества, и само христианство я понимаю как бунт против мира и его закона» [25].

Как видим, в старости Бердяев остался тем же революционером-анархистом, каким был в молодости. *Метафизический анархизм – вот характеристика философской позиции Бердяева, его персонализма.* Низвержение всякого объективного установления, объективного порядка – пафос его философии свободы.

Идея социальной революции, которая призвана устранить капитализм, ненавистную Бердяеву и как аристократу, и как представителю художественной богемы «власть мещанства» [26], – вот что объединяло его с марксизмом, так же как и страстное стремление «не объяснить, а изменить мир». Отойдя от марксизма и критикуя материализм и теорию классовой борьбы, Бердяев в 900-х годах призывает совершить революцию в морали, религии и семье, отказаться от «исторического православия» с его аскетизмом и консерватизмом в государственной и половой сферах.

В 1909 г., выступив в сборнике «Вехи» в числе тех, кто подверг критике утопический революционаризм леворадикальной интеллигенции, Бердяев тем не менее не надолго отошел от своих прежних убеждений; в 20 – 30-х гг. он возвращается к ним, осознав глобальный характер своей революционности: подлежащим отрицанию он объявил теперь не просто формы объективации, но и само бытие. «Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и порабощающий, и как порядок идеальный и как порядок реальный, в нем нет места для личности. Личность вне бытия, она противостоит бытию...» [27]

В более ранний период, когда он мыслил онтологию вслед за А. Козловым и Л. Лопатиным как монадологию, Бердяев писал: «Мы непосредственно сознаем, а затем и познаем себя как бытие, как духовную субстанцию, как "я"...» [28]. Еще в 1916 г., в «Смысле творчества» понятие бытия выступает у Бердяева в положительном значении. Но логика собственной мысли ведет его неуклонно к неприятию бытия как такового. С глубоким сочувствием относится русский философ к античному гностицизму, к Маркиону и Василиду, отвергавшим мир на том основании, что он создан злым Богом – ветхозаветным Яхве [29]. Сам Бердяев рассуждает вполне в духе Маркиона, не сомневаясь, что «мир сей» создан Сатаной: «"Мир" есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из "мира" нужно уйти, преодолеть его до конца, "мир" должен сгореть, он арихановой природы. Свобода от "мира" – пафос моей книги» [30].

Здесь уже намечена основная тема позднейших сочинений Бердяева – тема противоположности свободы и бытия. Бунт против всего, что не есть «я», принимает у Бердяева форму афоризма: «Рабство у бытия и есть первичное рабство человека» [31]. И не случайно «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» открывает-

ся словами Макса Штирнера, немецкого философа, отрицавшего всякую реальность, кроме собственного Я: «Макс Штирнер сказал: Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt – я основал свое дело на ничто. Я скажу: я основал свое дело на свободе. Свобода есть ничто в смысле реальностей природного мира, не есть что-то» [32].

Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Н. Бердяев обращается к учению немецких мистиков, особенно Якова Бёме, о Ничто – Ungrund, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» – потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию. «Быть может, впервые в истории человеческой мысли Бёме увидел, что в основе бытия и до-бытия лежит безосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то,.. и он явился обоснователем метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной» [33].

Для Бёме, развивает свою мысль Н. А. Бердяев, свобода, т. е. иррациональное начало, хаос, «бездна» есть, таким образом, корень всего сущего, в том числе и Бога. «В глубине мира лежит первичная страсть» [34], – подытоживает Бердяев учение Бёме, возвращаясь тем самым к Шопенгауэру и общим романтическим истокам своей юности. Немецкая мистика – Мейстер Экхарт, Ангелус Силезиус, Яков Бёме – и в самом деле составляет ту почву, на которой вырос немецкий идеализм, и особенно Фихте с его учением о развивающемся Боге, Шеллинг с его теорией «иррациональной природы» в самом Боге, да и шопенгауэровское учение о темной, иррациональной воле как начале мира.

Итак, свобода, по Бердяеву, есть ничто – потенция, хаос, чистая возможность. И как таковая она не просто раньше всего действительного, актуального, оформленного, раньше космоса, раньше логоса. Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из свободы ничто раздается согласие на само мироворение, оно раздается из таинственных недр потенции» [35].

Бердяев, однако, не вполне удовлетворен толкованием Ничто у Бёме. Ему представляется, что бёмовское Ничто, которое есть «основа» или «безосновность» в Боге, не может гарантировать полную свободу человеку – ведь это все-таки *божественное* Ничто! И если тут коренится человеческая свобода, значит человек опять-таки попадает в зависимость от Бога, пусть и в такой, крайне ослабленной, форме. Поэтому в учение немецкого мистика наш философ вносит корректив: изначальное Ничто надо мыслить как независимое от Бога, как совершенно самостоятельное начало, точнее, безначалие, и в нем только и может быть «спасена» человеческая свобода.

На наш взгляд, это чисто *люциферическая свобода*, и она ничем не отличается от чистого произвола, хотя Бердяев и не хотел бы быть понятым таким образом. Понимая начало мира как чистую потенцию и видя в последней исток и тайну человеческой свободы, русский философ справедливо указывает на то, что в античной Греции (добавим – и в средневековой христианской теологии) чистая потенция мыслилась как материя, хаос, небытие. Но свобода-то, как ее мыслит

сам Бердяев, есть именно этот хаос, то, что древние понимали под материей (hyle), и Бердяев это отлично видит, более того, он на этом настаивает. Он, впрочем, отказывается в данном контексте от термина «материя», поскольку в новое время он нагружен существенно иным смыслом. «Мир сотворен не из материи, – пишет наш философ, а из свободы, ибо ничто – не материя, а свобода» [36].

Но *переименование* материи в свободу существа дела не меняет! Если в основе всего сущего лежит хаос и небытие, то мир действительно есть зло, но это зло происходит не от сотворившего его Бога, а от той самой свободы, которая изначально, подобно материи греков, была вне Бога и из которой как раз и происходит ценимая превыше всякого бытия свобода Н. Бердяева [37]. Бердяев считает, что только в эпоху христианства была открыта эта самая иррациональная стихия свободы, ибо «грек боялся бесконечности, в свободе же как иррациональном начале есть бесконечность, возможность торжества хаоса. Такая свобода для грека – торжество материи. Истинная свобода есть торжество формы» [38]. В христианскую же эпоху открывалась именно иррациональная свобода, и с ней, подчеркивает Бердяев, связан догмат о грехопадении. «Принятие идеи грехопадения, – продолжает он, – есть принятие той истины, что в основе мирового процесса лежит первая иррациональная свобода» [39].

Казалось бы, тут Бердяев прав, – человек сотворен свободным, и на его свободу Бог никогда не посягал. Но в этом рассуждении есть и иное допущение. Сказать, что мировой процесс начался с грехопадения, значит поставить последнее на место божественного творения: ведь все-таки с него начался мировой процесс. Мало того: это значит приписать Сатане – ибо не только человеческая свобода, но и искушение Змия стоит у истоков грехопадения, – тот акт миротворения, который по праву принадлежит Другому. И тут есть своя логика. Настаивание на самозаконной свободе, которая в сущности своей есть Ничто и противостоит бытию, – значит настаивать не просто на человеческой, а скорее на люциферической свободе, свободе Каина, к которой так часто апеллировал молодой романтик Н. Бердяев, плененный образом сверхромантика Ставрогина [40]. Тут сходятся два центральных мотива бердяевского творчества: отрицание «мира сего» как порождения «злого Бога» и убеждение в сверхтварности человека, в его *сверхбожественности*: ведь как олицетворение свободы, т. е. *ничто*, он не только *прежде Бога*, он – выше Бога. Примат свободы над бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом.

Не удивительно, что при этом бунт, отрицание, революция – последнее слово персонализма Бердяева: это – итог той позиции «мистического гностицизма», которая всегда была характерна для философа и сохранялась в качестве основной темы его учения при изменении отдельных акцентов.

Н. А. Бердяева можно отнести к философским представителям неоромантизма, умонастроения, столь характерного для русского Серебряного века и особенно ярко представленного в поэзии плеядой символистов, возродивших никогда не умиравший в романтизме дух мистики.

Мистика – устремление за пределы мира, отрешенность от его богатства и многообразия; часто неприятие мира бывает чревато настроением бунта; не случайно протестантизм, у истоков которого стоит антитрадиционализм мистических течений и сект, порвавших с преданием и искавших Бога в глубине собственного «Я», принес с собой в Европу дух революции. В этом смысле Бердяев недалек от истины, когда говорит о «революционно-мистических настроениях», характерных для людей «нового религиозного сознания». «Новые религиозные люди, люди будущей религии свободы, должны покончить с лицемерным морализмом, бросить вызов государственно-семейным союзам благоустройства и отдаться революционно-мистическим настроениям, в которых проблема пола и любви ставится и решается религиозно, а не позитивно, социально, морально» [41].

Все что в русском Серебряном веке связано с ненавистью к «благоустроенному быту», к мещанству, приверженному этому быту, к буржуазной пошлости и обыденности, неизменно окрашивается в «революционно-мистические тона»; это – «мировой пожар» Блока, «оргийно-дионисийская стихия» Иванова, жажда «конца мира сего» Бердяева. Экстатизм – вот имя этих настроений. Трагизм – их основная нота. Утопизм – вот подход к онтологическим, гносеологическим, социальным проблемам. Хилиазм – последнее слово, итог этих умонастроений.

Удивительная вещь человеческое сознание! Бердяев принадлежал к тем людям с чуткой совестью, кто вместе с героями Достоевского возвращали Богу «билет на вход», если «мировая гармония» должна была быть оплачена слезинкой невинного ребенка. Но вот молоху революции и гражданской войны были принесены в жертву миллионы жизней, в том числе и детских, невинных. И что же? отвернулся ли Бердяев с гневом и отвращением от своей излюбленной идеи революции? Ничуть не бывало! С раздражением отвечая тем, кто упрекает его в утопизме, наш философ пишет: «Лицемерен и лжив тот аргумент консервативного и буржуазного (?) христианства, что преобразовать общество нельзя из-за греховности человеческой природы» [42]. Как и в молодости, Бердяев в 30-х и 40-х годах по-прежнему убежден, что греховен и испорчен мир, но не человек, и его разоблачительство по-прежнему имеет своим предметом «зло мира»: «я мира божьего не принимаю», повторяет Бердяев слова Ивана Карамазова, ибо они дают ему право сказать: «коммунизм прав, когда кладет предел греху, обнаруживающемуся в обществе» [43].

И тем не менее Бердяев был одним из тех, кто в наш жестокий век обличал ложь и бесчеловечность тоталитарных режимов, в том числе и режима сталинского. Многим из нас его работы уже в 50-е и 60-е годы помогли открыть глаза на то, что происходило в нашем обществе. Бердяев сурово осуждал насилие и террор, который стал повседневной практикой тоталитарных государств, защищая неотъемлемое право личности на свободу. Стремление к духовной свободе – пафос творчества Н. Бердяева. И тут он нередко был глубоко проницателен. Обличая фанатизм как врага духовной свободы, он писал: «Нельзя допускать фанатизма ни в чем. Нужно бороться за духовную

свободу и духовное освобождение в мышлении, в государстве, в семье, в быте» [44]. В отстаивании духовной свободы – непреходящее значение философии Бердяева, ее глубокая правда. Но при этом, будучи сторонником уничтожения вообще всякой государственности, всяких «внешних установлений», Бердяев как максималист и экстремист оказался слепым по отношению к различию в *формах государства*: для него было несущественным различие между либерально-конституционным, правовым и авторитарным государственным строем, ибо *всякое государство* он считал Левиафаном, подчиняющим личность коллективу и лишающим ее свободы. Характерно, что к «правдам коммунизма» Бердяев причисляет и «критику формальной демократии» [45], поскольку не приемлет вообще «буржуазного государства». Как отмечает Г. П. Федотов, Бердяев «никогда не был ортодоксальным марксистом, хотя бы потому, что никогда не был материалистом. Но даже с Марксом его разрыв был не полным и не окончательным. В эмиграции он постепенно возвращался к учителю своей юности. В Марксе он ценил прежде всего критика капиталистического строя, беспощадно разоблачавшего его маски и фикции. Но он видел в нем и задатки гуманиста, боровшегося против обесчеловечивания работника машиной и безличным строем хозяйства» [46].

С марксизмом Бердяева сближает не только критика формальной демократии. Ему внутренне близок марксов пафос богоборчества – прометеизм. В статье «Правда и ложь коммунизма» он одобряет также политическую организацию и регуляцию экономики, централизацию экономической политики, – и понятно: экономическую свободу Бердяев отождествляет с ненавистным ему капитализмом.

В основе этих тенденций в отношении русского философа к правовому государству лежит в конечном итоге отвращение не только к государственности как таковой, но и более того – ко всякой данности, ко всякой «объективации», в конечном счете вообще к бытию.

Сегодня изгнанная русская философия возвращается на родину, мы вновь обретаем историческую память, которая поможет нам осмыслить свою судьбу и, связав порванные нити истории, сознательно строить наше будущее. Нам близка и дорога основная тема Бердяева – тема личности, свободы, поисков человеком смысла своего существования, убеждение в том, что человеку невозможно «устроиться на земле без Бога». Но если мы не хотим повторения того, что произошло с Россией в XX в., мы должны читать Бердяева трезво и реалистически, не поддаваясь искушению утопизма, максимализма и экстремизма, не впадая в соблазн обожествления человека, не забывая, что хотя человек создан по образу и подобию Бога, но он все же не Бог, он – существо конечное. И бытие – как мира, так и самого человека – *даровано* ему, а *не создано* им самим. Дурной путь – отрицание и разрушение бытия как такового должен быть нами отвергнут. Гордо-романтическая позиция «неприятия божьего мира» должна, мне думается, уступить место сознанию того, что не природа, не Бог, а именно человек – источник зла и греха в мире. Это сознание – не принижающее, а отрезвляющее и смиряющее человека, и оно в конечном счете – источник подлинно созидательной, а не разрушительной его силы.

[1] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1972. С. 19.
[2] Там же. С. 20.
[3] Там же. С. 22.
[4] Там же. С. 23.
[5] Там же.
[6] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 23.
[7] «Из всех форм рабства человека, – писал философ, – наибольшее значение имеет рабство человека у общества. Человек есть существо социализированное на протяжении долгих тысячелетий цивилизации. И социологическое учение о человеке хочет убедить нас, что именно эта социализация и создала человека. Человек живет как бы в социальном гипнозе. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическим притязаниям общества, потому что социальный гипноз устами социологов разных направлений убеждает его, что самую свободу он получает исключительно от общества. Общество как бы говорит человеку: ты мое создание, все, что у тебя есть лучшего, вложено мной и потому ты принадлежишь мне и должен отдать мне всего себя" (*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 87).
[8] *Бердяев Н. А.* О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). С. 73.
[9] Там же.
[10] *Бердяев Н. А.* Этическая проблема в свете философского идеализма//Проблемы идеализма. СПб., 1902. Цит. по: Sub specie aeternitatis. СПб., 1907. С. 88.
[11] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 27.
[12] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 28-29. Бердяев здесь идет значительно дальше, чем Шопенгауэр, поскольку последний поместил «по ту сторону добра и зла» бессознательно витальное начало, волю, которую сам признал источником зла и страдания, и именно в *преодолении* воли видел начало нравственное.
[13] *Бердяев Н. А.* Этическая проблема в свете философского идеализма. С. 88.
[14] Там же. С. 93.
[15] Там же. С. 94.
[16] «Мир не есть мысль, как думают философы, посвятившие свою жизнь мысли. Мир есть страсть и страстная эмоция. В мире есть диалектика страсти. Охлаждение страсти создает обыденность» (*Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 97).
[17] *Бердяев Н. А.* Духовное состояние современного мира//Путь. 1932, № 35. С. 21. Курсив мой. – *П. Г.*
[18] Грехопадение для Бердяева как раз свидетельствует о мощи и высоте человека: «Идея грехопадения есть в сущности гордая идея и через нее человек выходит из состояния унижения. Отпадение от Бога предполагает очень большую высоту человека, высоту твари, очень большую ее свободу, большую ее силу» (*Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 42).
[19] Тут уже запрограммирована парадоксальная этика «по ту сторону добра и зла».
[20] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 59.
[21] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1950. С. 305.
[22] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 59.
[23] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 52.
[24] Там же.
[25] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 67-68.
[26] Мещане, лавочники, буржуа – объект глубокого презрения философа. «Наряду с социальной буржуазностью мы должны признать глубокую духовную и культурную буржуазность XIX века», – писал Бердяев в 1901 г. (Sub specie aeternitatis. С. 10).
[27] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 69.
[28] *Бердяев Н. А.* О новом русском идеализме (1904). Цит. по: Sub specie aeternitatis. С. 174.
[29] См.: *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 74.
[30] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 11.
[31] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 65.

[32] *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 7.

[33] *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. С. 100.

[34] Там же. С. 105.

[35] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 57.

[36] Там же. С. 59.

[37] Не случайно В. Н. Лосский назвал Н. А. Бердяева одержимым «мракобесием свободы»: свобода в ее бердяевском толковании есть демонизм, есть зло, которое раньше и выше добра.

[38] *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы//Путь. 1928, № 9. С. 58.

[39] Там же.

[40] Любопытно, что на этот момент обратил внимание Д. С. Мережковский, увидевший в бердяевском учении о свободе возможность ее превращения в «бесовский хаос»: «Надо полюбить, чтобы быть свободным. *Не свобода прежде любви*, а любовь прежде свободы. Будьте свободны и познаете истину – это обман Человекобожества. Познайте истину – любовь и будете свободными – это истина Богочеловечества. То, что называют безвластием, анархией, колеблется между этим обманом и этой истиною. Анархия во имя свободы *без любви* есть путь не к божескому порядку, а к бесовскому хаосу» (*Мережковский Д. С.* О новом религиозном действии (Открытое письмо Н. А. Бердяеву)//Мережковский Д. С. Грядущий хам. СПб., 1914. С. 159-160).

[41] *Бердяев Н. А.* О новом религиозном сознании. Цит. по: Sub specie aeternitatis. С. 360.

[42] *Бердяев Н. А.* Правда и ложь коммунизма//Путь. 1931, № 30. С. 23.

[43] Там же.

[44] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 271.

[45] *Бердяев Н. А.* Правда и ложь коммунизма//Путь. 1931, № 30. С. 28.

[46] *Федотов Г. П.* Новый град/Сб. статей под ред. Ю. П. Иваска. Нью-Йорк, 1952. С. 310.

ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Е. А. Фролова

Поиски европейской истории духовных элементов, тенденций, вырастающих в феномен Ренессанса с его культом человека, представляются совершенно понятными. Более того, анализ Ренессанса позволяет спроектировать современное его понимание на предыдущие периоды истории, точнее, детальнее увидеть их особенности, структуру, в частности, проследить становление еще в средневековье проблематики, связанной с концепцией индивида. Однако правомерность такого подхода к культуре иного типа, нежели европейская, к культуре ислама, с его видимой контрарной направленностью уже не столь очевидна. И тем не менее он оправдан, так как позволяет несколько иначе взглянуть на сложившийся образ исламского средневековья, раскрыть его многомерность, содержавшиеся в нем разные исторические возможности.

Я не могу отказаться от некоторой исходной социологической установки, состоящей в следующем. Ислам складывался не только как религия, но и как социальное учение, устремленное на объединение. Поэтому идея общего, единого была не только утверждением его монотезима, не просто характеристикой его как всякой общности, но доминировала в нем, выявляя особое ее значение для становящейся государственности. И все же говорить о тотальном господстве этой идеи было бы неверно. И социально-юридическая практика, и религиозное учение были в огромной мере обращены к человеку, причем, к конкретному человеку. Кораническая концепция творения также требовала объяснения факта многообразия мира вещей в его отношении к Богу.

Прежде чем перейти к более детальному рассмотрению некоторых аспектов темы, остановлюсь на основной терминологии, представляющей данную проблему в арабской теологии и философии.

1. Разрабатывая атомистическое учение, мутакаллимы использовали понятия «джуз» (часть, доля), «ла ятаджазза» (неделимое),

© Е. А. Фролова, 1996

«фард» (отдельное, индивид), «джавхар», «джавхар фард» (отдельная сущность, атом, монада), «джавхар ла ятаджассим», иногда «нукт» (точка, математический минимум), «акаллу ал-джасам» (наименьшее тело). По свидетельству Маймонида, мутакаллимы утверждают, что «вся вселенная, т. е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частей, которые по причине своей тонкости не могут быть дальше разделены» [1].

2. Уникальность, единство и единичность Бога и божественного бытия, мира выражаются понятиями: «ахадийа», «вахид», «авхад».

3. Понятия «фард» и «муфрад» (отдельный, индивид) получают более широкое распространение для обозначения отдельной, самостоятельной вещи, отдельного, рассматриваемого как самостоятельная единица человека, т. е. ближе всего передают широкое понимание индивида.

4. Как противоположность общего («амм») в логике используется понятие частного, особенного («хасс»). Эти же понятия употребляются и для обозначения, с одной стороны. групп носителей эзотерического или философского знания, а с другой – массы невежественных, не посвященных в сокровенное знание людей.

5. В области религии, политики, этики, т. е. в области человеческих отношений, употребляется понятие «шахсийа» (персона, личность).

Все эти аспекты понятия индивидуального присутствуют в религиозной, философской и просто светской литературе мусульманского средневековья.

Остановлюсь сначала на концепции, которая характеризует разделенность единого на единицы, внутреннюю разделенность Бытия, его субстанции, – на концепции атомистического строения мира, единичное понимается как особенное. Такое толкование связано с понятием «нового творения», которое содержится в кораническом учении (см.: Коран. 13:5; 14:22 и др.). Если атом как «наименьшее тело» не обладает свойствами, отличающими его от других атомов – он просто означает численную разделенность мира, – то атом времени, образующий единицу «нового творения», воплощает своеобразие момента. «Бог проявляется в каждом дыхании, и сие проявление не повторяется» [2]. Каждое мгновение на место данной сущности появляется ее подобие, благодаря чему мир обновляется, оставаясь тем же: Творение возобновляется через уподобление [3].

Но мне представляется более интересным вопрос об индивидуации применительно к человеку. Именно на нем я и остановлюсь подробнее.

В наибольшей степени с человеком как индивидом дело имели юриспруденция и религия и, конечно, литература, и потому именно здесь возникли концепции, развивающие мысль в этом направлении. Прежде всего это учение о свободе воли, в силу которой человек становится ответственным за свои поступки, за выбор пути, определяющий характер посмертного воздаяния. Сотериология предполагает апелляцию Бога к каждому отдельному лицу. Хотя Бог создал человеческий род как таковой, но имеет дело не столько с ним, сколько с каждым конкретным человеком, его он спасает, награждает или нака-

зывает, о нем, о его судьбе он печется – в отличие от политического правителя, ученого, философа, которых интересует общество в целом, человек вообще. В фалсафе (арабской наследнице античной философии) упоминание об индивиде встречается редко. Об индивидуальном, единичном (но не уникальном, единственном, или общности, образуемой индивидуально значимыми единичностями) речь идет при рассмотрении идеи творения и в логике. Исключение составляет описание проблем морали, или прямо развивающей учение Мухаммада или откликающейся на него.

Излагая взгляд на счастье, ал-Фараби пишет: «Счастье мнится *каждым* человеком именно таким, каковым оно является в *его* представлении... и каждый считает, что его представление об абсолютном счастье и есть наиболее предпочтительное» [4]. Счастье достигается, если «действия основаны на доброй воле и на свободном выборе» [5]. «Свободный выбор, – рассуждает ал-Фараби, – присущ только человеку... и благодаря ему человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это вознаграждение и наказание» [6]. Достижение счастья неразрывно связано со знанием, которое приближает человека к Истине, с совершенствованием души. Принадлежавший к Багдадской школе философ-литератор Абу Хайан ат-Таухиди (ум. ок. 1023) писал: «Почему ты не судишь душу свою ради себя же? Когда ты осознаешь благо, которое суждено тебе? Когда ты остановишься на своих недостатках и отличишь их?» [7]

Но постичь абсолютное благо и обрести счастье может от природы не каждый человек, а лишь обладающий соответствующими врожденными способностями. Поэтому большинству людей нужен наставник. «Религия, – учит ал-Фараби, – это взгляды и действия, обусловленные предначертаниями первой Главы. С помощью религии все достигают цели. Если первый правитель истинно добродетелен и добродетельно его правление, он добивается счастья для всех подданных» [8]. «Вместе с тем, – пишет далее ал-Фараби, – ясно, что все это невозможно, если в городах не будет общего воззрения, объединяющего взгляды, убеждения и действия горожан...» [9]

Таким образом, разговоры о единичностях опять возвращаются к верховенствующей значимости общей идеи счастья, даруемой отдельным членам общества. Индивидуальность как особенность становится достоянием лишь отдельных избранных, элиты (хасса), отделенной от массы, толпы (амма). Единственной подлинной уникальностью является Аллах, он всеобъемлющий индивид. В подлунном мире некоторым подобием божественной индивидуальности являются Совершенный Человек, пророк, «истинный правитель» и в какой-то мере избранные люди, приблизившиеся к Истине, на которых снизошел ее свет, свет Деятельного Разума (по ал-Фараби, это «философы»). Только Бог в Коране говорит от имени Я (Мы). Немногие мусульмане покушаются на эту прерогативу. Заявивший свое право на Истину ал-Халладж: «Я есмь Истина», – был за это казнен (922).

Практика жизни, выраженная в учении Мухаммада, необходимым образом имела дело хотя и с массой, но массой отдельных людей. Пророк понимал, что успех его начинания зависит от того, насколько

решительно и широко они будут вовлечены в создание «уммы» (общины единоверцев-мусульман), в какой мере они, приняв учение о посмертном воздаянии, будут следовать предписаниям ислама. Кстати, уже в VIII в., вскоре после возникновения ислама, начались богословские споры по поводу содержащегося в Коране понятия «иман» (вера). В отличие от понятия «дин» (как и понятия «ислам»), в данном случае означающего религию как систему ритуальной практики, направленную на подчинение власти, вера-иман связывалась не только со словесным признанием истинности учения Мухаммада, но в большой степени (даже многими теологами-суннитами, в частности, ал-Ашари) с постижением, познанием Аллаха сердцем. Традицию деления веры на «внешнюю» (захир) и «внутреннюю» (батин) продолжили и исмаилиты.

Возведение на более высокую ступень внутренней убежденности в правоте религии, убежденности сердцем выражало признание пусть не безусловной ценности, но по крайней мере значимости и индивидуальности верующего, оно стимулировало его религиозное развитие, совершенствование. Кроме того, оно способствовало осознанию каждым отдельным человеком содержания, характера его веры, т. е. развитию личности.

Этот процесс был связан и еще с одним моментом мусульманского вероучения. Ислам в большой степени (что отражено в самом названии религии) является верой внешней, ритуально-словесной. Но требуя от всех мусульман покорности, неукоснительного соблюдения обрядов и установлений, он оставлял внутреннюю жизнь человека наедине с Богом, перед которым только и ответствен он за свои мысли и чувства. Не община судит, а Бог; внутренне человек свободен, он сам определяет свой путь, и, таким образом, каждый человек обретает свою отличность от другого, право на свою индивидуальность. Так общее (umma) и единичное (отдельный верующий) совмещаются друг с другом. Этим я не хочу сказать, что ислам – религия индивидуальности, персональности. Такое утверждение противоречило бы сказанному мною ранее. И все же некоторые возможности толковать Коран в этом плане имеются, и они были использованы теми течениями в исламе, которые пытались трансформировать его в соответствующем направлении. Особенно преуспел здесь суфизм.

Вряд ли стоит воспроизводить все известные в данном отношении концепции. Поэтому остановлюсь лишь на некоторых, кажущихся мне наиболее важными в понимании темы индивидуальности.

То, что в результате творения появляются отличные друг от друга единичные вещи, понятно. Но это еще не индивиды, не самоценные сущности. Важными для божественного Единого делает их концепция единства макро- и микрокосмоса, наделяющая все вещи и каждую из них божественным присутствием, – концепция, одна из центральных в суфизме.

Знай, что мир есть с начала и до конца зеркало,
В каждом атоме – сотни сияющих солнц.

Если ты рассечешь сердце одной капли воды,
Из него появится сотня чистых океанов [10].

И хотя единичности как части целого несамостоятельны, существуют только в нем и благодаря ему, но и это целое «осознает» (поскольку речь идет о Боге) свое существование именно через них. В своем трансцендентальном единстве Бог ничего о себе не знает. Для того чтобы увидеть себя, свое величие, он нуждается в другом – в мире вещей и в человеке.

От века сущий, он творит, любя,
Глаза и уши, чтоб познать себя [11].

Как писал Ибн Араби, Господину в силу этой зависимости нужен раб, но и «раб Господом бывал в какие-то мгновенья». Ибн Араби очень красочно рисует человека: «Существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, оно становление мира в его бытии, а потому и выделяется в мире, как камень в перстне. Он – вместилище надписи, тот знак, которым Вседержитель опечатывает свою сокровищницу. Оттого Он и нарек его преемником... Потому мир остается в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный человек. Разве не видишь ты, что если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, и произойдут в ней отклонения и коллизии...» [12]. Как считает российский исследователь и переводчик Ибн Араби Андрей Смирнов, человек здесь предстает уже как цель мироздания. В облике Совершенного человек выдвигается на место фокуса универсума, которому ничто уже, по логике рассуждения, не мешает стать единственным центром, поглотившим и Бога. И только верность средневековой парадигме останавливает Ибн Араби сделать этот шаг, шаг, который сделала Европа в эпоху Возрождения.

Возведя человека столь высоко, Ибн Араби сразу же оговаривает его отличие от Бога; творение Бога – абсолютно, человека же – тленно. Но этот ход рассуждений философа-мистика я вынуждена опустить, хотя он и важен для общего вывода, подтверждающего начальный тезис о превалировании в исламе идеи общего, единого.

В акте единения человека с Богом, уподобления его Богу проявляется их взаимная любовь. Ибн Араби выражает это так: «Движение мира из небытия к бытию есть во всех отношениях – и со стороны Бога, и с его (мира. – *Е.Ф.*) стороны – движение любви» [13]. Переживание любовного общения с Богом для суфия всегда интимно, индивидуально, неповторимо. Оно каждый раз новое и не передаваемое до конца, и в нем через единение с Богом, достигаемое благодаря проделанным усилиям и отдаче себя целиком этой цели, у человека рождается ощущение самости. Это проявляется в осознании своей свободы от мирских, социальных зависимостей: человек служит только Богу, добровольно и любовно, и только Бог, но не люди может судить о смысле его служения. Человек получает право говорить от собственного лица, Я, ибо он частица Я божественного.

И пусть меня отторгнет целый свет!
Его сужденье – суета сует.
Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,
И только Ты – строжайший мой судья [14].

Но, как уже говорилось, прильнуть к божественному источнику дано далеко не всем. Чтобы приблизиться к нему, надо проделать колоссальную работу духовного совершенствования, проникнуть в глубины собственной психики и обрести истинную веру. Вобрав в себя и раскрыв все тайные и явные движения души, человек становится микрокосмом людского макрокосма. Внутренний мир человека раздвигается до пределов всечеловеческого мира, становясь его зеркалом.

Путь суфия к Богу может быть разным: у одного это испепеляющее чувство, у другого – духовные, интеллектуальные испытания, непрерывные усилия ума разрешать все новые и новые вопросы бытия, преодоление одних сомнений и впадение в другие, постоянная интеллектуальная неудовлетворенность. Таким был, в частности, путь мистического познания у Ибн Сины (ум. 1037). «Мистик, – настаивал Ибн Сина, – стремится к постижению высшей истины, не требуя ничего взамен... Он поклоняется только ей, ибо она достойна поклонения» [15].

Тема любви, единения, слияния с Богом позволяет приподнять еще один пласт темы индивидуации, а именно индивидуации знания, что в философской гносеологии получает оформление в принципе, который придает значение высшей ценности в постижении Истины (Бога и тем самым основ Бытия) непосредственной очевидности. Истинное знание Первоначала обретается только в акте непосредственного его усмотрения, в иррациональном, не передаваемом до конца и потому совершенно индивидуальном его восприятии мистиком, всего себя отдавшем подготовке к этому акту. Как пишет об этом ал-Газали (ум. 1111): «Если кто-нибудь попытается выразить это, слова его обязательно будут содержать в себе погрешность... А человеку, испытывающему такое состояние, можно сказать не более, как: "Было, что было, а что было, не помню"» [16]. Чтобы постичь Истину, надо *самому пережить* это постижение. Суфизм, таким образом, наиболее последовательно выражает гносеологический принцип, противостоящий концепции совокупного знания, знания как системы общепризнанных истин. Совокупное знание необходимо как предварительный этап, этап веры, на первый же план выдвигается знание индивида; его переживание Истины в момент соединения с божественным началом делает этого индивида единственным Человеком, единственным партнером Бога. Его даже не должно интересовать, совпадает ли его знание Истины со знанием других, поскольку для него достоверно только его знание, оно неколебимо и абсолютно. Одна из основных целей мистика, как пишет Ибн Сина, это «устранение всего, что стало правилом, но не является истиной» [17].

Среди фаласифа («философов»), считавших непосредственные очевидности одним из видов предпосылок истинного знания, наибольшее значение им придавал Ибн Сина. Он сам имел опыт мисти-

ческих переживаний и осознал его ценность в постижении предельных оснований Бытия и сущности человека. Возможно, отчасти с этим опытом связана и предложенная им концепция «парящего человека». Она также обращена к индивиду, к его способности постичь собственным путем свою разумную сущность. Но главным образом эта концепция направлена на иную цель, что позволяет перейти к новому аспекту проблемы индивида.

Рассуждение Ибн Сины, построенное вокруг образа «парящего человека», позволяет ему аргументировать тезис о том, что душа нетелесна, проста и едина по своей субстанции и потому не смертна. Причем, позиция Ибн Сины отличается от позиции других «фаласифа» тем, что он настаивает на бессмертии *индивидуальной* души. Признание вечности лишь всеобщей души, если таковую понимать буквально, неметафорически, ведет к согласию с учением о переселении душ, так как все они – в одном, из одного изливаются, в одно возвращаются, перетекая одна в другую, как в котле при перемешивании содержимого. Это учение он отвергает. В мою задачу не входит сейчас обсуждение правильности или ложности взгляда Авиценны. Суть же его состоит в том, что всеобщая душа «не едина, она множественна по числу, но едина по виду» [18]. То есть единая душа существует во множестве индивидов. Более того, эти души возникают только с возникновением «телесной материи, годной для того, чтобы ею пользовалась душа» [19], причем каждая отдельная душа связана «именно с *данным* телом и *отвлечена от всех прочих* тел, отличных от него *по своей природе*» [20]. В теле появляется начало индивидуации (*особое* расположение составляющих его элементов), и оно становится индивидом. «Есть еще другие свойства, скрытые от нас, неотрывно сопутствующие душам при их возникновении... благодаря этим свойствам один индивид отличается от другого» [21]. И отделившись от своих смертных тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в которых они находились, их устройства, времени их возникновения. Таким образом, соединение субстанции души с материей индивидуализирует ее. Л. Гудман комментирует эту концепцию Ибн Сины так: «Этот авиценнов призыв к самосознанию нацелен на доказательство того, что ваш ум не есть мой и никогда не может быть им, поскольку вы и я знаем разные вещи» [22].

Сходной позиции придерживались и философы Багдадской школы ас-Сиджистани (ум. 974) и ат_таухиди. Отвечая на вопрос: обладает ли индивидуальная душа свойствами данного человека или она, как простая сущность, не испытывает влияния со стороны тела, – ас-Сиджистани склонялся к первому. Как и Ибн Сина, он считал, что, во-первых, люди различаются долями, которыми они наделены от всеобщей субстанции души, и эти индивидуальные души в течение жизни подвергаются влиянию. Ат-Таухиди в «Имта» полагает, что «степени душ зависят от прибавления к ним части того, чем наделены их владельцы» [23]. Из правильных знаний, истинных убеждений душа извлекает пользу, но она может ржаветь, темнеть, погрязнуть в косности и невежестве, и за это наследие телесности в посмертной жизни получит воздаяние – именно индивидуально.

Идею индивидуации, выраженную как связь души с телом, Ибн Сина проводит и через свое отношение к мистическому акту единения с Богом. В противоположность радикальным мистикам, которые идеализировали образ мотылька, сгорающего в пламени светильника, Ибн Сина придерживался рационального мистицизма, видя в нем путь постижения Бытия при сохранении Я постигающего, при сохранении в единстве разъединенности, некоторой дистанции. Эта отстраненность, с одной стороны, позволяет увидеть Истину, с другой – сохранить мистику свою индивидуальность. «Сокровенные помыслы озаряются светом Истины, но не ослепляют его (мистика. – *Е.Ф.*)» [24]. «В момент единения с Истиной он либо отрешается от всего, либо усилием воли находится в обоих состояниях... Но как только прекращается его единение с Истиной, он... живет прежней жизнью. В своей радости он является счастливым созданием Аллаха» [25]. И это состояние – состояние знания, причем индивидуального, возможно только благодаря пребыванию разума в теле, отделяющем его от других разумных душ и Мировой души, – оно образует некоторую преграду между множественными индивидами Творения, сохраняет самость, устойчивость каждого элемента множественности.

Наконец, я хотела бы обратить внимание еще на один срез отношения к единичному, который имеет научно-методологическое значение.

Идея доминирования всеобщности довольно ясно проявилась в интересе к дедуктивной логике. Логика в каком-то смысле выступала в качестве аналога общей схемы мироздания: Бог (необходимосущее) – свет активного интеллекта – знание мира материи, конкретных вещей. Силлогизм, заключение от исходного тезиса через меньшую посылку к выводу, представал как основной способ не только аргументации, но и получения нового знания. Индукции отводилась подсобная роль при выработке предварительных, предположительных знаний. Наука пыталась установить прежде всего общность предметов, выражающуюся в общих принципах. Нередко речь шла даже не столько о принципе как выражении общности предметов, сколько о выражении в предметах общих принципов. «Их (вещей. – *Е.Ф.*) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании» [26]. Задача исследователя состоит в том, чтобы установить, какую логическую возможность актуализируют встретившиеся в опыте явления и вещи. Если правильно найден класс, к которому принадлежит единичность, то тем самым автоматически найдены и принадлежащие этой единичности характеристики.

Мысль работала внутри канона, непреложного знания, полученного от предшественников, практически не выходя за его пределы. «Врач, – заявлял Ибн Сина, – должен принимать на веру слова природоведа, что элементов всего четыре, не более» [27]. Под углом зрения концепции отсутствия пустоты Авиценна интерпретирует, например, такое наблюдение: при замерзании воды в сосуде сосуд разбивается. От холода тела сжимаются – это было признанным взглядом. А поскольку пустоты нет, то стенки сосуда разбиваются [28]. Аналогично построена и масса других рассуждений Авиценны. Это свидетельствует

о том, что единичному, факту, который выпадает из принятой схемы объяснения, не придается достаточной самостоятельной значимости. Мысль не просто сопротивляется факту, что вполне естественно, но принципиально противостоит возможности выхода из схемы, представлению о том, что «единичное» может опровергнуть истинность «общего», что оно столь же важно для цельной системы, как и общая ее структура.

И тем не менее очевидность мира многообразных вещей заставляла рассматривать их не только как проявление в акте творения божественной щедрости, но и в качестве получивших существование, наличных и потому требующих признания и объяснения их различности. Поскольку понятие индивидуальности не имело теоретического оформления, можно лишь реконструировать наличие отдельных фрагментов соответствующей концепции, содержащейся в сфере гносеологии.

В большей степени стихийно, на практике, а отчасти и в теории и естествоиспытателями, и философами осознавалась недостаточность умозрительного рационализма. Естественно, что получение достоверного знания связывалось как со строгим соблюдением правил логического заключения, так и с надежностью предпосылок, на основе которых оно делалось. Исходными предпосылками, принимаемыми без доказательства, признавались не только первичные принципы аксиоматического характера, но и знания, добытые через ощущение, опыт [29]. И хотя этот опыт включал в себя обобщение, все же он связывал мысль с областью практики, т. е. конкретных вещей, фактов, событий. «Индукцией, – писал Ибн Сина, – называется заключение, которое делают об общих положениях, найдя ранее эти положения в частных случаях» [30]. Правда, речь об индукции идет в крошечном параграфе, и признание ее значения сопровождается понятными оговорками, однако ее правомерность признается. И это, на мой взгляд, связано не только с критикой, которая раздавалась тогда в адрес рационализма, но и с успехами конкретных наук.

Будучи медиком и фармакологом Авиценна был тонким и внимательным наблюдателем, подмечавшим как случаи совпадения с теорией, так и не соответствующие ей. Требовалась проверка выводов на практике, не просто наблюдение, но и проведение опытов. В исследованиях Ибн Сины можно увидеть элементы аргументации, которая в новое время определится как эксперимент, что предполагает, в частности, сознательную установку на предметно-практическую деятельность, стремление подвергнуть знание «на прочность». А это, в свою очередь, предполагает признание методологической значимости отдельного факта, единичности. Конечно, у Ибн Сины речь идет не об уникальности вещи, факта самих по себе, их самодостаточности, а только об их роли в построении и сохранении или опровержении общей теории. Единичное, как у Аристотеля [31], служит способом наведения на всеобщее. Тем не менее единичное в виде «факта» приобретает более высокий статус.

Но, пожалуй, на редкость ярко и непосредственно интерес к единичному выражен в сочинениях ат-Таухиди – очевидно, сказываются

особенности его ума художника-литератора. Он постоянно обращает внимание свое и собеседника на необычные, поражающие взор, слух, вкус, ум вещи и события или же на вроде бы привычные вещи, которые в его восприятии получают своеобразную окраску. Так, он задумывается над тем, каким образом человек, считающий себя философом, может совершить убийство? Он спрашивает: «Почему озабоченный человек, дух которого бьется над проблемой, теребит свою бороду, постукивает пальцами, перебирает камушки? Почему, когда слышишь повторение одних и тех же речей, начинаешь испытывать отвращение?» [32]. Ат-Таухиди пытался объяснить психологические особенности поведения человека. Его занимал вопрос о том, как сочетаются высокие моральные представления и безнравственные реальные поступки. Особенно много он размышлял над случаями самоубийств и их причинами, а также над психическими отклонениями, «болезнями души», обнаруживая, что «здоровье и болезнь в чем-то идут от нрава» [33]. По мнению ат-Таухиди, разумность людей, так же, как и их безумие, относительны, диапазон их оттенков велик: «В разумном есть то, что он порицает в безумном, в безумном же, как известно, есть то, что в разумном изумляет» [34]. Желание осмыслить «вечные», экзистенциальные (общие) проблемы сочетается у al-Tawhidi с пристальным интересом к индивиду, своеобразию его как личности, ко всей гамме человеческих качеств. Он стремится понять физические, психические и социальные основания поступков и тем самым более точно представить суть возможной общности разных единичных вещей. Таухиди-литератор помогал Таухиди-философу. Единичность в его творчестве представала в виде удивительного, неповторимого мира, не просто отдельного от других, но и отличного от них, обладающего своей собственной сущностью. Общее у Таухиди не доминировало над индивидуальным, они составляли две равные стороны единства. Именно уникальное, отклоняющееся от нормы позволяло острее почувствовать проблему, сложность ее содержания и точнее понять суть явления. Именно индивидуальное как уникальное показывало, что игнорирование его заводит самодовлеющий рассудок в тупик; оно разбивало самоуверенность разума, корректировало его «истины», заставляло задумываться над мыслью, что нет окончательных решений, но есть бесчисленные вопросы [35]. Все это способствовало открытости сознания. Может быть, поэтому в споре с Мискавейхом ат-Таухиди настаивал на эвристической значимости поэзии, призывая ее в свидетели [36].

Если подвести итог всему сказанному, то он, мне представляется, будет состоять в подтверждении основного тезиса, предложенного в начале статьи. Да, центральным пунктом средневековой парадигмы, в том числе и арабо-мусульманской, была идея всеединства, всеобщности. Но ее развитие, раскрытие означало признание внутренней сложности этого единства, признание порождаемого им и из него многообразия единичностей, которые выступали в качестве соподчиненного, но тем не менее непременного компонента отношения. И в ряде учений, у ряда авторов интерес к единичному вырос в концепции, в которых единичное-индивидуальное поднималось до уровня наполненной, самоценной персональности.

[1] *Маймонид.* Путеводитель колеблющихся//С. Н. Григорьян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 287.
[2] *Ибн Араби.* Геммы мудрости//А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 208.
[3] Там же. С. 157.
[4] *Аль-Фараби.* Указание пути к счастью//Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 5.
[5] Там же.
[6] *Аль-Фараби.* Гражданская политика//Там же. С. 113.
[7] *Ат-Таухиди.* Ал-ишарат ал-илляхта ва-л-анфас ар-руханита. Каир, 1950. С. 75.
[8] *Аль-Фараби.* Отношение философии к религии//Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата, 1987. С. 317.
[9] Там же.
[10] *Шабистари.* Цветник тайн/Цит. в пер. М. Т. Степанянц по ее монографии «Философские аспекты суфизма». М., 1987. С. 18.
[11] *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 531.
[12] *Ибн Араби.* Геммы мудрости//А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 71-72.
[13] Там же.
[14] *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия средних веков. С. 526.
[15] *Ибн Сина.* Указания и наставления//Ибн Сина. Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 367-368.
[16] *Аль-Газали.* Избавляющий от заблуждения//С. Н. Григорьян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. С. 247.
[17] *Ибн Сина.* Указания... С. 368.
[18] *Ибн Сина.* Книга о душе//Ибн Сина Избр. филос. произведения. С. 489.
[19] Там же. С. 488.
[20] Там же. С. 489.
[21] Там же.
[22] *L. E. Goodman.* Avicenna. L.; N.-Y., 1992. P. 129.
[23] *Ат-Таухиди.* Ал-Имта ва-л-муанаса. Т. 3. Бейрут, 1943. С. 122.
[24] *Ибн Сина.* Указания и наставления. с. 367.
[25] Там же. с. 370.
[26] *Ибн Сина.* Книга знания//Ибн Сина. Избр. филос. произведения. С. 145.
[27] *Ибн Сина.* Канон врачебной науки. Кн. 1. Ташкент, 1954. С. 30.
[28] См.: *Беруни и Ибн Сина.* Переписка. Ташкент, 1973. С. 34.
[29] См.: *Ибн Сина.* Книга знания. С. 90.
[30] Там же. С. 86.
[31] См.: *Аристотель.* Вторая аналитика. I, 18, 40.
[32] *Ат-Таухиди.* Ал-Хавамил ва-ш-шавамил. Каир, 1951. С. 275, 314.
[33] *Ат-Таухиди.* Ал-Имта... Т. 1. Каир, 1939. С. 153.
[34] Там же. С. 204.
[35] Там же. С. 159.
[36] Ат-Таухиди. Ал-Хавамил...С. 85.

УЧЕНИЕ О ЧЕТЫРЕХ ТЕЛАХ БУДДЫ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ*

Е. Н. Молодцова

Жанр данной работы не вполне традиционен для историко-философского исследования. Дело в том, что материал, анализируемый в статье, во многом закрыт для людей, не принадлежащих к традиции тибетского буддизма, и потому при его реконструкции приходится прибегать к гипотезам, основанным не на строго академическом рассмотрении какого-либо конкретного текста, но на авторском видении проблемы в целом. Однако такой подход оправдан тем, что позволяет бросить целостный взгляд на кажущееся разрозненным учение ламаизма.

В буддизме Тибета есть знаменитое изречение: «Тот, кто понимает значение слова "будда", знает о буддизме все». И есть в нем еще одна поговорка: «Нельзя достичь цели, не пройдя должного расстояния». Именно поэтому никто из обладающих полным пониманием этого ключевого для буддизма термина, не будет даже пытаться объяснить новичку его истинный смысл. К раскрытию всех значений слова «будда» ведет долгий путь, включающий в себя цепь посвящений, являющихся этапами на пути приобретения личного опыта, определенных уровней личностного переживания передаваемого опыта, а тем самым и повышения уровня личности. Это учение не может быть адекватно и полностью передано с помощью чистого рацио, его условие требует тренинга в определенных техниках медитаций, и, как пишет лама Кази-Дава Сандуп, «детализация и понимание учения о трикайя, как учат ламы, является привилегией посвященных, только они способны до конца понять его» [1].

Тем не менее, задача выразить это представление в рациональной форме вполне корректна, так как любое, даже кажущееся поначалу весьма экстравагантным буддистское учение внутренне согласованно, строго логично. Будда Шакъямуни с самого начала предлагал проверять любое учение собственным разумом и отвергать его в том случае, если оно с разумом не согласуется. «Верую, потому что абсурдно» – невозможно в устах буддиста. Однако следует всегда помнить, что логика является условием абсолютно необходимым, но недостаточным, поскольку есть еще план выражения во внутреннем опыте. При реконструкции в терминах рацио учения о четырех телах будды, составляющих структуру мира и человека, всегда следует помнить о принципиальной недостаточности чисто рациональной процедуры, однако без такой реконструкции невозможно обойтись при изучении любых других аспектов буддизма Тибета, так как учение о четырех телах будды в них имплицитно содержится, по сути дела, им предлежит.

© Е. Н. Молодцова, 1996

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Это учение не менее важно для буддизма, чем определение Святой Троицы для христианства, изложение которого всегда начинают именно с этого предмета, хотя он и является наиболее трудным, постижимым лишь через Откровение. Вот что говорит по этому поводу Ориген: «Так как многие из тех, которые признают себя верующими во Христа, разногласят не только в малом и самом незначительном, но и в великом и величайшем, т. е. в вопросах или о Боге, или о Господе Иисусе Христе, или о Св. Духе, и не только об этих существах, но и о прочих тварях, т. е. или о господствах, или о святых силах, то по этой причине, кажется необходимо установить точную границу и определенное правило о каждом из этих предметов, а потом уже спрашивать о прочем» [2]. И далее следует целая глава, повествующая об обещанных первоочередных установлениях. Вообще огромное множество страниц христианской литературы посвящено этому таинственному предмету, хотя здесь и не ставится задача сделать его согласованным с разумом.

В литературе тибетского, как, впрочем, и индийского буддизма мы нигде не найдем рассуждений о будде и его телах, об этом наши источники обычно лишь упоминают, европейские же комментаторы разногласят здесь так, что только диву даешься. Поскольку тексты тантр лишь упоминают о телах будды, не вдаваясь в изложение этого учения, предполагая его общеизвестным в среде посвященных и не требующих изложения для тех, кто не достиг должного уровня, постольку авторитетными источниками по данной проблеме для нас будут тексты современных лам, внутренне включенных в учение и ставящих сегодня задачу распространения на Запад наиболее развитых форм тибетского буддизма, особенно делая акцент на учении Калачакратантры. Именно эти работы могут очень помочь в раскрытии смысла эзотерического пласта ламаизма.

Попытаемся представить этот взгляд в логически непротиворечивой форме, так как я не раз убеждалась при работе с материалом тантр, что он кажется запутанным и таинственным до тех пор, пока не достигнуто его понимание, когда же такое понимание достигнуто, все положения спокойно эксплицируются в прозрачной логике, только всегда следует подчеркивать принципиальную недостаточность логического постижения этого материала, ибо нужен внутренний опыт, который и фиксируется в текстах теми, кто его имеет, – носителями учения.

Итак, мы будем излагать не столько учение классического буддизма, буддизма сутры, долгого пути к освобождению, сколько учение буддизма тантры, быстрого пути к освобождению, причем в его тибетском варианте. При этом чаще всего мы будем апеллировать к наиболее развитой тантре, Калачакратантре, о которой сказано: «Если имеется твердое понимание Калачакры, то это понимание легко приложимо к другим тантрам. Это – очень важная тантра» [3]. В отличие от классического буддизма, оперирующего с трикайя, тремя телами будды, Калачакратантра дает представление о четырех телах будды, и именно с этим вариантом мы и будем работать.

Еще раз подчеркнем базисный характер этого учения для тибет-

ского буддизма, вновь обратившись к параллели с исходным христианским учением о Троице в мистическом его понимании. Когда читаешь «Очерк мистического богословия» В.Н.Лосского, очень трудно отрешиться от мысли, что автор разбирает практически те же проблемы, что и тибетские тантры, только дает их в христианской терминологии. Он пишет: «Откровение о Боге-Троице – Отце, и Сыне, и Святом Духе есть основа всякого христианского богословия, оно – "само Богословие" в том значении, которое греческие отцы придавали этому слову, обозначавшему для них чаще всего троичную тайну, открытую Церкви. Это не только основа, но и высшая цель богословия, ибо, по мысли Евагрия Понтийского, которую разовьет святой Максим Исповедник, познать тайну Троицы в ее полноте – значит войти в совершенное единение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть войти в божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы, и стать, по апостолу Петру, "причастниками божественного естества" Итак, троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом-Троицей» [4].

Эта цитата точно выражает суть рассматриваемой нами проблемы, делая упор на необходимость личного опыта при постижении Божества, подчеркивая принципиальную непостижимость этой тайны человеческим умом, ибо, с точки зрения мистического христианства, необходимо преобразование этого ума, причем не только необходимо, но и возможно. Христианство более охотно эксплицирует богословскую сторону своего учения, тогда как тантры склонны подробно описывать чрезвычайно изощренную технику единения человека с высшим началом.

Итак, мы зафиксировали, что как представление о единосущной Троице является исходной точкой христианского богословия, так и теория трех или четырех тел будды служит отправной точкой тантризма.

Согласно буддизму сутры мир предстает в виде универсальной мандалы, универсальной схемы, состоящей из трех тел будды, тогда как Калачакратантра вводит еще и четвертое тело, и тогда мандала мира становится четырехуровневой.

Первое тело будды – Skt. svābhāvikakāya, Tib. chos. d'byiñs. ño. bo. ñidi. gyi. sku. – природное тело, тело собственной природы, тело своебытия, самодостаточное тело, Ченг Гарма переводит с тибетского как «тело универсальной сущности» [5]. Далее это тело будет обозначаться как свабхавикакайя (где кайя – тело), поскольку в буддизме это технический термин.

Свабхавикакайя пребывает за пределами мысли и слова, не постигается мыслью и не выражается в языке, для его постижения, точнее, достижения, используются иные средства, средства внутреннего постижения, сложные медитативные техники.

Свабхавикакайя персонифицируется как Ади-будда, первичный, изначальный будда, сущность всех будд и бодхисаттв. Ади-будда не имеет образа и знака, но тантры обычно прибегают к его персонифи-

кации, и в различных традициях тантры Ади-буддой считаются вполне конкретные, свои для каждой линии, божества. Так, в традиции кагью Ади-буддой считается Ваджрадхара, с которым соотносится синий цвет, и адепт при определенном, очень высоком уровне психического развития может получать учения непосредственно от синего Ваджрадхары. Основоположник линии кагью, махасиддхи (великий святой, точнее маг, обладающий сверхнормальными силами) Тилопа получил от Ваджрадхары исходное учение. В традиции ньингма Ади-буддой считается Самантабхадра, также имеющий синий цвет, и именно от Самантабхадры получил учение основатель линии, махасиддхи Падмасамбхава. В некоторых традициях буддизма в Китае и Японии Ади-буддой считают голубого Вайрочану. В Калачакратантре Ади-буддой является верховное божество этого учения, голубой бог Калачакра.

Цвет в данном случае, как, впрочем, и всегда в учении тантр, несет свою смысловую нагрузку, показывая соотношение божества с определенным элементом, в данном случае – с элементом акаша, а также связь с определенным семейством божеств, всем представителям которого этот цвет присущ.

Важен и тот факт, что линия передачи учения возводится к верховному божеству, и далее идет непрерывно от ламы к ламе, от учителя к ученику. Представители тибетского буддизма обычно спрашивают у вновь прибывшего: «Какова Ваша линия передачи?», т. е. в какой традиции Вы получили посвящение. Если же линия передачи в каком-либо звене прерывалась, то учение считается уже не имеющим своей первоначальной силы, даже если оно и восстановлено.

Обычно в традиции поздних тантр свабхавикакайя рассматривается как один из двух аспектов единого дела дхармакайя, которое предстает как свабхавикакайя в аспекте бытия и как джнянадхармакайя в аспекте познавательном. Однако Калачакратантра делает свабхавикакайя особым, четвертым телом будды, давая четырехуровневую мандалу.

Итак, свабхавикакайя является первым телом и исходной точкой последующей эманации, результаты которой также персонифицируются в божествах.

Первым божеством, возникающим в ходе медитации Ади-будды, его первой эманацией становится будда Ваджрасаттва, «алмазное существо», обладающее природой ваджры – основного и чрезвычайно многозначного символа тантр. Отметим, что под медитацией в тибетском буддизме понимается предельное сосредоточение всех энергий и управление ими, и потому естественно, что акт медитации обладает творящей и преобразующей силой. Подобно тому как Ади-будда воплощает в себе сущность всех будд и бодхисаттв, Ваджрасаттва персонифицирует сущность всех будд и бодхисаттв, которые будут разворачиваться в последующих телах. Заметим также, что сущность всех будд и бодхисаттв едина, все они обладают абсолютно одинаковой сущностью, и потому один полностью тождествен другому, но предстают они в разных образах в зависимости от уровня воспринимающего сознания.

Вслед за свабхавикакайя идет дхармакайя – Skt. dharmakāya, Tib.

chos. sku – тело дхармы, тело истины, истинное тело Будды. В сущности, дхармакайя – это то же самое первичное тело будды, свабхавикакайя, только манифестировавшее себя в пяти формах. Подобно тому как все будды и бодхисаттвы едины в своей сущности, точно так же единой является сущность всех тел будды.

Как и свабхавикакайя, дхармакайя находится за пределами мысли и слова, однако это тело персонифицируется уже в образах пяти дхьяни-будд, будд созерцания, еще их называют пятью татхагатами (татхагата – «так пришедший», или «так ушедший», эпитет достигшего Пробуждения, ставшего буддой, пробужденным). А дхьяни-будды они потому, что возникают из шуньи, пустоты, составляющей истинную сущность всего, порождаясь умом медитирующего (медитирующего будды, творящего мир, или умом высоко продвинутого адепта, как правило, махасиддхи, в процессе дхьяны, когда достигается единство сосредоточенного ума с объектом сосредоточения, в данном случае – с конкретным дхьяни-буддой. Весь процесс эманации, по сути дела, порожден энергией ума, этой универсальной силой, творящей все образы.

Тантры вообще рассматривают божества как часть психического процесса адепта. «Божества есть не что иное, как вспышка шуньи, пустоты. Эта вспышка по природе своей – несуществующая, она, в сущности, шунья. Bhavana (желание) почитателя является психической силой, реагирующей на шунью, и дающее при этом возникновение множеству проявлений конкретных форм божеств. Эта реакция бесконечно разнообразна, и потому результирующие божества проявляются в бесконечном разнообразии форм. По этой причине мы и находим в буддийском пантеоне удивительно большое число божеств» [6].

Действительно, количество и разнообразие богов в пантеоне тибетского тантризма производит ошеломляющее впечатление, однако все они группируются в соответствии с принципом пяти татхагат, по семьям пяти дхьяни-будд, а принадлежность божества к той или иной семье показывает его цвет.

Кроме того, благодаря своей основе, шунье, все божества тождественны друг другу. Нирмал Чандра Сингх, директор-учредитель Сиккимского исследовательского института тибетологии, пишет: «Многочисленные будды в мистическом видении махаянских святых есть одно, мириад возникает из шуньи (пустоты) и уходит в шунью, в абсолют, об этом учат Гаутама Будда и Нагарджуна» [7].

Творя божество из пустоты, полностью сосредоточенный адепт должен точно визуализировать его облик во всех деталях, и садханы, специальный класс литературы, направлен на обеспечение такой визуализации. В деталях воспроизводить облик божества в своем сознании, полностью сконцентрировавшись на данном божестве, практически отождествившись с ним, – значит вызвать это божество к жизни, порождая его в процессе медитации.

Творением божества является и его воспроизведение в скульптуре или рисунке, танке. «Рисовать или делать скульптуру, – пишет Джузеппе Туччи, – значит вызывать божественное присутствие» [8]. Согласно «Источнику мудрецов», знаменитому тибетско-монгольскому тер-

минологическому словарю, танки и скульптуры рассматриваются как «искусственное перерождение будды» [9]. Естественно, столь ответственное деяние требует от художника полного сосредоточения в медитации и точного воспроизведения всех деталей облика изображаемого, жестко задаваемых буддистским каноном.

Танки и скульптуры играют важнейшую роль в жизни верующего, созерцание и воспроизведение облика божества означают коммуникацию с ним. Культовое изображение всегда должно быть перед взором адепта, чтобы в нужную минуту легко предстать в его сознании. Так, например, дядя выдающегося ламы из Долпо имел в доме танку с изображением основателя традиции ньингма, махасиддхи Падмасамбхавы. Лама с ранней юности созерцал ее, и благодаря этому образ великого гуру, наставника, всегда оставался чрезвычайно ясным в его сознании. Когда лама заболевал, он всегда концентрировался на этом образе, и, если его мысленное видение Падмасамбхавы было отчетливым, то это предвещало скорое выздоровление, неясность же образа предсказывала болезнь. В зависимости от ясности или неясности образа он также узнавал, сможет ли разрешить возникшую перед ним проблему, например, удастся ли найти потерянное и т. п. [10] Существовали также и многие другие цели коммуникации с божеством.

Однако коммуникативный аспект – это, в сущности, аспект профанический. Дхармакайя существует как бы в двух уровнях – абсолюта и пяти дхьяни-будд. «Так как дхармакайя есть абсолют, то его формой является шунья (пустота), и потому для мистиков Капала (череп) есть лучшая форма для медитации. Для остальных верующих каждый из пяти первичных будд является священной иллюстрацией дхармакайя» [11]. Уровень объяснения является различным для высоко продвинутых адептов и для людей, стоящих на иных ступенях духовного развития: каждому дается по его способности понимания. Атиша, великий проповедник буддизма, странствовавший по Тибету с 1042 г. и до конца жизни, наступившего в 1054 г., разделил людей на три разряда: низший – миряне, средний – идущие по пути сутры и высший – следующие путем тантры. Для каждого разряда существовал свой уровень проповеди, точно так же уровень передачи учения соответствовал уровню адепта уже и внутри этих разрядов. Находясь вне перечисленных разрядов, т. е. не будучи даже буддистом-мирянином, я твердо отдаю себе отчет в том, что мой уровень разбора данного учения может быть лишь первым приближением к нему. Тем не менее, если, в соответствии с тибетской поговоркой, «мы делали что могли, но не достигли», то это лучше, чем не сделать даже того, что можешь.

Итак, начнем с изложения сущностного аспекта дхармакайя. Само по себе это тело будды» бесформенно, всепронизывающе, предельно пусто и потому всеобъемлюще» [12]. Дхармакайя пронизывает и сансару, и нирвану. Согласно «Источнику мудрецов», дхармакайя, или космическое тело будды, характеризуется неразделимостью, необусловленностью, неизмеримостью, неисчислимостью, непредставимостью в мыслях, несравнимостью ни с чем, а так же тем, что оно явля-

ется источником света [13]. Дхармакайя в тантрах отождествляется с пространством, а также с умом. «Нет ни малейшего различия между пространством, умом и последней реальностью. Эти названия – лишь временные обозначения» [14].

Дхармакайя – это сфера алайявиджняны (ālayavijñana), дома, жилища, вместилища сознания, или сознания-хранилища, некоторого универсального сознания. Так учит школа виджнянавада, и этого учения придерживаются тибетские тантры. В этом сознании накапливается память о прошлых делах и следы всех протекших способов ментальной деятельности, которые запечатлеваются в vāsana, некотором специфическом виде энергии. Также алайявиджняна отождествляется с citta (мысль), что в буддизме тождественно mano (ум), а также сознанию (vijñana). Таким образом, мысль, ум, сознание и алайявиджняна – одно и то же, соответственно, тем же самым является и дхармакайя, некоторый первичный ум. «Это – естественное состояние знания, универсальный базис, пустота, нечто непредикативное, лишенное времени и возникновения, ни существование и ни несуществование» [15].

Еще алайявиджняна отождествляется с татхагатагарбха, зародышем татхагатства, семенем просветления, пребывающем в сердце каждого существа: если бы этого зародыша не было в человеке, то не из чего было бы вырасти в нем Просветлению, буддству. Итак, дхармакайя пребывает внутри каждого существа и искать постижения этого тела следует не вовне, но внутри себя: «Трикайя буддства лежит внутри собственного телесно-умственного континуума» [16]. Не о том ли пишет апостол Павел, говоря, что «мы имеем ум Христов» [17]?

Дхармакайя персонифицируется в образах пяти дхьяни-будд или пяти татхагат, причем такое представление о космическом теле будды можно считать условным, необходимым на определенном уровне сознания адепта, для которого и разворачивается весь процесс эманации. Собственно, в образах пяти татхагат дхармакайя открывает себя для людей, подобно тому как в мистической ветви христианства «надо исповедовать в Боге некоторое неизреченное различение, по которому Он был бы и совершенно недоступным, и во многих отношениях доступным. Это – различение в Боге сущности, или, в собственном смысле слова, природы, неприступной, непознаваемой, несообщаемой, и энергий, или божественных действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует вовне, себя проявляя, сообщая, отдавая» [18].

Дхьяни-будды в строгом порядке помещаются в мандале, схеме обители божеств, используемой в медитации. Но поскольку типов медитаций много и много традиций, в соответствии с которыми эти медитации передаются, постольку расположение божеств в мандале не может быть жестко фиксированным, не могут быть также строго фиксированы все характеристики божеств, и потому они варьируются от мандалы к мандале в зависимости от применяемой медитации. Как пишет лама Анагарика Говинда, «в символике медитативных процессов ведущим принципом является не некоторая теоретическая тема, а практика и переживание, выводимые из нее. Поэтому каждая школа медитации и каждая тантрийская группа имеет собственную систему,

которая поддерживается традицией и переходит от учителя к ученику. Поэтому и расположение дхьяни-будд и их мантр по психофизическим центрам не может быть единственной и фиксированной системой. Все это зависит от медитирующего, от избранного им символа, и от этого его выбора будет зависеть положение всех других символов мандалы. Само тело во время медитации становится мандалой, и внутри ее на каждом центре соответственно имеются меньшие мандалы» [19].

Еще раз подчеркнем, что процесс медитации на данное божество является также и его творением: «В механаистской тантре образы или формы божеств были подобны видению или медитации махасиддхи, процесс визуализации божества носил мистический характер» [20].

Возьмем для анализа мандалу пяти дхьяни-будд, с которой оперирует «Тибетская книга мертвых». Здесь каждый дхьяни-будда предстает перед умершим, находящимся в промежуточном состоянии, в бардо, отразившись в образах самбхогакайя, следующего за дхармакайя тела будды. В центре этой мандалы находится дхьяни-будда Вайрочана, который в некоторых традициях тантры рассматривается как Ади-будда. Вайрочана предстает перед умершим первым, он, как описывает его в своем комментарии передающий нам содержание текста «Тибетской книги мертвых» лама Чогьям Трунгпа, всепронизывающ, смотрит отовсюду, его центр – везде, а окружность – нигде, точнее, он не имеет централизации [21]. Здесь лама, видящий свою задачу в трансляции знания на Запад, дает образ, хорошо знакомый европейской культуре (ибо ламы достаточно продвинутые, обычно прекрасно знакомы с нашей традицией, являются весьма образованными не только в своей, но и в нашей культуре). Вспомним общеизвестное место какого-то древнего учения, по всей видимости, эзотерического, воспроизводимое у Алана Лилльского, а затем и у Николая Кузанского: «Бог есть умопостигаемая сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде» [22].

Татхагата Вайрочана олицетворяет элемент акаша – как бы мы ни переводили этот термин, передавая его как эфир, пространство, перевод не передает полного смысла этого понятия. Прибегнем к описанию. Акаша – это некоторая всепронизывающая субстанция, реагирующая на каждую мысль, сохраняя ее и в то же время отражая, посылая обратно к помыслившему в виде последствий мысли, так что хорошая, добрая мысль дает благие следствия как для своего автора, так и для мира в целом, злая же – соответственно злые. Поэтому акаша переводится и как эфир, и как пространство, причем пространство отождествляется с умом, мыслью, сознанием. Это воззрение можно сопоставить с учением Тейяра де Шардена и Вернадского о ноосфере, можно – с физической теорией эфира, можно сравнить с мировым океаном в «Солярисе», но любое сравнение хромает.

Очевидно, что элемент акаша является проявлением алайявиджняны на уровне пяти тонких элементов, образующих конструкцию мира и человека, а татхагата Вайрочана потому и находится в центре мандалы, что он олицетворяет самую сущность дхармакайя, а также и связь с Ади-буддой, заданную голубым цветом, цветом элемента акаша. Находясь в центре, и при этом сам не имея центра, пронизывая

все, Вайрочана как бы выключен из круга вращения тонких элементов, и остальные четыре элемента являются аспектами акаши, а следующие четыре дхьяни-будды – аспектами Вайрочаны.

С Вайрочаной, как и с любым другим дхьяни-буддой, накрепко связано местоположение, в нашей мандале – центр, и цвет, соответствующий цвету представленного божеством элемента. Цвет Вайрочаны, как и цвет акаши, – голубой, поскольку он испускает голубое сияние, хотя цвет его тела – белый.

Подобно тому как в христианстве в акте творения «Троица дает познание о себе через свои природные энергии» [23], так и с каждым дхьяни-буддой связана определенная энергия (Skt. vāyu, Tib. rlung), являющаяся качеством его элемента. Согласно учению тантр, в мире, равно как и в человеке, существуют пять основных и пять дополнительных энергий, корреспондирующие с пятью типами будд. Точно так же, как и в христианстве, эти «Божественные энергии во всем и вне всего» [24], они пронизывают все: «Так же, как и Дионисий, святые отцы называли энергии лучами Божества, пронизывающими весь тварный мир. Святой Григорий Палама называет их просто "божествами", "нетварным светом" или "благодатью"» [25].

В тантрах именно благодаря своему энергетическому аспекту дхьяни-будды не являются совершенно отчужденными от мира, напротив, каждый человек, место или событие связаны с тем или иным дхьяни-буддой, благодаря доминированию в них энергии определенного вида. Человек может обнаружить это при тантристском посвящении, когда в мандалу бросается цветок и он притягивается именно тем дхьяни-буддой, с энергией которого, а следовательно, и с ним самим у посвящаемого имеется сродство. И если ему суждено достичь Просветления, он достигнет его под именем своего дхьяни-будды.

Согласно Геше Даргьейя, с дхьяни-буддой Вайрочаной связана сопутствующая элементу акаша всепронизывающая энергия, сопутствующая же ему вторичная энергия называется «движущаяся». С каждой энергией связан определенный цвет, и первичная энергия Вайрочаны является голубой, но его вторичная, «движущаяся» энергия обладает красным цветом [26].

Вайрочана, как и каждый татхагата, олицетворяет одну из пяти фундаментальных мудростей полностью просветленного сознания, с голубым Вайрочаной корреспондирует мудрость акаши или пространства-сознания, мудрость пустоты, шуньи, согласно «Источнику мудрецов», это высшая мудрость познания абсолюта [27]. В мире людей, в непросветленном, некультивированном сознании она преобразуется в темную силу невежества, и задача человеческого существования – вновь трансформировать ее в исходную мудрость Вайрочаны, что возможно при достижении Просветления.

Кроме того, дхьяни-будды воплощают пять элементарных принципов, или скандх, относящихся в равной мере и к миру, и к человеку. Вайрочана корреспондирует со скандхой «сознание» (vijñana), которая в своей исходной чистоте обладает голубым свечением. В мире эмпирических индивидов сознание, пятая скандха, соединяет чувственное восприятие и ум, при этом самость становится собственным

универсумом, и вместо того чтобы воспринимать мир как он есть, проецирует на него свои собственные образы [28]. Задача адепта – трансформировать эту скандху, растворить самость и вернуться к непосредственному восприятию мира как он есть, т. е. отождествиться с Вайрочаной.

Дело в том, что по учению тибетских тантр сознание вовсе не базируется на чувственных данных. Базой чувственных данных является не акаша, а четыре других великих элемента – земля, вода, огонь и воздух. Когда человек умирает, его материальные элементы растворяются друг в друге: элемент земли растворяется в элементе воды, вода – в огне, огонь – в воздухе, воздух – в сознании, которое уже нерастворимо ни в чем. Эти четыре великих элемента и являются основой чувственных данных, и в процессе смерти с уходом элемента земли уходит способность зрения, с уходом элемента воды пропадает способность слышания, при растворении огня растворяется способность обоняния, с растворением воздуха в сознании уходит способность ощущать прикосновение, так что с этого момента все телесные ощущения отсутствуют, утратив свою базу, и продолжает существование только сознание.

Как и каждый из пяти татхагат, Вайрочана выполняет определенную функцию в мировом процессе и связан с одним из мировых циклов, которых всего пять. Все дхьяни-будды, Вайрочана в их числе, являются авторами, архитекторами новых циклов, они их замысливают, но сами не исполняют, они не воплощают свой замысел непосредственно. Вайрочане принадлежит авторство первого мирового цикла.

После Вайрочаны перед умершим предстает дхьяни-будда Акшобхья, который в разбираемой мандале оказывается первым в круге четырех элементов, ему соответствует тонкий элемент воды. В координации со своим элементом, которому приписан белый цвет, татхагата Акшобхья тоже белого цвета, белым является исходящее от него сияние, тогда как цвет его тела – голубой. Восток – фиксированное положение Акшобхьи в данной мандале.

Акшобхья обладает свойственной элементу воды поддерживающей жизнь энергией в качестве основной, эта энергия белого цвета. Вторичная энергия Акшобхьи называется «определенно-движущаяся», она имеет зеленый цвет. Акшобхья обладает исходной позитивной мудростью, способной отражать спокойно и некритично, поэтому она носит название зерцалоподобной мудрости. В мире людей она трансформируется в непросветленном сознании в эмоцию ненависти, которая в конечном счете должна быть вновь превзойдена зерцалоподобной мудростью Акшобхьи. Позитивный смысл этой мудрости для людей, пребывающих в цикле существования, состоит в способности ума воспринимать множество объектов одновременно, подобно тому как зерцало способно отражать одновременно много предметов.

С Акшобхьей соотносится первая скандха, «форма» (rupa), с которой начинается индивидуальность и отдельное существование, а также разделение испытываемой реальности на субъект и объект. С этой скандхи возникает исходная самость, осведомленная о существовании высшего мира. Задача адепта – растворить эту скандху, вернувшись в ис-

ходное бессамостное существование, в отсутствие субъект-объектного дуализма. В мировом процессе Акшобхья является автором второго мирового цикла.

Далее, по ходу часовой стрелки в мандале возникает татхагата Ратнасамбхава, предстающий в своем отраженном в теле самбхогакайя образе в третий день пребывания в бардо. Цвет этого дхьяни-будды – желтый, местоположение – юг. Ратнасамбхава воплощает элемент земли, несущий желтый цвет, и свойственные этому элементу энергии. С ним связана «спускающаяся вниз» очищающая энергия как основная, она имеет желтый цвет, и дополнительная, вторичная «полностью-движущаяся» энергия, голубого цвета.

Мудрость, исходно свойственная Ратнасамбхаве, – это мудрость равенства, согласно «Источнику мудрецов», это высшая мудрость равности, мудрость будды, признающая равенство его самого и всех живых существ в том смысле, что все они обладают одинаковым элементом становления буддой [29]. Эта фундаментальная спокойная уравновешенная мудрость равенства в мире людей превращается в свою противоположность, в гордость (богатством, умом и т. д.), которая должна быть преодолена и вновь сведена к исходной мудрости будды.

Ратнасамбхава корреспондирует со второй скандхой, «чувствование» (vedanā), ощущение, следующее после скандхи «форма». На стадии чувствования самость начинает реагировать на свое окружение, возникает интуитивное предпочтение, отвержение или безразличие, т. е. еще не полностью развитая эмоция. В обратном порядке эта скандха должна быть сведена к первой скандхе, которая, в свою очередь, сводится к отсутствию скандх, к растворению чувства самости в истинной, бессамостной реальности как конечной цели совершенствования живого существа. Ратнасамбхава является архитектором третьего мирового цикла.

Следом за ним в мандале появляется дхьяни-будда Амитабха, будда бесконечного света, предстающий перед умершим в своем самбхогакайяподобном образе на четвертый день пребывания в бардо. Амитабха представляет тонкий элемент огня. Этот татхагата красного цвета, помещается на западе. Амитабхе свойственна основная, «идущая вверх» энергия красного цвета, и вторичная, «совершенно движущаяся» энергия желтого цвета.

Амитабха обладает высшей мудростью различения, познающей отдельные элементы существования. В мире людей эта позитивная мудрость обращается в темную негативную страсть – вожделение, и задача состоит в том, чтобы преодолеть его, трансформировав в исходную мудрость Амитабхи. Позитивное проявление этой мудрости в сансаре – свойственная людям способность различения предметов.

Этот татхагата связан с третьей скандхой, samjña, или «восприятие», реагирующее, в отличие от предыдущей скандхи, уже не пассивно, но активно, когда осведомленная о стимулах самость автоматически отвечает на них. Эта скандха подлежит сворачиванию ко второй и первой с целью превзойти все три стадии развития. Амитабхе принадлежит авторство четвертого мирового цикла, в котором живем мы с вами.

И, наконец, завершает мандалу пяти дхьяни-будд Амогхасиддхи, воплощающий элемент воздуха, или ветра. В соответствии со своим элементом этот татхагата имеет зеленый цвет, его фиксированное место – север. С Амогхасиддхи связана «сопутствующая огню» основная энергия темно-зеленого цвета, а также вторичная «очень движущаяся» энергия белого цвета.

Амогхасиддхи связан с исходной мудростью, завершающей все действия, исполняющей деяния, в мире людей она проявляется как деятельная мудрость, направленная на всеобщее благо. Ее отрицательным коррелятом, подлежащим сведению к исходной мудрости, является энергия зависти. Амогхасиддхи в образе самбхогакайя предстает перед пребывающим в бардо на пятый день, когда душа находится под воздействием эмоции зависти, и татхагата может помочь ее преодолеть.

К Амогхасиддхи относится четвертая скандха, samskära, понятие, покрывающее интеллектуальную и эмоциональную деятельность интерпретации, следующую за восприятием. Это – то, что соединяет вещи и строит образцы личности и кармы. Как и другие скандхи, подлежит преодолению.

Амогхасиддхи – автор пятого мирового цикла, который наступит через пять тысячелетий после смерти будды Шакьямуни, жившего, по данным буддистской традиции, в 7-6 вв. до н. э., а по данным современных ученых – 6-5 вв. до н. э. Крупнейший авторитет в этих вопросах, немецкий ученый Грюневедель, считает, что со времени смерти исторического будды до наступления пятого мирового цикла должно пройти четыре тысячи лет [30].

Итак, пять татхагат воплощают качества просветления, существующие за пределами мирской жизни. Это – мирные божества, не имеющие ни начала, ни конца, ни возраста. Символом их мира является круг, у которого нет входа, который вечен. Дхьяни-будды в принципе не имеют коммуникаций с миром людей, будучи замкнуты сами в себе. Они абсолютно недоступны для молитв и просьб о помощи.

Графическая мандала пяти дхьяни-будд выглядит следующим образом:



Итак, на уровне дхармакайя, второго по счету Калачакратантры тела будды, перед нами прошли пять дхьяни-будд, пять тонких элементов, пять энергий, пять цветов, пять фиксированных местополо-

жений в пространстве. По сути дела, дхармакайя, будучи непостижимым абсолютом, принимает образы пяти дхьяни-будд, сообщающих миру свои энергии и собирающих вокруг себя все другие божества пантеона, которых великое множество. Здесь, видимо, дело обстоит так же, как и в христианской традиции: «Божественные имена, как и энергии, бесчисленны, но природа, которую они раскрывают, пребывает неименуемой, непознаваемой, мрак, сокрытый преизобилием света» [31].

Затем процесс эманации идет дальше, и дхармакайя испускает из себя следующее тело будды – самбхогакайя (Skt. sambhogakaya, Tib. Longs. sku), тело наслаждения. Это тело уже может быть схвачено в мысли и слове, оно предназначено для коммуникации с земным миром, реагируя на мысли, мольбы и поступки людей, отвечая на них, тогда как дхармакайя не имеет такой функции.

Самбхогакайя – это динамический аспект дхармакайя, это – небесный бодхисаттва, состоящий из пяти дхьяни-бодхисаттв. Если будда, «пробужденный», есть существо, достигшее просветления и обретшее нирвану, то бодхисаттва – существо, основной характеристикой которого является безграничное деятельное сострадание, потому, достигнув просветления, бодхисаттва добровольно остается вне нирваны, стремясь помочь всем страдающим в сансаре существам достичь освобождения.

Как говорит «Источник мудрецов», «бодхисаттвы принимают для пользы других бездну сансары как оранжерею лотоса, и не пользуются благами прекрасной нирваны» [32]. Каждый бодхисаттва имеет потенцию стать буддой, ибо только будда может привести человека к достижению просветления.

Отношение верующего к бодхисаттве – глубоко личностное. Как пишет Нирмал Чандра Сингх, «икона самбхогакайя более конкретна, нежели фигуры дхармакайя. Верующий почитает одного из бодхисаттв самбхогакайя как главного личного бога, и в процессе медитации или молитвы не дистанцируется и не относится к нему как чему-то безличному, как это бывает с шунья» [33].

Если дхармакайя рассматривается как первичный, изначальный будда, манифестировавший себя в пяти формах, то в самбхогакайя все пять дхьяни-будд находят свое отражение, обретают в этом теле пятерых духовных сыновей, так что каждый бодхисаттва в своих характеристиках точно соответствует своему дхьяни-будде, повторяя его цвет, местоположение в пространстве, соотношение с элементом и энергией, принадлежность к определенному мировому циклу.

Бодхисаттвы расположены в мандале самбхогакайя в строгом соответствии с мандалой дхармакайя.

В центре мандалы самбхогакайя расположен бодхисаттва Самантабхадра, духовный сын дхьяни-будды Вайрочаны, на востоке – Ваджрапани, отражение Акшобхьи, на юге – Ратнапани, соответствующий Ратнасамбхаве, на западе – Авалокитешвара, духовный сын Амитабхи, и на севере, в соответствии с расположением Амогхасиддхи, находится его отражение, Вишвапани. Выглядит это следующим образом:



Если дхьяни-будды выполняют в мировом процессе роль архитекторов, авторов, замысливающих процесс, и не имеют обратной связи с происходящими по их воле событиями, то дхьяни-бодхисаттвы наделены ролью конструкторов, которым надлежит разработать замысел своих духовных отцов в конкретных деталях.

В нашем, четвертом, цикле конструктором является милостивый, безгранично сострадательный бодхисаттва Авалокитешвра, а пятый, грядущий мировой цикл будет конструировать Вишвапани.

Далее, самбхогакайя испускает из себя следующее, четвертое тело будды, нирманакайя (Skt. hirmānakāya, Tib. sprul. sku), тело воплощения или принятое на себя тело. Но это – не тело обычного человека, но тело Просветленного, принимаемое им добровольно, способное по его воле трансформироваться в различные формы в различных мирах, зачастую одновременно принимать несколько разных форм.

Согласно ламе Анагарике Говинде, различие между телом обычного человека и телом Просветленного состоит в том, что «тело Просветленного – это результат его сознательного творческого труда, в то время как тело обычного человека является порождением его подсознательных желаний и стремлений. И то, и другое – майя, но одно – сознательная, а другое – нет» [34]. Поэтому нирманакайя часто называют иллюзорным телом, māyādeha.

В нирманакайя воплощаются земные будды, тулку, добровольно отправляющиеся в сансару на помощь живым существам. Их еще называют Мануши-буддами, земными буддами, человеческими буддами. Они являются отражениями или духовными сыновьями дхьяни-бодхисаттв, спускаясь в положенный срок с небес самбхогакайя в земной мир для полной проповеди учения, для очередного «поворота колеса дхармы», так как проповедовать учение полностью может лишь будда.

Каждый мануши-будда точно воспроизводит в себе все характеристики своего духовного отца. Так, земным сыном бодхисаттвы Самантабхадры является Краккуччханда, отражением Ваджрапани будет Канакамуни, соответствием Ватнапани – Кашьяпа, духовным сыном Авалокитешвары будет Шакьямуни, наш исторический будда, Вишвапани соответствует Майтрейя, будда грядущего. Мандала нирманакайя такова:



Мануши-будды осуществляют на земле замысленный дхьяни-буддами и разработанный дхьяни-бодхисаттвами план мировых циклов, являясь их земными творцами, земными учителями человечества, мирскими представителями высших сил. Для нашего цикла таким представителем, повернувшим колесо дхармы, колесо учения, был будда Шакьямуни. Будда грядущего цикла – ожидаемый человечеством мессия, будда Майтрейя, пребывающий ныне в теле самбхогакайя в небесах Тушита в статусе бодхисаттвы. В иконографии его изображают со спущенной вниз правой ногой, что говорит о его готовности сойти на землю.

Любое из тел будды каждый продвинутый адепт может и должен испытать на собственном опыте, ибо иначе это значение лишено смысла. Знание в этом учении понимается вовсе не как некоторая информация или теоретическая конструкция, но как нечто, преобразующее умственный континуум индивида. Такое преобразование возможно лишь через личностный опыт, через личное переживание. Не так ли и в мистической ветви христианства, «когда делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы, познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных» [35]? И если в тантре первое условие сознательного пути – формирование установки на безграничное сострадание ко всем живым существам, принятие пути бодхисаттвы, то в христианстве «любовь неотделима от познания, от гнозиса» [36].

Такое испытывание может быть естественным процессом, через который каждый проходит в цикле жизни, смерти и перерождения, но только при этом принимаются на себя не актуальные тела будды, что достижимо лишь при полном Просветлении, но основания этих тел, что дает, однако, некоторое представление об опыте принятия актуального тела будды. Так, во время пробуждения от сна человек попадает в основание нирманакайя, во время сна со сновидениями – в основание самбхогакайя, в тело, состоящее из очень тонких энергий и тонкого сознания, во время сна без сновидений – в основание дхармакайя.

Дхармакайя может рассматриваться как тело смерти, точнее, здесь умерший вступает в основание дхармакайя, в основании же самбхогакайя он пребывает в промежуточном состоянии между смертью и но-

вым рождением, в бардо, где тело также состоит из тонких энергий и сознания, облаченных в «тонкое тело», и где естественным образом присутствуют сверхобычные способности – левитации, передвижения по воздуху, прохождения сквозь твердые предметы, чтение мыслей других, здесь всякая мысль немедленно реализуется, такие же способности характерны для наших снов. Тело же вновь обретенного перерождения рассматривается как основание нирманакайя.

Но любое из этих тел можно искусственно принимать на себя в течение жизни, используя определенные техники медитации. Как сообщает Геше Даргьейя, благодаря средствам тантристской практики, которые все в конечном счете являются техниками медитаций, в то время, когда человек находится уже на пути, но еще не стал буддой, «достигается точное воспроизведение трех тел будды, которые обретают природу трех актуальных тел будды при полном просветлении» [37].

Согласно описанию Геше Даргьейя, адепт системы Калачакра в ходе специальной медитации испытывает четыре типа радости, дающие возникновение соответственно четырем телам будды. Первый тип радости, называемый радость, возникает, когда капля белой бодхичитты, жизнетворной сущности, спускается из чакры макушки в чакру между бровями, испытываемый при этом вид радости ведет к возникновению нирманакайя. Затем, когда белая бодхичитта спускается в чакру сердца, возникает второй тип радости, высшая радость, что ведет к достижению тела наслаждения, самбхогакайя. Третья, экстраординарная радость возникает при третьем посвящении, посвящении мудрости, когда белая бодхичитта нисходит из чакры сердца к чакре гениталий, и эта специальная радость дает возникновение истинному телу мудрости будды, джняна-дхармакайя. Подлинное же посвящение мудрости, четвертое посвящение, происходит с переживанием непосредственной, спонтанной радости, когда белая бодхичитта достигает кончика генитального органа, но при этом не испускается, а удерживается силой энергии, сохраняя способность вновь подняться к исходной чакре макушки. Эта радость дает возникновение телу истинной природы будды, свабхавикакайя.

При четвертом посвящении состояние радости кульминирует в состояние полного просветления, в этой точке адепт тантры достигает тела бога Калачакры, состоящего из энергий (Tib. rlung) и сознания (Tib. sems). Это – кульминация пути Калачакратантры, в этой точке посвященный становится буддой, нирманакайя [38]. Как подчеркивает Джузеппе Туччи, «освобождение не может быть достигнуто только посредством знания слов Будды и священных текстов. Быть освобожденным – значит испытать “тонкое тело” или “иллюзорное тело”» [39]. Именно его и достигает адепт при четвертом посвящении, испытав все четыре тела будды и приняв на себя действительное буддство.

Фактически в этой медитации адепт последовательного растворяет друг в друге различные элементы, после чего непосредственно испытывает пустоту и идентификацию с дхармакайя. Осознав испытываемое как дхармакайя, он становится при этом недоступен никому, кроме других будд, но, поскольку движущей силой как медитации,

воспроизводящей процесс эманации, так и самого процесса эманации является безграничное сострадание, любовь, постольку у адепта возникает мотивация выйти из этого состояния и манифестировать себя как самбхогакайя. Для этой манифестации появляется восьмилепестковый лотос, на котором покоится лунный диск. И тогда дхармакайя, то есть сам ум будды, появляется как голубой столб света. Он обладает природой ума будды и репрезентирует самбхогакайя. Но затем адепт осознает, что как самбхогакайя он все-таки недоступен многим существам, и это порождает в нем мотивацию к манифестации в более грубой форме, в нирманакайя. В процессе трансформации самбхогакайя в нирманакайя этот голубой столб света, который стоит на восьмилепестковом лотосе и луне, растворяется в сиденье лотоса и луны, и адепт возникает как Ади-будда Калачакра, нирманакайя, тонкое или иллюзорное тело, Skt. māyādeha, Tib. sgyu. lus [40].

В основе всех разбираемых учений лежит представление о том, что и мир в целом, и человек как часть этого мира, обладают природой будды, но эта всеобщая буддовость обычно не осознается, а потому и не проявляется. Человек, и только человек, способен осознать в себе свою истинную природу, т. е. природу будды, и задача буддизма махаяны – помочь ему в таком осознании. Но осознать в себе природу будды – значит тем самым отождествиться, слиться с ней, соединиться со своей собственной истинной сущностью, что и составляет конечную цель всех тантристских практик, предлагающих различные средства для последовательного слияния со всеми четырьмя телами будды.

В соответствии с таким воззрением для буддиста причинить зло человеку, оскорбить его – значит повредить будде. Но и для христианина обидеть человека – значит обидеть живущего в нем Христа. Знаменитый старец, авва Дорофей, видя своего любимого ученика Досифея плачущим, спросил его о причине слез. Досифей отвечал: «Прости меня, отче, я разгневался и худо говорил с братом моим». Отец отвечал ему на это: «Так-то, Досифей, ты гневаешься и не стыдишься, что гневаешься и обижаешь брата своего? Разве ты не знаешь, что он есть Христос, и ты оскорбляешь Христа?» [41].

И вот слова апостола Павла: «Наше же жительство на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, который уничиженное тело наше преобразует так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет себе все» [42]. И это возможно потому, что, по словам апостола Павла, «не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» [43]. Зародыш духовного тела пребывает в каждом человеке, он развивается сознательными усилиями в течение жизни, полной святости, и Бог имеет силу преобразовать наше тело.

В тантре же вся тяжесть переносится на самого человека. Здесь считается, что в нас присутствует изначальный ум, это – очень тонкий ум, всегда сопровождаемый очень тонкими энергиями, всегда пребывающий с человеком. Эта сопровождающая ум очень тонкая энергия рассматривается как изначальное тело. Именно этот изначальный

ум и это изначальное тело мы должны превратить в природу божества, чье тело состоит только из энергии и сознания. На такое превращение направлена вся тантристская йога, и «основной принцип тантристской йоги иллюзорного тела: внутри грубого и кармического человеческого тела лежит чистая сущность тела будды, скрытая человеческими привязанностями и заблуждениями... но когда сияюще пустая мудрость будет осознана, сансарические праны (жизненные энергии), нади (тонкие нервы) и бинду (капли белой и красной бодхичитты) очищаются, и тело человеческое трансформируется в подобное радуге иллюзорное тело буддства» [44].

В таком случае мы достигаем сознания, которое одновременно и непосредственно испытывает все феномены и само по себе является по природе великим блаженством. При таком достижении становятся полностью просветленным буддой. И тогда достигается четверичное тело будды: тело эманации, тело наслаждения, тело мудрой истины и тело природной истины [45]. Носитель таких достижений становится обладателем тела, которое иногда называют ваджракайя, или алмазное тело, и еще телом четвертого измерения. Это – тот результат, который должен быть «недифференцированным единством феноменального существования (которое есть просто дрожание ума) и того, что превосходит его» [46]. Земной человек становится при этом нирманакайя, в котором все тела будды существуют и переживаются одновременно [47]. И тогда все учения об элементах, энергиях, дхьяни-буддах и дхьяни-бодхисаттвах будут относиться уже непосредственно к этому телу, которое рассматривается как абсолютная реальность.

В этом теле можно совершать путешествие к дальним мирам, получать учения от махасиддхи и непосредственно от божеств, проповедовать учение одновременно в разных местах, как это сделал будда Шакьямуни, проповедуя одновременно Калачакратантру в теле бога Калачакра в Южной Индии, и, манифестировав себя в другом месте и в другом теле, обучать Праджнапарамите. В этом теле можно танцевать на крышах домов и на вершинах гор, как это делал знаменитый лама из Долпо вместе со своим Учителем [48], можно читать мысли других и делать массу необычных вещей. Например, будда Шакьяуми, приняв ипостась Владыки бериллового сияния и Верховного целителя, манифестировал себя в виде нирманического риши Рикпэ Еше, дающего медицинское учение, и одновременно в образе его ученика, риши Илэ-Кье, это учение выслушивающего перед собравшейся публикой [49].

Все это кажется невообразимой мистикой и фантастикой, не имеющей ничего общего с реальной жизнью. Однако это не так. Возьмем «Атлас тибетской медицины», великолепный труд нашего выдающегося тибетолога Ю. М. Парфионовича, ныне покойного, и посмотрим, из какого представления о человеке исходит столь популярная ныне традиционная тибетская медицина, фрагмент которой, акупунктура, прочно вошел в арсенал средств современной европейской медицины.

Общефилософское положение о тождестве макрокосма и микрокосма претворяется здесь в реальную картину соответствия строения

человеческого тела строению универсуума, состоящего, согласно Калачакре, из четырех тел будды, в медицинской же традиции берутся в расчет три тела будды. Из тех же трех тел будды состоит также и тело человека.

Согласно знаменитому тибетскому медицинскому трактату «Вайдурья онбо» («Голубой берилл»), написанному в XVII в. и принадлежащему к числу основных тибетских медицинских трудов, человеческий организм рассматривается как единство трех тел: основания дхармакайя, т. е. непроявленного тела абсолютной истины, тончайшего сознания, опирающегося на тончайший энергетический ток. Это тело попадает в организм в момент зачатия, из него формируется основание тела самбхогакайя, или «тонкое тело», которое возникает в первые два месяца развития эмбриона и имеет выраженную структуру, состоящую из множества сосудов (rtsa), по которым течет тонкий психический ток, несущий жизненные сущности, тхикле (Tib. thig-le) или бодхичитты (Skt. bodhicitta). Эти множественные сущности эманируют из единого главного тхикле. По этим каналам, которых в разных традициях насчитывается от 72 тысяч до 13,5 миллионов, распространяются токи тонкого и грубого сознаний, причем только грубое сознание связано с органами чувств и проявляется на феноменальном уровне.

Это тонкое тело, соответствующее в человеке космическому телу будды самбхогакайя, являющееся основанием самбхогакайя, имеет размеры пяти-шестилетнего ребенка, но в момент смерти оно коллапсируется в энергетический сгусток размером с горошину и выходит из тела, что и вызывает смерть живого существа. И, наконец, из жизненных сущностей, тхикле тонкого тела формируется грубое, физическое тело, состоящее из плоти и крови [50]. И только с этим последним оперирует современная европейская медицина, да и вообще все наше знание о человеческом организме. Тибетское же традиционное знание, в том числе медицинское, работает со всеми тремя телами.

Именно к уровню тонкого тела, являющегося в человеческом организме основанием космического тела самбхогакайя, относятся прочно вошедшие в наш сегодняшний лексикон чакры, или энергетические центры, и на одном из рисунков «Атласа тибетской медицины» показано, как из центра сердца, дхармачакры, расходятся в стороны «пять врат сознания» в виде лепестков сосудов, несущих в себе ток разных видов сознания. Передний сосуд несет в себе ток грубого сознания пяти органов чувств, по правому сосуду струится алайявиджняна, ток космического сознания-хранилища, ранее представшего перед нами как метафизическое понятие, но теперь реализовавшееся на уровне жизненных структур организма, вошедшее в весьма специфическую психофизиологию. Далее, по западному сосуду, идет ток омраченного сознания, в центре находится «прекрасное сознание», а левый сосуд несет в себе перцептивное сознание [51].

Вся практика тибетской, монгольской и китайской традиционной медицины восходит именно к таким представлениям о человеческом теле, и именно они реализуются, например, в весьма хорошо зарекомендовавшей себя сегодня практике иглорефлексотерапии, работаю-

щей с энергетическими центрами и энергиями на уровне тонкого тела или основания самбхогакайя. Поэтому нет ничего удивительного в том, что современные медики, применяя в своей практике иглоукалывания, основываются лишь на стандартных рецептах и никак не могут найти объяснения методу, не обнаруживая линий тока энергий на уровне грубого, физического тела.

В практику рефлексотерапии, используемую получившими традиционную монастырскую подготовку восточными врачами необходимо входит мандала пяти стихий, или пяти элементов, фактически повторяющая мандалу космического тела будды дхармакайя:

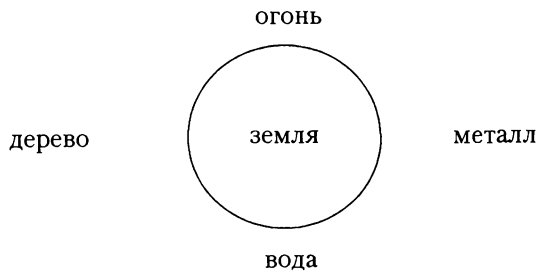


Схема приводится в китайском варианте, и потому названия элементов разнятся. Тем не менее изображенные здесь пять стихий представляют собой токи космической энергии, передающие воздействие планет солнечной системы на организм, причем каждая из пяти стихий воздействует на определенную структуру человеческого тела. Именно поэтому вся традиционная система иглоукалывания непременно замыкается на астрономию, или, если угодно, на астрологию, так что человек неразрывно связан с космосом, и об этом вам расскажет любой врач-иглорефлексотерапевт традиционной восточной школы.

Кроме того, врач-рефлексотерапевт должен учитывать также и временной аспект своей деятельности, все его процедуры жестко привязаны к определенному времени суток и к определенному дню лунного календаря.

Напомним еще раз, что в центре чакры сердца в человеческом теле находится главное тхикле, или жизненная сущность, и это главное тхикле, относящееся к основанию дхармакайя, включает в себя квинтэссенцию пяти первоэлементов, представленных пятицветным ореолом, в этом же тхикле находится абсолютное сознание и тончайшие энергии. Это – основание дхармакайя в человеке, требующее своего учета в медицинской практике. Все тхикле, циркулирующие по каналам тела, генерируются этим главным тхикле, и все вместе они называются «ла» (Tib. bla), что переводится как «жизненная сущность». Ла максимально проявляет свои потенции лишь в определенных точках человеческого тела, которые и используются в акупунктуре, причем следует учесть, что все эти точки привязаны к определенному дню лунного месяца, в

соответствии с которым и осуществляется выбор той или иной точки для воздействия.

Итак, учение об элементах и энергиях человеческого тела совершенно очевидно восходит к учению о пяти дхьяни-буддах с их элементами и энергиями. Естественно, что на уровне нашего физического тела ни соответствующих элементов, ни энергий, сколько ни ищи, не найдешь, что ставит в тупик современных европейских исследователей. А поставленный в тупик, этот исследователь всегда готов снять из своего рассмотрения все, что угодно, лишь бы не руководствоваться чуждым его менталитету учением. Но без этого учения творческое овладение методом невозможно, а чисто ремесленный уровень, предполагающий механическое использование стандартных рецептов, глубоко чужд восточной медицине, так что для нас возникает заколдованный круг, разорвать который можно лишь с помощью доверия к древней мудрости.

В сущности, по отношению к древнему знанию и древним текстам существуют всего две возможные позиции. Первая исходит из презумпции собственного превосходства, считая, что все, что не приемлет современный научный здравый смысл, просто лишено смысла. Вторая позиция предполагает доверие к исследуемому материалу, освященному авторитетом традиции, значительно более длительной, нежели научная, прошедшей испытание временем, и тогда причины непонимания материала ученому приходится видеть в самом себе, а выход искать в совершенствовании собственного мышления, вернее, в расширении своего сознания. Выбор позиции – дело чрезвычайно субъективное.

Мы стоим на позиции доверия к постепенно открывающемуся перед нами знанию, и с этой позиции отчетливо видно, что учение тибетской медицины тесно связано, вернее, основано на учении о телах будды, и на знании о том, как на эти тела воздействовать на уровне человеческого организма.

А раз на них можно воздействовать, то возможно и трансформировать все связанные между собой телесные уровни, очищая и изменяя их, возвращая к их изначальной природе, так что тела будды оказываются вовсе не метафизическими понятиями, но реальными физическими структурами.

Такова первая из выявленных экспликаций учения о мире как теле будды, но в принципе вообще все, связанное с тантрой, замыкается на принцип четырех тел, и по мере сил мы рассмотрим это в дальнейшем, ибо бесполезно пытаться отыскать все экспликации учения сразу, равно как, согласно тибетской поговорке, которой я думаю можно верить, «бесполезно пытаться стянуть непреодолимый ледник».

[1] The Tibetan Book of the Dead. According to Lama Kazi-Dawa Sandup/English rendering by W. Y. Evans-Wentz. London, 1951. P. 14.

[2] *Ориген.* О началах. Самара, 1993. С. 35-36.

[3] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. Dharmsala, 1985. P. 120.

[4] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. С. 53.

[5] Teachings of Tibetan Yoga/ Tr. by Garma C. C. Chang. New York, 1965. P. 48.
[6] Gaekwad Oriental Series. Vol. CIX, Baroda, 1949. P. 15-16. Introduction of General Editor. B. Bhattacharya.
[7] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. Gangtok, India, 1988. № 1, p. 7.
[8] *Tucci G.* Tibet: Land of Snows. London, 1967. P. 103.
[9] Источник мудрецов. Улан-Уде, 1968. С. 45.
[10] *Snellgrove D. L.* Four Lamas of Dolpo. Cambridge, 1967. P. 111.
[11] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. 1988. № 1, p. 8.
[12] Teachings of Tibetan Yoga/Tr. by Garma C. Chang, New York, 1985. P. 18.
[13] Источник мудрецов. С. 39.
[14] Золотая гирлянда. Ранние учителя кагью в Индии и Тибете. Санкт-Петербург, 1993. С. 30.
[15] *Snellgrove D. L.* The Nine Ways of Bon. London, 1967. P. 229.
[16] Teachings of Tibetan Yoga. New York, 1965. P. 121.
[17] 1 Кор. 2: 16.
[18] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 55-56.
[19] Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. Спб.: Андреев и сыновья. 1993. С. 357.
[20] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. № 1, p. 11.
[21] The Tibetan Book of the Dead/Trans. with comm. by F. Fremante and Chögyam Trungpa. Boston — London, 1987. P. 16.
[22] Цит. по: *Gilson A.* The History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1955. P. 636.
[23] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 57.
[24] Там же. С. 68.
[25] Там же. С. 57.
[26] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 118.
[27] Источник мудрецов. С. 45.
[28] The Tibetan Book of the Dead. Boston – London, 1987. P. XVIII. В дальнейшем тексте все данные о скандхах приводятся по этому же источнику.
[29] Источник мудрецов. С. 45.
[30] *Gordon A. K.* The Iconography of Tibetan Lamaism. New York, 1967. P. 30.
[31] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 63.
[32] Источник мудрецов. С. 10.
[33] *Nirmal C.* Singha. Sahasra Buddha//Bulletin of Tibetology. 1988. № 1, p. 9.
[34] *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. С. 401.
[35] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 153.
[36] Там же. С. 162.
[37] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 82.
[38] *Ibid.* P. 10-14.
[39] *Tucci G.* Tibet: Land of Snows. London, 1967. P. 84.
[40] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 109.
[41] Авва Дорофей. Поучения. Послания. М., 1991. С. 12.
[42] Флп 3: 20; 3: 21.
[43] 1 Кор. 6: 19.
[44] Teachings of Tibetan Yoga. New York, 1965. P. 87.
[45] *Geshe Ngawang Dhargyey.* Kalacakra Tantra. P. 156-157.
[46] *Snellgrove D. L.* The Nine Wags of Bon. P. 225.
[47] *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. С. 402.
[48] *Snellgrove D. L.* Four Lamas of Dolpo. P. 199.
[49] Атлас тибетской медицины. М., «Галарт», 1994. С. 17.
[50] Там же. С. 100-102.
[51] Там же. С. 107.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИДЕАЛЬНОМ БЫТИИ В КИТАЙСКОЙ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

А. Н. Игнатович

Китайская общественная мысль на протяжении своего многовекового развития породила немало представлений об идеальном бытии, такие представления мы находим и в китайском буддизме, перенесшем на местную почву чужеродные (в основе своей индийские) элементы, ставшие со временем органической частью традиционной культуры Китая.

Основой буддийских концепций идеального бытия являлось представление о «стране Будды» (кит. *Фого*), в полной мере развившееся в махаяне и по-разному интерпретировавшееся идеологами этого направления буддийской религии. Общим для всех толкований было противопоставление «страны Будды» как чего-то абсолютно совершенного стране реальной, «грязной (убогой, мерзкой) земле» (кит. *хуэйту*), наполненной пороками и страданиями. В одном случае «страны» территориально не совпадали (одна здесь, другая где-то там, далеко) либо не совпадали по времени (эта «грязная земля» со временем станет «страной Будды»), в другом случае «страна Будды» сближалась с состоянием нирваны в махаянистском понимании этого термина (как непросветленный человек не знает, что изначально обладает «природой будды» и как будда пребывает в нирване, так и живущий в реальной стране не осознает, что находится в то же время в «стране Будды»). Из представлений первого типа развились буддийские утопии, что вполне закономерно, поскольку идеальный, совершенный мир представал, так сказать, в материализованном виде, а не отождествлялся с особым психическим состоянием человека, как во втором.

Понятие «страна» (кит. *го*) имеет в дальневосточном буддизме два основных значения, дополняющих друг друга. Первое восходит к санскритскому *кшетра*: этим словом в индийских буддийских текстах определяли флору и фауну и шире – всю природную среду обитания человека [3, с. 120]. Именно этот смысл китайские буддисты вкладывали первоначально в термины *го* (т. е. «страна») и *готу* («территория», досл. «земля страны»). Однако позднее семантическое поле слов *го* и *готу* расширяется. Под «страной» и «территорией» стали подразумевать не только окружающий человека мир природы, но и общественные институты. С другой стороны, в китайском языке того времени достаточно широко употреблялось слово *гоцзя*, обозначавшее государство как социальный институт.

Правда, предпринимались попытки каким-то образом упорядочить употребление слов *гоцзя* и *го*, закрепив значение «государство» (в смысле социальном) за первым, а значение «среда обитания» (в

© А. Н. Игнатович, 1996

экологическом смысле) за вторым [1, т. 1, с. 120-121], но такое противопоставление в буддийской литературе не привилось. Иероглиф *го* равным образом употреблялся в первом значении, т. е., говоря о некой идеальной стране, авторы имели в виду и гармонию в природе. Это обстоятельство следует учитывать при знакомстве с буддийским идеальным бытием.

Буддийские утопии данного типа мы находим в ряде текстов махаяны и прежде всего в сутрах о будде Амитабхе, Сутре о Золотом Свете и в известной степени в Сутре о Человеколюбивом Царе. Названные сутры принадлежали к числу наиболее популярных и авторитетных в буддийском мире Китая на протяжении всего средневековья.

В трех основных амидаистских [1] сутрах описываются «чистая земля» (кит. *цзинту*), «земля (или мир) высшей радости» (кит. *цзилэту* или *цзилэ-шицзе*) будды Амитабхи и путь возрождения в ней.

Первая – Сутра о Неизмеримой [по Продолжительности] Жизни (кит. *Уляншоу-цзин*, соотносится с санскритским текстом, называемым Большая *Сукхавати-вьюха-сутра*) переводилась на китайский язык двенадцать раз (сохранилось пять переводов, самый ранний из них был сделан в середине II в., а поздний – в 980 г. Наибольшей популярностью пользовался третий, так называемый Вэйский перевод, выполненный в 252 г.).

Вторая сутра – Сутра об Амитабхе (кит. *Амито-цзин*, соотносится с Малой *Сукхавати-вьюха-сутрой*) переводилась, как полагают, три раза (сохранились два перевода – Кумарадживы [2], сделанный в 402 г. и получивший наибольшую известность, и Сюаньцзана [3], сделанный в 650 г.).

Наконец, третий текст – Сутра о Постижении Неизмеримой [по Продолжительности] Жизни (кит. *Гуань уляншоу цзин*, соотносится с санскритской *Амитаюр-дхъяна-сутрой*). Известны два ее перевода, сделанных индийскими миссионерами Дхармамитрой (конец IV – начало V в.) и Калаяшей (424 г.), из которых сохранился только последний.

Описание «чистой земли» можно найти в первых двух сутрах (причем во второй более подробное).

Сутра о Золотом Свете (кит. *Цзиньгуанмин-цзин*, соотносится с санскритской *Суварнапрабхасоттама-сутрой*) переводилась на китайский язык шесть раз. Самый ранний перевод (417 г.), принадлежащий индийскому миссионеру Дхармаксеме, считается неполным по сравнению с санскритским текстом, но именно он приобрел в Китае наибольшую популярность. На китайский язык сутру переводили Парамартха, Яшогупта, Джнянагупта, однако полностью тексты этих индийских миссионеров-переводчиков не сохранились, но некоторые фрагменты вошли в перевод, выполненный группой китайских монахов под руководством Баогуя.

Наконец, в 703 г. появляется еще одна китайская версия сутры, принадлежащая кисти Ицзина [4], в основу которой был положен санскритский текст, утерянный в настоящее время. Этому переводу суждено было стать авторитетнейшим текстом в Японии, где во второй

половине VIII в. он практически полностью вытеснил перевод Дхармаксемы.

С точки зрения идейного содержания, китайские версии *Суварнапрабхасоттамы* не отличаются друг от друга, хотя наиболее «энциклопедичным», безусловно, является перевод Ицзина. Сутра о Золотом Свете содержит богатейшую информацию о всех основополагающих доктринах махаяны. В текстах отчетливо выделяются несколько содержательных уровней, один из которых (главы XII, XX, XXI и XXII версии Ицзина) составляет описание идеального государства и условий его функционирования.

Популярности в Китае сутр о «чистой земле» способствовало то обстоятельство, что в V-VI вв. амидаизм стал самостоятельным течением китайского буддизма, а указанные тексты являлись «священными писаниями» школ и групп, возникавших в рамках этого течения. Учение же о «чистой земле» Амитабхи, известное в Китае уже во II в. [4, с.25], к тому времени уже вышло за пределы буддийских монастырей и распространялось среди широких масс населения. Для внедрения амидаистских идей в общественное сознание и широкой циркуляции сутр об Амитабхе и его «чистой земле» как в монашеской, так и в мирской среде, немало усилий приложили такие крупнейшие фигуры в истории китайского буддизма, как монахи Таньлуань (476-542), который считается первым патриархом школы Цзинту (т.е. школы Чистой Земли), Даочо (562-645) и особенно Шаньдао (613-681)[5]. Сутра о Золотом Свете никогда не была «священным писанием» какой-либо буддийской школы, но признавалась обязательной для изучения практически во всех течениях буддизма на Дальнем Востоке.

Итак, сравним описания «чистой земли» в Сутре об Амитабхе[6] и «страны Будды» в Сутре о Золотом Свете.

«В это время Почитаемый в Мирах[7] сказал:

"Шарипутра[8], ты должен знать! Если пройти отсюда на запад сотни, тысячи, *коти*, *нюаты*[9] земель будд, то [там] будет мир будд, который называется Высшая Радость. В нем Почитаемый в Мирах по имени Неизмеримая [по Продолжительности] Жизнь[10], [которого] также [называют] Татхагата[11] Безграничный Свет[12] (...), пребывая сейчас в своей спокойной обители, проповедует имеющим чувство[13] глубочайшую, редкостную, чудесную Дхарму[14], и [они] обретают необыкновенные блага[15], спокойствие и радость.

И еще, Шарипутра, почему мир того будды называют Высшая Радость? Так как, Шарипутра, в том мире у имеющих чувство нет никаких мучений тела и мыслей, а есть только безмерная чистая радость, поэтому [он] и называется миром Высшей Радости.

И еще, Шарипутра, по всему Миру Высшей Радости – Чистой Земле [того будды] тянутся семь ряды террас из чудесных драгоценностей, семь рядов деревьев *тала*[16] из чудесных драгоценностей, а также [ту землю] опоясывают сети из чудесных драгоценностей. Четыре величественных драгоценности – драгоценность-золото, драгоценность-серебро, драгоценность-ляпис-лазурь, драгоценность-хрусталь – чудесно украшают [ту землю] узорами.

Шарипутра, так как земля того будды так чудесно украшена, добродетели [ее обитателей] величественные, достойные глубокой любви и [всех] радующие, поэтому [она] и называется миром Высшей Радости.

И еще, Шарипутра, в мире Высшей Радости – Чистой Земле [того] будды повсюду пруды из семи драгоценностей [17]. [Пруды] наполняет вода восьми достоинств. Как называются эти достоинства? Первое – прозрачность и чистота; второе – свежесть и прохлада; третье – сладость и красота; четвертое – мягкость; пятое – благотворность; шестое – спокойствие; седьмое – то, что, когда [пьешь эту] воду, исчезает жажда и излечиваются болезни; восьмое – то, что, когда напьешься, обязательно надолго насыщаются все «корни» [18]. [Благодаря этой воде] укрепляется [гармония] четырех великих [элементов] [19], необычайно добрых корней [20] становятся много [21], счастливые живые существа, в которых родилась вечная радость, получают и используют эти драгоценности. Дно прудов покрыто золотым песком. По четырем сторонам [к прудам] спускаются ступени, украшенные четырьмя драгоценностями [22], величественными, достойными глубокой любви и радости. Пруды окружены деревьями из чудесных драгоценностей, а между [них – цветы], источающие благовонный аромат. Семь драгоценностей, величественных и достойных глубокой любви, таковы: первая [драгоценность] – золото; вторая [драгоценность] – серебро; третья [драгоценность] – ляпис-лазурь; четвертая [драгоценность] – хрусталь; пятая [драгоценность] – красный жемчуг; шестая [драгоценность] – алмаз; седьмая [драгоценность] – коралл.

В этих прудах вечно цветут разнообразные по окраске цветы [лотоса] величиной с колесо повозки. [Цветы эти] имеют четыре вида, проявляются в четырех [цветах, испускают] лучи четырех [цветов], отражают четыре [цвета]: имеют зеленый [вид], проявляются в зеленом [цвете], испускают лучи зеленого [цвета], отражают зеленый [цвет]; имеют желтый вид, проявляются в желтом [цвете], испускают лучи желтого [цвета], отражают желтый [цвет]; имеют красный вид, проявляются в красном [цвете], испускают лучи красного [цвета], отражают красный [цвет]; имеют белый вид, проявляются в [белом] цвете, испускают лучи белого [цвета], отражают белый [цвет].

Шарипутра, так как в земле того будды такие чудесные украшения, добродетели [ее обитателей] величественные, достойные глубокой любви и [всех] радующие, поэтому [она] и называется миром Высшей Радости.

И еще, Шарипутра, в мире Высшей Радости – Чистой Земле [того] будды неисчислимые чудесные *ситары* [23] сами по себе исполняют мелодии, приятные, достойные глубокой любви и [всех] радующие. Имеющие чувство слушают эти чудесные звуки, и все заблуждения, [ведущие] к плохому [24], исчезают, [понимание] доброй Дхармы [25] становится глубже, и [они] быстро достигают непревзойденного и истинного для всех *бодхи* [26].

Шарипутра, так как в земле того будды такие чудесные украшения, добродетели [ее обитателей] величественные, достойные глубокой любви и [всех] радующие, поэтому [она] и называется миром Высшей Радости.

И еще, Шарипутра, в мире Высшей Радости – Чистой Земле [того] будды почва повсюду из чистого золота, соприкосновение [с ней] мягкое, аромат [от нее] свежайший, свет [она] испускает яркий, украшена неисчислимыми чудесными драгоценностями.

Шарипутра, так как в земле того будды такие чудесные украшения, добродетели [ее обитателей] величественные, достойные глубокой любви и [всех] радующие, поэтому [она] и называется миром Высшей Радости.

И еще, Шарипутра, в мире Высшей радости – Чистой Земле [того] будды в течение дня и ночи шесть раз постоянно дождем ниспадают разные наичудеснейшие небесные цветы. Свет [они] испускают яркий, запах [их] чистый и нежный, окраска разнообразная. Тела и мысли тех, кто смотрит [цветы], радуются, и все меньше становится [в них] алчности[27]. Имеющие чувство обладают неисчислимыми невообразимо превосходными добродетелями. Эти имеющие чувство в течение дня и ночи шесть раз постоянно преподносят [эти цветы] будде Неизмеримая [по Продолжительности] Жизнь. Каждое утро [они] берут эти небесные цветы и во время, когда [будды] вкушают яства, летят в неисчислимые миры и преподносят [цветы] сотням, тысячам, *коти* будд, осыпают каждое место, в котором [пребывают] будды, сотнями, тысячами, *коти* цветов. Сделав подношения, [они] возвращаются к себе и гуляют по небесным обителям.

Шарипутра, так как в земле того будды такие чудесные украшения, добродетели [ее обитателей] величественные, достойные глубокой любви и [всех] радующие, поэтому [она] и называется миром Высшей Радости.

И еще, Шарипутра, мир Высшей Радости – Чистую Землю [того] будды, населяют разнообразные удивительные, чудесные, достойные любви, птицы разных цветов, а именно гуси, соколы, аисты, белые цапли, желтые казарки, журавли, павлины, попугаи, *калавинки*[28]. И вот такие птицы в течение дня и ночи шесть раз собираются все вместе и нежными, приятными голосами, каждая своей мелодией, восхваляют чудесную Дхарму, которую называют неизмеримо чудесной Дхармой глубочайшего моления [Будде][29], воистину устраняющей [заблуждения, восхваляют] божественные "проникновения"[30], удовлетворение [добрых] корней, силы[31], пути к просветлению[32]. Живые существа в той земле как только услышат эти голоса, все начинают моления Будде, моления Дхарме, моления *сангхе*[33], и [в этом] их направляют неизмеримые [по достоинству] добродетели.

Как ты думаешь, Шарипутра, неужели птицы в той земле [это существа], обретшие три плохих состояния при боковом рождении?[34] Не думай так! Почему? [Потому что] в Чистой Земле того будды нет плохих путей. А если никто не слышал о трех плохих состояниях, то как же [можно] давать [им такие] имена? Знай, [эти] птицы, о которых в обычной [жизни можно подумать, что они стали птицами] при боковом рождении из-за греховных деяний [живых существ], в действительности [в той земле] были превращены [в птиц] буддой Неизмеримая [по Продолжительности] Жизнь, чтобы прославлять сейчас неизмеримо [чудесную] Дхарму и приносить живым существам благо, покой и радость.

Шарипутра, так как в земле того будды такие чудесные украшения, добродетели [ее обитателей] величественные, достойные глубокой любви и [всех] радующие, поэтому [она] и называется миром Высшей Радости.

И еще, Шарипутра, в мире Высшей Радости – Чистой Земле [того] будды чудесные ветры постоянно одувают деревья из драгоценностей, а также сети из драгоценностей, издают чудеснейшие звуки, которые [можно] сравнить с сотнями, тысячами, *коти* небесных мелодий и одновременно [поют] чудеснейшими голосами, достойными глубокой любви. В той земле, чудесные ветры постоянно одувают деревья из драгоценностей, а также сети из драгоценностей и чудесными голосами проповедуют учения [будд]. после того, как услышат эти голоса, совершают моления Будде, Дхарме и *Сангхе* и [усердно] направляют свои мысли на [обретение] неизмеримых [по достоинству] добродетелей.

Шарипутра, так как в земле того будды такие чудесные украшения, добродетели [ее обитателей] величественные, достойные глубокой любви и [всех] радующие, поэтому [она] и называется миром Высшей Радости» (2, *хань* 163, кн. 2, л. 1-4).

Об идеальном государстве в Сутре о Золотом Свете говорится следующее:

«Четыре [небесных] царя [35] должны знать, что в Джамбудвипе [36] – в восьмидесяти четырех тысячах [37] городов, селений и деревень – четыре тысячи человеческих царей – каждый в своей стране – будут испытывать наслаждение и радость, все [они] обретут полную власть, в достатке будет принадлежащих им богатств, [так что] не возникнет взаимных споров. [Все] получат воздаяния согласно предопределению [38]. [Ни у кого из них] не будет недобрых мыслей и алчного стремления [захватить] другие страны. У всех живых существ будут малые желания [39], в [поступках они] будут следовать [своему] сердцу, полному радости, поэтому не будет войн, раздоров и цепей [для сковывания пленных]. У народов в этих землях сама по себе установится радостная [жизнь]. Верхи и низы будут находиться в согласии подобно тому, как вода и молоко чувствуют любовь друг к другу и смешиваются. [Все] будут радоваться и забавляться, сострадание [друг к другу] и уступчивость увеличатся. И в этой Джамбудвипе [установится] покой, и [все] будут богаты. Народ стремительно увеличится [в числе], земля станет плодородной, холод и жара будут в должном согласии, времена года не сойдут с [установленного] порядка. Солнце, луна и созвездия постоянно будут следовать [своими путями], и не будет отклонений. Ветры и дожди будут следовать [своему] времени. [Люди] отдалятся от всех несчастий и побочных [путей]. Богатств и драгоценностей [у них] будет больше, в сердцах не будет скупости и корыстолюбия, [они] всегда будут щедры и будут совершать десять добрых деяний [40]. Когда окончится [их] жизнь, многие возродятся на небесах и увеличат число богов» [5, т. 16, с. 428].

Кроме того, в гл. XII, откуда взято описание, неоднократно подчеркивается, что четыре «небесных царя» установят в стране мир и справедливость, заставят отступить от границ врагов из других зе-

мель, рассеют вражеские армии. На врагов, замысливших вторгнуться в охраняемую «небесными царями» страну, нападут их собственные враги, население государства-агрессора поразят болезни и т. п.

Следует указать по крайней мере на три важнейших отличия в трактовке идеального бытия в Сутре о Неизмеримой [по Продолжительности] Жизни и в Сутре о Золотом Свете.

Сложившиеся в рамках буддийской идеологии утопии подразделяются на два вида. Первый можно назвать «эгалитарным», имея в виду полное (или почти полное) отсутствие в идеальном мире какой-либо социальной иерархии. Все проживающие здесь удостоиваются равных благ. Гармоничное бытие в утопиях второго вида предполагает должное функционирование элементов, составляющих социальную структуру идеального государства, за счет чего каждый член социума имеет возможность приобрести свою долю благ и стать счастливым. Этот тип можно назвать «иерархическим». «Чистая земля», безусловно, относится к первому типу, идеальному же государству из Сутры о Золотом Свете присущи все признаки «иерархической» утопии.

Во-вторых, принципиально различно осмысляется соотношение «этого» и «того» миров.

Характернейшей особенностью амидаизма, до сих пор имеющего миллионы приверженцев в странах Дальнего Востока, является представление о пространственной удаленности «чистой земли» от мира простых смертных и несовместимость этих уровней бытия. Мир «высшей радости» находится далеко на Западе[41], это совсем другая страна, в то время как идеальное государство Сутры о Золотом Свете предстает не как какая-то особая страна с собственной территорией, а как концепция совершенного социо-экологического комплекса: реальное государство может при выполнении определенных условий стать воплощением этого идеала.

Из вышесказанного вытекает и третье отличие. В «чистую землю» можно попасть только после прекращения существования в «этом» мире, т. е. жизнь в «западном крае» будды Амитабхи – инобытие относительно нынешней жизни приверженца амидаизма, и необходимая граница между этими двумя существованиями – смерть[42]. Говоря другими словами, «чистая земля» своего рода потусторонний мир. Идеальное государство Сутры о Золотом Свете – заменитель государства реального и, еще раз подчеркнем, потенциально реализуемый посюсторонний мир. Таким образом, в представлениях об утопии первого мира лейтмотивом является идея своеобразного эскапизма, а во втором случае – необходимость превращения актуально наличного бытия в государство эталонное.

Исключительно большое внимание авторы сутр об Амитабхе и о Золотом Свете уделяют вопросу о путях перерождения в «чистой земле» и установления идеального государства, т. е. практической реализации утопий.

Основным средством обретения возможности попасть в следующем перерождении в мир «высшей радости» объявлялось моление будде Амитабхе (кит. *няньфо*). Представление о таком пути дает следующий отрывок из Сутры об Амитабхе:

«Шарипутра! – обращается Будда Шакьямуни к своему ученику. – Если добрый сын и добрая дочь слушают проповеди о будде Амитабхе, постоянно носят [в себе] имя [Амитабхи], если один день, два дня, три дня, четыре дня, пять дней, шесть дней, семь дней [их] мысли ничем не смущаются, то пред этими людьми, когда приблизится их конец, предстанет будда Амитабха вместе со всеми святыми. Когда эти люди подойдут [к концу жизни, их] сердца не наполнятся отчаянием, и [они] смогут возродиться в стране Высшей Радости будды Амитабхи. Шарипутра! Я говорю эти слова, так как вижу это. Если есть [сейчас] живые существа, которые слушают эту проповедь, [они] действительно возродятся в этой земле, если пожелают» [2, *хань* 163, кн. 2, л. 14] [43].

Моление будде – повторение формулы «*Намо* Амитофо!», т. е. «Слава будде Амитабхе!» – должно было привлечь внимание Амитабхи, который и являлся гарантом спасения молящегося. Основанием наделения этой формулы сакральным смыслом стал известный каждому адепту учения о «чистой земле» рассказ о клятвах Амитабхи, изложенный (со слов Шакьямуни) в Сутре о Неизмеримой [по Продолжительности] Жизни.

Согласно сутре, когда-то очень давно Амитабха был монахом по имени Дхармакара (кит. *Фацзан*, досл. «Хранилище Дхармы») и, услышав *гатху* (буддийское стихотворение) о некой счастливой земле, возжелал стать буддой и создать «поле будды», т. е. «страну будды», в которой все бы обрели блаженство. После встречи с одним из будд Дхармакара дал 48 клятв, выполнение которых являлось непременным условием достижения им намеченной цели. Суть этих клятв сводилась к заявлению Дхармакары о том, что он не получит «истинного просветления» до тех пор, пока не будет способен возродить в своей «стране» всех без исключения живых существ, если даже в настоящий момент они пребывают в каком-либо из трех «плохих миров» (т. е. аду, «мире голодных духов» или «мире животных»). Желающие же избавиться от страданий, уготованных им в «нечистом» мире, должны, со своей стороны, испытывать радость, услышав имя Амитабхи, и совершать моления будде, о чем прямо говорится в восемнадцатой клятве. На вопрос о судьбе Дхармакары, заданный Будде Анандой, ближайшим, как и Шарипутра, его учеником, Шакьямуни отвечает, что Дхармакара стал буддой и в настоящее время пребывает в «западном крае». Данное обстоятельство свидетельствует, что Амитабха обрел способность спасать всех живых существ. Следовательно, обращение к нему – наиболее верное средство возродиться в мире «высшей радости».

Уже в сутрах об Амитабхе наметилось определенное различие в трактовке возможности возрождения в «чистой земле» живых существ и путей его осуществления. Если в Сутре о Неизмеримой [по Продолжительности] Жизни для этого требовались доброжелательные, с буддийской точки зрения, поведение и деятельность в нынешней жизни, то в Сутре об Амитабхе подчеркивается единственное условие – вера в спасительную силу Амитабхи и молений ему. Вполне естественно, отмечает К. Чэнь, что именно последняя сутра приобрела

наибольшую популярность среди последователей учения о «чистой земле» [9, с.339]. В дальнейшем идеологи амидаизма главное внимание сосредоточили на обсуждении вопросов: достаточна ли практика «молений будде» для возрождения в «западном крае» Амитабхи и для кого предназначен этот рай – только для бодхисаттв [44] или же для всех. Однако в конечном счете доминирующей стала идея всеобщей доступности «страны высшей радости»: живому существу не обязательно было становиться бодхисаттвой пред тем, как он там возродится. С такой трактовкой соглашались все ведущие деятели практически всех амидаистских школ в Китае и Японии.

Что касается превращения «этого» мира в идеальное государство, описанное в Сутре о Золотом Свете, то основным средством признавалось почитание этой сутры, которое, согласно содержащимся в тексте наставлениям, осуществляется как непосредственным, так и косвенным образом. Прежде всего нужно было слушать ее декламацию и толкования, причем данное мероприятие должно было предваряться созданием особой обстановки. Во дворце царя «этой» страны следовало выбрать просторное помещение, украсить цветами и специальными ритуальными флагами, пол окропить ароматической водой, воскурить благовония, музыканты должны играть соответствующие мелодии. Царь должен был совершить очистительное купание, натереть тело благовонными мазями, надеть новые одежды, отринуть высокомерные мысли и гордость (гл. XII). Кроме того, рекомендовалось переписывать сутру «золотыми знаками».

Косвенные методы подразделяются на две группы. Во-первых, заучивание наизусть и произнесение так называемых *дхарани* [45], записанных в сутре. Этот акт имел двойной смысл: повторение магических формул из Сутры о Золотом Свете, с одной стороны, означало ее почитание, а с другой – являлось средством взывания к помощи четырех «небесных царей». Во-вторых, почитание «учителей Дхармы», т.е. монахов, читающих вслух и толкующих текст сутры, и шире – оказание всемерной поддержки буддийской церкви. Для встречи монаха царю предписывалось надеть совершенно новую одежду из тонкой ткани и выйти пешком из городских ворот. В руках ему полагалось держать солнечный зонтик и букет цветов. Здесь же должно было быть выстроено войско и «настроены музыкальные инструменты». Во время рецитации и толкования сутр «учитель Дхармы», согласно указаниям сутры, восседает на высоком сидении, украшенном драгоценностями, а царь – на низкой скамеечке (гл. XII). В Сутре о Золотом Свете неоднократно повторяется, что царь должен снабжать всем необходимым монахов и монахинь и выполнять любое их желание.

В подробных описаниях ритуала встречи «учителя Дхармы» явно прослеживается теократический мотив составителей сутры. Однако в качестве вознаграждения монарх как раз и получает «неизмеримые блага» [46], компенсирующие «преклонение головы» перед буддийским монахом (буддийской церковью).

Следует подчеркнуть, что императивный характер предписаний, которым должен следовать «человеческий царь» и его подданные,

усиливается угрозами ниспослания «стражами Дхармы» полного набора несчастий за ослушание.

Еще в первые десятилетия нынешнего века ряд видных синологов (В. Грубе, Я. де Гроот, Ю. К. Шуцкий и др.) отметили типологическое сходство «чистой земли» Амитабхи с владениями китайской богини Сиванму, матери-правительницы Запада. Первоначально Сиванму была божеством грозных природных стихий, которые она в наказание насылала на неповинующихся Небу. Со временем ее культ принял оргиистический характер, распространился по всему Китаю и стал исключительно популярен среди населения. Даосы сделали Сиванму богиней своего пантеона, причем она стала богиней бессмертия. Появился миф о владениях матери-правительницы Запада – сада с деревьями, на которых вызревают чудесные плоды. Эти деревья плодоносят раз в тысячу лет, и именно из их плодов можно приготовить эликсир бессмертия [6, с.239-240]. Безусловно, такое сходство существенно облегчало распространение культа Амитабхи в Китае и вместе с ним идеи о «чистой земле» этого будды.

Очевидно не случаен факт, что ощутимый вклад в популяризацию амидаизма внес монах Хуэйюань (334-416). Характерной особенностью его творчества как экзегета буддийских текстов, переведенных с санскрита на китайский язык, было, по единодушному мнению исследователей, их толкование через призму даосских представлений. Обитель «лушаньского старца», как называли Хуэйюаня, была центром притяжения не только буддийских монахов, но и аристократической интеллигенции, испытавшей огромное влияние религиозного даосизма. Поэтому вполне возможно, что в рассуждениях о рае Амитабхи как положительной антитезы «недолжному бытию» «чистая земля» отождествлялась (или уподоблялась) владениям Сиванму. Называя Хуэйюаня «даосом в буддизме», Ю. К. Шуцкий как раз имел в виду интерпретацию буддийских понятий (в данном случае буддийского рая) в даосском духе (см. [8]).

Сходство «чистой земли» Амитабхи с китайскими представлениями о стране счастливых, доступность мира «высшей радости» для всех людей, в том числе и для тех, кто в «этой» жизни не имеет ни богатства, ни власти, наконец, равенство всех возродившихся в «западном крае», а также конкретность описания «чистой земли» и его поэтичность стали, очевидно, основными причинами исключительной популярности этой утопии в средневековом Китае. Вера в спасительную силу будды Амитабхи и соответственно в его рай являлась составной частью идеологических комплексов многих тайных обществ, начиная с объединения Баймицзяо (его организатором считается Хуэйюань) и вплоть до сект и групп, функционировавших в XX в. Сохранилось множество живописных изображений «чистой земли», упоминания о ней встречаются во многих китайских средневековых сочинениях. «Западный край» Амитабхи привлекал внимание и представителей высших слоев. Известны «Стихи о Чистой Земле» (кит. «Цзинту ши»), которые традиция приписывает суйскому императору Ян-ди (правил с 605 по 617 г.). Собственно говоря, интерес императора к «западному краю» был сродни интересу к даосскому раю (на-

пример, циньский император Ши Хуан-ди, правивший с 221 по 209 г. до н.э., посылал на его поиски специальную экспедицию).

Утопия второго, иерархического, типа в Китае практически не вышла за пределы буддийских кругов. Представляя собой модель теократического государства, она не могла в китайских условиях сколько-нибудь прочно внедриться в общественное сознание. С одной стороны, «идеальное государство» из Сутры о Золотом Свете было весьма далеко от народных (или, лучше сказать, массовых) представлений о «стране счастливых». С другой стороны, буддийская концепция совершенного мироустройства потенциально конкурировала с традиционным и глубоко укоренившимся в Китае взглядом на эталонное государство конфуцианского типа, образцом которого считался тот же Китай во времена правления легендарных императоров древности. Хорошо известно, какие ожесточенные формы принимала порой борьба между конфуцианской и буддийской идеологиями, традиционными институтами и буддийской церковью, но, несмотря на временные успехи последней при сочувствовавших буддизму монархах, она никогда (за исключением относительно недолгого и не вполне легитимного правления императрицы Ухоу на рубеже VII в.[47]) не была и, очевидно, не могла стать официальным государственным образованием (как это случилось позже в Японии) и тем более идеологическим наставником светской власти. Таким образом, идея совершенного теократического государства на буддийской основе не имела реальной почвы для распространения, поэтому и утопия из Сутры о Золотом Свете об идеальном, выражаясь современным языком, социо-экологическом комплексе, не нашла сколько-нибудь заметного резонанса в средневековом китайском обществе.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Амидаизм – одно из ведущих течений буддизма на Дальнем Востоке, до сих пор имеющее огромное количество последователей в Китае и Японии. Получило название по японской огласовке (Амида) имени главного будды этого течения Амитабхи.

[2] Кумараджива (344-413) – буддийский миссионер, сын индийца и сестры царя центрально-азиатского государства Куча. Переселился в Китай в 401 г. Изучив китайский язык, перевел с помощью учеников 35 буддийских текстов с санскрита, большинство из которых сыграло исключительно важную роль в формировании доктринальных комплексов буддийских школ в Китае, а позднее в Корее и Японии. Каноническими считаются его переводы огромного по объему свода сутр о *праджняпарамите*, Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, трактатов Нагарджуны и Арьядевы. По преданию, имел три тысячи учеников.

[3] Сюаньцзан (602-664) – китайский буддийский монах, основатель (вместе со своим учеником Куйцзи) буддийской школы Фасян. 16 лет провел в Индии, изучая буддийские доктрины (оставил интереснейшие записки о пребывании в Индии). По возвращении в Китай становится признанным авторитетом в области перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Пользовался известностью и как автор доктринальных сочинений.

[4] Ицзин (635-713) – китайский буддийский монах, 24 года провел в Индии, изучая буддийские доктрины. После возвращения написал записки о своем путешествии. Был известен прежде всего как переводчик, переведший 56 текстов с санскрита на китайский язык.

[5] Говорят, что Шаньдао организовал переписку несколько тысяч копий сутр об Амитабхе для распространения их среди своих приверженцев [9, с.347].

[6] Перевод описания «чистой земли» сделан с текста Сюаньцзана – *Чэнцзань цзинту фо шэшоу цзин* (Сутра о Прославлении Принятия Буддой [Живых Существ] в Чистую Землю – название его перевода сутры об Амитабхе), поскольку по сравнению с версией Кумарадживы он изобилует подробностями, отсутствующими в Сутре об Амитабхе.

[7] Почитаемый В Мирах (кит. *шицзунь*). Одно из десяти титулований Будды. В данном случае речь идет от лица Будды Шакьямуни.

[8] Шарипутра. Один из десяти «великих учеников» «исторического» Будды Шакьямуни, прославившийся своей мудростью. Согласно жизнеописаниям, начинал как последователь древнеиндийского мудреца Санджайи, но позже, познакомившись с буддийским законом о взаимозависимом существовании, стал учеником Шакьямуни. Умер раньше своего учителя. Его прах был возложен в большую ступу в Санчи в Индии.

[9] *Коти* (санскр.) – древнеиндийская мера количества: десять, сто и более (в десять, сто и т.д. -кратном увеличении) миллионов; *наюта* равна десяти тысячам *коти*. Оба слова (а также их сочетание) употребляются для обозначения очень большого количества.

[10] Неизмеримая [по Продолжительности] Жизнь (кит. *Уляншоу*). Перевод санскр. Амитаюс. Функциональная ипостась будды Амитабхи (см. 7, т.1, с.69-70).

[11] Татхагата (санскр.). «Так Пришедший», т.е. «пришедший» из «таковости», Абсолюта. Другими словами, Татхагата – манифестация так называемого Тела Дхармы, абсолютной, «сущностной» ипостаси Будды. Учение о Теле Дхармы является одним из краеугольных в махаяне, и каждое течение по-своему толкует это понятие. Согласно мадхьямаке, первому и ведущему направлению классической махаяны, Тело Дхармы беспредельно в пространстве и времени и, следовательно, безатрибутно. В виджнянаваде, втором ведущем направлении классической махаяны, Тело Дхармы – некая абсолютная нематериальная субстанция, «только сознание», также беспредельно во времени и пространстве. Одно из самых распространенных титулований будд во всех школах махаяны.

[12] Безграничный Свет (кит. *Улянгуань*). Перевод с санскр. Амитабха.

[13] Имеющим чувство (кит. *юцин*). Живые существа.

[14] Дхарма (санскр.) – буддийское учение.

[15] Необыкновенные блага (кит. *шушэн ли*). В даном случае имеются в виду физическое совершенство, материальное благосостояние, душевное спокойствие.

[16] *Тала* (санскр.). Веерная пальма (borassus flabelliformis). Дерево высотой более 5 м. с массивными веерными листьями и большими плодами, диаметром 18 см.

[17] Семь драгоценностей (кит. *цибао*). В буддийских сутрах и трактатах называются как минимум четыре набора этих драгоценностей. Семь драгоценностей, характерные для текстов, связанных с учением о «чистой земле», перечисляются в конце абзаца.

[18] «Корни» (кит. *гэнь*). Пять органов чувств и «корень» – разум, т. е. «ментальный орган». В более широком значении – способности, характер живого существа.

[19] Четыре великих [элемента] (кит. *сыда*). Имеются в виду «земля», «вода», «огонь» и «ветер» («воздух»). Согласно древнеиндийским натурфилософским представлениям, эти первоначала образуют все сущее. Гармония этих лементов, т. е. сочетание их в теле человека в соответствующей пропорции, обусловливает его физическое здоровье.

[20] Добрые корни (кит. *шаньгэнь*). Они считались основой для «прорастания» добродетелей. Традиционно различают три таких корня: отсутствие алчности, отсутствие ненависти и знание Дхармы Будды.

[21] Необычайно добрых корней становится много. То есть становится много живых существ, обладающих добродетелями.

[22] Четыре драгоценности (кит. *сы бао*). В комментариях к сутре говорится, что речь здесь идет скорее всего о золоте, серебре, ляпис-лазури и хрустале.

[23] *Ситар*. Распространенный в Индии струнный музыкальный инструмент семейства лютневых.

[24] Заблуждения, [ведущие] к плохому (кит. *э фаньнао*), имеются в виду неправильные представления о себе и об универсуме, вызванные незнанием истин, поведанных Буддой. Подразделяются на пять основных и пять побочных.

[25] Добрая Дхарма (кит. *шаньфа*). В данном случае имеется в виду возрождение в «чистой земле» будды Амитабхи.

[26] *Бодхи* (санскр.). Просветление.

[27] И все меньше становится [в них] алчности. Имеется в виду влечение к чувственным удовольствиям, красивым вещам и обильной пище.

[28] *Калавинка* (санскр.). Индийская кукушка, которая в древнеиндийской поэзии играет ту же роль, что соловей в европейской.

[29] Моления [Будде] (кит. *нянь фо*). В амидаизме произнесение сакральной фразы *Намо Омитофо* – «Слава будде Амитабхе!» – с целью привлечения к себе внимания Амитабхи, чтобы он помог возродиться после смерти в своей «чистой земле». Основополагающий компонент амидаистской религиозной практики.

[30] Божественные «проникновения» (кит. *шэньдун*). Сверхъестественные (т. е. «божественные») способности («проникновения»). Это слово трактуется в комментариях на сутры как «способности проникать всюду без преград», которыми обладают будды, боги и буддийские святые. Чаще всего имеются в виду шесть божественных «проникновений»: [1] способность видеть все вещи, где бы они ни находились и какими бы малыми по размеру они ни были; [2] способность слышать любые звуки, раздающиеся в различных мирах; [3] способность проникать в мысли любых живых существ, [4] знание предыдущих перерождений всех без исключения живых существ; [5] способность пребывать в любом месте; [6] способность устранять у живых существ любые заблуждения. Встречаются также перечисления пяти и десяти божественных «проникновений».

[31] Имеются в виду десять сил (кит. *шали*), которыми обладают будды. Это способности (т. е. «силы») знать, [1] что истинно и что неистинно; [2] кармическую обусловленность деяний живого существа в прошлой, нынешней и будущей жизнях; [3] все ступени медитирования и освобождения; [4] условия нынешней жизни всех без исключения живых существ; [5] взгляды и мысли живых существ; [6] способности и возможности живых существ; [7] возможные результаты их деяний; [8] все свои собственные прошлые жизни; [9] когда возродится и где возродится в следующей жизни каждое живое существо и когда умрет также; [10] способность освобождать живых существ от любых заблуждений. В буддийских текстах можно встретить и другие перечни десяти сил.

[32] Пути к просветлению. Имеются в виду условия, необходимые для достижения просветления. В переводе этой сутры, сделанном Кумарадживой, указаны семь «путей»: [1] обладание умом; [2] усердие в постижении доктрин буддийского учения; [3] энергичность в достижении цели; [4] восхищение буддийским учением; [5] умиротворенность; [6] умение медитировать; [7] невозмутимость перед лицом различных соблазнов.

[33] Моления Будде, моления Дхарме, моления *сангхе* (кит. *нянь фо, нянь фа, нянь сэн*). *Сангха* (санскр.) – монашеская община, в более широком смысле – церковь как религиозный институт в рамках определенной буддийской конфессии. Будда, Дхарма, *Сангха* – символ буддийской веры.

[34] Неужели птицы в той земле [это существа], обретшие три плохих состояния при боковом рождении? «Боковое рождение» (кит. *паншэн*) – перерождение в облике животного со всеми присущими ему качествами. Три «плохих состояния» (кит. *э цюй*) – состояния, в которых пребывают живые существа, оказавшись в аду, «мире голодных духов» и в «мире животных», которые называются «тремя путями» (кит. *сань дао*). «Мир» в данном случае следует понимать как физические и психическое состояние живого существа (например, физическая и душевная боль, чувственные желания, радость и т. д.).

[35] Четыре [небесных] царя. Четыре божества, обитают в верхней части горы Сумеру, которая в буддийской космологии является центром мира. Прислуживают богу Индре, дворец которого находится на вершине Сумеру. Наблюдают за порядком в мире по четырем сторонам света, защищая его от различных злых существ. Поощряют добрые деяния, наказывают зло, слушают проповеди будд, охраняют места проповедей буддийского учения и воодушевляют стремящихся к просветлению.

[36] Джамбудвипа. Согласно буддийской космологии, один из четырех островов-

континентов, расположенных вокруг центра мира горы Сумеру, на котором проживает человеческий род. Находится на юге от Сумеру. Название свое получил по дереву *джамбу* (дерево манго), которое в больших количествах произрастает на этом острове (джамбу огромно по величине, цветет в апреле и июне, плоды его ярко-красного цвета). Северная часть Джамбудвипы обширная, южная – узкая. На Джамбудвипе находятся шестнадцать «великих царств», пятьсот «средних царств», сто тысяч «малых царств». Проживающие на Джамбудвипе имеют меньше радости, чем обитатели других трех островов-континентов, поскольку в предыдущих жизнях совершали «недолжные» деяния. Тем не менее, ради спасения живых существ Будда появляется только в Джамбудвипе и только здесь проповедует свое учение.

[37] Восемьдесят четыре тысячи учений. Данное число, согласно древним представлениям, является сакральным. В буддизме эта цифра указывает, с одной стороны, на сакральный характер учений Будды, а с другой – на необъятное число сутр, в которых учения запечатлены.

[38] Предопределение обусловливается деяниями, совершенными в данной жизни (т.е. кармой). Все деяния подразделяются на три вида – «деяния тела» (физические действия в самом широком смысле слова), «деяния рта» (произносимые слова) и «деяния мысли» (мысли данного живого существа).

[39] Малые желания. То есть живые существа не будут стремиться к обладанию огромным богатством.

[40] Десять должных норм поведения и поступков: [1] не убивать живых существ; [2] не красть; [3] не прелюбодействовать и не думать о прелюбодеянии; [4] не лгать (не произносить пустых речей); [5] не быть двуязычным; [6] не оскорблять живых существ (не использовать грубых выражений); [7] не говорить непристойности; [8] не давать волю гневу; [10] не иметь ложных взглядов на сущность бытия.

[41] По словам Т. Оно, до сих пор нет убедительного объяснения, почему «чистая земля» Амитабхи находится на Западе. Возможно, представление о Западе как местонахождении «мира высшей радости» связано с какими-то очень древними индийскими верованиями [4, с. 5-6]. Для китайцев Запад ассоциировался с Индией, родиной буддизма, далекой страной, отделенной от Срединной Империи разнообразными естественными преградами, путешествие в которую сопровождалось многочисленными трудностями.

[42] Некоторые идеологи амидаизма пытались трактовать «чистую землю» как обретаемую в «этом» мире и в «этой» жизни. Однако подобные теоретизирования входили в противоречие с генеральной идеей этого течения буддизма о возрождении после смерти в принципиально ином мире, не имеющим ничего общего с этим миром, и поэтому никогда не пользовались сколько-нибудь заметным признанием в среде адептов учения о «чистой земле».В буддизме махаяны бодхисаттва – лицо, постигшее исконное наличие в себе (как и в любом другом живом существе) «природы» будды и стремящееся в полной мере реализовать эту «природу» (т. е. все качества, присущие буддам). Путь бодхисаттвы начинается с принятия четырех «клятв» и заканчивается прохождением пятидесяти этапов совершенствования, в результате чего бодхисаттва обретает «чудесное просветление», присущее буддам.

[43] Перевод сделан по тексту более популярной, как уже говорилось, версии Кумарадживы.

[44] В буддизме махаяны «бодхисаттва» – лицо, постигшее исконное наличие в себе (как и в любом другом живом существе) «природы» будды и стремящееся в полной мере реализовать эту «природу» (т.е. все качества, присущие буддам). Такое стремление выражается в принимаемых вставшим на Путь бодхисаттвы лицом четырех клятв, которые определяют сущность этого пути. Имеется два набора этих клятв:(1) – [1] каково бы ни было число живых существ, без устали выводить их на путь спасения; [2] освободиться от всех земных привязанностей, как бы многочисленны они ни были; [3] постичь все учения Будды, как бы многочисленны они ни были; [4] достичь наивысшего просветления, как бы труден ни был к нему путь. (2) – [1] спасать тех, кто еще не спасен; [2] успокаивать тех, кто охвачен страхом; [3] помогать достичь просветления тем, кто еще не просветлен; [4] привести к нирване тех, кто еще не в нирване. На пути к достижению состояния будды бодхисаттва проходит пятьдесят две ступени, де-

лящиеся на пять этапов: [1] Десять ступеней веры, прохождение которых предполагает обретение веры в спасительную силу буддийского учения; [2] десять ступеней «укрытия», прохождение которых обеспечивает невосприимчивость к различного рода земным соблазнам (т. е. «укрытие» от них); [3] десять «деяний» – материальная помощь другим людям, помощь советами, терпимость к чужим взглядам и поступкам, самоотверженность в служении другим и т. д. – прохождение этих ступеней придает всем последующим деяниям бодхисаттвы альтруистический характер; [4] десять «рвений» – в высшей степени интенсивная практика, носящая альтруистический характер (спасение живых существ в тайне от них самих, наделение живых существ безмерным благом и т. д.); [5] десять «земель» – на этих ступенях бодхисаттва актуализирует результаты, достигнутые на предыдущих сорока ступенях, что выражается в радости от полного постижения истинной сути бытия, в излучении «света мудрости», в ощущении преодоления последних трудностей по пути достижения состояния будды и т. д. На пятьдесят первой ступени подводится итог всего Пути бодхисаттвы, который продолжается три *асамкхьейи* сто *кальп*, а на последней – бодхисаттва обретает «чудесное просветление», присущее будде.

[45] Слоги и слова, имеющие сакральное значение. Считается, что человек, их произносящий, , ограждает себя или какие-нибудь другие объекты от различных «врагов». Чжии (538-597), крупнейший китайский буддийский философ, фактический основатель (формально третий патриарх) первой собственно китайской буддийской школы Тяньтай, выделил пять типов *дхарани*: [1] только для лечения болезней; [2] только для защиты буддийского учения; [3] только для устранения последствий «плохих» деяний, совершенных в прошлых жизнях; [4] некая универсальная *дхарани*, которая соединяет в себе возможности *дхарани* первых трех типов; [5] только для обретения просветления. Сакральность *дхарани* подчеркивается еще и тем, что в переводах буддийских текстов на китайский язык они приводились в иероглифической транслитерации, т. е. на китайский манер произносились санскритские слова, значение которых для подавляющего числа китайских буддистов оставалось неизвестным.

[46] Прежде всего безграничную власть в этой жизни, встречу с Буддой и статус *чакравартина* (т. е. царя всего мира) в последующих возрождениях, а также блага более скромные, так сказать, мирского масштаба.

[47] Ухоу попыталась создать новую династию, используя буддийскую церковь и опираясь на ее поддержку. Еще при жизни мужа, императора Гаоцзуна, она активно вмешивалась в управление страной и, овдовев в 683 г., оттеснила от престола законного наследника и готовилась к провозглашению новой династии, которую собиралась возглавить. Конфуцианская традиция не разрешала женщине восходить на трон, и буддийское духовенство из храма Баймасы провозгласило ее земным воплощением бодхисаттвы Майтрейи. Династия, получившая название Чжоу, просуществовала до 705 г., и после смерти У Хоу буддийская церковь подверглась гонениям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адзиа буккё си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Токио, 1972.
2. Да Мин саньцзан (Большая Минская Трипитака). Б/м, 1706.
3. *Ивамото Ю.* Нитидзё буккё го (Повседневная буддийская лексика). Токио, 1974.
4. *Оно Т.* Дзёдай-но дзёдокё (Учение о «чистой земле» в древности). Токио, 1974.
5. Тайсё синсю дайдзокё (Великое хранилище сутр, заново отредактированное в [годы] Тайсё). Токио, 1960.
6. *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
7. Мифы народов мира. Т. 1 – 2. М. 1980-1982.
8. *Шуцкий Ю. К.* Даос в буддизме. – «Восточные зап ». Т. 1. Л., 1927.
9. *Ch'en K.* Buddhism in China. Princeton, 1964.

О ПРИРОДЕ СЛУЧАЙНОСТИ. РОЖДЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Ю. В. Чайковский

Феликсу Владимировичу Широкову,
когда-то приоткрывшему мне мир математики

Мир ли так устроен, что в глубине явлений лежат некие случайностные механизмы, или мы сами повсюду выискиваем случайности, вероятности и средние? Что такое случайность? Что такое вероятность? В прошлом ходячие ответы на эти вопросы не раз менялись.

Самое широкое понимание случайности в математике звучит так: «Событие A, которое при осуществлении комплекса условий S иногда происходит, а иногда не происходит, называется по отношению к этому комплексу условий *случайным*» [7, с. 252]. Увы, им пользуются только философы, но не математики; математические руководства обычно упоминают только «случайное событие» теории вероятностей (ТВ).

В «Математической энциклопедии» (1985) лишь два определения касаются случайности: «Случайное событие – любая комбинация исходов некоторого опыта, имеющая определенную вероятность наступления» и «Вероятностей теория – математическая наука, позволяющая по вероятностям одних событий находить вероятности других». Если так, то к ТВ не может быть претензий о смысле случайности, но нужна какая-то более общая «наука о случайном»; для нее недавно предложен термин «алеаторика», от латинского alea – игральная кость, азартная игра, риск, случайность [10, 1988], но он не вполне удачен, поскольку латинское «aleator» означает только «игрок в кости», а алеаторикой именуют иногда особый род легкой музыки. Более подходит, по-моему, слово *алеатика*. Ниже будет речь о первых ростках алеатики и их философском осмыслении.

1. РАЗЛИЧНЫЕ СЛУЧАЙНОСТИ

Если определенной вероятности у события нет («событие возможно, но вот и всё» [20, с. 122]), то разве событие нельзя называть слу-

© Ю. В. Чайковский, 1996

чайным? Могут возразить, что в математике речь идет не о природном событии, а лишь о термине ТВ; но что значит тогда «некоторый опыт»? Из какой теории этот термин? У философов иногда бывает получше. Например: «Случайность – отражение в основном внешних, несущественных, неустойчивых, единичных связей действительности; выражение начального пункта познания объекта; результат перекрещивания независимых причинных процессов, событий; способ превращения возможности в действительность, при котором... имеется несколько различных возможностей,.. но реализуется только одна из них» (Филос. энц. словарь, 1983). Удивляет лишь отсутствие в статье ссылки на понятие вероятности.

Оказывается, у этого взаимного невнимания есть давняя историческая традиция, хорошо отражающая трудную судьбу проблемы случайности.

«Общая литература по нашей теме отсутствует», – заключил такой эрудит, как О. Б. Шейнин [19, с. 4]. Пусть от его взора и ускользнула интересная книга японского философа Шузо Куки [31], но Шейнин в целом прав – проблема случайности как таковой почти не разработана.

Начнем с двух простых примеров. Первый стар, как мир. Если вы хотите бросить монету один раз, то никто не сможет предсказать, какой стороной она упадет, но если вы бросите ее 500 раз, то любой скажет: она упадет гербом приблизительно 250 раз, поскольку вероятность выпадения герба равна 1/2. А знающий математику даже объяснит, в каком смысле понимать слово «приблизительно».

Однако почему так получается? Почему из непредсказуемых событий складывается предсказуемое? Где скрыта закономерность, не видимая ни в одном бросании, но видимая в их совокупности – в самой ли монете, в процедуре ли бросания или в свойствах больших чисел? Оказывается, регулярность (устойчивость частот) складывается из всего вместе.

Другой пример помоложе: будем вычислять $\sqrt{2}$. Всем известно, что это число – иррациональное, т.е. выражается бесконечной непериодической десятичной дробью. Замечательно, что знаки этой дроби случайны в том смысле, что появление на данном месте (в данном знаке после запятой) той или иной цифры не зависит от того, какая цифра стоит на предыдущем месте. Вероятность появления любой цифры в любом данном (еще не вычисленном) знаке равна 1/10. Однако случайности тут нет в том смысле, что каждый знак можно однозначно вычислить.

Немецкий астроном, математик, физик и философ Иоганн Ламберт, заметив этот факт, заявил, что тем самым «случайность есть не только в мире, но и в математике», что «в этих цифрах есть порядок связности [l'ordre de liaison] и что каждая с необходимостью расположена на своем месте; но очевидно также, что совсем нет порядка сходства [l'ordre de ressemblance] и что они следуют как случайные бросания». По его мнению, от ТВ будет мало пользы, пока математики не научатся различать эти два вида порядка [32, с. 330-331].

Выяснив, что общего между этими двумя примерами, мы поймем, что такое простая случайность, измеряемая через вероятность. Одна-

ко вероятность, как можно прочесть в учебнике по ТВ, вводится только там, где наблюдается устойчивость частот; в то же время сам феномен случайности гораздо более широк.

Так, все планеты обращаются вокруг Солнца в одну сторону и все, кроме Венеры и Урана, в ту же сторону и вращаются вокруг своих осей. Любая теория эволюции Солнечной системы исходит из этой однонаправленности как закономерности, которую надо объяснить, тогда как особенности Венеры (вращается в обратную сторону) и Урана (вращается «лёжа на боку») рассматриваются как случайности, происшедшие в силу каких-то однократных древних возмущений, нарушивших действие общего закона. Ситуация всех устраивает, хотя о частотах возмущений сказать решительно нечего. А ведь если признать эти особенности неслучайными, то придется строить совсем другие теории эволюции. (Более подробно об этом см. в [14].) Бывает наоборот: частота есть, но она неустойчива, и потому ее анализ с помощью вероятностей ничего путного не дает. Такова вся статистическая лингвистика. (Анализ см. в [2].)

Причина неустойчивости частоты слова в тексте достаточно ясна: всякий текст является системой, поэтому каждое употребление слова определяется единым для текста смыслом, а вовсе не случайным исходом статистического опыта. Но ведь иррациональное число – тоже система, тоже целостность. (Вспоминается такой афоризм: «Всё существующее существует в силу единства» – Плотин. Эннеады. VI. 9, 1.) Только поняв, в чем отличие систем, дающих устойчивые частоты встречаемости своих элементов, от систем, такой устойчивости не дающих, мы приблизимся к пониманию природы случайности.

С вопросом о существовании вероятности тесно связан другой: что такое вероятность сама по себе? Всегда ли под этим словом понимается (хотя бы данным автором) одно и то же? К сожалению, нет: математик может, в зависимости от контекста, понимать ее как степень правдоподобия, как частоту, как меру или как предрасположенность. Но увы, математики не любят задумываться о природе изучаемых ими объектов, молчаливо полагая, что это должен делать кто-то другой. Кто именно?

В вопросах вероятности вышло так, что решать просто некому: математики уверены, что по принятии аксиоматики Колмогорова суть случайности им ясна, а ученые других специальностей вынуждены им верить или нет, ибо не владеют аппаратом. Но при каких условиях объекты, удовлетворяющие сигма-алгебре Колмогорова, существуют? Описывает ли она случайность? Существует же мнение, что вероятность есть всего лишь очередная «редукция случайного к неслучайному» [21, с.33], и высказывают его почему-то знатоки истории науки.

Американские методологи, рисуя отношение «идеальных математиков» к базовым понятиям, пишут: «Что здесь значит слово “существуют”? – этот вопрос никогда не приходит в их головы; о смысле этого слова можно только догадываться, наблюдая работу клана профессионалов» [5, с.119]. Так обстоит дело и со случайностью – наблюдая работу математиков, легко видеть: обычно они просто игно-

рируют те объекты, где характер случайности не дает ввести вероятность. Ясно видел границу круга задач «вероятностной случайности» А. Н. Колмогоров [7]: вероятность можно ввести там, где налицо устойчивые частоты повторения случайных событий; но и он не сказал, как быть вне этого круга. Ответ невозможен без хотя бы краткого экскурса в историю.

Дело не только в том, что всякая проблема яснее видна, когда известны ее становление и ранние формулировки, – эта функция истории науки теперь достаточно известна. Главное видится в другом – в поиске утерянных альтернатив. Надо отбросить традицию начинать историю науки о случайном с рождения ТВ (с переписки Б. Паскаля и П. Ферма в 1654 г.), а все размышления предыдущих двух тысяч лет опускать или сводить к нескольким античным цитатам, никак не связанным с остальным текстом.

Такая традиция просто лишает нас возможности понять суть дела, поскольку как раз рождение ТВ и явилось моментом фактического окончания серьезной дискуссии о природе случайности. Обсуждать стали более частную проблему – «природу вероятности», обсуждали триста лет и добились в XX в. огромного успеха. Но теория почему-то работает в одних областях, не работает в других, и никто не может толком указать границ ее применимости [1]. Как тут не вспомнить мнение историков (см.: [21, с. 32]), что «теория вероятностей не имеет ничего общего с вероятностью и, тем более, со случайностью»!

По моему опыту, серьезные мысли о природе случайности можно найти лишь у авторов, владеющих историческим взглядом на проблему. Остальные переписывают друг друга, уточняя нюансы, но не сдвигая с места суть проблемы: что такое случайность, как она связана с вероятностью, какие бывают типы случайностей и вероятностей, как работать со случайностью, не имеющей вероятности. Но и сама по себе история даёт мало, здесь нужен историко-философский анализ. Суть его должна, на мой взгляд, состоять в поиске ключевых моментов развития алеатики, в выявлении основных альтернатив, из которых в прошлом производился выбор путей развития. Лишь после такого анализа можно надеяться понять, из какого понятийного тупика следует выбираться, каким из забытых альтернатив следовать. Оставляя в стороне философию Востока, мне неизвестную, начнем с беглого знакомства со случайностью в Древней Греции.

2. РАЗЛИЧНЫЕ СМЫСЛЫ СЛУЧАЙНОСТИ У ГРЕКОВ

Греки хорошо знали две случайностные процедуры – азартные игры и жеребьёвку, но вряд ли в древности кто-нибудь понимал их как выбор одного из *равновозможных* вариантов – дошедшие до нас древние игральные кости на удивление несимметричны, а правила игр задавали выигрыши без связи с их вероятностями [11]. Бросание кости или извлечение жребия всегда было вопросом, заданным судьбе [13].

Для обозначения случайности греки пользовались многими словами, постепенно менявшими смысл, так что анализ их высказываний без учета эволюции самих слов дает мало. Например, основной в фи-

лософском анализе случайности термин τύχη первоначально обозначал именно судьбу и богиню судьбы Тюхэ. Первое дошедшее до нас его употребление – стих Архилоха, переведенный В. Вересаевым так:

Всё человеку, Перикл, судьба посылает и случай.

В подлиннике же значится: αναγκη και τύχη, что, учтя теистические взгляды поэта, надо бы прочесть как плеоназм[1] «неизбежность и судьба». Аналогичны и другие ранние примеры, начиная с «семи мудрецов», живших вскоре после Архилоха: их афоризмы со словом τύχη переводят как «Удаче молись» (Клеобул) и «...благодарен судьбе» (Фалес). Спустя столетие слово τύχη впервые стало употребляться в двух смыслах – как судьба и как случайное стечение обстоятельств (у Софокла); и лишь еще через сто лет потеряло связь с понятием судьбы (у Аристотеля).

Рассуждения о роли случайности в мире появились задолго до попыток хоть как-то определить саму случайность. Видимо, первым ввел ее в философскую картину мира Эмпедокл (V в. до н.э.), через сто лет после Фалеса, ввел потому, что не смог построить свою систему мира на чисто механических принципах. Случайность у Эмпедокла носит самый смутный характер; так, во фрагменте B 52 ([24] и другие издания) о космогоническом потоке эфира сказано, что он

Просто случайно летел – когда так, а когда и иначе.

Слово «случайно» συνὲκύρση, образованное от κῦρέω – «натыкаться», «случаться», «оказываться» – первое дошедшее (благодаря стиху) до нас обозначение нашего феномена. Первое обозначение в прозе на сто лет моложе и принадлежит Левкиппу (фрагмент B 2): «Ни одна вещь не возникает случайно (μάτην), но все – со смыслом и по необходимости». Слово μάτην буквально означает «попусту, без цели». Как видим, в первой цитате случайность понята как неожиданность, а во второй – как отсутствие цели.

Возможно, что уже во времена Эмпедокла случайность признавалась натурфилософами. Об этом есть свидетельство у довольно позднего (I век) доксографа (собирателя мнений), известного как Псевдоплутарх. Параграф «Почему у одних родителей дети похожи на них, а у других нет» начат у него фразой: «По мнению большинства врачей, дети получаются непохожими [на родителей] случайно и самопроизвольно (τυχικωῦ και αὐτομάτως) когда душа входит в семя мужское и женское» [23, с. 423]. Тут тоже плеоназм, но он фиксирует новый смысл слова τύχη как синонима слова αὐτομάτον, означавшего самопроизвольность (беспричинность). Хотя нельзя сказать, о какой эпохе в точности идет здесь речь, но поскольку Псевдоплутарх внутри параграфов всё располагал в хронологическом порядке, а за данным мнением следует абзац об Эмпедокле, можно уверенно сказать, что доксограф считал данное мнение очень старым.

Разумеется, о случайности врачи задумывались не только в связи с наследственностью. Главное было в том, что при одинаковых симптомах и лечении один больной выздоравливает, а другой – нет. И вот книга Гиппократа «Прогностика» начата словами: «Мне кажется,

что для врача самое лучшее – позаботиться о возможности предвидения», причем далее это предвидение трактуется без всякого элемента случайности, так, будто хороший врач при достаточном знании истории болезни может предсказать ее исход наверняка. Это характерно для раннего греческого мировоззрения (не различавшего судьбу и случай), но случайность то и дело просвечивает в конкретном материале. Вот для примера «Афоризмы» Гиппократа: в целом они выдержаны в духе строгой причинности, но не все.

Таков знаменитый первый афоризм: «Жизнь коротка, путь искусства долог, удобный случай скоропреходящ, опыт обманчив, суждение трудно...». Далее 31 афоризм (из 422) фиксирует отличие частого явления от редкого, в чем можно видеть первый подход к идее вероятности.

3. СЛУЧАЙНОСТЬ И ВЕРОЯТНОСТЬ

Наиболее для нашей темы важны пять афоризмов Гиппократа (Афоризмы: I, 1; II, 19, 27, 52; III, 19), где изложено отношение автора к случайности. Там сказано, что «в острых болезнях нельзя дать совершенно верных предсказаний», что не следует доверять единичным неожиданным удачам и неудачам, что «болезни, конечно, являются всякие при всяких временах года», но каждое время имеет свои преимущественные болезни (дан их список). Тут мы видим первые проблески статистического взгляда на мир, а именно – зачатки статистического понимания вероятности.

Вскоре о смысле и роли случайности заговорили в кругу Платона. Платон сперва не жаловал ее: «И вместо того чтобы приводить неопровержимые доказательства, вы довольствуетесь вероятностью, а ведь если бы геометр стал пользоваться ею в геометрии, грош была бы ему цена» (Теэтет, 162e), и противопоставлял истину правдоподобию (Федон, 92d; Федр, 272e). Затем в Академии появился юный Аристотель, начавший через несколько лет исследовать логику. Он писал при этом, что полноценное знание о случайном невозможно, поскольку «если случайное [συμβεβηκως, т.е. привходящее] не есть ни то, что бывает большей частью, ни необходимое, то для него не может быть доказательства» (Вторая аналитика. I. 30, 25). Здесь мы видим сразу и что-то вроде определения (случайное – то, что происходит достаточно редко), и некое мнение – что знание о случайном должно неизбежно носить характер второсортного.

Дальнейшая история показала, что оба великих мыслителя были не вполне правы: одну точную науку о случайном – ТВ, – удалось впоследствии построить. Однако для этого пришлось дать не только точное, но и, как мы увидим, очень узкое понимание самого феномена случайности.

Затем Аристотель обратился к анализу роли случайности в природе. Исследуя роль случайности в системах своих предшественников (в основном – Эмпедокла и Демокрита), Аристотель сформулировал три точки зрения на случайность: 1) то, о чем говорят «это случайно», но что на деле имеет определенную причину; 2) мир возник слу-

чайно, но затем всё протекает по регулярным законам; 3) случайность как недоступная пониманию закономерность (Физика. В 4). Комментируя их, Вильям Гатри отмечал, что для греков была очевидна «естественная необходимость, присущая каждому отдельному предмету», тогда как «их столкновение может быть случайно, хотя вызывается необходимостью». А третью точку зрения Гатри иллюстрировал изречением Демокрита: «Люди выдумали случайность, чтобы оправдать свою глупость» [26, с. 164, 419]. Последней идее, довольно поверхностной, суждена была долгая жизнь.

Демокрит заявлял, что мир подчинен строгой причинности, тогда как случайность – фикция, следствие нашего незнания. То был новый взгляд на случайность, противоречивший прежним взглядам на нее (как на неожиданность, беспричинность и бесцельность), но все они бытуют и поныне.

А́ для Аристотеля, «как он сказал в "Физике", было только два способа объяснять явления – случайность и целеполагание. Случайность не может быть ответственна за регулярность (за то, что происходит "всегда или по большей части"), следовательно регулярность должна быть результатом целевой причинности» [26, с. 159-160].

Согласно ван Бракелю, понимание случайности, установившееся на пятнадцать веков (от Аристотеля до Фомы Аквинского включительно), состояло в следующем: события и объекты «делятся на три класса: (1) те, о которых возможно определенное знание, (2) те, о которых возможно вероятностное знание, и (3) те, знание о которых невозможно». При этом нет никаких реальных оснований видеть в Аристотеле, Цицероне или Фоме «предвестников статистической интерпретации вероятности». Что касается самого термина «вероятность», то Аристотель понимал вероятное как близкое к достоверному: отличал то, что бывает редко (случайное), от бывающего часто (вероятного). Он умел отличать (говоря нашим языком) только происходящее с вероятностью много менее половины от происходящего с вероятностью много более половины [20, с. 123-127].

Понятия вероятности в близком к нашему смысле древность не оставила, со случайностью вероятность связана не была: слово «вероятный» (латинское probabilis) означало одно – «достойный веры».

Что касается столь привычного для нас феномена равновероятности, то он приводил греков в замешательство. Там, где не было оснований предпочесть один из вариантов, останавливалось не только их рассуждение, но, по их мнению, и само движение. Так, Анаксимандр (ученик Фалеса), впервые заявивший, что Земля – небесное тело, был уверен, что она висит неподвижно в центре мироздания, ибо «тому, что помещено в центре и равноудалено от всех крайних точек, ничуть не более надлежит двигаться вверх, нежели вниз или в боковые стороны». Аристотель (О небе, В 13) не отверг его довод (наоборот, нашел его остроумным), а возразил лишь: поскольку частицы земли падают к центру, то должна существовать другая (мы бы сказали – невероятностная) причина покоиться в центре.

Через 500 лет после Аристотеля философ-скептик Секст Эмпирик развил целое учение о «равносилии», под которым понимал «равенст-

во в отношении достоверности и недостоверности». Результатом равносилия было для скептиков «воздержание от суждения», т.е. тоже своего рода неподвижность [12, т.2, с.209].

Еще через тысячу лет аргумент Анаксимандра как бы возродился в форме знаменитой дилеммы «Буриданов осел»: находясь на равных расстояниях от двух одинаковых охапок сена, осел, якобы, должен умереть с голоду, ибо не имеет оснований для выбора между ними. Жан Буридан, французский физик и логик XIV в., которому традиция приписывает эту дилемму (в его трудах ее нет), в соответствии с аристотелевским мировоззрением считал, что каждый акт должен иметь свою причину, дилемма же показывала ограниченность этого мировоззрения, не давая, разумеется, реальной альтернативы.

Характерно, что еще через 350 лет великий новатор Лейбниц, нащупывая пути к созданию ТВ, продолжал рассуждать по Аристотелю; отрицая реальную возможность упомянутой дилеммы, он писал: «Универсум не имеет центра, и его части бесконечно разнообразны; следовательно, никогда не будет случая, когда всё на обеих сторонах станет одинаковым и будет производить на нас равное влияние» (Письмо к Косту «о необходимости и случайности»). То есть ослы якобы должны всегда выбирать правую охапку, если она чем-то хоть чуточку лучше (конечно, на деле они себя так не ведут). Тем не менее, именно Лейбниц ввел в оборот *принцип равновозможности* – основу ТВ [28]. Этот же принцип лёг и в основу того, что много позже было названо *статистическим мировоззрением.*

С этой точки зрения дилемма решается просто: в массовом опыте около половины ослов выберет правую охапку, а оставшаяся часть ослов – левую. Мы настолько уверены в исходе, что сам опыт нам даже неинтересен.

Но вернемся к Платону. По-видимому, вероятностная проблематика вошла в быт Академии, что видно по поздним диалогам Платона. «Удивительным образом, вся космология платоновского "Тимея" строится исключительно на понятии вероятности... Платон считает необходимым на каждом шагу указывать,.. что хотя боги и космос представляют собою бытие абсолютное, тем не менее мы-то, люди... можем представлять себе космос только на основе более или менее вероятных умозаключений», – писал А.Ф.Лосев [12, т.1, с.13]. Здесь речь шла о так называемой логической вероятности – о степени подтверждения некоторого мнения разнородными аргументами. В то же время до сих пор мы вели речь о статистической вероятности, т. е. о частоте наступления интересующего нас события при многократном повторении одного и того же опыта. (К сожалению, эти понимания часто смешиваются, о чем мы поговорим далее.)

В своем последнем диалоге «Законы» Платон уже смог, по мнению Гатри, признать роль случайности в порождении мира [27, с.95, 361]. Добавлю: изложив желаемые законы государства, Платон усомнился в том, что их сможет проводить в жизнь Собрание (т.е. правительство), состоящее из реальных, а не из идеальных, людей, о чем и сказал устами Афинянина:

«Согласно поговорке, друзья мои, истина лежит посередине. Если бы мы захотели рискнуть всем государственным строем, нам надо

было бы поступить так, как говорят игроки: либо выбросить трижды шесть, либо три простых игральных кости. Я хочу рискнуть вместе с вами...» И, напомнив свои взгляды на воспитание, провозгласил: «Пусть и члены нашего собрания будут у нас смешаны между собой с самым тщательным отбором и надлежащим образом воспитаны» (Законы, XII, 968e, 969b).

Комментаторы справедливо сочли пассаж неясным, но, по-моему, сюжет был не вполне ясен и 80-летнему автору. Ясно лишь, что этот сюжет нёс случайностную нагрузку и предлагал усредняющую процедуру. Видимо, в Академии тогда сложилось что-то вроде игрового жаргона, на который Платон и перешел, не имея более точного языка. Он, пользуясь знакомой ученикам лексикой, предлагал нечто, о смысле чего мы можем лишь догадываться. По-моему, он неуверенно намекал, что будущих правителей придется выводить скрещиванием, словно породу скота. Такое допущение проясняет странную реплику о том, что «риск здесь большой», но при удаче реформатор получит «величайшую славу и правильное устройство государства» (969a)[2]. Нам же важно отметить, что скрещивание – статистическая процедура, в которой вероятностный язык так же уместен, как в играх.

Чтобы закончить с античной вероятностью, надо вспомнить еще ту разновидность школы скептиков, которая позже получила имя «пробабилисты». Они полагали, что точное знание невозможно и что цель мудреца – наиболее вероятное (самое близкое к истине) знание[3]; выступали против самого принципа логического обоснования истины – никакое доказательство, якобы, невозможно, ибо ведет в бесконечность: каждое доказываемое положение основывается на другом, это – на третьем и т.д. Но какие-то представления нужны, и приходится искать вероятные точки зрения. Речь тут опять шла не о случайных событиях, а о логической вероятности.

Смешение различных пониманий вероятности продолжается до сих пор; и до сих пор бытует тот же, что у пробабилистов, прием: вместо поиска логических схем ссылаются на случайность и вероятность; особенно грешат этим космологи (*антропный принцип*) и дарвинисты (*принцип отбора случайных вариаций*). Зато античный пробабилизм дошел до понимания того, что вероятное может быть вероятным в разной мере. В форме пробабилизма проблема вероятности обсуждалась в XVII в., при рождении ТВ.

Наиболее нам интересен Карнеад (II в. до н.э.). У него находят три степени знания: «1) одни представления просто вероятны, 2) вторые и вероятны, и проверены (здесь переход к практике), 3) третьи и вероятны, и всесторонне проверены, а тем самым они почти (но только все же почти) несомненны» [18, с.167]. Фактически он высказал тот тезис, что хотя практика и не дает надежного знания, однако наши исходные представления берутся лишь из нее, причем альтернативой логическому «регрессу в бесконечность» служит практическая вероятность.

В целом же анализ феномена случайности шел в древности без попыток оценить вероятность наступления случайного события. Понимание вероятности как некоей меры случайности целиком при-

надлежит Новому времени. Однако, увлекшись вероятностями, Новое время надолго забыло о тех аспектах случайности, которые не связаны с вероятностью.

4. О СЛУЧАЙНОСТИ, НЕ ТРЕБУЮЩЕЙ ВЕРОЯТНОСТИ

После смерти Платона, покинув Афины, Аристотель сменил и круг научных интересов – вместо логики и физики занялся зоологией. Описывая органы тела, он задался вопросом о назначении каждого из них. Роль селезёнки была ему неизвестна (ходячее тогда представление о ней как об источнике «черной желчи» он, видимо, отвергал), и Стагирит привлек, как бы мы сейчас сказали, соображения симметрии: «Всё возникает в двойном числе. Причиной является разделение тела, которое, будучи двойственным, стремится к единому началу: имеется ведь верх и низ, перед и зад, право и лево... А относительно печени и селезенки по праву можно недоумевать. Причиной этого – то, что у животных, имеющих селезенку в силу необходимости, она покажется как бы побочной печенью; у имеющих же ее не по необходимости» она «чрезвычайно малая, как бы для отметки». Далее, «так как печень расположена больше на правой стороне, то [на левой] возникла селезенка, так что она в известной мере необходима для всех животных, но не очень». Это странное (в устах логика) заявление тут же кристаллизовано в парадокс: «Селезенка присуща животным, имеющим ее, в силу случайной необходимости (κατά συμβεβηκός ἐξ ἀνάνκης)» (О частях животных, 670 a 31).

Случайная необходимость здесь – реализация некоторого вполне определенного (неслучайного) правила, но правило может быть как реализовано в данном объекте, так и не реализовано, и в этом состоит случайность. В такой экстравагантной форме Аристотель подошел к проблеме плана строения организма, живо обсуждаемой биологами поныне.

Закон может быть реализован так, а может иначе – случайным образом, но каждая реализация может приводить только к своему необходимому итогу. (Приведу аналогию с нашей наукой: молекула воды может как диссоциировать, так и нет, но сама диссоциация возможна лишь на протон и гидроксил, а не на что-либо иное.) Случайность ограничена рамками необходимости, и наоборот – необходимость ограничена рамками случайности.

Близкое понятие отметил Гатри, описывая отношение греков к случайности: это – «необходимая случайность» (ἀναγκαία τύχη). Сперва оно попало в речь трагиков (Софокл, Эврипид), а затем – в диалог Платона (Законы, 806a). Для Гатри это – свидетельство архаичности эллинского мышления, которое плохо отличало судьбу от случая и которое нам трудно понять [26, с.164]. Это верно, но надо бы задаться вопросом, есть ли тут особое понимание случайности. Гатри отметил также в одном месте у Платона выражение «случайная необходимость» (καταφ τύχη ἐξ ἀνάνκης – Законы, 889 bc), однако здесь у Платона нет нового понимания случайности, есть же лишь очередной плеоназм (а именно тавтология, перевести которую можно как «по неизбежной судьбе»).

Следующим после Аристотеля философом, обратившим внимание на случайность,понимаемую не как вероятность, был Эпикур (III в. до н.э.). По его определению, «случайные свойства (συμπτώματα) не имеют ни природы целого, которое мы, беря его в совокупности, называем телом, ни природы свойств, постоянно сопутствующих ему, без которых нельзя представить тело» (Письмо к Геродоту, 70). Едва ли не первым он прямо заявил, что предсказания оправдываются из-за «случайного совпадения обстоятельств» (κατά συγκύρημα γίγνονται) (Письмо к Пифоклу, 115). По словам Цицерона (О границах добра и зла, I, 6), Эпикур «заявил, что атом якобы чуть-чуть отклоняется» в своем движении, отчего и «возникают сплетения, сочетания и сцепления атомов между собой, и в результате образуется мир и всё, что в нем содержится». Тем самым более древняя идея (о том, что наблюдаемое разнообразие вызвано случайным взаимодействием неслучайных процессов) дополнена: случай получил первичный, онтологический статус.

Можно подумать, что, как и ранние натурфилософы, Эпикур обожествлял случай (его подчас относят, вместе с Эмпедоклом, к предтечам Дарвина), но это не так: «Случай (τύχη) мало имеет отношения к мудрому: все самые большие и самые главные дела устроил разум» (Главные мысли, XVI). Этим эпикуровский атомизм выгодно отличался от демокритовского, где хоть и отрицалась случайность, однако тезис о бесцельных столкновениях атомов порождал у читателя мысль об основополагающей ее роли.

Атомизму Эпикура посвящена огромная литература, и мнения предельно различны: от уверенности, что весь он был «поверхностным просветительством» (В. Виндельбанд), до заявления, что «нельзя умолчать о поразительном совпадении принципиального содержания идеи Эпикура – Лукреция о спонтанном отклонении с так называемым "соотношением неопределенности" современной физики» (С. И. Вавилов [8]). Мне остается добавить, что в действительности о взглядах Эпикурса на случайность отклонения атомов неизвестно попросту ничего; сам термин «отклонение» (παρέγκλισις) лишь дважды упомянут доксографами [23, с.311] и только, а все остальное додумано комментаторами.

5. СЛУЧАЙНОСТЬ У РИМЛЯН

Немногим полнее осветил отклонение (clinamen) атомов Лукреций (О природе вещей II, 218):

> Собственным весом тела изначальные в некое время
> В месте неведомом нам начинают слегка отклоняться,
> Так что едва и назвать отклонением это возможно.
> Если ж, как капли дождя, они вниз продолжали бы падать,
> Не отклоняясь ничуть от пути в пустоте необъятной,
> То никаких бы ни встреч, ни толчков у начал не рождалось
> И ничего никогда породить не могла бы природа.

Зато тему роли малых отклонений блестяще развил современник

Лукреция и Цицерона неопифагореец Нигидий Фигул: «Повернув гончарное колесо с такою силою, с какою в состоянии был это сделать, он во время кружения его прикоснулся к нему два раза черною краскою с величайшею скоростию как бы в одном и том же месте. Когда движение колеса прекратилось, сделанные им знаки были найдены... на немалом расстоянии один от другого. Так точно, сказал он, при известной быстроте небесного круговращения, хотя бы один (заказчик гороскопа. – *Ю. Ч.*) после другого рождался с тою же скоростию, с какою я два раза прикоснулся к колесу, это делает большую разницу в пространстве небесном; от этого, пояснил он, оказывается весьма значительное различие в нравах и случайностях жизни двойней» (Августин. О граде Божием, кн. V, гл. III).

Это – единственная в древности попытка, какие мне известны, связать случайность и механику. Лишь через две тысячи лет та же мысль повторена и развита в «рулетке Пуанкаре» (о ней и ее модельной роли см. [31, с. 150]).

Поздняя античность оттачивала формулировки случайности. Например, «делом случая называют то, что не имеет никаких причин или происходит не в силу какого-нибудь разумного порядка; а делом судьбы – то, что случается в силу некоего неизбежного порядка, вопреки воле Божией и воле людской» (Августин. О граде Божием, кн. V, гл. I). Многие из тогдашних формулировок дожили в науке до XX в. Их анализ в связи с биологией см. [3, с. 52-77; 108-110; 179-181].

Прибывший из Афин в Рим неоплатоник Порфирий, комментируя логику Аристотеля, ввел (около 270 г.) систему классификации признаков, известную как «древо Порфирия», в которой любой объект имеет пять типов свойств – признаки рода и вида, видовое отличие, собственный признак и несобственный (случайный) признак [18, с. 413]. Здесь случайное (привходящее, accidentia) есть свойство, которое может как быть у объекта, так и не быть, не меняя этим его отношений к другим объектам (пример: лысина). Объясняя Порфирия, Боэций писал: акцидентальные различия «производят только инаковость (alteratio), но не создают чего-либо другого», а собственные (субстанциональные) отличия «не только изменяют вещь, но и делают ее другою (aliud)» [4, с. 79].

Если бы биологи в массе своей умели проводить это логическое разграничение, вряд ли мог бы возникнуть дарвинизм. Ведь его основное положение утверждает, что наблюдаемые различия между особями одной популяции являют собой материал (и притом неограниченный) для эволюции; т.е. индивидуальным случайным вариациям (акциденциям) приписан субстанциональный статус. На этот изъян критики указывали много раз, но Дарвин и его сподвижники, судя по всему, просто не поняли, в чем дело.

Около 400 г. блаженный Августин описал свою беседу с врачом, «стариком острого ума», который отвергал возможность предсказания будущего, а на вопрос, почему предсказания астрологов часто сбываются, отвечал, что «это делается силою случая, всегда и всюду действующего в природе», причем давал этому два совсем различных объяснения. Первое: «Если человеку, гадающему по книге поэта... часто

выпадает стих, изумительно соответствующий его делу, то можно ли удивляться, если человеческая душа по какому-то побуждению свыше... изречет вовсе не по науке, а чисто случайно то, что согласуется с делами и обстоятельствами вопрошающего». Второе: «Предсказатели не знают того, что произойдет, но, говоря о многом, натыкаются на то, что действительно произойдет» (Августин. Исповедь. IV, 7; VII, 8).

Первая позиция по сути отрицает случайность. Наоборот, второе объяснение врача на ней основано, но это вовсе не привычная нам случайность, имеющая частоту повторений, а случайное «побуждение свыше».

Августин стал «наблюдать за близнецами», чтобы убедиться, что идентичные условия рождения не дают идентичности судеб. Увы, вместо изложения этого статистического наблюдения, Августин лишь напомнил о различии судеб Исава и Иакова, библейских близнецов (там же, VII, 10), – исход наблюдения его не интересовал. Средневековье вступало в права.

Позже Августин бросил мельком: «мы знали близнецов, которые не только различались своею деятельностью... но и болезням подвергались различным». Теперь он полагал, что если предсказания сбываются, то – «по тайному внушению недобрых духов», т. е. опять стал отрицать случайность (О граде Божием, кн. V, гл. II, VII).

Через сто лет Боэций, «последний римлянин», изложил (в тюрьме, в ожидании казни) самую яркую и точную формулировку античного взгляда на случайность [4, с. 274-275]. В нынешних терминах она звучала бы так: случайность – не подлинное явление, а результат скрещения независимых друг от друга процессов, каждый из которых имеет вполне определенную (неслучайную) причину. Такое понимание случайности широко распространено до сих пор, хотя еще 60 лет назад Куки отметил его неполноту [31, с. 150], что ныне общепризнано.

6. ПЕРВЫЕ КОЛИЧЕСТВЕННЫЕ ПОДХОДЫ

Средневековье включило античную проблематику в свою систему понятий, труды Августина и Боэция широко читались, но прогресса в понимании случайности не обнаружилось вплоть до Возрождения. Зато была поставлена новая проблема – численного анализа случайности.

Первая попытка подсчитать возможные исходы игры в три кости известна в X в. в Англии, а Франция (будущая родина ТВ) дала в XIII в. миру первый яркий результат, необходимый для ТВ: священник Ришар де Фурниваль изложил в стихах полный подсчет способов, тоже для трех костей, какими может реализоваться каждое число очков [30].

Вскоре случайностью и вероятностью заинтересовался великий теолог и философ Фома Аквинский. Историк Эдмунд Бёрн посвятил этому вопросу почти целую книгу [21], где счел Фому предтечей не только логической, но и статистической вероятности; другие историки видят у Фомы лишь логическую вероятность [20; 30].

Не будем вступать в спор – по-моему, гораздо интереснее то, что Фома мог читать Ришара и усвоить: Ришар в дни юности Фомы был лицом заметным (настоятелем строившегося Амьенского собора, круп-

нейшего во Франции), и рукопись его широко читалась. У Ришара налицо первый подход к *априорному* пониманию вероятности, т.е. к пониманию ее как отношения благоприятных исходов ко всем мыслимым исходам, причем исходы мыслятся как равновозможные. У обоих авторов мы видим общий ключевой термин – virtus (стойкость, энергия, сила), примененный для характеристики вероятности. Ришар обозначал им число способов, каким достигается данное число очков [30, с.13], а Фома – силу аргументации. Разделив, по Аристотелю, случайное (редкое) и вероятное (частое), Фома формулировал для вероятного: «чем интенсивнее сила (virtus) природы, тем реже она не достигает своего результата», причем как «в природных вещах», так и «в процессе размышления» мы находим некоторую степень достоверности [там же, с.12].

По-моему, Аквинат взял аргумент у новой теории (зарождавшейся теории азартных игр) для уточнения античной (логической) теории. Так это или нет – в любом случае надо признать, что ТВ на 400 лет старше, чем принято думать. Нам, однако, важен не приоритет, а суть дела: по-видимому, и в XIII, и в XVII в. подсчет числа комбинаций в игре интересовал философов не сам по себе, а как средство распространить идею численной оценки с «природных вещей» на «процесс размышления». Если так, то следует признать, что обсуждались тогда не зачатки будущей ТВ (как пишут историки), а *наиболее общие вопросы алеатики.*

При этом давнее смутное понимание логической вероятности вольно или невольно отождествлялось с новооткрытой чёткой игровой вероятностью, допускавшей расчет. Возникла путаница, бытующая по сей день. Ныне известно, что данные понятия относятся к различным феноменам, между которыми есть параллелизм, но не более. Логическое понимание вероятности от статистического отделил полвека назад Рудольф Карнап [см. 6, с.71]. Как отметил еще Джон Венн (первый логик, всерьез занявшийся частотами), к ТВ относится только та логика, которая изучает «не законы мышления, а законы вещей» [34, с.X].

Вернемся к истории вероятности. Известный статистик писал: «Колыбель исчисления вероятностей была, по-моему, вне сомнений, в Италии» [30, с.9]. При этом имелись в виду подсчёты числа исходов в духе Ришара, но они-то как раз были не совсем новы. Куда интереснее тогдашние размышления итальянцев о смысле случайности.

Около 1440 г. немецко-итальянский теолог и философ Николай Кузанский написал книгу «Об учёном незнании». Этим термином он обозначал многое, в том числе и пробабилизм: «суть вещей, истина сущего, непостижима в своей чистоте, и, хоть философы ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть. И чем глубже будет наша учёность в этом незнании, тем ближе мы приступим к истине» (Об ученом незнании, 10). Трактуя случайное свойство привычным для перипатетиков образом (как привходящее), он тем не менее видел самый акт случайного выбора как некую самодовлеющую сущность: «У всякого творения от Бога единство, отличённость и связь со Вселенной,.. но что его единство осуществляется во множественности, отличённость – в смешении, а

связь – в разногласии, то это не от Бога и не от какой-то положительной причины, но потому, что так ему случилось быть» (там же, 99). Суждение для XV в. замечательно смелое.

Однако на вопрос – почему данный конкретный выбор произошёл так, а не иначе, он отвечал расплывчато. Вот, пожалуй, самое определенное суждение на сей счёт: «То, что этот мир произошёл из возможности на разумном основании, необходимо должно было получиться оттого, что у возможности была прилаженность[4] стать только этим миром... Так и Земля, и Солнце, и всё остальное: если бы они не таились в материи в неким образом определённой возможности, то не было бы большего основания, почему бы им скорее выйти в актуальность, чем не выйти» (там же, 138). Как видим, здесь для «выхода в актуальность» мало одной возможности, нужна еще некая «прилаженность», причем у чего она высока, то и выйдет наверняка. До вероятностного взгляда на мир тут еще далеко.

Многократно рассуждая о числах, философ ни разу даже не намекнул, что у случайности можно что-то измерить. Зато через полвека, в 1494 г. итальянский математик Люкас Пачоли как бы восполнил этот пробел. Он описал задачу «о разделе ставки»: как игрокам следует разделить банк, если игра прекращена ранее, чем было условлено? Пачоли предложил делить банк пропорционально очкам, набранным игроками в уже сыгранных партиях, независимо от числа оставшихся партий. Обычно это решение признают неверным («Пачоли решал эти задачи без учета вероятностных соображений» [9, с.29]), но такие выводы поверхностны – задача многоаспектна и допускает разные представления о справедливом разделе; так что «при любом способе решения задачи здесь найдутся поводы для споров», как верно заметил в 1556 г. математик Никколо Тарталья [там же, с.35]. По-моему, именно в подходах к этой задаче и выявились принципиально различные понимания феномена случайности.

Дело в том, что Пачоли рассматривал спортивные игры (стрельбу, мяч), где нельзя перечислить комбинации, поэтому мог исходить лишь из того, что сыгранные партии уже выявили способности игроков, каковым опытом и следует при разделе воспользоваться, т.е. делить банк пропорционально числу уже одержанных побед[5]. Последующие авторы, формально сохранив тематику (раздел ставки), анализировали азартные игры и потому строили свои решения иначе – перечисляя возможные исходы каждой партии и полагая, что возможности игроков в каждой из несыгранных партий равны[6], а потому тем больше мне причитается, чем меньше партий мне осталось играть до выигрыша всего банка.

Та же вычурная задача раздела ставки легла в основу знаменитой переписки Паскаля и Ферма (1654 г.), приведшей к рождению стандартной ТВ, и уже сам этот факт говорит о преемстве. Вопрос о нем, насколько знаю, не исследован, но, начиная с первого руководства по истории вероятностей (где ранние итальянские работы названы «грубыми примерами», не имевшими «ни критики, ни истории» [25, с.3]), принято всякое преемство игнорировать. Получается блестящая сказка о гениях, почти мгновенно создавших новую дисциплину.

История становления ТВ многократно описана, а нам интереснее другое: в те же годы шли споры о предрасположенности, позже на двести лет заглохшие. Один из них описал Лейбниц. В 1695 г. Пьер Бейль, рассуждая о «буридановом осле», писал: «Существует по крайней мере два пути, которыми человек может освободиться от обмана равновесия. Первый... состоит в прельщении себя приятной мечтой, будто каждый есть владыка самого себя и не зависит от объектов... При этом человек будет поступать следующим образом: хочу предпочесть это тому, потому что так мне хочется». Тут Лейбниц возражал: такие слова «уже выражают склонность (le penchant) к нравящемуся предмету» (Теодицея, 306), а не равновесие.

«Второй путь – тот, когда судьба или случай, [т.е.] жребий[7] решит дело» – писал Бейль, но и это не нравилось Лейбницу: «Это подмена вопроса, ибо тогда решать будет не человек» (Теодицея, 307). Не вдаваясь в существо их спора, отметим, что оба, как бы вторя Кузанцу, противопоставляли случайности предрасположенность (склонность).

Интерес к ней спорадически возникал и позже, анализ чего выходит за рамки данной статьи. А в нашем веке (1959 г.) К.Поппер прямо предложил понимать вероятность как предрасположенность (propensity).

7. ВЕРОЯТНОСТЬ И ЧАСТОТА. ПЕРВЫЙ УСПЕХ И ДЛИННЫЙ ТУПИК

Самым интересным среди итальянских авторов был Джироламо Кардано, давший в середине XVI в. науке о вероятностях главные идеи. В 1539 г. он опубликовал свое решение задачи о разделе ставки (назвав решение Пачоли нелепым), основанное на той мысли, что существенно не число одержанных данным игроком побед, а число побед, недостающее ему до выигрыша всего банка. Его доводы нынешний историк полагает невразумительными, однако признаёт, что они впервые носили вероятностный характер и что Кардано «видимо, попросту использовал симметрию между игроками» [29, с.36]. Именно замена идеи предрасположенности идеей симметрии и представляется мне исходной в становлении идеологии ТВ.

Около 1564 г. Кардано написал книжку «Liber de ludo aleae» (это заглавие можно перевести так: «Книга о том, как играть в кости» или «Книга о случайных играх»). Хотя основная ее часть посвящена описанию самих игр (не только в кости), разоблачению способов мошенничества и рассуждениям о судьбе, ее можно назвать первым трудом по ТВ. Она ждала публикации сто лет, но, по-видимому, современники знали ее содержание [28, с.54; 29, с.41]. Латинский подлинник см. в книге [22], а английский перевод Сиднея Гулда – в книге [33]. Перевод местами излишне модернизирован.

Логик Иан Хэккинг увидал у Кардано первую частотную концепцию вероятности [28, с.53-54]. Историк статистики Андерс Хальд, наоборот, пишет: «Странно, что Кардано, столь же практик, сколь и математик, не привел в “De ludo aleae” никаких опытных данных и даже ни одной относительной частоты» – и объясняет это тем, что Кардано, как и последующие ученые, «считал теорию вероятностей математической дисцип-

линой, основанной на аксиомах» [29 с.40]. Оба в какой-то мере правы хотя прямых статистических данных в книге нет, статистический дух ее пронизывает, а ключевые аксиомы, пусть и неявно, тоже присутствуют. Но главная заслуга Кардано носит, по-моему, мировоззренческий характер, чего историки до сих пор почти или вовсе не замечают.

Дело в том, что анализу обычно подвергают лишь те места книги Кардано, где речь идет о привычном нам материале – частотах и шансах. («Мы должны упомянуть лишь самые важные верные результаты и оставить без внимания многие неясные утверждения [Кардано] и ошибочные числовые примеры» [29, с.38]). Выискивание привычного материала незаметно ведёт к додумыванию за автора, к поиску у него наших нынешних взглядов, а при этом легко свести анализ к пародии. Так, Кардано, если верить Ойстейну Оре, оперировал с понятиями «вероятность» и «равные вероятности», но это основано лишь на модернизированном переводе Гулда. Например, там, где Кардано писал (как бы продолжая античную традицию «равносилия»), что событие «может равным образом как произойти, так и не произойти» [22, стл. 265 л], в переводе читаем, что событие может «встретиться или нет с равной вероятностью» [33, с.196]. Если поступать так, то легко найти у него и наши теоремы.

Например, отметив, что при игре в две кости существует 6 возможностей выпадения пары одинаковых очков (1 и 1, 2 и 2 и т.д.), что составляет 1/6 от общего числа (36) возможных здесь пар, Кардано добавил: «...При большом числе игр оказывается, что действительность весьма приближается к этому предположению». Тем самым, здесь использовано, хоть и не сформулировано, априорное понятие вероятности (6/36 = 1/6) выпадения одинаковых очков и отмечено, что близкое отношение можно получить, если бросать кости много раз. Из этого Оре сделал странный вывод, что Кардано фактически говорил, будто если вероятность есть p, то большое число повторений дает $m = np$ [33, с.170-171].

По-моему, Кардано говорил не это. Чтобы говорить о частотах и вероятностях, сперва надо принять точку зрения на ряд случайных испытаний как на *естественный процесс*, в котором что-то можно подсчитывать. Господствовал же тогда извечный взгляд на случайность как на знак судьбы или на вмешательство нечистой силы. Историк культуры Эдвард Тайлор (Tylor) утверждал, что данный взгляд превалировал даже среди образованных людей до середины XVII в.; он привёл, в частности, мнение Джереми Тэйлора (Taylor), королевского капеллана, который около 1660 г. писал: «Бог дозволил вмешиваться в азартные игры дьяволу, который делает из них всё дурное, что только может...» [13, с.72].

Именно эту точку зрения по сути и опровергал веком ранее Кардано. Особенно хорошо это у него видно в таких главах, как «Мошенничество», «Условия, при которых стоит играть», «Об одной ошибке...», «Об обманах...», «О характере игроков» и т.п. В частности, он заметил, что игральная кость с крупными выемками очков падает не вполне одинаково часто на каждую грань [33, с.191]. Кардано первый писал, что честная игра и численный расчет возможны только при

«честных костях» – это было ново. Однако он же рассматривал резко асимметричную кость (астрагал) в качестве честной – это можно считать данью старине.

Через полвека, в 1619 г., английский пуританский священник Томас Гетэкер в книге «О свойствах и употреблении жребиев» прямо отвергал ту точку зрения, что «расположение жребия исходит непосредственно от Бога» [13, с.71]. Без такой черновой работы нескольких поколений мыслителей Паскалю просто нечего было бы обсуждать с Ферма. И уже намного после них математики дошли до понятий, которые мы записываем в форме *закона больших чисел* для таких величин, как $m = np$.

Но вот что несомненно: Кардано действительно первым понял, что надо не только вычислять шансы, но и много раз бросать кости. Именно из этого родилась впоследствии наша идеология – что в играх, кроме комбинаторики, нужна еще и статистика, т.е. подсчет реальных исходов.

Зачем? Разве нужно измерять соотношение сторон прямоугольного треугольника? Нет, оно и без того известно из теоремы Пифагора, которая имеет доказательство, вытекающее из аксиом Эвклида. Но из каких аксиом выводить закон больших чисел? Речь идет, разумеется, не об аксиомах ТВ, позволяющей «по одним вероятностям вычислять другие», а об аксиомах, связывающих вероятность с частотою.

Первой такой аксиомой явилась старинная *идея равновозможности*: априорная вероятность, работающая в играх, определяется отношением числа благоприятных исходов к числу всех возможных исходов, а исходы мыслятся как равновозможные – даже там, где нет внешне заметной равновозможности. Эта идея лежит в основе ТВ [6; 15]. Как и все, начиная с Ришара, Кардано пользовался этой идеей, не формулируя ее. Зато он уточнил мысль о частотах: не надо думать, писал он, что, бросая кости много раз, мы получим точно требуемое число очков, «но при бесконечном числе бросаний это должно случиться почти обязательно, ибо в большом числе повторений проявляется течение времени, которое указывает все формы (in infinito tamen numero jactum id contingere proxime necesse est, magnitudo enim circuitus, est temporis longitudo quae omnes formas ostendit)» [33 с.204] ([22, стл. 267 л]). Эта загадочная фраза достойна комментария.

Она – первый известный серьезный подход к основному положению ТВ – *закону больших чисел*. (Суть закона состоит, как мы теперь знаем, в том, что многообразие случайных значений можно при определенных условиях заменить на их среднюю величину.) Очень важен тут тезис Кардано о «всех формах» (обсуждаемый как *whole circuit* [20, с.129; 28, с.54; 29, с.38]) – он, по-моему, говорит об уверенности автора в том, что равновозможные варианты рано или поздно будут все исчерпаны, и что (надо полагать) всё начнется заново.

Этот тезис (его можно назвать аксиомой *исчерпания равновозможностей*) и заменяет в ТВ случайность (вот смысл реплик Бёрна, приведенных в п.1). На нём было построено через 150 лет после Кардано первое доказательство закона больших чисел (это сделал Якоб Бернулли), и он же фактически позволил 90 лет назад Эмилю Борелю

впервые понять вероятность как меру. В обоих случаях каждое возможное элементарное событие берется ровно один раз. С тех пор ТВ *не столько решает проблему случайности, сколько обходит ее*. Подробнее см. [15; 16].

Так представляется мне историческая линия от Кардано к Колмогорову – линия ТВ, безраздельно царящая ныне в философском анализе случайности. Там, где две названные аксиомы работают, работает и ТВ. Но как быть с теми реальными явлениями, где они не работают? Об этом сказано в другой статье [17, с.120-122], здесь же надо отметить, что в рамках ТВ вопрос просто бессмыслен, и это – прямое следствие того исторического выбора, который сделал Кардано, когда счел нелепым решение Пачоли задачи о разделе ставки: именно тогда идея предпочтения уступила идее симметрии, которая в дни Лейбница облачилась в форму равновозможности. Путём Кардано – Колмогорова пройти было необходимо, и он привел к блестящим успехам, но, на мой взгляд, он на сегодня исчерпан и является тупиком. Почему? Видимо потому, что с самого начала была утеряна его связь с альтернативными путями.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Античность вовсе не считала, что наш мир – мир равновозможностей, она жила в мире предпочтений (в сущности, *вероятное* древних – то, чему оказано предпочтение, – природой, судьбой или богом) и не умела работать с частотами. Средние века выдвинули идею равновозможности, которую Новое время наивно сочло основой всех типов случайности. (Вслед за Бернулли, в ТВ принято представлять неравновозможные события суммами равновозможных [15; 16].) Это была ошибка – теперь мы знаем, что случайности бывают принципиально различные. Будущее алеатики видится мне в движении по пути от Пачоли к Попперу и далее. Загадочное карданово «течение времени» наводит на мысль, что надо найти некоторый принцип – принцип однородности событийного пространства-времени, в рамках которого применима ТВ, и чётко выявить эти рамки. Словом, поле деятельности у алеатики есть, и помогает увидеть его именно историко-философский анализ.

Я признателен И. В. Лупандину и О. Б. Федоровой (Шаталовой) за помощь в анализе греческих и латинских текстов.

[1] Плеоназмы, т. е. речевые излишества (в данном случае – конъюнкция синонимов) достаточно характерны для раннегреческой поэзии.

[2] Ранее Платон мечтал о селекции граждан под руководством правителей (Государство, 415 bc; 459 de; 468 c; 546 d). Но кто будет отбирать самих правителей? Тут был риск, и потому успех мыслился как случайный.

[3] Этот тезис заимствован ими у позднего Платона (Тимей, 44 d).

[4] В лат. оригинале *aptitudo* (от apto – прилаживать). Переводить его словом *предрасположение* неверно, поскольку оно несёт на нынешнем языке (после К.Поппера) отсутствующий в оригинале вероятностный смысл.

[5] Опыт как бы уже выявил *предрасположенности* (оказываемые игровой ситуацией каждому игроку), которые сохранились бы и в будущих партиях.

[6] Т.е. заменяя идею предрасположенности идеей равновозможности.

[7] У Бейля: la courte paille (буквально: *короткая соломинка* – термин из идиомы «tirer à la courte paille» – тянуть жребий).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алимов Ю. И.* Альтернатива методу математической статистики. М., 1980.
2. *Арапов М. В.* Квантитативная лингвистика. М., 1988.
3. *Берг Л. С.* Труды по теории эволюции. Л., 1977.
4. *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
5. *Дэвис Ф., Херш Р.* Идеальный математик//Знание – сила, 1993, № 3.
6. *Кайберг Г.* Вероятность и индуктивная логика. М., 1978.
7. *Колмогоров А. Н.* Теория вероятностей//Математика, ее методы и значение. М., 1956. Т. 2.
8. *Лукреций.* О природе вещей. Т. 2. Статьи и комментарии. М., 1947.
9. *Майстров Л. Е.* Развитие понятия вероятности. М., 1980.
10. *Марков В. А.* Феномен случайности. Методологический анализ. Рига, 1988.
11. *Пятницын Б. Н.* Философские проблемы вероятностных и статистических методов. М., 1976.
12. *Секст Эмпирик.* Сочинения: В 2 т. М., 1975, т. 1; 1976, т. 2.
13. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.
14. *Чайковский Ю. В.* Нечеткие закономерности в планетной астрономии//Историко-астрономические исследования. Вып. 19. М., 1987.
15. *Чайковский Ю. В.* История науки и обучение науке (на примере понятий «случайность» и «вероятность»)//Вопр. истории естествозн. и техн., 1989, № 4.
16. *Чайковский Ю. В.* Идея равновозможности в физике и биологии//Физическое знание: его генезис и развитие. М., 1993.
17. *Чайковский Ю. В.* О познавательных моделях//Исследования по математической биологии. Сб. науч. трудов, посвященный памяти А. Д. Базыкина. Пущино, 1996.
18. *Чанышев А. Н.* Лекции по древней и средневековой философии. М., 1991.
19. *Шейнин О. Б.* Понятие случайности (randomness) от Аристотеля до Пуанкаре. Препринт Ин-та истории естествозн. и техники. М., 1988.
20. *Brakel J. van.* Some remarks on the prehistory of the concept of statistical probability//Archive for History of Exact Sciences. 1976. Vol. 16, № 2.
21. *Byrne E. F.* Probability and opinion. A study in the medieval presuppositions of post-medieval theories of probability. Hague, 1968.
22. [Cardano G.] *Cardanus H.* Opera omnia. Vol. 1. Lugdunum [Lyon], 1663.
23. *Diels H.* Doxographi graeci. Berlin, 1879.
24. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker/Hrsg. W. Kranz. B., 1951.
25. *Gouraud Ch.* Histoire du calcul des probabilités depuis ses origines jusqu'a nos jours. Paris, 1848.
26. *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy. Vol. 2. The presocratics. Cambridge, 1965.
27. *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy. Vol. 5. The later Plato. Cambridge, 1975.
28. *Hacking I.* The emergence of probability. A philosophical study of early ideas about probability, induction and statistic inference. Cambridge, 1974.
29. *Hald A. A.* history of probability and statistics and their applications before 1750. N. Y. etc., 1990.
30. *Kendall M. G.* The beginning of a probability calculus//Biometrica, 1956, vol. 43, № 1-2.
31. *Kuki Sh.* Le problème de la contingence (1935). Tokyo, 1966.
32. *Lambert J.* Essai de taxéometrie ou sur la mesure de l'ordre//Nouveaux Mém. Ac. Roy. Sci. Bel.-Let.; Année 1770. Berlin., 1772.
33. *Ore O.* Cardano the gambling scolar. Princeton, 1953.
34. *Venn J.* Logic of chance. London, 1876.

ПЛОТИН: ПАРАДОКСАЛЬНОЕ МНЕНИЕ ПО ТРАДИЦИОННОМУ ВОПРОСУ

(К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА «О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА»)

М. А. Солопова

Вниманию читателя предлагается перевод одного из ранних трактатов *Плотина* (205-270 гг.) «О нисхождении души в тела», включенного Порфирием в четвертую эннеаду. Этот небольшой трактат по существу является философским комментарием на те места из платоновских сочинений, где говорится об отношении души к телу, и в первую очередь здесь важен вопрос о вхождении души в тело (в неоплатонической терминологии – «нисхождении»).

Нисхождение души как тема позднеплатонической психологии

Для платоников не составлял догматической трудности вопрос о природе души как таковой – она есть мыслящая бестелесная сущность, источник жизни и движения; проблемы возникали с объяснением присутствия такого рода сущности в смертном теле. Вопрос о нисхождении души у Платона намечен лишь в общих чертах, а у платоников периода так называемого *среднего платонизма* он был популярен и получил всестороннюю схоластическую разработку. Неоплатоник Ямвлих в трактате *О душе* [1] называет следующие рубрики, на которые этот вопрос обыкновенно подразделяется у платоников: 1) многообразие нисхождения душ (имеется в виду, откуда именно они начинают спускаться – с Луны, Млечного Пути или занебесных сфер); 2) многообразие способов и целей нисхождения; 3) отношение к телу души, однажды ниспавшей; 4) сроки и способы вхождения в тело; 5) как душа использует тело; 6) как душа может соединяться с богами. Ключевым здесь является, конечно, вопрос о *цели* нисхождения, и уже в до-Плотиновском платонизме была сформирована традиция понимать эту цель или как благую, или как дурную, – в зависимости от общей оценки того мира, в котором мы живем: если мы говорим, что этот мир плох, то при его сотворении произошла какая-

© М. А. Солопова, 1996

то ошибка и творец этого мира виноват в том, что так случилось, а если считать мир хорошим и прекрасным, то и творец его добр и разумен. Два решения по этому вопросу получили в современной литературе наименование «оптимистической» и «пессимистической» тенденций в платонизма [2]. Известно, что сторонниками первого решения были платоники школы Тавра (II в.), возможно, Алкиной; их позиция представляла собой толкование темы о сотворении мира из диалога Платона *Тимей*: душа приходит в мир по воле Бога ради совершенства целого, ибо космос должен был быть разумным живым существом, а без души он не мог стать таковым; последователи Тавра описывали также цель нисхождения душ как проявление божественной жизни: боги открыли себя через посредничество чистых и непорочных душ. Но, как очевидно, не все деши чисты и непорочны. Ямвлих упоминает Альбина, Нумения, Кронии, Гарпократиона (трое последних не только платоники, но и неопифагорейцы) как тех, кто придерживался противоположного взгляда, хотя можно предположить, что таких философов было гораздо больше, ведь сам Ямвлих считает, что это общее мнение всех платоников, за что их и критикует (p. 380, Wachsmuth); у Платона обоснование для этого взгляда можно найи в диалоге *Федон,* например. Но в наиболее последовательном виде в первые века нового тысячелетия эта позиция была представлена в учении гностиков, в частности, у Валентина.

Как представляется, до Плотина никто не делал попытки сопоставить эти два решения в рамках одного психологического учения и сколько-нибудь последовательно обсудить их догматические и текстуальные основания. Возможно, именно в силу новизны этой задачи Плотину пришлось прибегнуть к решению, которое сам он назвал «парадоксальным» (IV 8, 8, 1-3).

Плотин о нисхождении души

Публикуемый ниже трактат, как следует из названия, специально посвящен теме нисхождения. Другой важнейший текст Плотина, посвященный той же теме, – *Об апориях [исследования] души* (IV 3, 9-18), и для полноты картины его тоже полезно иметь в виду. При сопоставлении этих двух текстов выявляется некоторая общая схема рассуждения Плотина о душе, которой он придерживается и в публикуемом ниже IV 8: так как в платонической философской традиции термин «душа» обозначает не только человеческую душу, но и душу всего мира в целом, вопрос о связи души с телом Плотином обсуждается в двух плоскостях – отдельно для мировой души и для душ индивидуальных, при этом рассуждение о мировой душе, в сущности, развивается в контексте космологии, и связь мировой души с телом, объясняемая через диалектику высших начал сущего, рассматривается в оптимимстическом ключе; рассуждение об индивидуальных душах свою истинную специфику приобретает в контексте этики (справедливы ли мировые законы и справедливо ли наказаны согрешившие души, для чего предварительно выясняется, можно ли здесь вообще говорить о виновности, прегрешении и преступлении того,

что подчиняется законам судьбы), – эти вопросы вызваны общим для всех платоников пессимистическим взглядом на присутствие души в земном теле, где она страдает и томится в наказание за свои прежние грехи. Но разве не сам творец связал души с телами и не в нем ли первая причина их бедствий? Большую проблему составляет и вопрос о свободном или несвободном действии души при ее переходе к телу – это главный пункт для решения вопроса о справедливости или несправедливости, ибо судить по справедливости можно только за то, что сделано самостоятельно и свободно. В IV 3 Плотин гораздо более подробно разбирает вопрос о механизме перехода души к телу, именно в этом трактате впервые появляется популярная у позднейших платоников тема о пневматическим теле-колеснице души, обсуждается причина падения души в то или иное *определенное* живое существо, ибо есть все-таки существенная разница между растениями, животными и людьми (IV 3, 12-15). Но и в трактате *О нисхождении* есть места для психологической догматики замечательные, отметим некоторые из них.

1. *Двойственная позиция Платона и ее истолкование*

Всякий внимательный читатель Платона, и Плотин в том числе, находит в разных его произведениях разную оценку телесного существования души: в *Федоне*, *Федре* и *Государстве* подчеркивается, что тело для души –«оковы» и «могила», а сама душа в нем «невыносимо страдает»; в *Тимее* же мы читаем, что тело космоса божественно и создано самим демиургом, и ни оно мировой душе, ни звездные тела своим душам никакого ущерба не причиняют, так что в целом союз души с телом оценивается положительно.

Для разрешения обозначенного затруднения Плотин предпринимает рассуждение о двойственном характере «заботы» души о теле, общем и частном, характерном для мировой души и индивидульных душ соответственно; при этом последовательно проводится различие между божественным, бессмертным и самодостаточным телом космоса и склонными к разрушению и вечно нуждающимися телами внутри него. Таким образом демонстрируется непротиворечивость платоновского учения о душе и прокладывается путь для разрешения другой важной проблемы, связанной уже не с оправданием Платона, а с оправданием Бога: если бы выяснилось, что всякая телесность в принципе есть нечто плохое и злое, то Бог, вселивший душу в тело, оказался бы виновен в том, что «сотворил душу в чем-то плохом» (IV 8, 2, 35), но не всякое тело плохо, страдают же души за свое собственническое отношение к отдельным телам.

2. *Принудительный и вместе с тем добровольный характер ниспадения души*

С одной стороны; приход души в тело представляется вынужденным, ибо это есть закономерный и необходимый этап «развертывания» всей иерархии сущих из мощи единого, которое «по ту сторону сущих», с другой же стороны, отдельные души попадают в тела

вполне свободно, в силу своего собственного страстного желания самостоятельно и единолично управлять чем-то своим, а не участвовать в управлении космосом вместе с мировой душой. Тема свободы и несвободы имеет юридическую значимость, – таким образом решается вопрос о справедливости космических законов: если душа связана с телом в силу необходимости, то она не должна отвечать за действия, к которым она была принуждена против своей воли, ибо отвечать можно, как учил еще Аристотель, только за добровольные поступки. (Переселение душ в платонической традиции всегда мыслилось как *наказание* души за грехи земной жизни, но факт наказания не может разрешить сомнения в его справедливости.) Выясняется, что душа действительно связана с телом необходимым образом, но связь с худшими смертными телами внутри космоса возникает по ее собственной вине, так что наказание справедливо.

Таким образом, Плотин опять дает ответ, исходя из двойственного статуса телесности (космос – внутрикосмические тела), где все хорошее находится на уровне целого космоса, а плохое и ошибочное – на уровне частностей. При этом само стремление к частному существованию понимается как своеобразный «первородный грех» индивидуальных душ.

Душа идет к худшему состоянию сама, почему и может быть по справедливости наказана за свое прегрешение, хотя и «все идущее к худшему недобровольно» (IV 8, 5, 8). Душа согрешает дважды: когда устремляется к отдельному телу и когда творит зло уже в земном теле, поэтому и «суд ей предстоит двоякого рода» (IV 8, 5, 16), – вселение в земное тело есть наказание за первое согрешение, а суд «под надзором карающих демонов» – за второе. Очевидно, что самой главной проблемой является первое обращение души к телу, ибо доктрина о переселении душ не позволяет развивать далее тему свободного выбора душой предстоящей земной жизни [3].

3. *Тезис о не полностью падшей душе*

Понимая душу как «амфибию», предназначенную жить сразу в двух средах, умственной и чувственной, Плотин предлагает трактовать ее укрепленность в высшей природе как *частичное пребывание* там, чего никто до него не предлагал, как это он сам особо отмечает (IV 8, 8, 1-3) [4]. В главе 8 мы читаем о двух частях индивидуальной души, падшей и непадшей, причем ясно, что непадшая часть нашей собственной души находится в нас и при этом постоянно созерцает мир умопостигаемый, но нашему обыденному сознанию это не доступно. Мы «не осознаем того, что возникает в какой-то части души, пока оно не распространится на всю душу в целом» (IV 8, 8, 8-9).

Этот пассаж Плотина дал повод исследователям поставить вопрос о *бессознательном* в философии Плотина (см., например: *Merlan Ph.* Monopsychism, mysticism, metaconsciousness. The Hague, 1963. P. 11-13). Э. Доддс, основываясь на той же цитате, провел интересные историко-философские параллели: «Плотин различает чувство от его восприятия более отчетливо, чем кто-либо до него, и он отмечает, что

есть чувства, которые не достигают сознания (IV 4, 8; V 1, 12), таким образом предвосхищая «микроперцепции» Лейбница. В одном месте (IV 8, 8) он также указывает на существование неосознанного желания (и здесь он приближается к Фрейду)» (Les Sources de Plotin. Vandoevres/Geneva, 1960. P. 385-386).

В заключение нельзя не упомянуть о том, что первые, «автобиографические» строки трактата, описывающие «пробуждение» философа «к себе самому» – едва ли не самое цитируемое место из всех «Эннеад». Для Плотина ключом к старинным текстам Платона стал живой опыт причастности к открываемой в них истине, вероятно, это единственный путь к пониманию значения текстов из, казалось бы, так далеко ушедших времен.

[1] Этот трактат Ямвлиха, составленный около 300 г. по Р. Х., ныне утерян, но сохранились его большие фрагменты в *Антологии* Стобея (Anthologia 49, p. 362 ff; Wachsmuth).

[2] Предложивший эти названия Джон Диллон также упоминает в своей статье о «мироутверждающем» и «мироотрицающем крыле в платонизме» (*J. Dillon.* The descent of the soul in Middle Platonic and Gnostic theory. Перепечатано в сб.: *Dillon J.* The Golden Chain. Variorum, 1991 (XII)).

[3] В трактате *Об апориях [исследования] души* (IV 3, 13, 17-19)Плотин говорит, что души нисходят не принудительно, но и не по собственной воле в смысле разумного выбора, а «естестенным движением» и спонтанно, как это происходит между любящими. Характерно самое начало этой главы: «*Необходимость и судьба силою природы* посылают каждую душу последовательно идти к тому, к чему на своим устройстовм уготована, к образу своего первоначального выбора и характера».

[4] Позднейшие неоплатоники в большинстве своем (кроме Феодора Асинского и, возможно, Дамаския) не приняли это «парадоксальное» (παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων) учение Плотина и сочли, что на самом деле душа нисходит целиком, – это позиция Ямвлиха (?), Гиерокла, Прокла, Сириана, Плутарха Афинского, Симпликия, Иоанна Филопона. Возражали Плотину по двум основаниям: 1) непрерывно мыслящий ум должен бы быть совершенно отличным от такого ума, который мыслит лишь время от времени, поэтому не может идти речи о такой сложной сущности, у которой одна часть мыслит постоянно, а другая только иногда (см.: *Proclus.* Elem. Theol. § 211; о Плутархе см.: *ps.-Philop.* In de Anima, 535. 13-16; о Сириане: *Hermias.* In Phaedrum, 160. 1-4); 2) та часть души, которая вечно созерцает бытие, была бы совершенно счастлива, что тоже вызывает ряд дискуссионных моментов (*Proclus.* In Tim. III. 334. 3-15). Подробнее об этом см.: *Blumenthal H. J.* Some problems about body and soul in later Pagan Neoplatonism: do they follow a pattern? – перепечатано в сб.: *Blumenthal H. J.* Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Hampshire, Variorum, 1993. Об отношении Ямвлиха к вопросу о раздвоении души трудно судить окончательно, можно понять его слова «*поскольку это на самом деле так*» после краткого изложения этого учения как свидетельство о присоединении к нему (см.: О египетских мистериях VIII 6//Ямвлих. О египетских мистериях/Пер. Л. Ю. Лукомского. М., 1995. С. 209, также прим. 151 на с. 268); в пользу этого говорит и еще один текст (*Simplicius.* In Cat. 191. 9-10), но здесь исследователи считают, что Симпликий ошибся, ибо из дальнейшего изложения видно, что Ямвлих придерживается иной точки зрения (Blumenthal H. J. Soul and Intellect... P. 79, также n. 29).

ПЛОТИН

О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА*

1. Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных; я преисполнен сил жизни истинной и слит с бытием божественным; утвердившись в нем, я охвачен силою того бытия, что превосходит все остальное в умопостигаемом, и вот опора моя там [1], после такого успокоения в божественном, снизойдя от ума к рассуждению, я всякий раз недоумеваю (ἀπορῶ): как объяснить это мое нынешнее сошествие вниз и как душа моя вообще оказалась рожденною внутри тела – душа, которая несмотря на ее присутствие в теле, явила себя такой, какова она сама по себе?

Гераклит, побуждающий нас исследовать этот [вопрос] и сказавший о «необходимых чередованиях» противоположностей, «пути вверх-вниз», а также «сменяясь, отдыхает» и «тяжело одним и тем же изнемогать в трудах и подчиняться», предоставил нам догадываться самим, не потрудившись сделать свои слова яснее, дабы каждый, вероятно, искал ответ у себя самого, подобно тому как и сам он искал и нашел [2]. А Эмпедокл, объявив, что для согрешивших душ закон – упасть сюда и что сам он, «изгнанный от богов», пришел сюда, повинуясь «неистовой ненависти» [3], думаю, приоткрыл этим столько же, сколько Пифагор со своими приверженцами, намекавшими и на это, и на многое другое. Впрочем, ему как поэту позволительна некоторая неясность. Остается у нас один божественный Платон, много прекрасных вещей сказавший о душе, и о приходе ее [в наш мир] говорится не раз в его сочинениях, так что у нас есть надежда услышать что-то понятное от него. Что же говорит этот философ?

Он, как покажется, везде говорит по-разному, так что понять намерение сего мужа не так-то легко, но все-таки он везде считает все чувственное достойным презрения и неоднократно решительно осуждает союз души с телом; он говорит, что душа «в оковах» и «погребена» в теле и что «величественно то сокровенное учение», согласно которому душа «в плену» [4]; а «пещера» его, как и «подземелье» (ἄντρον) [5] Эмпедокла, означает, мне кажется, весь этот мир, ведь в том же рассуждении он называет странствие души в «умопостигаемый мир» «освобождением от оков» и «выходом наверх» из пещеры [6]. В *Федре* он говорит, что причина ее прихода сюда – «потеря крыльев»; а когда душа [оставив тело] поднимется наверх, круговращения небес вновь низвергают ее в здешние пределы, иных же посылает сюда приговор суда, а также жребий, случай и необходимость [7]. Порицая таким обра-

---

© М. А. Солопова, перевод, 1996

* Перевод выполнен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

зом приход души в тело, в *Тимее* он, однако, рассуждая о нашей Вселенной, и космос восхваляет, называя его «блаженным богом», и о душе говорит, что она была дарована ему «благим демиургом» для разумности мирового целого (ведь мир должен был быть разумным, а без души это было невозможно). Итак, Бог послал в космос и мировую душу, и души каждого из нас ради совершенства целого: было необходимо, чтобы те же роды живых существ, которые есть в умопостигаемом космосе, были и в чувственно воспринимаемом [8].

2. Итак, если мы хотим узнать у него о нашей душе, нам предстоит заняться исследованием души в целом: каким образом она по своей природе вообще связана с телом? А также исследованием природы космоса: каким следует понимать то, в чем добровольно, или по принуждению, или каким-то иным образом живет душа? И [вопросом] о творце: правильно ли [он все сделал] или, может быть, [мировая душа] находится в том же положении, что и наши души, управляющие худшими телами и вынужденные из-за этого глубоко в них погружаться, ведь они хотели господствовать над телом, а иначе оно рассыпалось бы, и каждый его элемент устремился к своему собственному месту (в мировом же целом все естественным образом занимает свое место). Поэтому телам и требуется разнообразная и докучливая опека (πρόνοια): подвергаясь натиску чужеродных воздействий и постоянно стесняемы нуждой, они, как попавшие в величайшие бедствия, нуждаются во всевозможной помощи. Тело же космоса совершенное, самодостаточное, «самодовлеющее» [9], не заключает в себе ничего противного своей природе и требует лишь как бы краткого приказания. Поэтому [мировая] душа всегда находится в том состоянии, какое предназначено ей от природы, не зная ни вожделений, ни страданий, ибо тело космоса «ничего не испускает и не вбирает» [10]. Вот почему [Платон] и говорит, что наша душа тоже, если она возникла вместе с той, совершенной, став совершенной сама, «парит в вышине и правит миром в целом» [11]; когда она оставляет [земные] тела и не зависит ни от одного из них, вместе с мировой душой ей легко управлять целым миром, ибо в том, что душа сообщает телу способность благополучно существовать, еще нет ничего плохого, потому что не всякая забота (πρόνοια) о низшем мешает заботящемуся оставаться наверху, в наилучшем мире. В самом деле, попечение (ἐπιμέλεια) о мире двоякого рода: в то время как одно, общее, ничего не делая само, а лишь приказывая, по-царски управляет всем целым, другое, частное, все делает уже собственноручно, и от соприкосновения с тем, на что воздействует, пропитывается его природой. Поскольку Платон всегда говорит, что божественная душа управляет целокупным небом именно первым способом, пребывая наверху лучшей своей частью, а в глубь космоса посылая свою самую слабую, низшую силу, то Бог никак не может быть обвинен в том, что, создавая душу, он поместил ее во что-то плохое, но и душа не будет отлучена от того, чем она по природе обладает извечно и будет обладать всегда, противным же ее природе [космос] не может быть именно в силу того, что он существует при ней постоянно и всегда, и начала этому никогда не было. А слова о том, что души звезд опекают свои тела точно

так же, как [мировая душа] целый космос (он «поместил» и их «тела на круги вращения» души [12]), указывают на подобающее также и душам звезд блаженное состояние. В самом деле, ведь общение души с телом [Платон] порицает по двум причинам: за то, что тело становится помехой для мышления, и за то, что оно наполняет душу наслаждениями, вожделениями и страданиями [13], – но ничто из этого не может возникнуть в той душе, которая не погружена в тело и не принадлежит ничему отдельному, и не она оказалась в теле, а наоборот, тело в ней, тело же космоса ни в чем не нуждается и ничего не лишено, поэтому и душа его не наполняется ни вожделениями, ни страхами, ибо нет ничего страшного для нее в заботе о таком теле, и никакой труд, требующий уклониться вниз, не уводит ее прочь от прекрасного и блаженного созерцания, но она вечно находится при тамошних сущих и управляет космосом, не прилагая никаких усилий.

3. Теперь предстоит сказать о том, что его учение о душе человеческой, которая в теле бедствует и «страждет» от умопомешательств, вожделений, страхов и прочих бед телесного рождения, поскольку тело для нее – оковы и могила, а космос – пещера и подземелье, не противоречит [сказанному о мировой душе], ибо причины падения вниз у них не одинаковые.

Поскольку вселенский Ум пребывает в сфере мышления [14] как совокупное целое (его-то мы и называем *умопостигаемым космосом*), а в нем заключаются умные силы и единичные умы, ибо Ум есть не чистое единство, но единство и множество, – необходимо, чтобы было и множество душ, и одна единая душа и чтобы из одной души происходило много различных душ; подобно тому как виды, относящиеся к одному и тому же роду, бывают в своем роде лучше и хуже, так и в случае с душами: одни более разумны, а другие, хотя и того же рода, но на деле [разумны] меньше. (Ведь и там, в Уме, одно – Ум, своею силою (δυνάμει) охватывающий все остальное и подобный колоссальному живому организму, другое – единичные умы, каждый из которых осуществляет (ἐνεργείᾳ) потенцию того [всеобъемлющего ума], – если представить себе одушевленный город, заключающий в себе прочие одушевленные существа, то душа того города будет, конечно, более совершенной и могущественной, однако ничто не мешает прочим душам принадлежать той же самой природе. Или если в совокупной огненной массе представить огни большие и малые, тогда всеобъемлющей сущностью была бы сущность огненная, но более правильно как всеобщую рассматривать ту сущность, из которой произошла в том числе и сущность всего огня.) Дело же более разумной души – мыслить, однако не только лишь мыслить, – чем же она в таком случае отличалась бы от ума? К ее разумному бытию прибавляется нечто иное, благодаря чему она и не остается [чистым] умом; и если только все, что относится к умопостигаемому, имеет свое дело, то имеет свое дело и она: взирая на то, что прежде нее, она мыслит, а когда она обращается к себе, то упорядочивает следующее за нею, управляет и начальствует над ним, ведь умные сущие не могли недвижно остановиться, раз еще оставалась возможность возникнуть чему-то иному после них, хотя и слабейшему, но сущему столь же необходимым образом, как и то, что ему предшествует.

4. Отдельные души благодаря усилию мышления (ὀρέξει νοερᾷ) способны возвращаться к тому, от кого они родились, и вместе с тем обладают силою, направленной сюда, в здешний мир. Этим души похожи на свет: крепко держась солнца вверху, он, однако, не отказывает в освещении всему тому, что располагается ниже; и души остаются невредимы, когда вместе с душою мира они находятся в умопостигаемой сфере, а на небе они вместе с мировой душой управляют космосом, словно приближенные царя-вседержителя, которые вместе с ним вершат дела правления, не покидая царских чертогов (в самом деле, ведь пока все [души] находятся в одном месте). Когда же они 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. Всякий раз, когда с течением времени с душой это происходит, она, 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 вступает во что-то одно, убежав от всего остального, уходит и обращается к тому, что целиком и полностью подвержено всевозможным воздействиям извне; она оставляет целое и в круговороте невзгод правит чем-то отдельным, уже непосредственно соприкасаясь с ним и попадая в услужение к тому, что приходит извне, сближаясь с ним и погружаясь в него все глубже и глубже. Вот тут-то с ней и приключается так называемая «потеря крыльев» и заключение в «оковы» тела: душа теряет то состояние неиспорченности, которое было у нее, когда вместе с мировой душой она управляла наилучшим из тел (когда она была устремлена ввысь, ее состояние было наилучшим и совершенным). И вот, падши, она *в плену* и *в оковах* и действует при помощи чувства, потому что тело мешает ей действовать сразу с помощью ума; вот Платон и говорит, что она *погребена* и находится *в пещере*; но, опять вернувшись к мышлению, она освобождается от оков и воспаряет ввысь, - и так происходит всякий раз, когда она, припоминая, начинает «созерцать сущее» [15], ибо какая-то часть ее сущности, и отнюдь не меньшая, всегда пребывает наверху [16].

Таким образом, души вынуждены существовать словно амфибии, живя попеременно то жизнью тамошнею, то жизнью здешней: способные в большей мере быть причастными уму более тамошнею, а которым от природы либо случайно досталось противоположное - более здешней. На это как раз и указывают загадочные слова Платона: вновь разделяя оставшуюся смесь и деля ее на части, Демиург возвещает, что им необходимо вступить в мир становления, поскольку они возникли именно как такого рода части [души] [17]. Когда же у Платона говорится, что Бог «сеет» души [18], то понимать это нужно в том же смысле, в каком он заставляет Бога говорить как будто в народном собрании, ведь в ходе *правдоподобного рассуждения* то, что заключено в природе целостных сущих, порождается и создается, потому что при последовательном изложении получается, что таким же образом [последовательно] возникает и само вечное бытие.

5. Итак, нет противоречия между посевом души в становлении и ниспадением ее для совершенства мира в целом, между судом и пе-

щерой, необходимостью и свободой (если только необходимости предшествует свободный выбор [19]), а также существованием души в теле как во зле; ни между Эмпедокловым изгнанием от богов, скитанием и подлежащим суду прегрешением и Гераклитовым отдохновением в бегстве [20], ни вообще между добровольностью и вместе с тем вынужденностью ниспадения. Действительно, движение всего того, что направляется к худшему состоянию, не добровольно, но поскольку идет-то оно своим собственным ходом, то и говорится, что все претерпевающее худшее подлежит суду за содеянные им дела [21]. И если совершить и испытать все это необходимо согласно вечному закону природы, а испытывающее худшее, заботясь о чем-то другом, встречается с чем-то посторонним [22], то, если кто скажет о нем как ниспосланном Богом, поскольку спускается она от того, что его превосходит, пожалуй, не погрешит ни против истины, ни против себя самого [23]. Действительно, именно от этого начала все происходит, пусть даже через много промежуточных ступеней, и сущие самого низшего уровня все же возводятся к тому.

Поскольку прегрешение душа совершает дважды (одно связано с причиной ниспадения, а другое с дурными поступками, совершенными в здешней жизни), то и суд [ей предстоит двоякий]. Судом является, во-первых, уже то, что она испытала, упав вниз, а меньшая часть второго суда – все быстрее погружаться в другие тела согласно суду по заслугам (что происходящее свершается по божественному установлению, ясно показывает само слово *суд* (κρίσις)), а порочная неумеренность [24] требует и более серьезного наказания под надзором карающих демонов.

Вот таким образом, хотя и будучи божественной и происходя из горних мест, рождается она внутри тела, и, будучи божеством второго порядка, она приходит [в тело космоса], склонившись к нему по своей воле, благодаря собственной силе (δύναμις) и дабы привести в порядок то, что следует за нею. Поспеши она спастись бегством, ей не было бы вреда от приобретения знания зла и познания его природы, когда она направила свои силы к явленности (εἰς τὸ φανερόν) и обнаружила дела и творения, которые в бестелесном мире так и дремали бы праздно, никогда не перейдя к действительному бытию (εἰς τὸ ἐνεργεῖν); и для самой души те силы, которыми она обладала, остались бы сокрыты, если бы они не проявились и не выступили из нее вовне. Когда бы мир чистой деятельности не явил повсюду свою мощь, то его мощь осталась бы совершенно скрытой и как бы потаенной, да и не сущей, ведь она пока еще не пришла к истинному бытию. Ныне же каждый дивится вещам, что заключенным внутри нас, глядя на красоту мира внешнего, каково же тамошнее, коли оно сотворило здешнее столь прекрасным?

6. Таким образом, как с необходимостью не могло быть только лишь одного единого – ибо тогда все было бы скрыто, не имея в нем облика, и не было бы ничего [истинно сущего], если бы оно застыло в себе, и множества здешних сущих, порожденных единым, тоже не было бы, если бы из [умопостигаемых] сущих не произошли те, которым суждено быть душами, с той же необходимостью и души не могли

остановиться одни и не явить рожденное уже ими самими, если только каждой природе присуще порождать следующее за собою и, словно из семени, разворачиваться из некоего неделимого начала, которое идет к чувственно проявленному завершению (τέλος); в то время как первоначало неизменно восседает на престоле своем, следующее за ним – словно порождено его неизъяснимою мощью, которая не должна была замереть, как будто окруженная чертою зависти, но должна была вечно двигаться вперед, пока все сущее не придет к предельному раскрытию своих возможностей, ибо мощь первого неисчерпаема, она ниспослана ко всему по своей собственной воле и не может допустить, чтобы что-либо осталось ей непричастным. В самом деле, не было ничего такого, что препятствовало бы любому сущему участвовать в природе блага, насколько каждое может в ней участвовать. И если допустить, что материя существует вечно, то ей, поскольку она существует, нельзя не быть причастной тому, что наделяет благом каждое, в той мере, в какой оно [к его восприятию] приспособлено; а если возникновение (γένεσις) материи было необходимым следствием из предшествующих ей причин, то все равно она не может существовать отдельно, ибо то, что как бы по милости своей одарило ее бытием, не могло прежде, чем войти в нее, остановиться в полнейшем бессилии.

Итак, о совершенстве умных сущих - о могуществе их и о благости - свидетельствует все самое прекрасное в мире чувственном, и все же сущие навеки вместе, одни существуя умопостигаемым образом, другие - чувственно воспринимаемым, первые существуют самостоятельно, вторые вечны благодаря причастности первым, подражая умопостигаемой природе в той мере, в какой это для них возможно.

7. Итак, природа души двойственна: она и умопостигаема, и чувственна; конечно, для души лучше пребывать в умном мире, но ей необходимо быть причастной и миру чувственному, ибо такова уж ее природа; и ей не стоит сердиться на саму себя, если не во всем она совершенна, а занимает срединное положение среди сущих, будучи хотя и божественной доли, но пребывая на границе умопостигаемого, а так как душа пограничная с чувственной природой, то она и наделяет ее тем, чем обладает сама, и от нее, в свою очередь, тоже кое-что получает, если перестает управлять с помощью той своей части, которая не подвержена заблуждениям, и со все возрастающим желанием погружается в глубины [космоса], не оставшись с мировой душой целиком; однако ее особенностью является то, что она способна вынырнуть из низшего, если поймет все, что она здесь увидела и выстрадала, и сообразит в конце концов, что значит быть в тамошнем мире, - она яснее поймет лучшее путем сопоставления его с противоположным, ибо тем, чья сила слишком слаба для познания зла чистым знанием, без соприкосновения с ним на опыте, испытание зла дает самое отчетливое знание блага.

Подобно тому как путь развертывания Ума (νοερὰ διέξοδος) есть нисхождение к своему нижнему пределу, ведь он не может устремиться ввысь к запредельному [единому], но сам став деятельным (ἐνεργήσασαν ἐξ ἑαυτῆς) и не в силах оставаться с самим собой, он

должен необходимым и закономерным образом дойти до душевной природы, ибо здесь его конечная цель; передав душе то, что следует за ней, он вновь устремляется вверх, подобно этому осуществляется и деятельность души: то, что после нее - это здешний мир, то, что до нее – созерцание сущего; отдельные души могут созерцать только после посещения худшего мира, когда приходит время их возвращения к высшему, а не вовлеченная в дела зла и неподверженная порокам мировая душа извечно укреплена в том, что превыше нее, мысленно созерцая то, что ее ниже; для нее возможно сразу и то, и другое, она способна и принимать тамошнее, и наделять им здешнее, потому что она, будучи душой, никак не может не соприкасаться и со здешним тоже.

8. А если отважиться еще яснее выразить то, что представляется нам вопреки мнениям всех остальных, и наша душа тоже не вся целиком погружена в низшее, но есть частица и ее сущности в умопостигаемом [25] если бы власть имела та ее часть, которая в чувственном (вернее, это над ней тогда властвовало и докучало ей тело), мы оставались бы слепы к тому, что созерцает высшая часть души [26], ибо мысль (τὸ νοηθέν) достигает нас только тогда, когда она в своем нисхождении приходит в наше сознание (αἴσθησιν), - ведь мы узнаем о том, что возникает в любой из частей души не прежде, чем оно распространится на всю душу в целом [27], например, желание, место которого в вожделеющей части души, нам не известно до тех пор, пока мы не постигнем его или внутренним чувством [28], или размышлением, или тем и другим сразу, потому что любая душа имеет нечто и от низшего, относящегося к телу, и от высшего, относящегося к уму. Мировая душа управляет миром той своей частью, которая направлена к телу, а сама пребывает наверху, свободная от хлопот, - ведь она управляет не с помощью рассудка, а с помощью ума, «искусство не обсуждает» [29]... а те души, которые частичны и принадлежат частному, хотя в своей сущности и имеют нечто от высшего, но, будучи не свободны от чувственного восприятия, восприимчивы ко многому, что противно их природе и причиняет им страдания и тревоги, потому что заботятся они о частном, которому вечно чего-то не достает и которое окружено многочисленными чужеродными вещами, многие из которых для него привлекательны; эта [часть души] ищет наслаждений, а наслаждение обманчиво. Но тамошняя не наслаждается скоротечными удовольствиями, а ведет жизнь подобающую.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод трактата *О ниспадении души в тела* выполнен по изданию: *Plotini opera*/Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford, 1982. T. 2. P. 165-177; при переводе учитывались также следующие издания: *Plotinus*/Ed. A.-H. Armstrong. Cambridge, 1984. Vol. 4; *Plotinus*. The Enneads/Transl. by St. MacKenna, abridged with an introd. and notes by J. Dillon. London, 1991; *Plotins Schriften*/Ed. R. Harder. Hamburg, 1956. Bd. 1; Платон цитируется по изданию: *Платон*. Собр. сочинений: В 4 т. М., 1990-1994. Гераклит цитируется по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Изд. подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. I.

[1] Начиная со времени переводов Плотина на арабский язык (так называемая. *Теология Аристотеля*) сложилась традиция понимать это место как восхождение к Единому, в пользу чего доводом может служить, например, сопоставление фразы Плотина ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἱδρύσας (превыше всего остального в умопостигаемом) со свидетельством Порфирия (*Жизни Плотина,* гл. 23) о том, что Плотин четырежды воссоединялся с первым неизреченным богом, который ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος (превыше ума и всего умопостигаемого) – похоже, что во втором случае мы имеем дело с отголоском четырех первых строк из IV 8, 1. Но сомнение вызывает как раз то, чем отличаются эти похожие выражения: πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν – πᾶν τὸ νοητὸν («все остальное умопостигаемое» – «все умопостигаемое»); так что это место можно понимать и как восхождение сначала к божественной душе, а потом – к Уму, который превыше всего *остального* в умопостигаемом космосе, в котором также и Душа (подробнее об этом: *Rist J. M.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 56, 195-196, также n. 4, p. 253). Фраза «после такого отдохновения в божественном, снизойдя от ума к рассуждению» могла бы разрешить наши затруднения, если бы и сама не допускала двоякой интерпретации: ее можно поимать и как свидетельство о переходе от Единого (божественного) к Уму и рассуждению (которое уже в душе), или как переход от божественного Ума к рассуждению, что, кажется, проще, но тогда если нисхождение начинается от ума, то и восхождение было не выше.

[2] Имеются в виду следующие известные нам сейчас фрагменты Гераклита: B 90 (*необходимые чередования*), B 60 (*путь вверх-вниз*), B 84 a (*сменяясь, отдыхает*), B 84 b (*утомительно одним и тем же изнемогать и начинать сначала*), B 101 (*я искал самого себя*); о fr. 84 a-b мы можем судить только на основании свидетельства Плотина, так что трудно представить себе истинный контекст изречения Гераклита. Отметим только, что позднейшие доксографы – Ямвлих (у Стобея) и Эней из Газы – в большой степени зависимы от Плотина, так что их свидетельства скорее проясняют содержание плотиновского трактата, нежели помогают воссоздать утраченный контекст Гераклита. Ср. вариант fr. 84 a согласно Ямвлиху: «*Гераклит полагает необходимые чередования противоположностей; он полагал также, что души проходят путь вверх и вниз и пребывание на одном и том же месте приносит им утомление, а перемещение – отдых*»; и fr. 84 b в передаче Энея из Газы: «*Гераклит, полагавший неизбежную смену, говорил, что душа путешествует вверх и вниз: поскольку для нее утомительно сопровождать демиурга и, оставаясь наверху, вместе с Богом обходить по кругу Вселенную, а также находиться у него в подчинении и под властью, то душа, желая обрести покой и в надежде на власть, по его словам, ниспадает вниз*» (пер. А. В. Лебедева).

[3] Ср. прозаический перевод фрагмента поэмы Эмпедокла *Очищения* (fr. B 115): «*Есть извечная необходимость, древнее постановление богов, скрепленное печатью великой клятвы: если кто из демонов, наделенных долговечною жизнью, греховно осквернится кровавым убийством, и, следуя Ненависти, поклянется преступною клятвой, – трижды десять тысяч лет скитаться тому вдали от блаженных, рождаясь с теченьем времени во всевозможных смертных обличьях, сменяя мучительные пути жизни. Мощь эфира гонит его в море, море извергает на сушу, земля – к лучам палящего солнца, а солнце бросает в вихри эфира. Один принимает от другого, но все чураются. По этой стезе иду ныне и я, изгнанник от богов и скиталец, повинуясь неистовой Ненависти*»; ср. также истолкование *Очищений* в духе платоновского учения о душе у Плутарха Херонейского (*Об изгнании*): «Предвозгласив в начале своей философии "*Есть оракул Необходимости скиталец*" Эмпедокл говорит не про себя, а – на примере себя – про всех нас как переселенцев, чужаков и изгнанников, попавших в этот мир душа уходит в изгнание и скитается, гонимая божественными решениями и законами» (пер. А. В. Лебедева, ук.соч., с. 405).

[4] *Федон* 62 b 5-6.

[5] См. загадочный fr. B 120: «Мы пришли в эту закрытую пещеру...» Цитирующий это высказывание Эмпедокла Порфирий дополнительно сообщает, что это говорят «душеводительные силы», но едва ли этот неоплатонический термин стоял в тексте Эмпедокла (см.: *Порфирий.* О пещере нимф (пер. А. А. Тахо-Годи), гл. 8//Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 1988. С. 383-394).

[6] См.: Государство 514a5 слл: «Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие *пещеры*»; 515c4-5: «Понаблюдай же их *освобождение от оков* неразумия», 532 b 6: «Это будет *освобождением от оков*, поворотом от теней к образам и свету, *подъемом* (ἐπάνοδος) *из подземелья* к Солнцу», 517b4-5: «Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это *подъем* (ἄνοδος) души *в область умопостигаемого*»; отметим, что здесь же сам Платон проводит аналогию между нашим земным миром и пещерой с узниками: «область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу" (b2), в связи с чем не совсем понятна осторожная Плотинова оговорка «мне кажется». Ср. также подробное обсуждение образа пещеры как символа космоса у Порфирия (*О пещере нимф*, 5-10).

[7] Негативное отношение Платона к связи души с телом Плотин демонстрирует с помощью цитат из таких диалогов, как *Федон* 67d1 (тело как оковы души), *Кратил* 400c2 (душа погребена в теле), *Федр* 246 c 2, 248c9 (потеря крыльев), 247d5 (круги вращения неба), 249a6 (постановления суда), *Государство* 619d7 (выбор и судьба).

[8] Противоположный взгляд на проблему отношения души к телу излагается на основании текста *Тимея*: 34b8 (блаженный бог), 29a3 (благой демиург), 30b8 (разумный космос), 30b3 (космосу невозможно быть разумным без души), 92c8 (о совершенстве мира), 39e7-9 (те же роды существ, что и в умопостигаемом, должны быть в чувственном космосе).

[9] См. *Тимей* 33c8-d3: «[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построявший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо».

[10] *Тимей* 33c6-7.

[11] *Федр* 246c1-2.

[12] Имеется в виду тот круг вращения, на котором расположены планеты (создавая душу, демиург сложил в виде буквы X части тождественного и иного, из которых в «сосуде» была замешана душа): «сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение иного: Луну – на ближайший к Земле круг, Солнце – на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и по нему именуется, – на тот круг, который бежит равномерно с Солнцем, но в обратном направлении».

[13] См. *Федон* 66c2-3: «Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить».

[14] ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ: ср. аналогичный термин *мыслимая область* («*место*») в *Государстве* Платона: ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ (508c2), εἰς τὸν νοητὸν τόπον (517b4).

[15] *Федр* 249e5.

[16] Это первое упоминание о парадоксальном Потиновом учении о двух частях души, одна из которых всегда находится в умопостигаемом; более отчетливо эта мысль сформулирована в IV 8, 8, 1-3 (*locus classicus* для позднейших интерпретаторов и критиков Плотина). Ср. также IV 8, 7, 10, где сказано, что индивидуальная душа не остается с мировой *целиком*.

[17] См. *Тимей* 41d5-8: «Так он молвил, а затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока».

[18] Ср. *Тимей* 41e5: «Первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им уничтожена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой звезде орудие времени».

[19] Имеется в виду эпизод с выбором душой своей будущей жизни из так называемого «видения Эра» (*Государство* X, 614b – 621b): души сами выбирают жребий своей земной жизни, а вместе с ним и своего гения, или «стража жизни и исполнителя сделанного выбора», который провожает душу от мойры Лахесис к Клото и Атропос,

чья пряжа «делает нити жизни уже неизменными»; затем душа «не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и проходит через него». Таким образом, за *свободным* выбором жребия следует *необходимое* его исполнение.

[20] Ср. еще одно обращение Плотина к этому фрагменту Гераклита в контексте собственного учения о душе в IV 3, 12, 8–11: «Но Зевс-отец, проникнувшись жалостью к их страданиям, сделал их путы смертными, а именно от них души страдают больше всего, и даровал им временное отдохновение и освобождние от тел, дабы они появлялись в тамошнем мире и становились сами собой» (здесь Плотин привлекает к тому же слова Платона о Зевсе из *Пира* 191b5).

[21] «Своим собственным ходом», значит, самостоятельно, самостоятельно – значит по своей воле. О том, что хвалить или порицать можно только за то, что сделано добровольно, а не в силу необходимости, случайности или от природы, учил Аристотель (*Евдемова этика* 1223a9-10).

[22] Можно понять это так: душа («претерпевающее худшее»), заботясь о космическом теле («о чем-то другом»), встречается со злым началом (обстоятельством «привходящим» к ее осознанному стремлению позаботиться о теле).

[23] Во всем этом пассаже субъектом является «то, что испытывает худшее» (πάσχον τὰ χείρω), под чем можно разуметь либо *душу*, либо *человека* (последний варианта предлагается в издании Анри-Швицера): доводом в пользу последнего может служить то, что у Эмпедокла, слова которого Потин хочет истолковать в рамках своего учения, речь идет о *человеке-изгнаннике*, в пользу первого – что только в контексте рассуждений самого Плотина о душе и его толкования *Тимея* можно понять, зачем кому-то заботиться о чем-то другом ради его же пользы. Основная мысль Плотина вполне понятна: снять назревающее противоречие между божественной санкцией на нисхождение души и ее страданиями в здешнем мире.

[24] τὸ δὲ τῆς κακίας ἄμετρον εἶδος: «неумеренный вид порочности». Суд «второй ступени» над павшей душой в свою очередь двоякий: за ошибки обычной земной жизни ее наказывают перерождением в новое земное тело, а за греховное потакание страстям и чувственным желаниям следует особое наказание со стороны «карающих демонов».

[25] Плотин уже упоминал о присутствии частицы души в умопостигаемом в предыдущих главах трактата (см. примеч. 17) и будет опираться на это учение в дальнейшем (IV 3, 3; 7; 31; в несколько иных терминах, но по существу то же самое, в VI 4, 14). Позднейшие неоплатоники в большинстве своем не приняли это учение Плотина (подробнее об именах и аргументации против см. примеч. к вступ. статье), но Плотин, как понятно, не имел в виду никого из них, когда отмечал новизну своей позиции. Кого мог иметь в виду Плотин из числа своих предшественников и современников? Полагаем, что мнение о раздвоении души не могли разделить с Плотином прежде всего те философы-платоники, которые считали, что бессмертна только *разумная* часть души, а две низшие части смертны (это представители *среднего платонизма* Апулей, Аттик, Альбин, Алкиной, еще раньше такого же мнения придерживался не чуждый традиции платонизма Филон Александрийский): нелепо, считая животных смертными, развивать мысль о частичном пребывании души животного в умопостигаемом мире. По-видимому, не было такого учения и у Аммония Саккаса, учителя Плотина. Нумений признавал бессмертие всякой души вплоть до «любого уровня одушевленности» (Damascius. In Phaedonem I, 106 Westerink), и о двойственности души, кажется, начал говорить именно он, только более радикально, чем Плотин, – Нумений учил, что у каждого есть *две души* (fr. 44 des Places). Отметим, кстати, что по свидетельству Ямвлиха это учение о двух душах герметического происхождения (см. *Ямвлих*. О египетских мистериях VIII 6).

[26] Букв. «у нас не было бы возможности воспринять» (οὐκ ἔχ᾽ αἴσθεσιν ἡμῖν εἶναι).

[27] Подробнее и терминологически точнее о механизме этого процесса см. IV 3, 30, 7-15: «Мысль (νόημα) неделима и скрыта внутри себя, как бы не развернута вовне, а словесное выражение (λόγος), раскрывая ее и выводя на уровень образного представления (εἰς τὸ φανταστικόν), показывает мысль словно в зеркале, схватывание же (ἀντίληψις) этого образа и есть память. Вот отчего хотя душа и постоянно обращена к мышлению, мы сознаем это только когда оно становится доступно образно представ-

ляющей стороне души. Ибо дно дело – мышление, а другое – его осознание (ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις), и хотя мы мыслим постоянно, не всегда это осознаем».

[28] τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει, что также можно было бы перевести как «сознание»: чувство вожделения душа может осознать как той способностью, которая организует чувства (*внутреннее чувство* на самом деле разумная, а не чисто чувственная способность), или способностью разумной (διανοητική), выделяемой уже над чувствами, но разделять их можно чисто понятийно, в действии же они нераздельны, так что Плотин в конце просто говорит, что «или тем и другим сразу».

[29] Цитата из Аристотеля (*Физика* 199 b 28). Далее оставляем слова τὸ κάτο αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου без перевода, полагая, что текст в этом месте испорчен (в изданиях Хардера и Армстронга здесь ставится лакуна). МакКенна дает перевод как бы поверх лакуны: by purely intellectual act *as in the execution of an artistic conception* («чисто интеллектуальным действием как при исполнении художественного замысла»), и Диллон замечает, что получилось изящно и вполне осмысленно (The Enneads, p. 342).

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ИЗБРАННЫХ ГЛАВ КОММЕНТАРИЯ НА «СОН СЦИПИОНА» МАКРОБИЯ

М. С. Петрова

Амвросий Феодосий Макробий (IV -V вв.) может считаться одним из главных трансляторов языческого знания для раннего средневековья. Начиная с VIII в. его книги были настольными для ученых людей на протяжении нескольких столетий. Судьба его практически неизвестна. Судя по имени, в нем текла греческая кровь, но скорее, как и некоторые другие его знаменитые современники, он был уроженцем Северной Африки. Датой его рождения предположительно считается третья четверть IV в.

Макробий не является оригинальным мыслителем, он лишь замыкает собой длинную цепь компиляторов и трансляторов. Учение его, большей частью, укладывается в русло неоплатонизма, хотя различимо влияние стоицизма и знакомство с герметическим корпусом. Не следует забывать и о мощном фоне – христианском окружении.

Специфика Макробия как продолжателя традиции в том, что, несмотря на обильное, подчас дословное цитирование греческих источников, его работа остается по своему духу латинской. Цель *Комментария* – это, прежде всего, подробный разбор сочинения отца латинской риторики и римского государственного деятеля – Марка Туллия Цицерона и импровизация на его темы. Сочинения Цицерона и других латинских авторов – это та призма, через которую Макробий вос-

© М. С. Петрова, 1996

принимает Платона, Аристотеля, Плотина и пр. Соответственно римским приоритетам расставлены акценты и в *Комментарии.*

Последний не вполне отвечает своему названию. Это скорее энциклопедия языческого знания. Пифагорейская аритмология соединяется здесь с неоплатоническим учением о душе – ее небесном происхождении и перевоплощениях, о душе мировой, о триаде Бог – Ум – Душа, лежащей в основе мироздания. Есть тут разделы, посвященные географии Страбона, теории гармонии и т.д.

Нас же интересует учение о душе, изложению которого посвящено около 10 глав трактата. Три из них - восьмая, девятая и десятая главы первой книги – представлены вниманию читателя.

В восьмой главе Макробий рассуждает о добродетелях, их видах, свойствах и пути, которым «правители и охранители» государств могут достичь блаженства. Эта глава является своеобразным введением к главам *Комментария,* которые посвящены душе.

Лейтмотивом девятой главы является небесное происхождение души и необходимость для нее помнить об этом происхождении. Путь к этому указан оракулом: γνῶθι σεαυτόν (познай самого себя). Знаменитое изречение, в свое время переосмысленное еще Сократом, который полагал, что самопознание, т.е. познание своей нравственной сущности, приведет к достижению счастья. Что касается Макробия, то, будучи платоником, он воспринимает познание как припоминание, как осознание человеком собственного божественного происхождения. Обращением внутрь себя душа усваивает основные добродетели. И не случайно среди тех, кто обладает этими добродетелями, государственные мужи. Это принципиальная установка Цицерона и, соответственно, Макробия. Ведь Цицерон (как, наверняка, и Макробий) был видным государственным деятелем. А vir bonus для римлян – это человек государственный.

Другая особенность Макробия обожествление Вергилия. Для него Вергилий не только поэт, но и мудрец, авторитет которого не меньше, чем у Платона и Цицерона. Не случайно Макробий обращается к речи Анхиза из шестой книги *Энеиды,* которая и до него повлияла на космологические представления как языческих латинских философов, так и ранних отцов церкви.

В десятой главе Макробий продолжает рассуждение о добродетелях, перечисляя четыре первейшие. Он касается тех моментов, которые уже присутствовавли у Платона и Цицерона, заявляя, что смертью является вселение души в тело. Но коренное отличие Макробия состоит в том, что он рассматривает жизнь в теле не просто как смерть, а как *преисподнюю* с ее мучениями и пытками. За поддержкой он обращается, как ни странно, к атеисту Лукрецию, у которого находит рассуждение о том, что мучения преисподней есть аллегорическое описание здешних земных страстей и страданий. Поэт Лукреций решительно расправляется с древними мифами. Макробий вроде бы развивает эту тему, подробно расписывая, каким именно из мучений преисподней является данная страсть неправедно живущих людей, какой именно аффект древние представляли в виде той или иной загробной пытки.

Но продолжая Лукреция, Макробий отрицает его, и как настоящий последователь Платона создает новый миф. Десятая глава завершается синтезом латинского эпоса: *каждый претерпевает собственные адские муки* (*Энеида* VI,743) – и орфико-пифагорейской платонической теории переселения душ. Результатом этого является краткая формула, эхо которой будет звучать в веках: *Преисподняя находится в этих [наших] телах.*

Перевод сделан по изданию *Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis*, Lipsiae, 1963.Для сверки использован английский перевод *Macrobius*. Commentary on the Dream of Scipio/Transl. with an Introd. and Notes by William Harris Stahl, New York 1990. В основу примечаний положены комментарии У. Сталя, которые расширены и дополнены. Текст перевода сверен В. И. Уколовой.

АМВРОСИЙ ФЕОДОСИЙ МАКРОБИЙ

КОММЕНТАРИЙ НА «СОН СЦИПИОНА»

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА VIII

1. Обсудив отчасти эти [слова Сципиона Старшего] [1], перейдем к остальному.

Но знай, Публий Африканский, дабы тем решительнее защищать дело государства [rem publicam]: *всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они, блаженные* [beati], *наслаждались там вечной жизнью. Ибо ничто так не угодно высшему божеству* [illi principi deo], *правящему всем миром, во всяком случае из происходящего на земле, - как собрания и объединения людей, связанные правом* [iure], *что называются государствами* [civitates]. *Их правители и охранители* [2], *отсюда отправившись, сюда же и возвращаются* [3].

2. Предсказав [Сципиону] смерть, [дед его] затем весьма кстати говорит о наградах, на которые следует уповать добрым [людям]. Ведь вследствие величия обещанного блаженства и небесного жилища помышления этих людей настолько свободны от страха перед предсказанным концом жизни, что они даже воодушевляются до желания умереть.

Но [прежде] следует сказать кое-что о блаженстве, которое уготовано хранителям отечества, чтобы после разъяснить весь отрывок, о котором теперь идет речь.

3. Только добродетели делают [человека] блаженным, и никаким иным способом не обрести ему этого имени [4]. Поэтому [те], кто пола-

© М. С. Петрова, перевод, 1996

гает, что лишь философствующим присущи добродетели, заявляют, что только философы являются блаженными. Ведь собственно мудростью они называют познание божественного, и именуют мудрыми лишь тех, кто ищет вышнего посредством остроты ума, познает его тонкостью тщательного исследования, и, насколько дозволяет прозрачность [здешнего] жития, видит вышнее и подражает ему. Только в этом, говорят они, состоит развитие добродетелей, функции которых распределяют они так [5].

4. Свойство благоразумия – посредством созерцания божественного презирать сей мир и все, что миру присуще; все помыслы души направлять на одно только божественное. Свойство умеренности – оставить, насколько дозволяет природа, все, что обусловлено потребностью тела. Свойство мужества – это когда душа не страшится отказаться от тела под, так сказать, водительством философии и не ужасается высоте совершенного восхождения к вышнему. Свойство справедливости – допускать для себя из изложенного один путь: подчинение каждой добродетели [6].

И выходит так, что в соответствии с этим столь решительно и строго [сформулированным] определением правители государств не могут быть блаженными.

5. Но Плотин первый вместе с Платоном среди учителей философии, в книге *О добродетелях* распределил по порядку их степени [7], разместив [их] на основании истинного и природного разделения. Есть, говорит он, четыре рода четырех добродетелей. Первые из них называются гражданскими, вторые – очищающими, третьи – [это добродетели] уже очищенного духа, четвертые – [добродетели] – образцы.

6. Поскольку человек является общественным животным [8], он обладает гражданскими добродетелями. С их [помощью] добрые мужи заботятся о государстве, оберегают города, почитают родителей, любят детей, ценят близких. Посредством их они заботливо и осмотрительно защищают сограждан [socios] и подчиняют справедливому милосердию, [своими добродетелями] *они заслуженно заставили других помнить себя* [9].

7. Свойство гражданского благоразумия – отдавать все помыслы и действия руководству разума, не желать и не делать ничего, кроме того, что правильно, о делах человеческих заботиться как о божественных повелителях. Благоразумию присущи разум, ум, осмотрительность, предвидение, способность учиться, осторожность.

Свойство [гражданского] мужества – поднимать дух над страхом опасности, не бояться ничего, кроме бесчестного, стойко переносить и невзгоды, и благополучие. Мужество дает великодушие, уверенность, невозмутимость, величие, постоянство, терпеливость, твердость. Свойство [гражданской] умеренности – не устремляться ни к чему, в чем можно было бы раскаяться, ни в чем не переступать закон меры, подчинять влечения узде разума. За умеренностью следуют сдержанность, почтительность, воздержность, целомудрие, порядочность, самообладание, бережливость, трезвость, скромность. Свойство [гражданской] справедливости – сохранять каждому то, что ему принадле-

жит [10]. От справедливости происходят безупречность, дружба, согласие, преданность, благочестие, душевное расположение, человечность [11].

8. Посредством этих добродетелей добрый муж становится правителем вначале себя [самого], а затем государства. Он руководит справедливо и предусмотрительно, не пренебрегая человеческими делами.

Второй ряд добродетелей, именуемых очищающими, свойствен человеку, способному к восприятию божественного. Они высвобождают дух лишь того, кто решил очиститься от взаимодействия с телом, и, так сказать, бегством от дел человеческих устремляется единственно к божественному. Подобные добродетели принадлежат [людям], располагающим досугом, ставящим себя вне государственных дел. В чем существо каждой из этих [добродетелей], мы описали выше, когда говорили о добродетелях, [принадлежащих] философствующим. Они же только их и считают за добродетели.

9. Третьи [добродетели] принадлежат духу уже очищенному и отстоявшемуся; отскобленному и дочиста отмытому от всякого налета этого мира. На этой ступени свойство благоразумия – не предпочитать божественное, словно бы имелся выбор, но познавать единственно его, всматриваться в него, как если бы ничего иного не существовало. Свойство умеренности здесь – не сдерживать земные влечения, но совершенно их забыть. Свойство мужества – не побеждать страсти, но не ведать их, чтоб *не уметь раздражаться, не желать ничего* [12]. Свойство справедливости так соединяться с высшим и божественным умом, чтобы через подражание [13] ему сохранить с ним вечный союз.

10. Четвертый род [добродетелей] – это те, которые содержатся в самом божественном уме, который, как мы сказали, именуется *нусом*, по их образцу в [должном] порядке проистекают все остальные [добродетели]. Ибо если [должно полагать], что в уме есть идеи прочих вещей, тем более следует думать, что там содержатся идеи добродетелей.

Благоразумие там – это сам божественный ум, умеренность – то, что с неослабным вниманием обращено на себя; мужество – то, что всегда одно и то же и никогда не меняется; справедливость – то, что, согласно извечному закону, не отклоняется от всегдашней неустанности своего делания [14].

11. Таковы четыре рода четырех добродетелей, которые, помимо всего прочего, различаются более всего применительно к страстям. Страстями же, как мы знаем, называется то, когда люди *боятся и жаждут, печалятся и радуются* [15].

Первый род добродетелей страсти унимает, второй – удаляет, третий – забывает, в отношении четвертого их даже упоминать грешно.

12. Итак, если назначение и осуществление добродетелей заключается в том, чтобы делать блаженным [16], а, с другой стороны, известно, что существуют добродетели гражданские, то и с помощью последних становятся блаженными. Тогда по праву Марк Туллий говорит о правителях государств: *там, блаженные, наслаждаются они вечной жизнью*. Дабы показать, что одни делаются блаженными с помощью доб-

родетелей, [требующих] досуга, а другие – с помощью добродетелей, [требующих] занятости, он не сказал, что совершенно ничто так не угодно вышнему богу, как государства, но добавил *во всяком случае из происходящего на земле*, так он отличает тех, кто сразу приступает к самому небесному, от правителей государств, путь на небо которым готовится через земные деяния.

13. Какое определение государства может быть более точным, более осмотрительно [выбранным], чем *собрания*, говорит он, *и связанные правом* [iure] *объединения людей, что называются государством?* Ведь и шайки разбойников и гладиаторов могли некогда быть *собраниями и объединениями людей*, но не *связанными правом*. А только то множество [людей] основано на праве [iustus], которое все целиком согласно подчиняться законам.

ГЛАВА IX

1. А слова [Цицерона] *правители и охранители* [государств], *отсюда отправившись, сюда же и возвращаются*, должны быть восприняты следующим образом. Известно, что среди правильно мыслящих философов существует недвусмысленное учение о том, что душа берет свое начало с неба, и для души, пока она [находится] в теле, совершенная мудрость состоит в том, чтобы припомнить, откуда она возникла, из какого источника произошла.

2. Поэтому неким [поэтом] среди прочего, веселого или язвительного, серьезно было сказано вот что: *с неба нисходит* γνῶθι σεαυτόν [17].

Ведь так говорят возглашает и Дельфийский оракул [18]. Вопрошающему, каким путем достичь блаженства, он говорит: [достигнешь], если познаешь самого себя [19]. И это же поучение было начертано на фронтоне самого [Дельфийского] храма [20].

3. Но для человека, как мы сказали, самопознание возможно единственным образом: если он обернется к первоисточнику и началу [своего] возникновения и рождения, и *не будет искать вне себя он* [21]. Ведь только так – осознанием благородства [своего происхождения] – душа усваивает те добродетели, [с помощью] которых она, после того как отлетает от тела, несется назад, откуда сошла. [Это возможно], поскольку [та душа], которая наполняется чистым и легким горючим веществом [22] добродетелей, не загрязняется телесным и не отягощается нечистым [eluvie]. И, кажется, что она никогда не покидала небо, которое [всегда] почитала и о котором помышляла.

4. Поэтому, [напротив], душа, сроднившаяся с привычками тела, [которые] словно превратили [ее] из человека в скота, страшится отделения от тела, и, когда необходимость настает, *негодуя, к теням отлетает со стоном* [23]. И нелегко оставляет она тело после смерти, так как ей *не дано до конца от зла, от скверны телесной освободиться* [24].

5. Напротив, она или блуждает [возле] своего мертвого тела, или вьется вокруг нового обиталища – не обязательно человеческого, но также звериного [25], избрав тот род [живых существ], соответствующий образу жизни, который она любила вести [будучи] в человеке. И

она предпочитает терпеть все, лишь бы избежать неба, которое покинула либо по незнанию, либо по небрежению, а скорее предательством.

6. А вот правители и прочие мудрецы, живущие [на земле], продолжают чтить небо, даже пока обитают в теле, а после [расставания] с ним легко добиваются небесного жилища, которого они никогда не покидали. И не попусту, не из-за напрасной лести древние причисляли основателей городов, либо выдающихся государственных мужей к числу богов. А Гесиод ревнитель божественного происхождения [таких людей] – числит древних царей среди прочих богов; и, по образу их прежнего могущества, вменяет им в обязанность управлять делами людскими на небе точно так же, [как на земле].

7. И чтобы никто не досадовал, если мы приведем в оригинале строки, которые произнес греческий поэт, процитируем их [так], как они переведены на латинский: *По воле Юпитера* [древние герои] *являются отечественными богами. Некогда люди, теперь, вместе с небожителями они охраняют земное. Благодатные, щедрые, теперь* [как и прежде] *получили они царскую власть*[26].

8. Это не отрицает и Вергилий, который, хотя и отправил, сообразуясь со своим повествованием, героев в преисподнюю, однако не лишает их неба, но отдает им «высокий эфир» [aethera largiorem], и прямо заявляет, что они [там] *знают свое солнце и свои звезды*[27], чтобы изложением двуединого учения представить и поэтический вымысел и философскую истину[28].

9. И если, согласно Вергилию, [души], оставив тело, продолжают исполнять даже более простые дела, которыми занимались при жизни: *забранные с земли наследуют ту же удачу в колесницах и оружье, какая была* [у них] *при жизни, ту же заботу*, [что была] *у холивших усердно коней*[29], - то тем более не оставляют заботу управления людьми былые правители городов, принятые обратно на небо.

10. Полагают, что их души, возвращаются на самую дальнюю сферу, которая называется ἀπλανής (неподвижной), и названа так не напрасно, поскольку оттуда они происходят. Ведь звездная часть вселенной предоставляет жилище душам, еще не охваченным жаждой тела, и оттуда они соскальзывают в тела. Туда же будет возврат тем, кто этого заслуживает[30]. Следовательно, в высшей степени правильно было сказано [Сципиону], когда на Млечном Пути, который содержится на неподвижной сфере звезд, были произнесены такие слова: *исходя оттуда, туда же и возвращаются.*

ГЛАВА X

1. [Теперь] перейдем к следующему: *Здесь я, хотя и был охвачен ужасом - не столько перед смертью, сколько перед кознями родных, все же спросил, жив ли он сам, отец мой Павел и другие, которых мы полагаем умершими.*

2. Хотя и по случайному поводу, в обычной беседе, [но] проявляются внедренные семена добродетелей[31], которые, как сейчас можешь

ты видеть, возрастают в душе, хотя бы и спящего, Сципиона. Ведь здесь он одним разом выказывает одинаковую готовность всех гражданских добродетелей.

3. В том, что он не колеблется духом, устрашенный предсказанием смерти, – проявляется мужество, а то, что его страшат козни родных и чужое злодеяние больше, чем собственная гибель, происходит от почтительности [pietate] и чрезмерной любви в отношении своих близких. Это же, как мы говорим, отражает [его] справедливость [32], согласно которой каждый бережет то, что для него свое. В том, что Сципион не считает за достоверное то, что сам полагает, но, напротив, отвергает мнение, возрастающее в менее осмотрительных умах вместо истинного и разыскивает более достоверного знания, – [проявляется] несомненное благоразумие.

4. И когда человеческой природе, к которой, как ему известно, он сам принадлежит, обещается совершенное блаженство и небесное жилище, а он, однако, смиряет, сдерживает и подавляет желание услышать об этом, – для того, чтобы спросить о жизни деда и отца, – что это, если не умеренность [33]? Как уже тогда стало ясно, Сципион Африканский во сне был перенесен в место для него предназначенное.

5. С другой стороны, в этом вопросе Сципиона затрагивается [проблема] бессмертия души. Ведь смысл его вопрошания таков: мы полагаем, говорит он, что душа с последним вздохом умирающего гибнет, и более не существует после [смерти] человека. Ведь он сказал: *которых мы полагаем умершими*, а то, что гибнет, уже перестает существовать. Поэтому, говорит Сципион деду, я хотел бы, чтобы ты ответил – продолжают ли быть живы вместе с тобой отец мой Павел Эмилий и другие?

6. Что же ответил тот на вопрос, который [задан] о предках – почтительным сыном, а о других [людях] – [человеком] мудрым, исследующим самую природу? *Разумеется,* говорит его дед, *они живы, ведь они освободились от оков своего тела, словно это была тюрьма, а ваша жизнь, как ее называют, есть смерть.*

7. Если смерть есть схождение в преисподнюю, а жизнь – пребывание в вышних [небесных сферах], то ты легко различишь, *что* должно считать смертью души, а что жизнью, если определить *какое* место нужно полагать преисподней, чтобы считать, что душа, когда она загоняется сюда, [в тело], – умирает, а когда она далеко отсюда – наслаждается жизнью и воистину существует.

8. И поскольку в этих немногих словах деда Сципиона ты найдешь сокрытым полное рассуждение, которое развила в исследовании этого вопроса мудрость древних, мы, любя краткость, выбрали из всего [сказанного ими] то, чего как-нибудь хватит, чтобы научить нас краткому изложению [absolutione] того, что мы ищем.

9. Еще прежде, чем занятие философии исследованием природы достигло такого размаха, те, кто после установления необходимых таинств, были у различных народов создателями священных обрядов, утверждали, что преисподняя – это не что иное, как [смертные] тела [34], запертые в которых души терпят заключение, жуткое из-за тьмы, бросающее в дрожь из-за нечистот и крови [sordibus et cruore] [35].

10. Это называли они гробницей души, это – подземельем Плутона, это - преисподней, и все, что, как полагает сказочный вымысел, находится там, они попытались приписать нам самим и нашим человеческим телам. Они объявляли, что река забвения Лета [36] есть не что иное, как ошибка души, забывшей величие прежней жизни, которой она обладала прежде, чем быть загнанной в тело [37], и думающей, что только в теле возможна жизнь.

11. Согласно тому же толкованию, они посчитали, что Флегетон - это пылание гнева и страстей, Ахеронт - [состояние], когда все сделанное или сказанное огорчает нас, доводя, по обыкновению людей, до скорби. Коцит - это все, что ввергает нас в стенания и слезы, Стикс – все, что топит человеческие души в водовороте взаимной ненависти [38].

12. Они также полагали, что описание наказаний взято из самой практики человеческого общежития [39]. Стервятника, *терзающего бессмертную печень* [40], они предпочитали понимать не иначе, как угрызения совести [tormenta conscientia], которая бередит самое нутро, повинное в бесчестном поступке, терзает неустанным напоминанием допущенного злодеяния самые жизненные внутренности. И если [люди] вдруг попробуют успокоиться, она всегда возбуждает заботы, словно *внедряется в отрастающую заново печень* [41]. [Совесть] не смягчает себя никакой жалостью, ведь есть закон, что *всякий преступник не избегнет стать судьей себе самому* [42], и не может сам не вынести себе приговор.

13. [Древние] говорили, что те люди терзаются от голода и чахнут от истощения перед выставленными у них перед глазами яствами, кого жажда все большей и большей наживы заставляет не видеть уже имеющихся богатств. И в роскоши нищие, они страдают от лишений среди изобилия. Они не умеют ценить нажитое [богатство], в то время как хотят иметь еще и еще.

14. Те, *распятые, висят на спицах колес* [43], кто ничего не обдумывает и не предусматривает, у кого ничто не сдерживается рассудком, кто не вызволяет себя [из трудного положения] превосходными качествами души [virtutibus] [44], кто и себя, и все свои дела вверяет удаче, и вечно вращается под действием обстоятельств и случая.

15. [Иные] *огромные катят камни* [45], растрачивая свою жизнь в безуспешных и тяжких потугах. А мрачный валун, всегда готовый качнуться, и, кажется, повалиться [обратно], нависает над головами тех, кто домогается величайших постов и [хочет сделаться] злосчастным тираном, кому никогда не одержать верх, [не обретя] страха. И те, кто подвластную толпу заставляет ненавидеть, *лишь был бы страх* [46], всегда, похоже, кончают крахом, как того заслуживают. И не напрасно [древние] богословы предполагали это.

16. Ведь и беспощадный узурпатор сицилийского двора Дионисий захотел однажды показать своему приближенному, который только жизнь тирана считал блаженной, до какой степени несчастна такая жизнь из-за постоянного страха и сколь исполнена вечно нависшими опасностями. Он приказал, среди [раставленных] яств подвесить на тонкой нити за рукоять обнаженный меч, так, чтобы обращенное вниз

острие его оказалось над головой того приближенного. И когда тот, перед лицом смертельной опасности, стал тяготиться богатствами и Сицилии, и тирана, Дионисий сказал ему: «Такова жизнь, которую ты считал блаженной. Так [живя], мы всегда видим нависшую над нами смерть. Скажи, может ли когда быть счастлив тот, кто не перестает бояться?» [47].

17. Поэтому, в соответствии с тем, что утверждают богословы, если мы истинно полагаем, что каждый претерпевает собственные адские муки [manes] [48] и преисподняя находится в этих [смертных] телах, то нужно ли смерть души понимать иначе, чем погружение в преисподнюю тела [49], а жизнь - восхождение ее к вышним [сферам], после того как она оставит тело?

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В предыдущей главе *Комментария* Сципион Старший (235 - 183), явившийся во сне Сципиону Младшему (185 - 129), предсказывает последнему гибель: „когда твой возраст совершит восемью семь оборотов и возвращений солнца, а эти два числа... завершат число лет, назначенное тебе роком,.. ты должен будешь как диктатор установить в государстве порядок, если только тебе удастся спастись от нечестивых рук твоих близких». Ходили слухи, что внезапная смерть Сципиона была делом рук его жены Семпронии и тещи Корнелии, соответственно сестры и матери убитого руководимыми Сципионом сенаторами Тиберия Гракха (162 - 133).

[2] Хранителями [servatores] Цицерон, скорее всего, называет стражей из *Государства* Платона.

[3] Цитаты из *Сна Сципиона* Цицерона даны (с небольшими изменениями) в переводе В. О. Горенштейна.

[4] Ср. *Плотин.* О добродетелях I, 2, 1.

[5] См.: *Платон.* Государство IV, 427e -429a.

[6] Согласно намеченной Плотином и описанной Порфирием иерархии добродетелей, существуют четыре их рода: гражданские, очищающие, умные (которые принадлежат уже очищенному духу) и добродетели - образцы. Здесь Макробий сообщает функции очищающих добродетелей, которые свойственны философам и превышают добродетели гражданские. Ср. *Плотин.* О добродетелях I, 2, 1; *Порфирий.* К умопостигаемому XXXII, 2-3.

[7] На самом деле в трактате *О добродетелях* I, 2 Плотин говорит только о двух уровнях добродетелей, противопоставляя гражданские очищающим. Затем он, не называя это третьим и четвертым уровнями, рассуждает о том, какой вид приобретают добродетели у человека, полностью очистившегося, и описывает два модуса того, что в душе является добродетелью, а в уме – уже не добродетелью, но ее прообразом. Правда, при этом Плотин даст определения тому, что Порфирий назовет «умными» добродетелями и добродетелями-образцами.

[8] См.: *Аристотель.* Политика I, 9; *Сенека.* О милосердии I, 3, 2.

[9] *Вергилий.* Энеида VI, 664.

[10] Ср.: *Цицерон.* О пределах добра и зла V, 65; *Порфирий.* К умопостигаемому XXXII, 2 (Lamberz).

[11] Скорее всего, понимание Макробием «человечности» остается в основном русле античной традиции, где humanitas - это разумное поведение по отношению к окружающим. Обратные примеры составляют скорее исключение. Ср.: *Сенека.* О милосердии I, 2, 2: «Мы должны соблюдать меру [в прощении], но поскольку соблюсти ее трудно, и чему-то суждено нарушить равновесие, пусть оно перевесит в сторону более человеческого».

[12] *Ювенал.* Сатиры X, 360.

[13] Ср.: *Порфирий.* К умопостигаемому XXXII, 4 (Lamberz).

[14] *Ibid.* XXXII, 5 (Lamberz).

[15] *Вергилий.* Энеида VI, 733. Ср.: *Цицерон.* Тускуланские беседы III, 7; IV, 11–14; *Гораций.* Послания VI, 12; *Филон Александрийский.* О жизни Моисея II, 139; *Сервий.* Vergilii Carmina Commentarii II, 103.

[16] Если греки говорят, что цель человека – достижение блага через уподобление Богу, а добродетели, как особенно подчеркивают и Плотин, и Порфирий, – лишь средство для этого, то латиняне предпочитают называть целью человека достижение блаженства. Ср.: *Цицерон.* Сон Сципиона XIII, 13; *Августин.* О граде Божием X, 29: «Бог от природы вложил в нас желание быть блаженными и бессмертными»; *Ibid.* VIII, 3: «желание [Сократа] открыть что-нибудь ясное и точное, необходимое для жизни блаженной, ради которой единственно, по-видимому, и трудились с такой рачительностью все философы».

[17] *Ювенал.* Сатиры XI, 27.

[18] *Ксенофонт.* Киропедия VII, 2, 20; *Цицерон.* Тускуланские беседы I, 22, 52.

[19] Ср.: *Порфирий.* К умопостигаемому XXXII, 8 (Lamberz).

[20] Макробий (*Сатурналии* I, 6, 6) говорит, что это было написано на фронтоне Дельфийского храма. Ср.: *Павсаний.* Описание Эллады X, 24, 1.

[21] *Персий.* Сатиры I, 7.

[22] fames, mitis – горючий материал. Быть может, здесь прослеживается влияние стоицизма, под воздействием которого находились все языческие и церковные авторы того времени. В стоической традиции – наделять тонкими телами все существующее (дыхание, ум, материю, бога). Согласно стоикам, огненная пневма-дыхание пронизывает вселенную.

[23] *Вергилий.* Энеида, XII, 952.

[24] *Ibid.* VI, 736-737. Ср.: *Сервий.* Vergilii Carmina Commentarii II, 103-104.

[25] Ср.: *Платон.* Федр 249b.

[26] Эту цитату из Гесиода (*Труды и дни* 121–26) неоднократно цитировали платоники. Ср.: *Платон.* Государство V, 469a; Кратил 398a.

[27] *Вергилий.* Энеида VI, 640–41.

[28] Комментаторы античности и средневековья рассматривали Вергилия не только как поэта, но и как философа. Ср.: *Макробий.* Сатурналии I, 24, 16-18: «Из всего, что составляет славу Марона, я, усердный его читатель, восхищаюсь тем, с какой точностью и ученостью он описал законы понтификов во многих разнообразных частях своего труда, как будто он сам исполнял эти обязанности. Если мы продолжим разговор об этом предмете, то берусь доказать вам, что наш Вергилий должен быть отнесен к числу великих понтификов»; «у нашего поэта... я нахожу такие познания в области учения авгуров, которых вполне достаточно, чтобы принести ему славу...»; «я бы больше всего стал хвалить его за то, как осторожно и незаметно он многое заимствует у греков, местами искусно скрывая это, местами подражая открыто, если бы еще большего восхищения не вызывала у меня его астрология и философия, которую он бережно и понемногу рассеял по всем своим произведениям» (пер. Т. А. Миллер). Ср.: *Сервий.* Vergilii Carmina Commentarii VI, 1: «весь Вергилий исполнен знания, в котором эта книга [VI книга *Энеиды*] первая; что-то излагается в ней просто, многое [в ней] – из истории, а многое [дается] через глубокое знание философов, богословов и египтян». Подробно об этом: *В. И. Уколова.* Поздний Рим: пять портретов. М.: «Наука», 1992. С. 61-63.

[29] *Вергилий.* Энеида VI, 653-655.

[30] Ср.: *Цицерон.* Тускуланские беседы I, 30, 72.

[31] Ibid. III, 1, 2.

[32] iustitia, – термин, сложный для перевода, имеющий целый ряд значений: справедливость, правосудие, право. У Цицерона в *Топике* I, 23, 90 (пер. А. Е. Кузнецова) по этому поводу можно прочесть следующее: «Когда спрашивается о справедливости и несправедливости, следует обратиться к местам, имеющим отношение к справедливости. Их различают два: природа и установление. Справедливость по природе делится на две части: уделять каждому свое и право отмщения. Справедливость по установлению – на три части. Первая – закон, вторая – приличия, третья – старинные обычаи. Еще говорят, что справедливость делится на три части так: одна – для богов, другая – для манов, третья – для людей. Первая – благочестие, вторая – почитание предков, третья – право и справедливость».

[33] В этом абзаце Макробий аллегорически толкует четыре добродетели Платона (*Федон* 69ac): fortitudo [ἀνδρεία], iustitia [δικαιοσύνη], prudentia [φρόνησις], temperantia [σωφροσύνη]. В. О. Горенштейн, переводя отрывок из VI главы *Комментария* Макробия, дает следующий ряд: мудрость, справедливость, храбрость, воздержанность.

[34] Подробнее об этом Макробий пишет в главе XI.

[35] Это место (X, 8–10) является переосмыслением пассажа из *Федона* 69ac, в котором Платон рассматривает четыре вышеупомянутые добродетели как средство очищения от страстей, заключая: «сошедший в Аид непосвященным [т.е. не обладающий добродетелями] будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвещение, отойдя в Аид, поселятся среди богов». Не случайно Макробий говорит здесь о сокрытой в немногих словах древней мудрости учредителей «таинств» (мистерии у пифагорейцев и орфиков носили очистительный характер).

[36] Согласно греческой традиции, чтобы попасть в царство мертвых – Аид, душам умерших предстояло переправиться через реки: огненный Флегетон, ледяной Коцит, мрачный Ахеронт, ненавистный Стикс и реку забвения Лету, испив воду которой, души умерших забывали о своей прежней жизни.

[37] Подробнее об этом говорится в главе XII, 8-11.

[38] Настоящий отрывок (X, 11-15) имеет основой рассуждение Лукреция (*О природе вещей* III, 978-1023), полагавшего, что происходящие, согласно молве, в глубинах Ахеронта наказания находятся в нашей здешней жизни. Лукреций рассматривает загробные мучения и пытки как аллегорическое описание человеческих страстей. Сизиф, катящий камень, – это ничтожный властолюбец, всегда кончающий крахом; Данаиды, обреченные бесконечно наполнять разбитый сосуд, – это те, кто не довольствуется имеющимся. Прочие страшные мучения происходят от сознания совершенных проступков (mens sibi conscia factis), являясь карой за содеянное. «Так и становится жизнь у глупцов, наконец, Ахеронтом», – заключает Лукреций.

[39] Ср.: *Лукреций*. О природе вещей III, 978-9.

[40] *Вергилий*. Энеида VI, 598.

[41] Ibid. VI, 600. Ср. замечание А. А. Тахо-Годи, что древние (Гомер) считали печень средоточием жизни. Так, Гекуба жаждет умертвить Ахилла, вонзившись зубами в его печень (*Илиада* XXIV, 212-214). В языке зависимость настроения человека от состояния печени выразилась в том, что «гнев» именовался «желчью» [χολή], а гневный человек – «желчным» [χολωτός].

[42] *Ювенал*. Сатиры XIII, 2-3.

[43] *Вергилий*. Энеида VI, 616-617.

[44] В данном контексте virtus – это достоинство, т.е. люди выходят из трудного положения с достоинством, не опорочив своей чести.

[45] *Вергилий*. Энеида VI, 616.

[46] *Акций*. Атрей, фрагм. 203, Риббек. Эти слова часто цитировались римскими писателями. См.: *Цицерон*. Филиппики I, 14, 34; В защиту Публия Сестия X, 8, 102; Об обязанностях XXVIII, 97; *Сенека*. О гневе I, 20, 4; *Светоний*. Жизнь двенадцати цезарей. Тиберий 63-67.

[47] Ср.: *Цицерон*. Тускуланские беседы V, 61-62; *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Дион и Брут IX.

[48] *Вергилий*. Энеида VI, 743.

[49] Ср.: *Плотин*. О природе и источнике зла I, 8, 13: «Для души, еще погруженной в тело, смерть – это утонуть в материи и наполниться ею; а для души, вышедшей из тела, смерть – это пребывать погребенной в материи до тех пор, пока не удастся ей каким-нибудь образом вырваться наверх и вытащить взор свой из грязи» (пер. Т. Ю. Бородай).

К ПУБЛИКАЦИИ ФРАГМЕНТОВ ИЗ ОТПРАВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ К УМОПОСТИГАЕМОМУ ПОРФИРИЯ

В.В.Петров

Первоначальным намерением автора было дать перевод нескольких *Тезисов* Порфирия (устоявшееся именование *Сентенции*, к сожалению, лишено динамики греческого Ἀφορμαί букв. «отправные, стартовые позиции»), обеспечив необходимый фон для помещенного в этом сборнике перевода глав *Комментария* Макробия. Поэтому на первое место в моем переводе Порфирия вынесен основополагающий для Макробия тезис XXXII. Однако исключительные емкость и своеобразие тезиса XXIX, потребовавшие развернутого комментария, заставили рассматривать эту публикацию как самостоятельную, хотя и дополняющую первую. Как следствие, добавился материал, дающий более адекватное представление о собственном психологическом учении Порфирия, оттеняющий как его особенности, так и включенность в традицию.

Существо выбранных для перевода тезисов подробно разобрано в примечаниях, а здесь сделаем несколько замечаний на тему «Макробий и его источники». Вопрос о степени знакомства и зависимости Макробия от сочинений Платона, Плотина и Порфирия изучен достаточно хорошо.

Не вызывает сомнений, что автор *Комментария на «Сон Сципиона»* имел перед глазами тексты Плотина, однако излагает он их, прибегая к посредству интерпретирующих трудов Порфирия. Насколько Порфирий «легче» Плотина, настолько Макробий «легче» Порфирия. Планку каждому задавал его предшественник. Это не значит, что Макробию не достало ума и философской эрудиции. Он решает собственные задачи в собственную эпоху. Достаточно ознакомиться с публикуемыми тремя главами *Комментария*, чтобы убедиться, с каким мастерством в них переплавлен и свободно перекомпонован использованный материал. Ars est celare artem: неискушенный читатель может удовлетвориться поверхностным, повествовательным уровнем, а пытливый и сведущий легко разглядит и узнает под ним топы греческих первоисточников. Если говорить об источниках, то можно выделить несколько слоев. Нижний, базовый уровень – сочинения Платона: *Государство*, различные диалоги. Для 8-13 глав *Комментария* узловые точки задаются *Федоном*. Достаточно точно отслеживаются фрагменты 61cd, 64a-70d, 79b-84a, 95d-107d, 112b-114e. Впрочем, полагают, что параллели с *Федоном* возникают из-за того, что Макробий вторит утраченной ныне работе Порфирия *De regressu*, которая представляла собой насыщенный цитатами комментарий на *Федона*.

Второй слой – Плотин. Безусловно, Макробий сам читал Эннеа-

© В. В. Петров, 1996

ды. Он приводит названия отдельных трактатов (*Комм.* I, 8, 5; I, 19, 27; II, 12, 17); говорит, что Плотин «скуп на слова» [parcus verborum] (II, 12, 7), чем подтверждает свое знакомство с текстом. Правда, и в последнем случае возможна посредническая роль Порфирия (ср. *Жизнь Плотина* 14: «писал он обычно... с такой краткостию, что мыслей было больше, чем слов»). Впрочем, в I, 8, 8 он дает парафраз начальных строк трактата *О добродетелях*, на который чуть раньше ссылается. Этого нет у Порфирия, и здесь перед нами свидетельство непосредственного обращения к Плотину.

Наконец, еще один, определяющий, слой – Порфирий, «маяк Запада», оказавшийся для римлян главным транслятором неоплатонизма. Несмотря на то что Порфирий упоминается Макробием лишь дважды, его влияние нельзя недооценить. Макробий хорошо знал многие работы «Царя», чему сохранилось немало свидетельств. К примеру, дословно совпадают *Комментарий* I, 2, 14-16 и сохранившийся (в передаче Прокла) отрывок из *In Rempubl.* Порфирия. Интенсивно использовалась работа, которую Макробий называет *De animae reditu* (I, 13, 15), а Августин (знавший ее, видимо, в переводе Мария Викторина) – *De regressu.* Для главы X *Комментария* важно еще одно сочинение Порфирия – Περὶ Στυγός (*О Стиксе*). В сохранившемся из нее отрывке Порфирий цитирует двадцатую книгу Аполлодора *О богах*, которая повествует об Аиде. Аполлодор дает в ней этимологию названий рек преисподней: «Реки в Аиде называются... Ахеронт – от скорби [ἄχη]... Стикс – поскольку хмурятся [στυγνάζειν] от печали и страшатся [στύγεσθαι]... того, что в Аиде... Полагали, что река Коцит – от горького плача [κωκύειν]... Пирифлегетон – поскольку умершие горят в огне [πυρὶ φλέγεσθαι]...». Весьма вероятно, что *Комментарий* I, 10, 11 – это реминисценция на этот отрывок.

Начало двенадцатой главы Макробий строит на трактате Порфирия *О пещере нимф.* И даже повторяет допущенную Порфирием астрономическую неточность.

И последнее, проблематика греческих источников излагается и оценивается Макробием в парадигме латинских авторов: Цицерона, Вергилия, Лукреция и др. Собственно, текст изначально структурирован и написан для латинского читателя. Например, резко усиливается роль и значимость гражданских мотивов, которых греки не переоценивали (в *Федоне* 82а говорится, что неискушенные в философии, даже если преуспеют в гражданской добродетели, переселятся после смерти в пчел, ос, муравьев, самое большее – в воздержных людей, «но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца»).

Подводя итог, можно сказать, что Макробий, не будучи самобытным мыслителем, свободно владеет материалом, легко оперируя им на всех четырех уровнях, выстраивая из клише платоников и неоплатоников вполне оригинальное произведение, своеобразное и неповторимое, отражающее характер его собственной страны и эпохи.

Что касается Порфирия, то эту фигуру определить гораздо сложнее. Даже немногие представленные *Тезисы* – емкие и разноплановые – свидетельствуют о разносторонности автора и синкретизме

его учения. Тезис XXXII посвящен философии и технике катарсиса, тезисы I-VI – учению о бестелесном, далее следуют отклики на Платона (VII-IX), Плотина (X, XL), Аристотеля (XVI). Тезис XXIX представляет собой сплав цитат, аллюзий, намеков и прямого изложения материала взятого у стоиков, герметиков, толкователей Гомера, Гераклита, а также у Платона, Плотина, Нумения. Если прибавить угадываемый фон – знакомство с религией египтян, иудеев, христиан, занятия теургией и демонологией, станет ясно сколь сложным и противоречивым было мировоззрение «ученейшего из философов, хотя и величайшего врага христиан», большая часть сочинений которого – уничтожена и до нас не дошла. Что-то в его личности прояснят предлагаемые тезисы. И конечно, немалым событием стало бы появление новых откомментированных переводов его сохранившихся работ.

Мне не было доступно новейшее издание Porphyrius Sententiae ad Intelligibilia, ed. E. Lamberz. Leipzig, 1975. Использован старый текст Porphyrii Philosophi Sententiae ad Intelligibilia Ducentes, ed. Fr. Dübner, Paris, Didot, 1855. Римские цифры – общепринятая новая нумерация тезисов, цифры арабские – нумерация по Дюбнеру.

ПОРФИРИЙ

ОТПРАВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ К УМОПОСТИГАЕМОМУ

ФРАГМЕНТЫ

XXXII (34)

Одно – добродетели государственного деятеля; другое [добродетели] того, кто восходит к созерцанию, а потому именуется склонным к созерцанию; иное – добродетели уже зрящего; и иное – добродетели ума как такового, чистого от [примеси] души [1].

Добродетели государственного деятеля состоят в умерении страстей, следовании и подчинении в общественной деятельности соображениям должного [καθήκοντος] [2]. Они следят за тем, чтобы ближний не понес вреда от общения, и называются гражданскими, поскольку приводят к общению [3].

«[Здесь] разумение [φρόνησις] относится к умной [части души] [4], мужество [ἀνδρεία] – к яростной, благоразумие [σωφροσύνη] состоит в согласии и гармонии вожделеющей и разумной частей, а справедливость [δικαιοσύνη] – в исполнении каждой [из добродетелей] ее функций повелевания либо подчинения» [5].

А [добродетели человека], продвигающегося к созерцанию [6], заключаются в отступлении от здешнего, [низкого]. Поэтому их называют очищениями [καθάρσεις]. Они усматриваются в воздержании от

© В. В. Петров, перевод, 1996

деятельности, связанной с телом, и от привязанности к нему. Эти добродетели присущи душе, поднимающейся к истинному бытию [ὄντως ὄν].

Гражданские же [добродетели] упорядочивают смертного человека и предшествуют очищению. Тому, кого они упорядочивают, должно воздерживаться от деятельности, в которой главенствует тело.

Значит разумение [для души на уровне] очищений – это «не иметь мнений, [навязанных] телом, но действовать одной, [самой по себе]. Совершается это посредством чистой мысли. Благоразумие [здесь] – не разделять страстей [тела]. Мужество – не бояться отделения от тела, будто [ухода] в пустоту и небытие [μὴ ὄν]. Справедливость – это главенство рассуждения и ума, когда им ничто не противостоит» [7].

Состояние, соответствующее гражданским добродетелям, усматривают в умерении страстей; его цель – чтобы человек жил согласно [своей] природе [8]. А соответствующее созерцательным – в бесстрастии; его цель – уподобление Богу.

Так как «очищение» [может означать] то очищающее, то очищенное, – очищающие добродетели усматривают в обоих значениях [слова] «очищение». Ведь они и очищают душу, и присущи [уже] очищенной, ибо цель очищения – быть очищенным.

«Впрочем, поскольку очищать и быть очищеным – это [лишь] удаление всего чуждого, то благо по отношению к очищающему будет [чем-то] другим, [большим]. Ведь очищения достаточно, если очищающееся было до [своего] загрязнения благим. Хотя и в этом случае, не очищение – благо, а то, что [после очищения] остается. Природа же души, [ибо остается она], не есть благо, но – лишь причастное благу, имеющее образ блага. Иначе [душа] не оказалась бы во зле. Стало быть, благо для нее – в единении с породившим ее, а зло – [в единении] с тем, что [лежит] ниже» [9].

Хотя, зло двояко. Одно состоит в единении с низким, другое в избытке страстей. Поэтому все гражданские добродетели, избавляющие душу от одного – [второго] – зла, заслуженно получили свое именование. А более высокие, очищающие добродетели, избавляют ее [уже] как таковую от [первого] зла.

«Итак, очистившейся душе должно единиться с породившим ее. Следовательно, ее добродетель после обращения [ἐπιστροφή] состоит в познании [γνώσει] и ведании [εἰδήσει] [истинного] бытия. Не то чтобы как таковая [душа] была лишена упомянутого, но без того, что прежде ее, [без ума], она не видит ей принадлежащего» [10].

Есть и третий, после очистительных и гражданских, род добродетелей – [добродетели] души, которая действует [только] умным образом. «Мудрость и разумение состоят здесь в созерцании того, что имеет [в себе] ум. Справедливость – это исполнять свое дело [11] как в следовании уму, так и в действии, направленном на ум. Благоразумие есть обращение вовнутрь, к уму. Мужество – это бесстрастие, посредством которого [душа достигает] уподобления тому, что созерцает, ибо природа последнего бесстрастна. Так же как и прочие, эти [добродетели] идут вместе» [12].

А четвертый вид [εἶδος] добродетелей – добродетели-образцы. Они

находятся в уме, превосходят добродетели души и суть прообразы последних. [Добродетели] души являются их подобиями, поскольку ум – это то, в чем разом находится все в качестве образцов.

«Разумение там – это знание [ἐπιστήμη], а мудрость – познающий ум. Благоразумие есть [обращенность] к себе. Функция справедливости – исполнение своего дела. А мужество – тождество [ума], пребывание его чистым в себе вследствие изобилия сил» [13].

Итак, нами открыто четыре вида добродетелей. Одни из них принадлежат уму, это добродетели-образцы. Они сопутствуют [σύνδρομοι] сущности ума. Другие суть добродетели души, уже устремленной к уму и наполняющейся им. Иные принадлежат человеческой душе, которая очищается и очищена от тела и неразумных страстей. А есть добродетели человеческой души, которая упорядочивает человека тем, что кладет меру неразумному и придает умеренность страстям.

«Тот, кто обладает большими [добродетелями], необходимо обладает и меньшими, но не наоборот» [14]. И конечно, обладающий более высокими уже не станет практиковать более низкие, поскольку превзошел их. [К этому его могут принудить] только внешние обстоятельства «становления [γενέσεως]» [15].

Как сказано, цели у разных родов [добродетелей] различны. У гражданских – полагать меру страстям, чтобы деяния осуществлялись согласно природе. У очищающих – совершенно удалять страсти. Цель других, [умных], – действовать сообразно уму, чтобы в мысль [уже] не проникала [забота] об удалении страстей. Цели оставшихся [добродетелей-образцов] схожи с уже упомянутыми.

Следовательно, тот, кто действует посредством практических [добродетелей] – добропорядочный человек; посредством очищающих – божественный человек либо добрый демон; посредством [добродетелей], которые только и относятся к уму, – бог; посредством добродетелей-образцов – отец богов [16].

Так вот, нам следует упражняться особенно в очищающих добродетелях, сознавая, что их мы способны обрести [уже] в здешней жизни. А через них [открывается] восхождение к добродетелям более ценным.

Тогда нужно рассмотреть, в какой степени и сколь великое очищение возможно получить. Ведь [очищение] – это отдаление от тела и неразумного движения страстей. Следует сказать как и до какой степени оно совершается.

Первое, краеугольным камнем и основанием очищения является познание себя [γνῶναι ἑατὸν] [17], [осознание] того, что душа находится в неподобающем положении и соединена с чужеродным [телом].

Второе, основанное на первом, – это собирать себя, словно из разных мест, [отрывая] от тела [18], становясь в отношении его полностью бесстрастным. Ведь тот, кто постоянно действует посредством чувства, даже если делает это без охоты, не получая удовольствия, – разбрасывается, [заботясь] о нем, и входит посредством чувства с ним в соприкосновение. А от чувственных удовольствий и огорчений мы испытываем склонность и охоту к страстям. Совершенно необходимо очистить себя от этой предрасположенности.

«Произойдет это, если допускать [лишь] необходимые удовольствия и чувства, – только ради исцеления, [ибо требуется] прекратить мучения, дабы ничто не сковывало.

Нужно избавиться и от страданий, а если это невозможно – переносить их сдержанно, преуменьшать их, не поддаваясь их воздействию.

Следует, насколько возможно, избавиться от ярости и вовсе не поддаваться ей. В противном случае, [нужно] хотя бы не примешивать себе воли [к ней], а непроизвольное [оставить] иному, [то есть телу]. А [само по себе] непроизвольное бессильно и мало.

А страх [изгнать вовсе], ибо [душа] уже ничего не будет страшиться. Непроизвольное же и здесь [оставить вовне]. Однако яростью и страхом нужно пользоваться при увещевании. Следует искоренить всякое влечение ко злу. А пищу и питье не сам [человек] будет употреблять как таковой, [но поскольку это необходимо телу][19]. Не испытывать естественных любовных [желаний], даже непроизвольных. А в случае последних, не выходить за пределы мимолетных фантасий, что являются во сне.

Сама же умная [часть] души очищающегося [человека] пусть будет полностью чиста от всего этого, [упомянутого]. Пусть она желает, чтобы движение телесных страстей двигалось к неразумному без сочувствия, не принимая [его] во внимание, и чтобы от близости умной [части души] эти движения тотчас унимались.

Итак, если предшествует очищение, [в душе] не случится битв, но впредь достаточно будет присутствия разума. Та часть, что хуже, будет так трепетать [перед более высокой], что сама преисполнится отвращения, если [окажется] совершенно взволнованной, и ослабит себя в наказание за то, что [не сохранила] спокойствия в присутствии господина»[20].

Ведь пока [в душе] еще имеются, [пусть и] умеренные, страсти, у них сохраняется нужда в приведении к бесстрастию, которое наступает всякий раз, когда [душа] очистилась от соучастия [в страстях]. Ибо страсть обретала свое движение тогда, когда повод, вследствие [своей] склонности, ей предоставлял разум.

I (1)

Всякое тело – в месте. А из бестелесного или ему подобного ничто как таковое – не в месте.

II (2)

Бестелесное как таковое, само превосходя всякое тело и место, [находится] повсюду, [но] не протяженно, а неделимо.

III (3)

Бестелесное как таковое, не присутствуя в телах по месту, присутствует в них когда пожелает, тяготея к ним, насколько в его природе – тяготеть. Но не присутствуя в телах по месту, оно присутствует в них по отношению [σχέσει].

IV (4)

Бестелесное как таковое не присутствует [в телах] по [своему] существованию [ὑποστάσει] и сущности. Ведь оно не смешивается с телами. Однако из-за существования склонности [к ним], оно сообщает телам некую близкую [им] силу [21], ибо эта склонность образует некую вторую [природу бестелесного] – силу, близкую телам.

V (5)

Душа – это нечто среднее между неделимым и относящейся к телам делимой сущностью. Если ум – это только неделимая сущность, то тела – только делимы. Качества же и материальные формы делимы в отношении [соединенных с ними] тел [22].

VI (6)

То, что [действует] в ином, делает делаемое не через посредство приближения и соприкосновения. Но и то, что делает нечто через приближение и соприкосновение, использует приближение [лишь] привходящим образом.

VII (7)

Душа привязывается к телу через обращение к его страстям и отделяется обратно через бесстрастие в отношении тела.

VIII (8)

Что природа связала, то природа и разрешает [λύει], и что связала душа, то разрешает она сама. Раз природа связала тело с душой, а душа – себя с телом, то природа разрешает тело от души, а душа [сама] разрешает себя от тела.

IX (9)

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 [23].

X (10)

Мы не одинаково мыслим [24] во всем, но соответственно сущности каждого: в уме – умным образом, в душе – рассудочным, в растении – посредством семени, в телах – посредством призраков [εἰδωλικῶς] [25]. А в запредельном [ἐπέκεινα] – сверхмысленно и пресущественно.

XI (11)

Бестелесные существования [ὑποστάσεις], нисходя, делятся и умножаются с ослаблением силы; а восходя, соединяются и сходятся вместе при изобилии силы.

XII (12)

Одноименность присуща не только телам, [которые охватываются одним словом «тело»], но [слово] «жизнь» также многозначно. Ибо одна жизнь у растения, другая – у одушевленного [существа], одна – у мыслящего, другая – у природы запредельного. Одна у души, другая у разума. Ведь и [умное] живет, даже если ничто из его [порождений] не обладает жизнью похожей [на его собственную].

XVI (17)

Душа содержит логосы всего. В соответствии с ними она действует либо когда иное вызывает ее схватывать [наружные вещи], либо когда она обращается к себе вовнутрь, к логосам.

Когда ее вызывает иное, они выводят ощущения ко внешнему, когда же она вступает в себя, к уму, она оказывается в мышлении. Но ни ощущения извне, ни мысль [не обходятся без отпечатка либо наглядного образа], подобно тому, как у живого существа нет ни ощущений без претерпевания в орудиях ощущений, ни мыслей без фантасии. Итак, здесь есть соответствие, и как [чувственный] оттиск [τύπος] образуется у ощущающего живого существа, так у души живого существа наглядный образ [φάντασμα] сопутствует мысли [26].

XVII (18)

Душа – это сущность, лишенная величины, нематериальная, неразрушимая, чье бытие состоит в жизни, имеющей жизнь от себя самой.

XXVII (28)

Существование [ὑπόστασις] тела нисколько не препятствует бестелесному как таковому быть где оно хочет и как оно хочет. Ведь так же как не имеющее объема неуловимо для тела, и ничто его не касается, так [все] объемное не в силах воспрепятствовать бестелесному, но [по отношению к нему] является словно небытием. И не изменением места бестелесное проходит куда захочет, ибо место требует объема. [Бестелесное] не сдавливается телесной массой, поскольку [лишь] то, что каким-либо образом [заключается] в теле, может быть сдавлено, и может передвинуться по месту.

А то, что совершенно лишено объема и величины, не подвластно имеющему объем и не подвержено движению по месту. Однако вследствие определенного предрасположения оно обнаруживается там, где склонно быть, существуя во всех местах и нигде.

Из-за некоторого предрасположения оно либо утверждается выше неба, либо [занимает] какую-то часть [здешнего] мира. Однако, и удерживаясь в некоей части этого мира, оно [остается] невидимым для глаз, а его присутствие [παρουσία] открывается [лишь] из [производимых им] действий [ἔργων].

XXVIII (29)

Бестелесное, если оно заключено в теле, необходимо заперто [в нем] не так, как звери в загоне. Ведь тело вовсе не может таким образом само захватить и запереть [бестелесное]. Оно не втягивает его как меха некую воду или дуновение [πνεῦμα].

Но [бестелесное] должно само осуществить свои силы [δυνάμεις], от направленности к единению тяготеющие [выйти] вовне. И вот, посредством неизъяснимого растяжения [ἐκτάσεως] [образуется] сочетание [бестелесного] с телом. И ничто иное, как оно само прикрепляет себя. Поэтому не тело, когда оно сокрушено и погибло, отпускает [бестелесное], но оно само, отвратившись от пристрастия [к телу], освобождает себя.

XXIX (32)

Так же, как быть на земле для души, – это не ступать по земле подобно телам, но возглавлять тело, которое ступает по земле, так быть в преисподней [ἐν ᾅδου] для души – это возглавлять призрак [εἰδώλου], природа которого – быть в [некоем] месте и обладать темным существованием [ὑποστασιν] [27].

Вот почему, если преисподняя – это подземное и темное место, то душа, не утрачивая бытия, оказывается в преисподней, усваивая [ἐφελκομένη] призрак.

Ведь когда она выходит из твердого тела, ее сопровождает дух [πνεῦμα], который она получила от небесных сфер [28]. А поскольку из-за пристрастия к телу у нее развит некий частичный [μερικὸν] логос, согласно которому в течение жизни она имела отношение [σχέσιν] к такому-то телу, то, из-за этого пристрастия, она впечатывает в дух оттиск фантасии [τύπος τῆς φαντασίας] и таким образом усваивает призрак [29].

Говорят, что [душа находится] в преисподней, поскольку духу досталась безвидная [ἀϊδοῦς] [30] и темная природа; а когда тяжелый и сырой дух достигает подземной области, говорят, что душа уходит под землю.

Не то чтобы сама сущность [души] меняла место или находилась в [каком-либо месте], но она принимает свойства [σχέσεις] тел, чье естество – менять место и обретаться в месте.

И принятие [душой] такого-то тела следует из некоей ее предрасположенности к нему. Ибо в соответствии с предрасположенностью она находит [себе] тело определенного ранга [τάξει] и соответствующего места [31].

В более чистом состоянии она соприродна телу, которое близко нематериальному [ἀΰλου], – эфирному [телу]. Продвинувшись от разума [λογοῦ] на уровень воображения [εἰς φαντασίας προβολήν], она соединяется с солнцеобразным. [Душа] изнеженная и охваченная страстью к форме [εἶδος] получает лунообразное [тело]. Для [души], падающей в тела, которые, согласно их бесформенному виду [ἄμορφον εἶδος] составлены из влажных испарений, следует совершенное незнание бытия, помрачение и младенчество [32].

И во время исхода [из тела], все еще имея дух, замутненный

влажными испарениями, она усваивает тень и отягощается. Такой дух естественно спешит уйти в глубь земли, если некая иная причина не повлечет его в противоположную сторону.

И как, облекаясь в земную раковину [ὄστρεον][33], [душа] необходимо утверждается на земле, так, усваивая влажный дух, она необходимо облекается в призрак[34].

Влагу же она усваивает, когда постоянно стремится связать себя с природой, чье действие – во влаге, и которая скорее [является] подземной. Когда же она пытается оторваться от [такой] природы – возникает «сухой свет»[35], бестеневой и безоблачный. Ибо облако в воздухе создается влагой, а сухость превращает пар в сухой свет.

XL (41)

Мы отделены от бытия не местом, не сущностью, отрезаны не чем-либо иным, но нашим обращением [στροφῆ] к небытию [μὴ ὄν].

Мы несем это наказание заслуженно, ибо отвращение [ἀποστροφῆ] от бытия – это отвращение от себя и незнание. Напротив, через любовь [φιλίαν] к себе мы вновь себя обретаем и соединяемся с Богом[36].

И правильно было сказано, что [душа словно] в некоей темнице [φρουρᾷ]... [как] беглые [рабы]. Ей должно стараться развязать эти путы. Ибо тот, кто обращается к здешнему, покинул себя [и свое] божественное бытие. Как говорит [Эмпедокл у Плотина IV, 8, 1]: *беглец по воле богов и скиталец*[37].

Поэтому всякая дурная жизнь исполнена рабства[38] и нечестия, она безбожна [ἄθεος] и несправедлива. Дух в ней полон нечестия, а значит и несправедливости.

В свою очередь, верно сказано, что справедливое обнаруживается в исполнении своего дела [ἰδιοπραγία]. А образ [εἰκόνα] и слепок [εἴδωλον] истинной справедливости состоят в воздаянии всем окружающим нас по заслугам.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Впервые развернутое обсуждение четырех добродетелей встречается у Платона (*Государство* 428a-435c), который рассматривает мудрость, мужество, благоразумие и справедливость, присущие государству и отдельному человеку.

Очень сложно определить платоновское «благоразумие» [σωφροσύνη] и отличить его в переводе от «разумения» [φρόνησις]. Тем более что эти существительные происходят от родственных глаголов. Чаще всего *разумение*, которое в традиционном перечне добродетелей идет в паре с *мудростью* либо заменяет ее, – это практические мудрость и знание, мышление и понимание, умение различать добро и зло. *Благоразумие* – это гармония и собранность души, она относится, как более узко определил Аристотель, не к умной, но к аффективной части последней, и означает сдержанность, самоконтроль, внутреннюю уравновешенность, которые идут скорее от естества, чем от рассудка. Благоразумие обязательно связано с чувством меры. Ср.: *Плутарх*. Заст. бес. VIII,716 D: «воздержные и благоразумные люди» [μέτριοι καὶ σώφρονες]. У Платона, однако, все составляющие *благоразумия* имеют умный характер, а потому эта добродетель сложнее отделяется от *разумения*.

Развернутые дефиниции платоновских добродетелей находятся в *Определениях* 411d-412b и в *Учебнике платоновской философии* XXIX, 2 Альбина/Алкиноя.

Учение о четырех добродетелях было воспринято и развито стоиками. Хрисипп в одноименном трактате писал, что «все добродетели вытекают друг из друга, и кто имеет одну, тот имеет их все», а последователи Посидония называли их «первичными» (*Диоген Лаэртский*. VII, 125 и 95).

Следующий шаг делает Плотин (*Энн.* I, 2). Отталкиваясь от разных работ Платона (*Государство* IV и *Федон* 69 bc), он заявляет о существовании **двух** уровней добродетелей: гражданских и очищающих. Лишь последние ведут к очищению от тела и богоподобию. И здесь же Плотин задается вопросом: **что** такое добродетели уже очищенной души? Искомое предстает в двух модусах: как находящееся на уровне души – это «умные» добродетели; а как находящееся в уме – это то, что превышает добродетели, являясь их прообразом, образцом. Соответственно, в трактате даются определения четырех четверок добродетелей: гражданских (I, 2, 1), очищающих (I, 2, 3), умных (I, 2, 6) и их образцов (I, 2, 7). Однако в четыре уровня или четыре различных рода их превратит только Порфирий (*Отпр. полож.* XXXII). Именно эту схему заимствует у Порфирия Макробий.

[2] «Должное» – понятие стоической этики. Это так называемые «средние действия»: надлежащие поступки человека, продвигающегося [**προκόπτων**] от зла к благу. В переводе Цицерона «должное» – это обязанность (officium).

[3] Ср.: *Аристотель*. Политика I, 1: «всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-то блага».

[4] О трех началах души – разумном, яростном и вожделеющем – см.: *Платон*. Государство IV, 440e-441a.

[5] Здесь и далее заключенный в кавычки текст представляет собой почти дословные выдержки из трактата Плотина *О добродетелях* (I, 2). Ср.: *Энн.* I, 2, 1:16-21.

[6] См. прим. 2.

[7] *Энн.* I, 2, 3:13-19.

[8] Ср.: *Диоген Лаэртский*. VII, 87: «[Стоик] Зенон первый заявил,.. что конечная цель – это жить по природе, и это то же самое, что жить по добродетели». Согласно Хрисиппу, для разумных существ «жить по природе – значит жить по разуму» (*Ibid.* VII, 86).

[9] *Энн.* I, 2, 4:1-12. Исходный смысл отрывка заключается в том, что добродетели (и, в частности, очищение) – это не цель, но лишь средство. Они принадлежат сфере души, над которой царит ум, а еще выше – Единое. Сам трактат Плотина, от которого отталкивается Порфирий, начинается со следующего рассуждения. Поскольку в сем мире зло коренится по необходимости (*Теэтет* 176a), а предназначение души – бежать зла, мы должны бежать отсюда (туда – к богам, где зла нет). Но в чем состоит это бегство? В посильном уподоблении Богу (176b). Ср.: *Энн.* VI, 9, 11:47-51: «двигаться через добродетель к уму и мудрости, и через мудрость к самому [Единому]. Такова жизнь богов, а также людей божественных и блаженных: отрешение от иного, здешнего; жизнь без удовольствий здешнего; бегство единственного к единственному».

[10] *Энн.* I, 2, 4:15-23.

[11] Ср.: *Платон*. Государство IV, 433b: «заниматься каждому своим делом [**οἰκιοπραγία**] – это, пожалуй, и будет справедливостью».

[12] *Энн.* I, 2, 6:24-27.

[13] *Энн.* I, 2, 7:1-6.

[14] *Энн.* I, 2, 7:10-15.

[15] Ср.: *Платон*. Государство VII, 518c. «Становлением» платоники называли изменчивую совокупность чувственных объектов. Ср.: *Платон*. Государство VII, 518c.

[16] Согласно Платону и его последователям, есть три ряда разумных существ: люди, демоны и боги. Люди смертны, имеют тело из плоти и крови и подвержены страстям; боги бессмертны, их тела – из эфира, они бесстрастны; демоны бессмертны, имеют воздушные тела, но подвержены страстям. «Отец богов» – высшее божество, «творец [**ποιητής**] и родитель [**πατήρ**] вселенной» (*Тимей* 28c). Ср.: *Plut.*, Qu. pl. II, 1000c-1001c. Ср.: *Кратил* 398c: «Всякому человеку, если он человек достойный, и при жизни и по смерти... правильно называться демоном».

[17] Ср.: *Макробий.* Комм. I, IX, 2.

[18] Ср. *Платон.* Федон 67cd: «А очищение – не в том ли оно состоит,.. чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей?»

[19] Ср.: *Плутарх.* Застольные беседы III, 646 A: «Удовольствия от еды и питья, вызванные самой природой и сопутствующие удовлетворению естественных потребностей, допустимы, а все остальные мы должны отвергнуть»; см. также: Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе* I, 3, 6.

[20] *Энн.* I, 2, 5:7-24, 27-31.

[21] δύναμις переведено как «сила», а не «потенция», поскольку означает здесь исходящую вовне «энергию» или действие бестелесного. В этом тезисе примечательно также прямое отрицание тождества существования (ипостаси) и силы.

[22] Душа одновременно и делима и нераздельна. Ср.: *Тимей* 35a; *Энн.* IV, 2, 2.

[23] В тезисах VIII и IX говорится о двух видах смерти: о естественной гибели плотского тела, неизбежной для всех людей, и о практикуемом философами умирании для этого мира, достигаемом через очищение духа от страстей. Ср. *Федон* 67c-d: «А очищение – не в том ли оно состоит,.. чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела... Но это как раз и называется смертью... Освободить же [душу]... постоянно и с величайшей настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела». Кто занимается такого рода умиранием, тот любит мудрость и обладает подлинными, сопряженными с разумением, добродетелями: мужеством, благоразумием и справедливостью, которые являются средством очищения (68b-69b). О таком умирании, ссылаясь на этот отрывок, пишет и Макробий (I, 13, 5). Но есть и третий род смерти – отвращение души от своего божественного источника – истинного бытия, и, как следствие, низвержение ее в тело. Она может быть многоступенчатой (см. прим. 32). Ср.: *Федон* 95d: «самое вселение [бессмертной души] в человеческое тело... для [нее] – начало гибели, словно болезнь. Скорбя проводит она эту свою жизнь, чтобы под конец погибнуть в том, что зовется смертью». Такое, пространственное ниспадение души в клетку тела, описывает Макробий (I, 11, 1). Плотин и Порфирий, для которых душа надпространственна, понимают этот вид смерти как обращение души от направленности внутрь себя (ко всеединому истинному бытию) – наружу, т.е. в небытие. Ср.: Тезис XL и прим. к нему.

[24] Согласно Плотину, различным уровням здешней жизни соответствует многообразие форм жизни умной. При этом душа является формообразующим и жизнетворящим принципом на всех уровнях (*Энн.* VI, 7, 5-15). Быть может, это имел в виду Порфирий, употребив «мыслим» вместо «живем».

[25] Материальное тело, по видимости грубое, – текуче, не поддается фиксации, а значит, как все изменчивое представляет собой кажимость, призрак, небытие. Ср.: *Плутарх.* О дельфийском E 18, 392AB (пер. А.Лебедева): «Воистину, мы совершенно не причастны бытию, но всякое смертное существо... являет собой призрак и смутную и неверную иллюзию. Пытаться коснуться его напряжением мысли все равно что хватать воду... Так и разум в погоне за чистой видимостью чувственных и изменчивых вещей дает промах и сбивается».

[26] Действие души, обращено ли оно наружу – к чувственному, или внутрь, когда воображение продуцирует мысленные образы, всегда осуществляется через посредство форм. Ср. тезис XLIII, где говорится, что через орудия чувств душа получает «оттиски» внешнего, а фантасия, действующая через растяжение, также сопровождается наглядным изображением [εἰκόνισμα]. Согласно тезису XXIX, существует иерархия: разум, воображение, чувство. Воображение – это шаг вниз от нематериального. На этом уровне душа «изнежена», она «жаждет образов». Иерархия форм – телесных, несколько ступеней форм души, формы ума – описана Плотином (*Энн.* VI, 7, 28). Ум есть форма форм, но сам – не форма. Тем более нет формы и образа у Единого (VI, 7, 17).

Непосредственная основа тезиса XVI – сочинение Аристотеля *О душе.* Ср.: «Душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть имеет формы» (III, 4: 429a 27-9); «чувство способно воспринимать формы ощущаемого... подобно тому как воск принимает отпечаток перстня» (II, 12: 424a 17-9); «мыслящее мыслит формы в образах [φαντάσματα]» (III, 7: 431b 2); «воображение есть то, благо-

даря чему у нас возникает... образ» (III, 3: 428a 1-2); «размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения... Душа никогда не мыслит без представлений, подобно тому как воздух воздействует на зрачок, а сам зрачок – на другое» (III, 7: 431a 15-8).

[27] В тезисе XXIX речь идет о перипетиях души, оказавшейся в низших слоях бытия. Подобное нисхождение, определяемое глаголами κάτειμι и καταβαίνω, естественно, в силу языковых и культурных клише вызывало у греков образ Аида, преисподней (см. соответствующие словарные статьи). Таким образом, «нисходящие в рождение [εἰς γένεσιν κατιούσας]» души (*De antro* 10, 17) воспринимаются как находящиеся в Аиде. В De antro – экзегетическом шедевре, многие места которого разъясняют и рассматриваемый теперь отрывок, Порфирий, апеллируя к традиции, прямо соотносит рассеянную в материальном становлении душу со странствиями Одиссея, чьи заключения всегда – и в античности, и ныне (И. Толстой, Л. Гиндин) – рассматривались как катабасис, проводящий живого через царство смерти, умирание. «Нумений и его последователи видели в Одиссее... образ того, кто последовательно проходит через рождение и восстанавливает [ἀποκαθισταμένου!] себя в беспредельном вне волнений и моря... А морская гладь, море и волнения означают, по Платону, материальный состав» (*De antro* 34).

Хотя, в отличие от De antro, в тезисе XXIX Порфирий дает преимущественно физическое, а не аллегорическое, описание посмертного существования души, уже первый абзац можно истолковать в обоих смыслах. С одной стороны, да, душа по выходе из твердого здешнего тела, сохраняет тело тонкое, воздушное. Отпечатав на этой пневматической оболочке свой «габитус», оттиск облика предшествующей инкарнации, бестелесная и невидимая душа становится пространственным, фантасийным (т.е. наглядным) призраком. Но, с другой стороны, слова «душа возглавляет призрак [εἴδωλον]» могут, в контексте предшествующих тезисов Порфирия, быть поняты совершенно иначе. «Призрак» – это синоним земного тела (см. прим. 25), и значит, начальную фразу тезиса «быть в Аиде для души – это возглавлять призрак» можно истолковать как «быть в преисподней для души – это водрузиться на земное тело», что по-видимому, и делает Макробий (*Комментарий* I, 10). Ср.: *Плотин.* Энн. III, 6, 5: «Для аффективной части души **очищение** состоит в пробуждении от нелепых [ἀτόπων] призраков и в том, чтобы не видеть их. Ее отделение – в том, чтобы не слишком тяготеть [вниз] и не знать кажимости [φαντασίᾳ] низшего». И однако слово «призрак» у платоников принципиально амбивалентно, и тот же (прим. 25) Плутарх в другом месте понимает его как бесплотный дух. Ср.: *Ромул* 28, 8 (цит. по: *А. Лебедев.* Фрагменты... I, с. 232): «Оттуда приходит и туда вернется призрак, но не вместе с телом, а как только полностью освободится от тела и отделится и станет совершенно чистым, бесплотным и святым. Ибо такова, по Гераклиту, "душа сухая и наилучшая", пролетающая сквозь тело, словно молния сквозь тучу».

[28] Понятие «пневма» чрезвычайно многозначно. Можно выделять его мифологический, медицинский, физический и философский аспекты, изучая соответствующие фрагменты сочинений Гомера, Аристотеля, Галена и, конечно, стоиков. Под «пневмой» имели в виду и просто ветер, дуновение и дыхание, и тончайшее, всепроникающее огненно-воздушное тело, объединяющее нечто в целостный организм, предохраняющее его от разложения, и жизненный принцип, когда различные степени напряжения пневмы соответствуют разным уровням бытия: неодушевленному, растительному, животному, разумному. См.: *Аристотель* 736b 30; SVF 310 и 458-62; *Гален.* Placit. 446, 8; *Плутарх* 658 E. Для стоиков вся «природа есть искусный огонь, движущийся по пути к порождению, то есть огневидная и искусническая пневма... А душа – это врожденная нам пневма, поэтому душа телесна и остается жить после смерти; однако же она подвержена разрушению, и неразрушима только душа целого, частицами которой являются души живых существ... Клеанф считает, что все души продолжают существовать до самого обогневения, Хрисипп – что таковы лишь души мудрецов» (*Диоген Лаэртский* VII, 156-7).

Плотин, обращавшийся к самым разным источникам, в своих рассуждениях о душе соединяет, помимо прочего, представления стоиков с психологией Платона и Аристотеля. Так, души, которые сначала спускаются из области умопостигаемого на небо, об-

лачаются там в «воздушное и огненное тело» (IV, 3, 9) (ср. Макробий I, 12, 13: corpus luminosum). Эта оболочка будет, служа посредником, предохранять душу по мере ее нисхождения во все более грубые сферы (IV, 3, 15). По мере продвижения вниз, как следует из сочинений последователей Плотина, на пневматическую оболочку наслаиваются все новые покровы (см. прим. 32). И наоборот, когда душа находится в высших сферах и чиста, «пневма не загрязнена от обжорства и излишеств нечистой плоти, но столь тонка, что душа **переносится** на ней, [оставаясь] в покое» (*Эпн.* III, 6, 5). Здесь у Плотина добавляется важный элемент: пневма – это не только оболочка, но и носитель (букв. колесница, повозка, Φchma) души; душа «переносится на ней» [ἐπ' αὐτοῦ ὀχεῖσθαι] сквозь череду перевоплощений. Представление о том, что души имеют носитель, восходит по меньшей мере к Платону (однако образ колесницы встречается уже у Парменида). Для Платона колесницами являются небесные светила. На них движутся боги (*Федр* 247b) и отдельные души (*Тимей* 41de). У Порфирия в настоящем тезисе носителем является пневма, тонкое тело. В это же учение укладываются и представления Прокла, который пишет, что «всякая душа имеет вечное [ἀΐδιον] тело, первично ей причастное» (*Первоосн. теол.* 207). «Носитель каждой частичной души нисходит из-за присоединения более тонких материальных покровов [χιτώνων]» (Ср.: *Порфирий.* De antro 14: «тело есть хитон души, ее облекающий»). «Всякий носитель души соприроден ей и всегда имеет ту же фигуру [σχῆμα] и величину» (*Ibid.* 210). Одновременно Прокл утверждает, что «носитель всякой частичной души нематериален [ἄυλον]» (*Ibid.* 208). Изложенная Порфирием теория пневмы как оболочки носителя души развита Проклом в *In Rempublicam* 107.17-196.6 (passim). Из этих же представлений Порфирия исходит Синезий из Кирены в *De insomniis* (*PG* 66, 1297 B и passim), когда толкует соответствующие фрагменты *Халдейских оракулов*. Используя теорию пневматического тела, Синезий пытался описать на языке эллинской философии феномен христианского Воскрешения. Ср.: *Пселл.* Comm. in Orac.Chald., *PG* 122, 1125 BC.

[29] О «частичной» душе [ψυχὴ μερική] см.: *Прокл.* Первоосн. теол. 205, 206, 208-209. «Частичное» есть следствие ухода из умопостигаемого на уровень фантазии (воображения) и связано с появлением некоего «отношения» к телу. Уровень воображения, в сравнении с превышающим всякий образ уровнем ума, отличается появлением наглядности, явленностью в образах, иначе говоря – протяжением и расчлененностью. Здесь – на полпути от умного к телесному – пребывают уже видимые, но еще не осязаемые формы. Здесь появляется протяженность в пространстве (почти отождествляемом с умной материей), но объекты еще не отбрасывают тени. Отчетливее всего это формулирует Прокл во введении к своему комментарию на Эвклида (далее цитаты приводятся по тексту *Прокл.* Комментарий.., изд. Ю. Шичалин, М.: ГЛК 1994, однако, как и ранее, из потребности сохранить единообразие в переводе терминов я даю свой перевод). Ср.: «воображение производит протяжения, тогда как сам эйдос... неделим... Но все, что в нем пребывает сокровенно, выводится в воображение как протяженное и делимое» (II, 56); «воображение, поскольку обладает причастным форме движением и существованием [ὑπόστασιν] вместе с телом и в теле, является носителем оттисков [τύπων], всегда имеющих части, раздельных и очерченных» (II, 51); «воображение... будучи не вне тела, переводит то, что познает из неделимой жизни в делимое, протяженное и имеющее очертания, а через это, все, что оно ни помыслит, есть оттиск и форма [μορφὴ] мысли» (II, 52). Подробнее см.: *I. Chitchaline.* L'imagination chez Proclus, Porphyre et Erigène. Separata I 2, SMGL, Moscou 1993.

Пребывание на уровне образов, потребность в них суть признаки неокрепшей души, ищущей опоры в оформленности внешнего. Единое **все**, которое находится внутри нас, распадается во внешнем на части. Ср. прим. 36 и Прокл I, 46: «Чувства сводят разум с частичным [μεριστοῖς], а фантазии наполняют его причастными форме движениями... Все частичное является препятствием на пути нашего обращения [ἐπιστροφῆς] к самим себе, а все причастное форме затемняет лишенное образов знание».

Напротив, «познавания вне очертаний [ἀσχημάτιστοι] и форм чисты от всех оттисков и изменений» (II, 52). И вновь, теперь уже Проклом, вспоминается Одиссей: освобождение от возникающих в воображении форм сравнивается с возведением [ἀναγούσης] от некоей Калипсо к совершенному и чисто умному знанию, с освобож-

дением от находящихся в воображении, причастных форме образований (ср. *Энн.* I, 6, 8). Ср. также: *Прокл.* In Rempubl. 107.26; 107.17-21; 156.25-30.

[30] Традиционная ложная этимология, связывающая эпическую фрму слова Ἀΐδης (Аид) и ἀϊδής < ἀ-ϝιδης (невидимый, безвидный). Ср.: *Федон* 80d и *Кратил* 403a и 404b.

[31] См. тезисы I-VII, XVII, XXVII. Перемещение тела, даже пневматического, не влечет за собой перемещения самой души. В этом характерное отличие Порфирия от платоников, трактовавших заключение души в темницу тела в пространственном смысле (напр., Макробий). Для Порфирия «место» – это характеристика тел. Бестелесное – выше, оно присутствует в телах не по своим ипостаси и усии, как дуновение воздуха в мехах, но вследствие некоторой склонности, «отношения» [σχέσιν] к ним. Точку зрения Порфирия по этому поводу хорошо поясняет Немезий, еп. Емесский (*О природе человека*, пер. Ф. Владимирского, III, 59): «душа связана с телом в смысле отношения, склонности или расположения к чему-либо, подобно тому, как любящего называем привязанным к любимой – не по телу, не по месту, конечно, но по взаимоотношению [σχέσιν]». Результатом отношения является образование «силы» или «сил», для действия которых не требуется пространственной близости к телу. Само присутствие бестелесного открывается только по его действиям. Соответственно, чтобы оставить тело, бестелесному достаточно отвратиться от пристрастия к последнему. Ср. *Федон* 81c: «[душу] срастили с [телом] постоянное общение и связь и долгие заботы о нем»; 81e: «[души после смерти] блуждают до той поры, пока пристрастием к бывшему своему спутнику – к телесному – не будут вновь заключены в оковы тела. Оковы эти, вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни»

[32] Описывается последовательное огрубление пневматического тела души, нисходящей из сферы умопостигаемого (ср. *Энн.* IV, 3, 15). Взаимопроникновение и соответствие психической и космической структур естественно, поскольку устройство человеческой души повторяет устройство души мировой (*Энн.* III, 4, 6). Энергетическими уровнями последней являются неподвижная сфера звезд и различные планетные сферы. Уровни человеческой души – ум, рассудок, воображение, чувство, яростное, вожделеющее, питающее начало и т.д. Следовательно, души, которым назначено вернуться в место, наиболее подходящее преобладающему в них качеству (*Тимей* 42bd), попадут на конкретную небесную сферу, «звезду» (*Энн.* III, 4, 6). Подробно процесс последовательных наслоений астральных оболочек на нисходящую душу будет описан Макробием (*Комментарий* I, 12,13-4), через посредство которого эта теория распространится в средневековье. Cf. Procl., *In Tim.* 260 AB, 348 A.

[33] Ср. *Федр* 250c; *Плутарх.* Об изгнании 17, 607 D.

[34] Причины увлажнения пневмы и появления видимого призрака описаны Порфирием в трактате *«О пещере нимф»*. Физика процесса такова. Души, причастные становлению, имеют воздушную природу, ведь они усваивают пневму (25). Также воздушны демоны (12). Но символ материального космоса – текучесть, лишенность образа и влажность (5). Поэтому, склоняясь к становлению, смешению [с телом], душа усваивает влажное испарение, ее пневма увлажняется, делается более мокрой (11) и уплотняется в облако. Это чисто природный процесс, «ибо уплотненная в воздухе влага образует облако. А когда пневма уплотняется в душах из-за избытка влаги, они становятся видимыми. К числу таковых принадлежат и явления [ἐμφάσεις] призраков, которые, сближаясь с кем-либо, видоизменяют [свою] пневму сообразно фантасии» (11). Еще раньше (гл. 10) Порфирий дает культурологический обзор-обоснование: «По словам Нумения, полагали, что души льнут к воде, полной божественного духа; поэтому, мол, и пророк [Моисей] сказал: "Дух Божий носился над водою" (*Быт* 1:2). Поэтому и египтяне представляли себе все божества – и Солнце и вообще всех – не стоящими на [небесной] тверди, но стремительно летящими на корабле: под ними следует понимать души, порхающие над водой и нисходящие в становление. Потому-де и Гераклит сказал, что душам наслаждение, а не смерть, стать влажными; наслаждение же для них – падение в становление. А в другом месте он сказал: *Мы живем их (душ) смертью, а они живут нашей смертью* (62DK). Соответственно, и Поэт называет находящихся в становлении "влажными", "имеющими влажные души" (*Одисс.* VI, 201: ἀνὴρ διερὸς)».

Как фон для этого тезиса Порфирия см. *Федон* 81c: «душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил – там иной раз и замечают похожие на тени призраки [φαντάσματα] душ. Это призраки [εἴδωλα] как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу».

Божественное – эфирно и огневидно, причастное сфере становления (в пространственном смысле – это подлунная область) – воздушно (таковы души добродетельных людей, демоны, герои), материальное – текуче, а значит, души, чьи помышления сосредоточены на теле, «намокают», становятся влажными. В сочетании с теорией о том, что вселение души в тело для нее смерть, это дает формулу: «смерть души – ее увлажнение». Понимать это можно и как философский тезис, и в рамках физической теории о взаимопревращении четырех первоэлементов (воздуха – в воду и т. д.). Ср.: *Филон Александрийский.* О вечности мира 111: «Верно говорит Гераклит: *Душам смерть – воды рожденье, воде смерть – земли рожденье.* Понимая под душой воздух, он намекает на то, что смерть воздуха – рождение воды, а смерть воды – рождение земли; при этом смертью он называет не абсолютное уничтожение, но превращение в другой элемент». А вот философское толкование в духе «двух смертей» (*Филон.* Аллегории законов I, 107): «В результате естественной смерти душа отделяется от тела, а смерть в наказание заключается в том, что душа умирает для добродетельной жизни и живет лишь жизнью порочной. Прав Гераклит, следующий в этом догмату Моисея. Он говорит: *Живем за счет их смерти, умерли за счет их жизни* (62DK), – в том смысле, что, сейчас, когда мы живем, душа умерла и похоронена в теле [σῶμα], словно в могиле [σῆμα], а когда умрем, то душа живет своей собственной жизнью, избавившись от злого и мертвого тела, к которому была привязана». Ср. *Федон* 112b, где Тартар описывается как пропасть без дна, в которой находится колеблемая дуновением влага. «[Влага] вздымается и опускается, а вместе с ней воздух и пневма: они следут за влагой, куда бы она ни двинулась... и пневма колеблется вместе с влагой». В рассуждениях о блуждании души в материальных сферах психология естественно переходит в демонологию: с темой носителя души, пневматического тела, соединяются представления о водителе души, ее демоне. Источник этому, как и в других случаях, тексты Платона. В *Федоне* 107ad говорится, что бессмертная душа будет существовать и в Аиде, куда не унесет ничего кроме воспитания и образа жизни. В Аид душу уводит демон, который достался ей еще при жизни. Демон – это божественное начало в человеке. Человек сам выбирает себе демона (*Государство* X, 620de), который затем становится стражем и исполнителем избранного удела. Демон – это «главнейший вид [εἴδους] нашей души», он приставлен к нам Богом и обитает на вершине нашего тела, устремляя нас от земли к небу (*Тимей* 90a). После Платона (и здесь ощущается влияние стоицизма) душу как воздушную субстанцию наделяли почти теми же свойствами, что и демонов. Для стоиков ведущее начало души [ἡγεμονικόν], к которому принадлежит и логос, – это пневма, дыхание. Души людей, расставаясь с телом, собираются в воздух (*Плутарх.* Застольные беседы IX, 740 C), но воздух – это и место обитания демонов (*Апулей.* О божественном Сократе 5, 10) и героев, причем последние [ἥρωες] даже имя взяли от воздуха [ἀήρ] (*Августин.* О граде X, 21; *Диоген Лаэртский.* VII, 147). *Герои* – это «души взыскующих, пережившие их смерть» (VII, 151; см. также *Кратил* 398bd). Мнение, что демонам принадлежат «места воздушные» разделял и Порфирий (*Августин.* О граде X, 9), Апулей отождествлял демонов и человеческие души (*О божественном Сократе.* 14), для Плутарха (*О демоне Сократа.* БАЛ 1983, с. 526) демон – это ум человека. Характерно, что то, что Порфирий пишет об «увлажнении» нисшедших с небес душ, он пишет и о демонах: «Порфирий в письме к египтянину Анебону говорит,.. что демоны по неразумию вбирают в себя влажные испарения, а потому живут не в эфире, а в воздухе под луною и на самом шаре луны» (*Авг.*, Ibid. X, 11). У Плотина (*Энн.* III, 4, 6), анализирующего *Федон* 107de, рассуждение о демоне, ведущем душу в Аид, естественно переходит в рассуждение о посмертной участи души.

[35] Ср.: *О пещере нимф* 11: «А чистые [души] отвергают становление. Сам Гераклит говорит: *сухая душа мудрейшая*»; *Аристид Квинтилиан.* О музыке II,17: «Также и муд-

рый Гераклит... о блаженной душе, обитающей в эфире, он говорит: "сухая душа мудрейшая", а о той, что замутняется воздушным волнением и испарением: "...душам смерть стать влажными"». Здесь возможны два вида толкования. Физическое: *Плутарх.* Об упадке оракулов 432 F: «сухость в сочетании с теплотой утончают [профетическую] пневму и делают ее эфирной и чистой: "Сухой свет – душа наилучшая" – по Гераклиту. Влажность же не только притупляет зрение и слух, но... отнимает блеск и свечение»; а также Филон Александрийский. *О провидении* II, 66-67: «Разум естественно заостряется тонкостью воздуха. Поэтому метко сказал Гераклит: "Сухой свет – душа мудрейшая и наилучшая"». Философское толкование: *Плутарх.* О плотоядении 995 E: «"Сухой свет – душа мудрейшая", согласно Гераклиту... Так блеск и свечение души через замутненное и пресытившееся тело, отягченное чужеродной пищей, по необходимости должны меркнуть и угасать; душа же должна заблуждаться и путаться, не имея света [αὐγή] и натяжения, чтобы высветить тонкие и трудноуловимые целевые причины вещей». Ср.: *Диоген Лаэртский.* VII, 152 где говорится, что согласно стоикам, облака испаряются от солнца.

[36] В тезисе XL Порфирий вдохновляется *Энн.* VI, 5, 12. Когда ты ощутишь, повторяет он за Плотином, вечнотекущую, беспредельную по силе сущность, и начнешь мыслить ее неутомимое, нескончаемое существование, никогда не убывающее, превосходящее все чистейшею жизнью, полное собой, довлеющее себе, не ищущее ничего вовне, ты не должен пытаться наложить на него дискурсивные рамки «где» или «по отношению к чему-то», в которые можно втиснуть только нечто конкретное. Так ты лишь набрасываешь на мысль покров всегда находящейся у тебя под рукой фантасии.

Не ограничивай себя, говоря: «я – такой-то». Выйдя из границ «таковости», количества, ты станешь всем. Ты и раньше был всем, но к тебе прилеплялось и нечто иное, что уменьшало тебя, ибо исходило из небытия. Ибо что еще можно добавить ко «всему»? Лишь то, что взято из иного, т.е. небытия.

Итак, бытие присуще нам изнутри, а небытие – это то, что снаружи. Когда мы отворачиваемся от себя вовне, мы теряем существование. Но тот, кто посредством мысли способен проникнуть в свою сущность и познать ее, вновь обретает себя там, где познающий и познаваемое едины.

В этом смысле и нужно понимать «самого себя» в тезисе XXXII (прим. 17). На Западе мотив познания Бога через самопознание и любовь к себе будет усвоен и развит Августином, знавшим Порфирия в переводах Мария Викторина.

[37] *Эмпедокл.* Очищения B 115, 13-4 DK.

[38] Ср.: *Диоген Лаэртский* VII, 121: «[согласно стоикам] один мудрец свободен, тогда как дурные люди – рабы»; *Августин.* О граде Божием XIX, 15: «состояние рабства по праву назначено грешнику... Грех первая причина рабству».

АГНΩΣΤΟΣ ΘΕΟΣ: УЧЕНИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ БОЖЕСТВЕ В СТРОМАТАХ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Е. В. Афонасин

Деятельность Климента Александрийского (род. ок. 150 г. – ум. после 215 г.) относится к эпохе активных духовных исканий и религиозного синкретизма[1]. Ему довелось быть современником бурных политических событий периода формирования новых религиозно-фи-

© Е. В. Афонасин, 1996

лософских школ. Он жил в интеллектуальной столице грекоязычного мира – Александрии Египетской. «Философское окружение» Климента – это многообразные школы и общества Александрии: представители иудейской александрийской философии, гностики, неопифагорейцы, представители так называемого среднего платонизма, неоплатоники [2].

Климента рассматривают обычно то как платоника, то как стоика (имея в виду в основном его этическое учение), то как «эклектика», стремящегося положения и термины, заимствованные им из различных направлений философской мысли, применить для обоснования христианского вероучения. Так считает, например, Volker, который замечает в своем обстоятельном труде о гносисе Климента, что термины и учения, к которым апеллирует Климент, нельзя рассматривать как внутренне необходимые для его системы. Он полагает, что они в значительной мере произвольны [3].

Климент – первый христианский философ, от которого до нас дошел обширный корпус философских сочинений. Его тексты необычны. В некоторых отношениях – это апологетические сочинения, близкие по духу произведениям таких апологетов и проповедников христианства, как Ипполит или Юстин Философ. Это относится прежде всего к его ранним произведениям: «Увещевание к язычникам» и «Педагогу». Современники и последователи пишут о Клименте как о человеке необыкновенной эрудиции, называют его христианским Плутархом. В самом деле, в его творениях содержатся цитаты из произведений по крайней мере трех сотен авторов, о которых мы не знаем ничего, кроме их имени. Его произведения – настоящий клад изречений известных и неизвестных античных авторов от Гераклита до трагиков. Действительно, Климент писал мозаически. От глубоких проникновений до тривиальных перечислений в его сочинениях один шаг [4]. Впрочем, нужно иметь в виду, что его бесконечные перечисления («Извлечения») и моральные наставления («Протрептик», «Педагог») были вполне типичны для литературного стиля того времени.

Климент Александрийский никогда не был обделен вниманием исследователей. Его работы с древнейших времен интересовали христианских теологов и философов и продолжают оставаться важным объектом рассмотрения для современных специалистов по истории, теологии и философии. Климента еще при жизни называли святым. О нем и его произведениях упоминают на протяжении всей истории средневековой Европы и Византии христианские философы и церковные деятели, и благодаря этим упоминаниям мы знаем о некоторых не дошедших до нас произведениях Климента. О нем упоминают такие греческие и латинские авторы, как Евсевий, Максим Исповедник, Иоанн Мосх, Фотий, Никифор Константинопольский, Анастасий Синаит, Иероним, Кирилл Александрийский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Иоанн Малала, Иоанн Дамаскин и др.

Современных исследователей Климент интересует по нескольким причинам. Его философия интересна тем историкам и историкам философии, которые занимаются проблемами формирования раннехристианской и средневековой культуры и философской мысли. Произ-

ведения Климента являются важнейшим источником по истории формирования церковного канона и истории церкви. Тексты Климента дают богатый материал для исследователей античной философии, поскольку его произведения содержат огромное количество цитат из ранних и современных ему греческих философов, а также являются одним из основных источников для изучения гностицизма II в.

Климент замечателен своим учением о гносисе, точнее «истинном гносисе», который противостоит ложному гносису еретических сект. В этом своем виде учение о гносисе представляет первый опыт построения христианской философской системы и не может не интересовать исследователей христианской философской мысли. С именем Климента связывают начало христианского платонизма. Имеются все основания рассматривать Климента как автора учения, которое может оцениваться в качестве первой попытки построения христианской символической теологии, т. е. учения о символе и его месте в процессе достижения высшего знания (гносиса).

В настоящее время имя Климента регулярно упоминается в исторических и историко-философских исследованиях, Клименту и его философским воззрениям посвящена обширная литература. Интерес к нему особенно возрос с выходом нового критического четырехтомного издания его текстов в Берлинском корпусе сочинений раннехристианских писателей. Не утратило значения и старое издание текстов Климента в 8-9 т. Патрологии» под ред Ж. П. Миня, содержащее, кроме греческого текста, также латинский перевод и снабженное сжатыми и интересными примечаниями. Имеются несколько изданий отдельных произведений Климента, а также переводы на английский, немецкий, французский и некоторые другие европейские языки. Современного русского перевода текстов Климента не существует, однако основное его произведение и некоторые другие переводились в прошлом веке Н. Корсунским (Ярославль, 1888, 1892). В настоящем исследовании, давая свою версию перевода текстов Климента, мы ориентировались прежде всего на издание Stahlin O., учитывая, при необходимости, опыт современных европейских переводов, а также опыт русского перевода Н. Корсунского.

Основное произведение александрийского философа носит название «Строматы». Stromateis (от stroma – ковер, подстилка) означает, применительно к тексту, «Смесь», Заметки на память», как их называет сам автор. Само по себе название не так уж необычно (вспомним, например, «Строматы» Плутарха) и говорит само за себя [5].

Перед нами произведение александрийского автора II в., весьма необычное по форме и способу изложения, знаменитое, много раз прочитанное и истолкованное, оказавшее большое влияние на современников и последователей. Поэтому всегда открытым остается вопрос – с какими мерками подходить к этому тексту при попытке его оценки? Необходимо прежде всякого анализа понять, что именно мы желаем в нем найти, в каком именно качестве предстанет перед нами это культурное явление далекого прошлого?

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с этим произведением, – это по видимости полное отсутствие какой-либо системы, при-

чем зачастую нарочитое ее отсутствие. Поэтому мы, не зная еще, что же именно встретится нам на его страницах, можем вполне быть уверены, что не встретим там, как говорит сам автор, «ни порядка, ни изящества».

Исследователь античности располагает, к сожалению, очень малыми сведениями о времени и истории написания трактата. Практически все, что нам известно об этом, сообщает сам автор «Стромат». В самом начале первой книги трактата Климент пишет: «Это литературное сочинение не из тех сочинений, что пишутся напоказ. Оно представляет собой некоторого рода "памятную книжку", как бы лекарство для памяти, припасенное к старости. В ней мною собрано все, достойное запоминания». Климент особенно хвалит одного из своих учителей: «Этот последний по рождению был еврей [Пантен?]. Встретился я с ним после всех, но он превосходил всех своими духовными способностями. [После встречи] с ним я успокоился и с удовольствием остановился в своих исканиях, поселившись в Египте, поскольку узнал, что он скрывается здесь. Он был воистину "сицилийской пчелой" Собирая с апостольского и пророческого луга сладость, запечатлевал он в душах слушателей чистую и светлую. мудрость».

«Эту мудрость Пантен получил от апостолов Петра, Иоанна, Иакова и Павла и передал своим ученикам».

«Божественные тайны предания... открыл он тем немногим, которые могли воспринять эти тайны и запечатлеть их в своих сердцах. Тайные учения такого рода [всегда] передаются словом, а не на письме» (Str. I, 11, 1-12, 1) [6].

Тем не менее, Климент пытается выразить эти тайны, однако облекая их в таинственную и символическую форму. Он пишет: «О некоторых вещах написанное мною скажет загадками, для некоторых смысл написанного будет ясным, написанное будет говорить таинственно, раскрывать скрытым образом, показывать, сохраняя молчание (...) В моих книгах не ищите ни порядка, ни изящества, я имел целью запутывать и перемешивать предметы, чтобы понимать их могли только знающие и внимательные» (Str. I, 15, 1-2).

Это означает, что в рассматриваемом произведении мысли изложены несистематически, но ни в коем случае не случайно. В последовательности текста имеется некоторый смысл, но какой и как его найти? В этом состоит основная сложность и проблема для читателя, пытающегося понять «Строматы».

Только что приведенное высказывание показывает нм, почему текст написан именно таким образом. Оказывается, что некоторые вещи, хотя они и приходили на память автору, были намеренно опущены в тексте и оставлены для устных наставлений. В том же месте Климент говорит, что он не стал «записывать то, что и говорить-то остерегался – не из зависти, ведь это грешно, но чтобы не ввести в заблуждение тех из моих слушателей, которые могут это превратно понять».

Прежде всего, Климент говорит, что его произведение не есть просто сочинение для чтения. Этот текст имеет смысл читать только в случае, если он зачем-либо «нужен» и может оказаться «полезным»

читателю, и если читатель готов потрудиться ради извлечения этой пользы. С другой стороны, наш автор говорит, что в тексте присутствует сознательно включенный туда шифр, сознательное перемешивание и запутывание предметов, так, чтобы понять их смогли только «знающие и внимательные». Этот прием должен предохранить тексты и те высокие предметы, которым они посвящены, от профанации.

Климент говорит, что божественная мистерия, открытая Спасителем, дает ключи к неведомому и таинственному, тому, что доселе было сокрыто. Христианское откровение – это полное сияние истины, Истина – это сам Христос. Однако, открывая, Писание скрывает еще большее, в нем каждый скрытый смысл является знамением или символом тайного и сокрытого, причем то, что остается сокрытым и на что указывает символ, неизмеримо больше открытого. Символ указывает на поистине неизмеримые глубины, которые уже невыразимы. В словаре Климента множество слов типа eikon, homoiosis, ainigma, allegoria, parabole, symbolon, semeion, schema, eidos, mysterion, typos, etc., с помощью которых он выражает эту мысль. Едва ли возможно выделить какие-либо приоритеты в словоупотреблении Климента. Он не очень заботится о терминологии, большинство из этих слов употребляется им в их обычном значении, очень часто многие из них синонимичны. Кроме того, Климент тяготеет к описательному языку, его больше всего волнует образная ясность речи. Это обстоятельство делает не очень важным соблюдение строгой терминологии. Однако в некоторых случаях Климент различает терминологически символ и аллегорию; например, в одном месте он говорит, что символ не просто аллегория, но выражает «общий смысл (tes katholoy semantika), который мы должны найти в символе, пребывающем [сокрытым] под вуалью аллегорий (dia symbolon hypo parakallymmati tei allegoriai menyomena)» (Str. V, 58, 6).

Христос – это божественный Логос-Слово, однако это Слово «внутреннее» (Климент настаивает на этом), а не «произнесенное» [7], поэтому таинственное откровение человек может понять только благодаря существованию отношения подобия между человеческой душой и этим невыразимым Логосом. По этой причине «гностик», т. е. человек, достигший высшего знания, которое Климент называет «истинным» гносисом, и будучи «в мире» – «не от мира сего». Его подлинное место не подобно этому миру, и для достижения этого места необходимо полностью изменить человеческую природу. А если это так, то любой поступок, любое сказанное или написанное слово имеет для гностика ценность не само по себе, но с точки зрения отношения, в которое они ставят этот мир и «тот». Произнесенным словам нельзя доверять, по крайней мере, их буквальному смыслу, поскольку ни одно из них не способно выразить то, к чему стремится гностик.

В каждом слове нужно суметь увидеть скрытый смысл, каждое выражение ценно содержащейся в нем метафоричностью и подтекстом (hyponoia). Словесное описание всегда ходит вокруг да около той сущности, которую оно в принципе не способно выразить. Однако слово может на нее указать – и это указание единственно ценно. По этой причине для Климента намек содержится в любой строчке

Писания. Климент постоянно говорит, что Моисей «намекает», Платон «указывает» и т.д. Мы нередко встречаем парадоксальные высказывания типа: «Свет – это мрак, мрак – свет, человек – Бог, Бог – человек». Такое отождествление неправомерно в буквальном смысле, и этим оно ценно для Климента. Поэтому он очень любит символический язык Гераклита и часто его цитирует.

Таким образом, по Клименту, противоречивость и парадоксальность лежат в самом основании мира. Синтез и гармонизация противоположных начал очень занимает Климента, с завидной настойчивостью он говорит о гармонии знания и веры, истинной религии и эллинской философии, скрытого и явного, выразимого и невыразимого. Человеческие дела отличны от дел божественных, но, с другой стороны, человеческая праведность подобна божественной. Истина христианства исключительна, но, с другой стороны, истина едина, и в равной мере она присутствует и в эллинской философии, и в религиозных учениях других народов, проблема заключается только в том, что она присутствует там, как в разбитом зеркале, расколотой на части. Точно так же в познании Климента прежде всего привлекает то, что выражает, одновременно скрывая, т.е. символ.

Единый Бог отличен, но ни в коей мере не отделен от «Единораздельного» Логоса [8]. Разделять их – огромная ошибка и поступать так, полагает Климент, значит уподобиться Маркиону и другим гностикам, которые творца мира (как злое начало) отделили от благого трансцендентного Бога. Люди в подобных учениях также разделены на совершенных по природе и предопределенных к погибели. Напротив, по Клименту, человек может сам выбрать единство с Богом или же гибельное уничтожение в хаосе материи.

Таким образом, по мысли их автора, Строматы» – это не просто сборник случайных цитат и замечаний по их поводу. Точнее, они именно случайны, и приходят автору на ум, «когда они приходят», но именно это и означает, что для Климента важно, чтобы читатель, понимая, о чем речь, ухватившись за ассоциацию или метафору, сумел последовать тем путем, которым шел автор. Высказывание может ему что-то напомнить, в чем-либо помочь. Даже самое малое внимательному может дать немало, поскольку умному путнику достаточно указать дорогу, а пройти он сможет сам, говорит Климент. Поэтому «Строматы» писались на протяжении всей жизни, и читаться они должны не подряд, а по случаю. Климент рассчитывает на то, что с подобного рода книгой можно жить, ее можно читать всю жизнь, каждый раз открывая все новое.

Этой же задаче подчинена работа Климента как экзегета. Аллегорические толкования Климента выполнены в традиционной александрийской манере, идущей от Филона, однако с одним исключением [9]. В отличие от последнего, а также Иринея и Ипполита, Климент, во-первых, нигде не проводит сколько-нибудь последовательное толкование текста, во-вторых, основное внимание уделяет скорее не толкованию, а тому, как не следует этого делать. Его основная забота – предостеречь от неправильного или одностороннего истолкования символа или притчи. Все это позволяет нам сделать вывод, что экзе-

гетика Климента также «апофатична» в том смысле, что в самих предложенных Климентом экзегетических принципах содержится их отрицание. Священные тексты нужно уметь понимать как аллегории и притчи только для того, чтобы научиться видеть за ними символы. Умение же видеть чистый символ, не размениваясь на его толкования, поможет в конце концов научиться чистому созерцанию. Ясно, что такое понимание символа составляет для Климента важнейший этап на пути достижения высшего знания.

После этих необходимых замечаний мы переходим к тексту «Строматы» Климента. Вниманию читателя предлагается перевод трех глав из пятой книги этого трактата. Перевод выполнен по изданию: Clemens Alexandrinus [Opera]/Ed. O. Stahlin. Bd. 1-4. Berlin; Leipzig, 1909-1972. Bd. 2. S. 370-377 и сверен с английским переводом (Wilson W. Clement of Alexandria//Ante-Nicene Christian Library. Vols. 4, 12, 22, 24. Edinburg, 1882-1884), а также с русским переводом прошлого века Н. Корсунского (переизд.: Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1992). Деление на параграфы сохраняется по изданию Stahlin. В круглых скобках дается греческий текст, в квадратных – пояснения переводчика, имеющие характер комментария, или добавления, необходимые для связности текста. Точные цитаты из книг Ветхого и Нового Заветов даются в Синодальном переводе. В случае расхождений с Синодальным переводом цитаты приводятся по тексту «Строматы». Мы указываем также расхождения текста Климента с Септуагинтой. Классические тексты, цитируемые Климентом, приводятся в нашем переводе или, где возможно, даются опубликованные русские переводы. В последнем случае в примечаниях указывается имя переводчика.

Хотелось бы выразить мою признательность тем моим коллегам и наставникам, которые очень помогли мне в работе над данным переводом. Прежде всего это: В. П. Гайденко (Москва), М. Солопова (Москва), а также М. Эдвардс (Оксфорд) и И. Перцель (Будапешт).

[1] Основной источник биографических сведений – Евсевий (H. E. V, 11; VI, 6, 13).

[2] S. Lilla допускает, что Климент мог быть знаком с Аммонием Саккасом, основателем неоплатонизма. Lilla R. C. S. Clement of Alexandria: A Study in the christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 225-226.

[3] Volker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus//Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 57. Berlin, 1952. S. 8, 9, 14.

[4] Приведем мнение исследователя: «Климент Александрийский не пишет проповедей, но аргументирует, однако его проза очень близка к поэзии, и ее почти музыкальный ритм не всегда легко понятен современному читателю» (*W. Jeager.* Early Christianity and Greek Paideia. Harvard Univ. Press, 1961. P. 60).

[5] О смысле этого заглавия см.: *Mehat A.* Etudes sur les Stromates des Clement d'Alexandrie. P., 1966. P. 96-114; *Faye P. de.* Clement d'Alexandrie. P., 1906. P. 87-89. Подробному анализу источников произведений Климента посвящено исследование: *Gabrielsson J.* Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus. Bd. 1-2. Upsala, 1906-1909.

Русский исследователь Климента так оценивает это произведение: «Но если не по изложению, то по содержанию и задаче эти ученые записки составляют самый замечательный памятник христианской древности... Это была первая попытка объять одним взглядом с богословской точки зрения весь круг человеческих знаний с включением

всех литератур... при этом автор замечателен ясно осознанной задачей – устранить односторонние притязания отдельных партий и соединить общечеловеческое стремление к истине в одном образе неизменной истины. Конечно, большая часть исторических и философских выводов Климента не выдерживает современной критики. Для нашего времени «Строматы» имеют совсем другой интерес, чем тот, который они имели для своего времени. Ученых филологов привлекает теперь в них скорее богатство самого материала, чем выводы автора, которые, впрочем, заслуживают полного внимания ученых богословов» (*Н. Ливанов.* О сочинениях Климента Александрийского//Православное обозрение. Т. 24 (1887). С. 104).

[6] Текст цитируется по изданию: *O. Stahlin.* Str. I, 11, 2 – это означает: Строматы», книга V, 11 параграф, 2 подпараграф.

[7] Str. V, 6, 3: Ведь Слово Отца Всего не есть «слово произнесенное», но мудрость и благодатное проявление божественных сил.

Концепция произнесенного слова неприемлема для Климента, потому что в таком случае Логос приобретает черты гностической эманации, посредника между Богом и миром (ср.: *Chandwich H.* Clement of Alexandria//The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy/ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 177).

[8] См. об этом в работе: *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957 (вся вторая часть).

[9] Александрийская аллегорическая традиция, в отличие от палестинской, как полагает Hanson, имеет эллинистическое происхождение. Она во многих отношениях напоминает стоическую. аллегорию, имеющую долгую историю в греческой литературе. Этот род аллегории имеет скорее философский или этический, нежели традиционно религиозный характер. Основная идея аллегорического толкования заключается в том, чтобы за буквальным смыслом увидеть иное, сокрытое содержание. При этом открытое таким образом содержание вовсе не обязано иметь историческое значение, оно может или не принимать историю во внимание, или же быть явно против нее (т. е. говорить о вечном). Этот тип аллегории, как правило, не имеет дело с типологией, для него скрытые значения важны не как предсказания грядущего, но сами по себе. Для аллегориста ценен не только профетический, но любой скрытый смысл. Ясно, что поле истолкований значительно расширяется. Как отмечают большинство исследователей, начало такого аллегоризирования было положено Филоном Александрийским, затем оно было некоторое время не в ходу у ранних апологетов. Начиная с Иринея оно вошло в обиход христианских теологов и полное свое развитие получило у Климента и Оригена – Hanson R. P. C. Allegory and Event (A study of the sources and significanse of Origen interpretation of Scripture). L., 1959. P. 117-126.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ «СТРОМАТЫ», КНИГА V, ГЛАВЫ 11-13

ГЛАВА 11. ОТВЛЕЧЕНИЕ ОТ ВСЕГО МАТЕРИАЛЬНОГО НЕОБХОДИМО ДЛЯ БОГОПОЗНАНИЯ

(67) Непреложное отделение от телесного и связанных с ним страстей – это жертва, приятная богу[1]. И в этом состоит истинное благочестие. Не потому ли философия именовалась Сократом как

© Е. В. Афонасин, перевод, 1996

попечение о смерти [2]. Ведь только тот, кто в своем мышлении опирается не на зрительные образы или данные чувств, но обращается к предмету только силою разума, может по праву быть назван истинным философом. Эту же цель преследовал и Пифагор, когда предписывал своим ученикам пятилетнее молчание в начале обучения для того, чтобы дать им возможность отвернуться от чувственного и в чистоте ума созерцать божественные предметы. И такой способ философствования лучшие из эллинов позаимствовали [3] у Моисея. Ибо это он заповедал «снять кожу с жертвы всесожжения и рассечь ее на части» [4], поскольку считал необходимым, чтобы душа гностика освободилась от благ (δόρᾶς) материального мира и страстей и, оставшись без сохраняющих пустоту и ложь призраков воображения, оставила все телесные желания и просветилась светом. (68) Но большинство людей, скрывшиеся в материю, как улитки в раковины [5], и, как еж листвой, облепленные своими страстями, невежественно полагают, что благой и нетленный Бог подобен им. От них сокрыто то, что Бог даровал им много такого, чему Он сам не причастен. Он даровал им рождение, будучи нерожденным, пищу, хотя сам ни в чем не нуждается, возможность развития, хотя сам Он постоянно пребывает равным себе, спокойную старость и блаженную смерть, будучи бессмертным и не стареющим. И не следует полагать, что руки, ноги, рот, глаза, приход, уход, гнев или угроза приписываются евреями Богу в прямом и чувственном смысле. Ни в коем случае. Каждое из этих имен использовано в благочестивейшем и аллегорическом смысле [6], о чем в свое время, по мере дальнейшего изложения, мы выскажемся яснее.

Мудрость – всеисцеляющее лекарство,

– пишет Каллимах в своих *Эпиграммах* [7].

Один у другого учится, –

говорит Вакхилид в *Пеанах* [8] –

И нелегко найти врата невысказанному слову.

(69) Исократ в своем *Панафинаике* [9] хорошо ставит вопрос: «Кого можно назвать хорошо воспитанными?» И отвечает: «Прежде всего тех, кто прекрасно справляется с тем, с чем они сталкиваются повседневно, и кто метко судит (δόξαν ἐτκτυχῆ ἔχονας) о течении событий, чье мнение подходит к случаю и кто чаще всего способен разобраться в происходящем. Во-вторых, тех, кто всегда обращается со своими ближними как должно и по справедливости, легко и покладисто переносящих неприязнь и тяжелый характер других, в то время как сами они стараются быть с ближними по возможности легкими и умеренными. Далее, тех, кто способен держать свои чувства под контролем и не поддаваться несчастьям, снося их доблестно и в соответствии с достоинством нашей [человеческой] природы. В-четвертых, и это наиболее важно, тех, кого не развратил успех, кто не изменил самому себе и не стал надменным и кто всегда пребывает в границах благоразумия». Наконец, он приходит к такому заключению: «Тех же,

кто наделен не одним каким-нибудь, но всеми этими достоинствами, я называю мужами рассудительными и совершенными, кому присущи все добродетели».

Видите, как уже эллины обожествляли гностическую жизнь, хотя и не знали как ее достигнуть. Что же такое [истинный] гносис, они не видели и во сне [10]. (70) Мы же согласимся, что гносис – это пища для разума, в соответствии со словами Писания «блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» [11] вечной пищей.

Удивительно, однако, и то, что если прислушаться к философу-трагику Еврипиду [12], то мы найдем, что он чуть ли не соглашается с тем, что мы только что сказали, и, не знаю каким чудом, изображает одновременно и Отца, и Сына, восклицая [13]:

> Тебе, покровитель всего, этот кубок
> Возлиянья и хлеб приношу, О Зевс, или Аида
> Имя ты предпочтешь? Прими же мою
> Из свежих плодов состоящую жертву
> И влагой густой переполненный кубок.

Ведь Христос есть жертва за нас, обильная плодами и непостижимая. А что поэт и впрямь, сам того не ведая, говорит о нашем Спасителе, ясно показывают следующие слова:

> Ведь среди небесных богов
> Ты владеешь скипетром Зевса,
> И разделяешь земную власть Аида.

А затем прибавляет уже явно:

> Ты человеческим душам пошли просвещенье,
> Им, желающим знать раздора источник,
> И каковы корни зла, и какие,
> Нам надлежит приносить жертвы блаженным,
> Чтобы покой обрести взамен напрасных мучений.

(71) Не случайно, поэтому, очищение в эллинских мистериях играет основную роль [14], такую же, как в варварских – омовение, поскольку за этим очищением следуют малые мистерии, которые содержат в себе основоположения учения и подготавливают к следующим за ними великим мистериям, мистериям о всеединстве, которые уже ничему не учат, подводя к (непосредственному) созерцанию и осмыслению начал природы и вещей.

Что же касается нас, то мы достигаем очищения через исповедание, а созерцания – продвигаясь через отвлечение (ἀναλύσει) к первомышлению (ἐπὶ τὴν πρώτην νοήσιν), приходя посредством отвлечения (δὶ ἀναλύσεως) из всего подлежащего ему к началу, отделяя от тела его чувственно воспринимаемые качества, отбрасывая измерение глубины, а затем – ширины и длины. Оставшаяся точка является монадой, имеющей, впрочем, расположение (в пространстве) [15]. Если же отвлечься и от этого расположения, она станет умопостигаемой мона-

дой. Если теперь, отвлекшись от всего, присущего телам и вещам, именуемым бестелесными, мы всецело отдадимся величию Христа, устремившись в безмерность святости, мы, возможно, сумеем каким-либо образом постичь Всемогущество, через знание не того, что оно есть, но того, чем оно не является [16]. Что же касается формы, движения, неподвижности, покоя, седалища [17], места, десницы, шуйцы, то они не должны мыслиться как реальные атрибуты Отца всего, хотя так и написано. А что именно означает каждый из них, будет прояснено в соответствующем месте.

Первопричина, следовательно, не пребывает в каком-либо месте, но превыше места, времени, именования и помышления. Поэтому и Моисей говорит: «покажи мне себя» [18], тем самым ясно намекая, что Бог непостижим для людей и невыразим словами, но познаваем только через его силы. Поэтому напрасен поиск, нет формы, в которую можно облечь невидимое и без-образное, благодать же знания дается нам через Сына.

(72) Явственно свидетельствует об этом Соломон, так говоря: «Не человеческое разумение во мне, но Бог дал мне мудрость и я знаю святое» [19]. Описывая божественное разумение иносказательно, Моисей называет его «древом жизни» [20], растущим в раю. Рай, в свою очередь, должно быть, изображает сад, где все созданное произрастает. В нем Логос зацвел и произвел плод, «став плотью» [21], и животворит отведавших его благости. И не древо ли спасения знание, которое он открыл нам? И не держится [22] ли наша жизнь на нашей вере? Далее Соломон говорит: «Мудрость есть древо бессмертия для тех, кто принимает ее» [23]. И далее: «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и смерть (...), любить Господа Бога твоего и ходить по путям его, и слушать голос его, и верить жизни. Если же вы отвратитесь от праведности и заповедей, которые я дал вам, смертию умрете. Ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих, в любви к Господу твоему» [24].

(73) И снова, «На третий день, Авраам, придя к тому месту, которое указал ему Господь, возвел очи свои и увидел то место издалека» [25]. Это значит, что первый день наполнен удивлением перед тем, что прекрасно, второй – лучшими устремлениями души, и, наконец, ум воспринимает духовные сущности глазами разума [26], которые открываются учителем, воскресшим на третий день. Эти три дня знаменуют тайну священного запечатления, и по их истечении новообращенный достигает истинной веры в Бога. Собственно поэтому и говорится, что Авраам видел это место издалека, ведь труднодостижим тот мир (χώρα), где находится Бог, – тот, который Платон называл миром идей, позаимствовав у Моисея представление о нем как о месте, где все содержится в целокупности. Поэтому и видел его Авраам «издалека», когда находился в изменчивом мире становления, и таинственно был возведен туда ангелом.

(74) Вот почему апостол сказал: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло,.. тогда же – лицом к лицу» [27], через одно только чистое и ни с чем не смешанное приложение рассудка. Ведь, в соответствии с Платоном, «рассуждением» каждый может исследовать божественное, если «минуя ощущения, посредством одного лишь разума

устремится к сущности любого предмета» и «не отступит» из сферы сущего, пока, поднявшись к тому, что находится за его пределами, «с помощью самого мышления не охватит, что есть благо, оказавшись, таким образом, на вершине умопостигаемого» [28].

И снова: Моисей, не позволяя возводить алтари и святилища в различных местах на том основании, что должен быть только один храм Богу, тем самым провозгласил, что мир был единожды создан (как говорят и такие, как Василид) и что Бог един (чего уже не найти в учении Василида) [29]. И поскольку гностик Моисей не стремился ограничить определенным местом то, что не может быть ограничено, он запретил помещать в храме какие-либо образы для поклонения [30], тем самым говоря, что Бог невидим и неописуем. Таким способом он подводил иудеев к понятию Бога через почитание в храме его имени. Далее, Логос, запрещая возводить храмы и совершать жертвенные церемонии, тем самым указывает, что Пантократор не может быть найден в ограниченном пространстве, или, словами Писания, «какой дом построите мне? – говорит господь, – Небо – трон мне» [31], и так далее. Также и о жертвах: «Крови тельцов и тука овец не желаю» [32]. Видите, и через пророка запретил он это.

(75) И преславный трагик Еврипид вполне в согласии с этим говорит:

> (как может)
> Рукою мастера творенное жилище
> одеждой тленной стать для божества? [33]

Также и о жертвах:

> (нет), божество само себе довлеет,
> Все это бредни жалкие певцов [34].

«Не по нужде бог сотворил мир, чтобы прославиться перед человеком, или перед другими богами или демонами, – говорит Платон, добывая некоторого рода прибыль от творения, и от нас, подобных дыму, и от демонов, его домашних слуг» [35].

Павел в Деяниях апостолов поучительно говорит: «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все» [36].

(76) Зенон, основатель стоической школы, в книге Политейа также говорит, что мы не должны создавать ни храмов, ни изображений, ибо ничто из сотворенного не достойно самих богов, и не побоялся написать буквально следующее: «Нет необходимости создавать храмы. Храм ведь не есть что-то действительно очень достойное, и его не стоит называть святым. Потому что ничто не может быть достаточно достойным и святым из того, что создано руками ремесленника» [37].

По справедливости и Платон, рассматривая космос как храм Бога, только небольшое место в городе отводил под статуи богов, совер-

шенно запрещая создавать их для домашних храмов: «Пусть же никто вторично не посвящает храмов богам. Золото и серебро у других, лично у граждан ли, или же в храмах, вызывает завистливую страсть к обладанию. И слоновая кость, тело, лишенное души, не есть благочестивое приношение. Железо и медь – это орудия войны. Если же кто и желает что посвятить, то пусть это будет изделие из цельного куска древесины или же камень для общего храма» [38]. (77) Совершенно справедливо говорит он же в самом большом из своих писем: «Это невыразимо в словах, как остальные науки. Только, как результат великой общности с вещью, некоторого рода сердечного союза с нею, внезапно, как свет, засиявший от искры, возникает в душе это сознание и само себя там питает» [39].

Не так ли говорит и Софония-пророк: «И дух божий взял меня, и вознес на пятое небо, и я созерцал ангелов, именуемых господствами, и на них была диадема, возложенная святым духом, и у каждого из них трон сиял семикратно сильнее восходящего Солнца. Они живут в доме спасения. Они в нем – гимн невыразимому высшему богу» [40].

ГЛАВА 12. БОЖЕСТВЕННОЕ НЕВЫРАЗИМО СЛОВОМ И НЕПОСТИЖИМО МЫСЛЬЮ

(78) «Отыскать Отца и создателя всего – нелегкая задача, если же мы его найдем, то о нем невозможно будет рассказать, (...) поскольку это невыразимо никоим образом, в отличие от других наук», – говорит правдолюбивый Платон [41]. Он наслышан, очевидно, о том, как премудрый Моисей (восходя на гору для совершения святых созерцаний на вершине умопостигаемого) запретил всему остальному народу следовать за ним. Ибо, как сказано в Писании: «Моисей вступил во мрак, где сам Бог» [42], – что способным понять ясно показывает, что Бог невидим и неизречен, тьма же, которая воистину есть неверие и неведение большинства, заслоняет собою сияние истины.

Теолог Орфей по той же причине говорит [43]:

> Один совершенен, все остальное сотворено,
> как потомство одного.–

(или же «рождено», поскольку пишут ведь и так).

Он же добавляет:

> Его никто
> не видит из смертных. Он все видит.

А затем поясняет:

> Его я не вижу, поскольку он окружен облаком,
> У всех же смертных тленные зрачки в их глазах,
> только плоть да кости.

(79) О неизреченных речениях свидетельствует также апостол, говоря: «Знаю человека во Христе, который восхищен был до третьего неба, и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» [44]. Он тем самым таинственно намекает, что Бог невыразим словами, и не потому, что «нельзя» (οὐκ ἐξὸν) такое представить, в силу запрета или из страха, но напротив, он говорит, что человеческие способности онемевают, обнаружив божественное, если кто-либо из живущих под третьим небом начнет говорить. Ведь это позволительно только избранным, таинственно возведенным туда душам.

Платон, насколько мне известно, предполагает существование многих мыслимых небес. (Примеры же подобных положений из варварской философии, каковых множество, вместе с другими обещанными примерами мы рассмотрим в подходящее время.) Однако из соответствующего места в *Тимее* трудно понять, надлежит ли нам мыслить множество космосов, или же один, поскольку Платон не различал имена *космос* и *небо*. Само же высказывание таково [45]: «Правы ли мы, говоря об одном небе, или же более правильно говорить о многих, или даже бесчисленно многих. Нет, оно одно, поскольку создано в соответствии с первообразом».

(80) Из послания к Коринфянам Римлянина [46]: «Человек не поставит предел океану и космосам, которые за ним». С ним в согласии благородный апостол: «О бездна богатства и премудрости, и ведения Божия» [47]. Не это ли имел в виду пророк, приказывая в золе испечь опресноки [48], открывая тем самым, что священное тайное слово о воистину несотворенном и его силах должно быть сокрыто. В послании к Коринфянам апостол явственно это подтверждает: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего, и не властей века сего преходящих; но проповедуем мудрость Божию, тайную, сокровенную» [49]. И снова в другом месте: «...для познания тайны Бога во Христе, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» [50]. Та же мысль запечатлена в словах Спасителя: «Вам дано знать таинства Царствия Небесного» [51]. В соответствии с *Евангелием*, Спаситель провозвещает своим ученикам тайны учения в притчах, или, как говорит о нем пророчество: «Отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира» [52]. И тут же Господь поясняет таинственное через притчу о закваске: «Царствие небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» [53]. Сказано так, поскольку «трехмерная» [54] душа спасается через послушание, посредством заложенной в нее духовной силы веры, или же благодаря дарованной нам силе слова, которая мощью своей притягивает таинственно и невидимо каждого, кто принимает ее, содержит его внутри себя, и сливает все существо этого человека в единое целое.

(81) Так, Солону принадлежит мудрое высказывание о боге [55]:

> Труднее всего помыслить умом невидимую меру,
> которая одна содержит пределы всего.

И Акрагантский поэт говорит [56], что божественное

Нельзя приблизить к себе как доступное нашим очам, или взять руками.
Именно так главнейшая торная дорога убеждения проникает в сердца людей.

Иоанн апостол говорит: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» [57], называя недра Божии невидимыми и неизреченными. Именно поэтому многие называли их «бездной» [58], поскольку они все содержат и в них все *внедрено* [59], недосягаемо и беспредельно. Воистину это слово о Боге наиболее труднодоступно. Ведь первоначало всего трудно постижимо. Первое и старейшее первоначало и первопричину всего, становящего и ставшего, трудно представить. В самом деле, как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни различением, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо привходящим качеством, ни основанием чего-либо привходящего. *Что* он есть, не может быть выражено правильно и в полной мере. В своем величии он относится ко всему в равной мере и всему отец. Никакая часть не может о нем высказываться [60], поскольку единое неделимо, а поэтому также и неопределимо, если мы понимаем это последнее не как что-то немыслимое дискурсивно [61], но как неизмеримое и не имеющее пределов, а потому бесформенное и безымянное.

(82) Именуя Бога некоторыми именами, например, говоря, что он есть Единое, или Благо, или Ум, или Самосущее, или Отец, или Бог, или Творец, или Господь, мы делаем это не в собственном смысле слова. Затрудняясь выразить собственное его Имя, мы используем наиболее хорошие из них, чтобы рассудок имел в них опору и не блуждал среди всех остальных. При этом ни одно из имен не выражает Бога, но они все в совокупности показывают силы Всемогущего [62].

Сказуемые – это или то, что сказано о чем-то присущем вещам как таковым, или же касающееся их взаимного отношения. Но ни то, ни другое неприменимо, если мы говорим о Боге. Никакое знание его не может быть доказательным (ἀποδεικτικῆ), поскольку любое такое знание должно базироваться на первых и более известных принципах. Но ничто не предшествует нерожденному [63].

Только силою божественной благодати и только через Божественное Слово нам открывается неведомое, почему и в Деяниях апостолов Лука упоминает слова Павла [64]: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “Неведомому Богу” Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам».

ГЛАВА 13. ЗНАНИЕ БОГА – ЭТО БОЖЕСТВЕННЫЙ ДАР

(83) Все, что именуемо, – имеет начало, независимо от того, хотите вы признать это или нет.

Одно из двух: или Отец притягивает к себе всех, кто ведет чистую

жизнь и достиг понимания блаженной и нетленной природы, или же свободная воля, заложенная в нас, [сама] достигает знания блага, преодолевая, как говорят гимнасты, все барьеры. Но не без особой благодати душа окрылена и воспаряет вверх к высшим сферам, оставляя все тяжелое и предаваясь тому, что ей более сродно [65]. Также и Платон в *Меноне* говорит о добродетели как о чем-то богоданном, как это явствует из следующего: «Из этого нашего рассуждения, о Менон, нам становится ясно, что если нам и достается добродетель, то достается она по божественному уделу» [66]. Не кажется ли тебе, что нисходящий на всех дар познания (γνωστικήν ἕξιν) он называет божественным уделом? И далее он поясняет: «...и коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, но дается она только по божественному уделу, [и не] помимо разума, в тех, в ком она присутствует» [67]. Богоданная мудрость, сила Отца, поднимает нашу свободную волю, принимает веру и венчает собою тесное сообщество избранных. (84) Здесь я добавил бы высказывание самого Платона, который убеждает нас верить тому, что говорят дети Бога. Он так говорит в *Тимее* о видимых и рожденных богах: «Повествовать о прочих демонах и выяснять их рождение – это слишком много для нас. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом до нас. Поскольку они сами были, по их словам, потомками богов, они должны были ясно знать своих прародителей. Детям же богов отказать в доверии никак нельзя, даже если они говорят без правдоподобных и убедительных доказательств» [68]. Поэтому я не думаю, что греки были способны предоставить нам свидетельство более ясное, чем то, которое явил наш Спаситель, или то, о котором возвестили пророки – истинные свидетели божества. Ведь последние названы детьми Бога, а Господь – его истинный Сын. Поэтому он (Платон) и добавляет, что им должно верить, поскольку они вдохновенны.

Если же кто трагическим голосом воскликнет: почему должны мы верить,

Ибо не Зевс возвестил мне слова сии [69], –

то пусть он вспомнит, что сам Бог через своего Сына возвестил нам Писание. Тем же, кто возвещает о своем (и от своего) [70], должно верить. «Никто ведь, – говорит Господь, – не знает Отца, кроме Сына и тех, кому Сын открыл». (85) Поэтому-то тому, что проповедано Ветхим и Новым Заветами, верить должно, даже если это представлено, говоря словами Платона, «без правдоподобных и убедительных доказательств». «Если не поверите, – говорит Господь, – умрете в грехах своих» [71], напротив, «верующий имеет жизнь вечную», «блаженны все, уповающие на него» [72].

Доверие (τὸ πεποιθέναι) есть нечто большее, чем просто вера. Ведь поверивший тому, что наш учитель есть Сын божий, доверяется его учению как истинному. Так же как «учение взращивает ум» [73], говоря словами Эмпедокла, доверие взращивает веру. И, должно отметить, что для тех, кто порицает философию, принижая значение веры,

весьма характерно восхваление несправедливости и представление счастья как жизни в соответствии со своими прихотями.

(86) Вера, поскольку она основана на добровольном согласии души, является исполнительницей добрых дел и мерилом правильного действия. Когда же Аристотель строго различает в своем учении ποιεῖν (делать) как понятие, приложимое только к неразумным существам и неодушевленным предметам, и πράττειν (действовать) как присущее только человеку [74], пусть это послужит назиданием тем, кто учит, что Бог – создатель (ποιητής) всего [75]. То же, что совершено (πρακτόν), является или добрым, или необходимым [76]. Поступать неправедно – не есть добро (никто ведь не поступает дурно, если его не вынудило к этому что-либо иное [77]). Необходимое же не есть добровольное. Следовательно, дурной поступок – это некое добровольное действие, поскольку он не определяется никакой необходимой причиной. Поэтому добрые от злых отличаются наклонностями и благими пожеланиями [78]. Всякий же душевный порок связан с невоздержностью, и всякий, действующий в соответствии со своим вожделением, действует в меру своей невоздержности и порочности.

Не перестану удивляться божественному речению: «Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник. А входящий дверью есть пастырь овцам». И затем Господь истолковывает: «Я дверь овцам» [79].

(87) Для спасения, следовательно, необходимо постичь истину, открытую Христом, даже если для этого понадобятся методы греческой философии. Ибо ныне явно показана тайна, «которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта» [80]. Ведь проявление единого всемогущего Бога всегда естественным путем присутствовало в душах благомыслящих людей. И многие из тех, кто не совсем утратил стыд, чтобы отрицать истину, причастен этому благодеянию, которое извечно открывает нам божественное провидение. Поэтому не совсем бессмысленно, кажется, высказывание Ксенократа из Халкидона [81] о том, что знание о Боге присуще даже бессловесным тварям. Демокрит, сам того не желая, подтверждает это, по крайней мере если рассмотреть следствия из его учения. В самом деле, ведь он учит, что одни и те же образы – истечения [82] из божественной сущности встречаются и в человеке, и в бессловесном животном. Человеку же, который, согласно книге Бытия (γένησις), воспринял наиболее чистое по сравнению с другими существами «дыхание жизни», никак нельзя отказать в способности познания божественного. Поэтому пифагорейцы говорят, что разум в человеке присутствует по божественному уделу, и в этом с ними согласны Платон и Аристотель. Мы же полагаем, что святой дух вдохновляет имеющих веру.

По учению Платона, ум есть некоторого рода истечение в душу в соответствии с божественным уделом, душа же воплощена в тело. Это прямо возвещено через Иоиля, одного из двенадцати пророков: «И будет после этого, изолью от духа моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши». Однако дух, который в каждом из нас, не есть некоторая «часть Бога». Но о том, как проис-

ходит это разделение и что есть святой дух, мы расскажем в книгах *О пророчествах* [83] и *О душе* [84].

Сокровенные же глубины гносиса лучше всего скрыть за завесой невероятного (κρύπτει ἀπιστῇ ἀγαθῇ), ибо, в соответствии с Гераклитом: «ускользают от познания по причине невероятности» [85].

[1] ἀμετανοήτος χωρισμός — понятие, важное для Климента. Для того чтобы встать на путь гносиса, недостаточно просто отвернуться от всего остального, необходимо полное сосредоточение и обращение, не умеренность (μετριοπάθεια), а полная ἀπάθεια, говорит Климент. Поэтому такое отсечение страстей и обращение — жертва.

[2] Ср.: *Plato.* Phaedrus. 65e-67d.

[3] Эта идея, возможно, странная для современного читателя, была практически общепринятой во времена Климента, и может быть прослежена назад по крайней мере до Филона Александрийского и Аристобула. Она активно использовалась апологетами первых веков. Вполне вероятно, что основное влияние на Климента здесь оказал Филон, которого можно до некоторой степени считать изобретателем и основным пропагандистом этой концепции, действительно очень полезной для обоснования и оправдания философии и включения ее в иудейско-христианское мироучение. Климент, возможно первый христианский автор, который открыто ссылается на Филона, не сомневается в том простом факте, что греческие мудрецы, которые, конечно, жили после Моисея, или же непосредственно позаимствовали его идеи из книг (а также лично от иудейских служителей, поскольку все они — примечательный факт — были на Востоке), или же получили соответствующее откровение, которое, будучи откровением того же истинного Бога, не могло существенно отличаться от откровения, данного Моисею.

[4] Лев. 1: 6. Ср.: *Philo.* De sacrif. Ab. et Cain., 84.

[5] К образу раковины см. 1 Петр 2:11; а также *Plato.* Phaedrus, 250c; Phileb 21c, Gorgius 443a; *Philo.* Idem. 95. Пифагорейское по происхождению учение о теле — гробнице души обсуждается в работе: *C. J. de Vogel.* Soma — Sema Formula: its Function in Plato and Plotinus compared with Christian Writers//Neoplatonism and Early Christian Thought. London: Variorum publications, 1981. P. 79-99.

[6] Если мы обратимся к тексту трактата Филона Александрийского (см. выше, idem, 96-98), то увидим, что Климент в своем описании божественных атрибутов во многих местах просто повторяет текст Филона, сохраняя ту же логику и последовательность рассуждения. Подобное влияние можно проследить во множестве мест. Филон явился одним из основных источников для Климента. Он же, несомненно, оказал существенное влияние на технику аллегорического толкования Климента.

[7] *Kallimachos.* Epigr. 46, 4//Anth. Pal. XII, 150 (II p. 94 Pfeiffer 1950).

[8] *Bakchylides.* Fr. 5 Snell. См. Пиндар, Вакхилид. Оды, Фрагменты/Пер. М. Л. Гаспарова. Москва, 1980. Ср.: *Theodoret.* Graec. Affect. Curatio I, 78; Cyril. Alex. Contra Julian., I.

[9] *Isocrates.* Panath. 30-32, p. 239. См. великолепный перевод этого последнего трактата знаменитого ритора, выполненный George Norlin (Isocrates, in 3 vols. Vol. 2. Loeb Classical Library).

[10] В этом месте Климент возвращается к своей, возможно, основной идее, которая может быть сведена к понятию истинного гносиса и, соответственно, истинного гностика, который противостоит недостаточному (как, например, эллинские философы или иудеи) или ложному гностику (например, Карпократ и его последователи). Вдохновенному знанию (гносису) первых недостает истинного откровения. Последние же, напротив, имели глупость и наглость извратить его, полагает Климент.

[11] Мф 5: 6.

[12] Этот же эпитет ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος — ср.: *Sextus Emp.* Adv. Math I, 288; *Origen.* Contra Celsum, IV, 77.

[13] *Euripidus.* Fr. inc. 912.

[14] Ср.: *Plutarchus.* Vita Alexandri, 7.

[15] Этот ἀνάλυσις рассматривается Климентом еще один раз, в шестой книге (Strom.

VI 90, 6), но только в обратном направлении, как нисходящий процесс. Рассуждение, конечно же, традиционно и может быть найдено еще у Аристотеля: «Линия, двигаясь, образует плоскость, а точка – линию: ведь точка – это единица, имеющая определенное расположение» (De anima I, 4, 409ab. Ср.: Anal. post I, 27, 87a36). Или у Секста Эмпирика: «Некоторые утверждают, что тело составляется из одной точки. Двигаясь, эта точка образует линию, линия – плоскость, плоскость, двигаясь в глубину, порождает трехмерное тело» (Adv. Math. X, 281).

[16] Ср. слова Псевдо-Дионисия Ареопагита: «Только тогда, отрешившись от видимого и видения, (посвященный) погружается в истинно таинственный мрак неведения, освободившись от всех восприятий и вступив в полноту неосязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему иному, но тому, который запределен всему. В полном бездействии, он лучшей частью своей души соединяется с всецело непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая совершенное знание» (Myst. Theol, 1001a, перевод В. В. Бибихина).

Однозначно определить смысл данного пассажа Климента и его отношение к приведенному месту из Дионисия довольно сложно. Вопрос в том, должны ли мы подобную «негативную теологию» Климента сводить только лишь к платоническому влиянию (среднеплатоническому, прежде всего). Именно так полагают, например, E. Osborn (Philosophy of Clement of Alexandria, p. 184-191), S. Lilla (Clement of Alexandria: A Study on Christian Platonism and Gnosticism, passim). Однако сравнение с Дионисием, кажется, показывет, что Климент так же, как и Дионисий, исходит из иных, нежели платоники, посылок. Оба христианских автора учат о космическом провиденциальном начале, которое воплощается в виде Сына, и наставничество которого в конечном итоге дает возможность гностику достичь состояния совершенного знания, которое превыше всякого знания и которое в реальности не отличается от состояния божественной любви (Strom. VII, 66-68). Именно об этом говорит и Дионисий (Div. Nom. IV, 10-18), а до него – Ориген (In Cant., prefacio). В платонизме же учение о провиденциальном эросе встречеатся не ранее чем у Прокла, причем в весьма ограниченной форме (*A. Armstrong.* Platonic Eros and Christian Agape//Downside Review, 1961, p. 105-124, esp. 116). В этом отношении, я полагаю, имеются основания считать Климента и Оригена предшественниками «негативной теологии» Дионисия.

[17] В другом чтении: временности.

[18] Исх 33:13 (в синодальном переводе «открой мне путь Твой»). Ср. Strom II 6, 1. Philo, De post. Caini, 14.

[19] Ср. в синодальном переводе: Притч 30:2-3. Этот знаменитый пассаж о божественной φρόνησις в *Септуагинте* читается так: «я не имею мудрости и не знаю святых».

[20] Быт 2:9.

[21] Ин. 1:14.

[22] ἐκρεμάσθη – букв. повешена

[23] Притч 3:18.

[24] Втор 30:15-20. Этот пассаж, так же как и предыдущий, немного изменен в тексте Климента, по сравнению с канонической версией *Септуагинты.*

[25] Быт 22:3

[26] Ср. Еф 1:18.

[27] 1 Кор 13:12.

[28] Ср.*Plato.* Rep. VII, 532ab.

[29] Это последнее высказывание, хотя и выражает отношение нашего писателя к знаменитому гностику, в значительной степени необоснованно. В действительности, как показывают сохранившиеся тексты и свидетельства (например, «Тайная книга от Иоанна»), напротив, основная тенденция в гностицизме второго века была монотеистическая. Впрочем, она доминировала во всей поздней античности и не только в гностицизме. Об этом недавно говорил профессор John Dillon во время своего выступления в Оксфорде («Monotheism in the Gnostic Tradition», a talk to Oxford, January 30, 1996 for the seminar of prof. M. Frede «The Pagan Monotheism»), отмечая, что за видимым дуализмом многих гностических систем на самом деле не скрываются два различных принципа. Материальное начало, чистое ничто, не противостоит абсолют-

ному первоначалу, а второе начало (например, демиург), явным образом от него зависит.

Именно так учил Василид, более чем кто-либо превознося высший, не-сущий (поскольку превыше всего сущего) принцип. Отсюда же его знаменитое положение, что мир произошел «из ничего», т.е. от того, которому не может быть приписан даже атрибут бытия.

[30] ἀφίδρυμα – копия.

[31] Ис 66:1.

[32] Ср.: Ис 1:11: «К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу».

[33] *Euripides.* Fr. dub. 1130.

[34] *Euripides.* Herc. fur. 1345; перевод И. Анненского.

[35] Это место неизвестно, однако приписывается Платону также Теодоретом (Graec. affect. curatio IV, 34; VII, 48). Возможно, что оба эти автора опирались на некий неизвестный нам источник, типа антологии.

[36] Деян 17:24.

[37] Zeno fr. 164 Pearson, 265 Arnim. Рассуждая о том же, Ориген приводит высказывание Гераклита: «Те, кто делает безжизненные образы, как если бы они были богами, поступает так же, как те, кто вступает в разговор с домами (храмами?)» (Contra Celsum I, 5.).

[38] *Plato.* Leg XII, 955e-956a.

[39] *Plato.* Epist VII, 341cd.

[40] Похожее высказывание содержится в апокрифическом Sophonias-Apokalypsis.

[41] *Plato.* Tim. 28c; ср.: Epist. VII, 341cd.

[42] Исх 20:21.

[43] Orpheus fr. 5, 9-11.15-17 Abel.

[44] 2 Кор 12:2-4.

[45] Tim 31a. Далее сказано: «...то, что обьемлет все умопостигаемые живые существа... вернее было бы считать образом космоса».

[46] Clement Rom. 1 Кор 20,8.

[47] Рим 11:33.

[48] Ср.: Быт 18:6; ср.: *Philo.* Ab. et Cai i 60 (I, 226).

[49] 1 Кор 2:6.

[50] Ср. синодальный перевод: Кол 2:2-3.

[51] Мф 13:11.

[52] Мф 13:35; Пс 77:2.

[53] Мф 13:33.

[54] Ср. Clement Paedagogus III, 1. Plutarchus Mor, 898e.

[55] Solon fr. 16 Diehl (Anth. lyr. I, p.37).

[56] Empedokles fr. 133 DK.

[57] Ин 1:18.

[58] βυθός – термин, введенный гностиком Валентином.

[59] ἐγκολπισάμενον – метафора, по-видимому, принадлежит Филону (De conf. ling 137). Само же понятие бездны замечательно и выражает литературные пристрастия Климента, поскольку напоминает учение знаменитого александрийского гностика Валентина, современника Климента, который был даже, по некоторым свидетельствам, александрийским епископом. Именно он учил о бездонном боге (βυθός) и его материальном женском аспекте – тишине (σιγή). Климент, несомненно знал теории Валентина и даже приводит два его высказывания в четвертой книге *Стромат*, причем, в виде примера, а не в полемических целях (об этом см.: «Два высказывания Валентина-гностика в *Стромата*х Климента Александрийского»//Материалы конференции «Жизнь. Смерть. Бессмертие». С.-Петербург: Музей истории религии, 1993. С.63-64).

[60] λεκτέον – сказуемое, предикат.

[61] ἀδιεξίτητον νοούμενον – непроходимое для разума.

[62] В девятой главе книги V *Стромат* Климент говорит, что знание божественного

едва ли может опираться на какие-либо образы реальности. Подобно тому как испорченные фрукты на дне ручья, эти знания могут казаться подлинными, но только до того, как мы извлечем их наружу, из текучей реки становления. Только тогда мы осознаем в полной мере, что это только гнилые и безжизненные подобия. Далее говорится, что в мистериях (в данном случае языческих) реальность специально облекается в таинственные формы для того, чтобы развить воображение участников. Этот психологический прием дает им возможность отвлечься от привычного и повседневного. Точно так же, в случае позитивной теологии, имеет смысл исходить из лучших имен, в то время как негативное богопознание нуждается в отрицании всяких имен, и в этом случае наиболее неподходящие для бога имена, например, низменные предметы или чувственные эпитеты, даже более приемлемы.

Эта идея в полной мере выраженаДионисием Ареопагитом, который говорит, что неподобные образы или формы (ἀνομοίων ἀναπλάσεων, ἀνόμοιος ὁμοίοτης – Coel. Hier. 141a, 144a, ср.: 136c, 137d, 140cd; Div. Nom. 644b, 732bd; Epist VII 1077c etc.) даже более подходящи, показывая то, что бог *не есть* (Coel. Hier. 140d). В полном согласии с Климентом, Дионисий говорит, что хорошие имена скорее притягивают душу к материальному, чем освобождают от него. Поэтому лучше обратиться к уродливому, но избежать этой пагубной фиксации (Coel. Hier. 145a). Неподобные подобия могут по этой причине также быть названы апагогическими (Coel. Hier. 137a, 145b), поскольку они отталкивают от безобразного и влекут к высшему и прекрасному (Анализу этой концепции посвящена глава моей диссертации The Ninth Letter of Pseudo-Dionysius the Areopagite in the Church Slavonic Translation: A Study on Symbolic Theology. Budapest, 1995, особенно с. 37-38. См также перевод и коментарий Стромата, книга V, глава 9 в статье: «Учение о символизме в произведениях Климента Александрийского»//Материалы международной студенческой конференции. Новосибирск, 1993, с. 29-38).

[63] Ср. *Arist.* Anal Post. I 2, 71b20.

[64] Деян 17:22.

[65] Ср.*Plato.* Phaedr. 246c.

[66] Meno 100b (пер. Ошерова).

[67] Meno 99e.

[68] Tim 40dc (пер. С. Аверинцева).

[69] *Sophocles.* Antigona 450.

[70] τὰ οἰκεία – Tim 40c.

[71] Ср.: Ин 8:24.

[72] Ин 3:15.16.36: 5:24. Пс 2:12.

[73] Empedokles fr. 17, 14 DK.

[74] Ср. *Arist.* Ethica Eud. II, 6; 1222b20 etc.

[75] Примечательно, что критика эта скорее всего направлена против Платона, поскольку именно он говорит о ποιητήν... τόν παντός (Tim 28c). Таким образом, говорить о боге как «создателе», по представлениям Климента, значит сводить его до уровня демиурга.

[76] Ср. *Arist.* Polit VIII, 14, 1333a32: «Жизнь делится на две части – занятие и отдых, войну и мир, вся человеческая деятельность направлена частично на необходимое и полезное, частично же на прекрасное... Война существует ради мира, занятия – ради отдыха, полезное – ради прекрасного». То, что здесь сказано, относится скорее к κάλον, чем ἀγαθόν, однако эти понятия, очевидно, легко сближаются Климентом.

[77] Именно так говорит Платон (Protagoras 345d): οὐδες ἑκών κακός.

[78] *Arist.* Ethica Nicom. X, 5, 1175b26: «С каждой деятельностью связано свое удовольствие, так с добропорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, с дурной же – порочное».

[79] Ин 10:1-2,7.

[80] Еф 3:5.

[81] Xenokrates fr. 21Heinze.

[82] εἴδωλα. Demokrit A79 DK, ср. A 116, 117. *Diogen Laert.* IX, 45; *Plutarch.* Conv. VIII, 10, 2 p. 734f-735b.

Ср. также: «А Демокрит, включавший в число богов то разгулявшиеся кругом образы, то ту природу, которая эти образы из себя испускает... разве не впал в величайшую ошибку?» (Cicero De natura deorum II 12 p. 29. Пер. М. И. Рижского).

[83] Книга с таким названием упоминается Климентом еще раз в первой книге *Стромат:* Strom, I, 158, 1.

[84] Климент более нигде не упоминает о такой книге, однако в Strom II, 113, 2 он цитирует Исидора, сына Валентина, который в его книге «О душе, которая присуствует в нас» также говорит о том, что душа не неделима и состоит из двух частей, ссылаясь при этом на пифагорейцев. Человек, в соответствии с таким представлением, должен победить низшую природу в себе для того, чтобы оказаться истинным хозяином высшей души, которая является нетленной божественной искрой.

[85] Fr. 12 Marc (86 DK): ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι (перевод А. Лебедева).

Это же высказывание Гераклита приводит Плутарх (Coriol., 38). М. Маркович полагает, что Климент здесь зависим от Плутарха. По той же причине он склонен считать собственными словами Гераклита только вторую часть высказывания.

Истолкован этот текст может быть по-разному. Маркович дает его так: It is because of want of (human) confidence that it [the Logos] escapes men's knowledge (*Heraclitus.* Editio Major, p. 43).

К ПУБЛИКАЦИИ 38 ПИСЬМА СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

А. В. Иванченко, А. В. Михайловский

Письмо, публикуемое большинством издателей под номером 38, было написано одним из представителей каппадокийского кружка Василием Кесарийским (329–379) в бытность его пресвитером, по сути – заместителем кесарийского архиепископа Евсевия, или при поставлении его во архиепископы той же кафедры и датируется 369 или 370 г. При всем своем скромном объеме оно представляет собой достаточно обстоятельный трактат, написанный, что называется, по случаю и адресованный Василием конкретному лицу, а именно, брату Григорию Нисскому, но, по всей видимости, предназначавшийся для опубликования и широкого распространения. Здесь, пожалуй, впервые прозвучала достаточно отчетливая формулировка ответа на вопрос о Божественном триединстве, т. е. о различении одной сущности и трех лиц (ипостасей). Поскольку это было сделано впервые и потому требовало доказательности и удопонятности, формулировка получила вполне наглядное обоснование на антропологическом и ином материале (сугубо догматическое развернутое обоснование она получила позже).

Почти во всех крупных работах, посвященных этой эпохе, где с

© А. В. Иванченко, А. В. Михайловский, 1996

большей или меньшей подробностью разбирается тринитарный вопрос, письмо либо цитируется, либо частично пересказывается [1]. Однако важность письма не ограничивается лишь значимостью его для богословия. Речь идет если не о чем-то большем, то о более обширном. Происходит пересмотр смыслового наполнения античных понятий, который повлиял на дальнейшее развитие мысли как на православном Востоке, так и на латинском Западе. В большей степени это касается широко известного античного понятия сущности; может быть, в меньшей степени – понятия ипостаси, которое употреблялось реже. Обладая новым, так сказать, «смещенным» содержанием, эти понятия исходно были примерены к троическим реалиям, что в свою очередь неизбежно наложило отпечаток на всю последующую средневековую онтологию и антропологию [2].

Для адекватного понимания терминологического хода Василия необходимо иметь в виду существование богословского преемства, которое исключает возможность говорить о радикальности терминологических нововведений. Как справедливо подчеркивает Bardenhewer [3], различение «сущности» (οὐσία) и «ипостаси» (ὑπόστασις), близкое к защищаемому Василием, «стало господствующим в Малой Азии уже около середины IV в.». В изложении веры Анкирского собора 358 г. (Epiph., Haer. 73, 2-11) и позднее, в 359 г., в memorandum'е, составленном главами омиусиан – сторонников подобосущия (ὁμοιούσιος) – Георгием Лаодикийским и Василием Анкирским (ibid., 12-22), они, как представляется, не сильно различают «сущность» и «ипостась», но вот в одном месте memorandum'а (ibid., 16) об ипостасях говорится именно как об «особенностях», что и у Василия Великого служило основанием для различения ипостасей. Речь идет об «отличительных особенностях», «свойствах», «признаках» (γνωριστικαὶ ἰδιότητες, ἰδιώματα, γνωρίσματα). С другой стороны, Афанасий Александрийский – ключевая фигура того времени – не уделял пристального внимания терминологической отчетливости формулировок. Отца он в большинстве случаев именует οὐσία и ὑποστασις (т.е. сущность), употребляя эти термины, как и почти все древние богословы, синонимически [4], Сына же – ὑφεστώς, ὑπόστατος, ἐνούστιος, οὐσιώδης, т.е. сущностный. Держась за «единосущие» (ὁμοούσιος) никейского Символа, он только настаивал на том, что «различение и различие Отца и Сына имеют место внутри единого Божественного Бытия» [5]. Единая живая Троица есть единый Бог. В.В. Болотов в этом контексте делает очень важное замечание, с полным правом говоря: «То, *что* наша догматика называет "ипостасным бытием", здесь мыслится ясно» [6]. Уже в самом по себе единосущии ясно и полно проступает нераздельная Троица с понятием о Лицах как конкретности бытия.

Стало быть, уже у Афанасия было предвосхищено то, что было четко проговорено у каппадокийцев. Василий Великий первым упорядочил терминологию, тем самым «обрисовав основные линии, внутри которых оба других каппадокийца (Григорий Нисский и Григорий Назианзин) осуществляли свои построения» (Holl, «Amphilochius von Ikonium») [7].

Ипостась, свидетельствующая у Василия о «собственном бытии», может быть вполне соотнесена с аристотелевской οὐσία. Но у самого

Аристотеля употребление этого слова встречается порой в достаточно разных смыслах. Так, «первая сущность» (πρώτη οὐσία) «Метафизики» не идентична с «первой сущностью» (πρώτη οὐσία), появляющейся в «Категориях». Вторая выражает именно индивидуальное, независимое бытие. В таком смысле можно говорить об отдельном человеке или лошади [8]. Ипостась у Василия Великого занимает это последнее положение. Она мыслится как «конкретный образ существования». С другой стороны, имелся термин и для выражения общей всем Лицам природы. Это значение содержалось в οὐσία (или δεύτερα οὐσία у Аристотеля в «Категориях»), понимаемой как простое бытие. Она является тем, что позволяет говорить, например, о многих людях, обозначаемых различными именами, «человек». Οὐσία, представая в качестве общего имени, дает осмыслить многих отдельных индивидов как таковых. Собственно говоря, то, какое применение обретает терминологическое различение «общего» и «частного», κοινόν и ἰδιάζον, οὐσία и ὑπόστασις, мы и видим в 38 (alias 43) письме Василия Великого, каковое В. В. Болотов, а за ним и А. В. Карташев называет «краеугольным камнем научно-догматической техники» [9]. «Сын имеет тождество с Отцом (ταυτότητα ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα). Ибо не иное Божество созерцаю в Отце, а иное – в Сыне; не иное естество – Отца, а иное – Сыновнее. Поэтому, чтобы уяснилась для тебя особность Лиц, считай особо Отца, и особо – Сына, но, чтоб не впасть тебе в многобожие, исповедуй в Обоих единую сущность (μίαν τὴν οὐσίαν)» [10].

Но останавливаться на таком определении, что ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν («в каком смысле относится общее к особенному, в таком – и сущность к ипостаси») (Ep. 214, 4), было нельзя. Это влекло бы за собой целую вереницу недоумений, которые могли бы возникнуть из-за сравнения трех ипостасей, например, с тремя людьми. Нельзя сказать: «ипостась» – то же, что «индивидуум». Приведем в связи с этим слова Г. В. Флоровского: «Св. Василий обосновывает ясное и твердое богословское употребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая формально-логическая схема... Ведь вся острота богословского вопроса состоит не в простом счислении ипостасей, – не в тричисленности ипостасей, но в триединстве (а не только троичности) Бога. Нужно раскрыть и обосновать не только ипостасность, онтологическую устойчивость Троических различий, но прежде всего показать, что это есть образы единого Божественного бытия и жизни» [11]. Расценивать οὐσία в качестве всего лишь обобщения или абстракции было недопустимо, ибо в противном случае выходило бы, что единство отличных друг от друга ипостасей как единое в Трех Божество замещается чистым родовым понятием [12]. Так, по замечанию Harnack'a [13], Аполлинарий Лаодикийский, «учитель каппадокийцев», «первый, кто полноценно развил православное учение о Троице», не смог полностью избежать представления о божественной сущности как чистом родовом понятии.

Таким образом, в богословии каппадокийцев своеобразие и различие ипостасей «не расчленяют единой по природе сущности» (τὸ ὁμοφυὲς τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσι, Adv. Eun. 2, 28), а, с другой стороны,

сущность не растворяет в себе личных свойств. Все три ипостаси обладают особыми, не смешиваемыми чертами, являясь истинными носителями всей полноты божественного бытия, единой для всех сущности.

Теперь несколько слов о переводе. Здесь нет нужды говорить, что первый перевод, осуществленный Московской духовной академией для издания творений Св. Василия Великого в 1845–1848 гг., в языковом плане устарел, – это очевидно. Речь о другом: ныне неприемлемы не столько принципы перевода, сколько сама техника его осуществления. Представленный нами на суд читателей перевод, разумеется, тоже далек от совершенства, однако многие фактические ошибки прежнего перевода здесь устранены.

[1] Из общедоступных, ныне переизданных работ можно указать на: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. История церкви в период вселенских соборов. СПб., 1917. Репринт. М., 1994. С. 89-90; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. I. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906. Репринт. 1995. С. 488-500.

[2] Несколько важных замечаний по поводу антропологии. Всем известно это общее место: античный мир не знает личности, личность как нечто особое впервые появляется только в христианстве. Но здесь, как и во всяком общем месте, размыты все границы. Так сказать о личности можно, только имея за плечами весь груз Нового времени. «Личность», по сути, адекватна греческому πρόσωπον, а последнее первоначально вообще не употреблялось восточными отцами для обозначения ипостаси, впоследствии же употреблялось в основном лишь в паре с «ипостасью» как компромисс с латинской persona. То, что для обозначения единичного, особенного взято понятие «ипостась», которое не содержит никаких отсылок к личному, личностному, личности, которое, наоборот, в исходном языковом употреблении почти тождественно понятию «сущность» (οὐσία), т. е. общему, уже говорит о многом (мы не имеем здесь возможности подробно разбирать этот вопрос, укажем лишь на статью В. Н. Лосского «Богословское понятие личности», опубликованную в сборнике «ПО образу и подобию» (М., 1995), которая может служить небесполезной иллюстрацией к затронутой теме).

[3] *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd III. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 158.

[4] Важно отметить, что в античную эпоху как обыденный, так и философский язык, также не делал большого различия между этими словами.

[5] *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. Репринт. М., 1992. С. 41.

[6] *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV...С. 86.

[7] Цит. по: *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur... S. 158.

[8] Подробно оттенки слов οὐσία и ὑπόστασις обсуждаются в кн.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 41-42.

[9] *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви... С. 89; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 113.

[10] Sermo 24, Contra Sabell. et Ar. [Рус. пер.: Св. Василий Великий. Издание Моск. Дух. Акад. 1845-1848. Т. IV. С. 380].

[11] *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. С. 80.

[12] Самое единство Троицы обеспечивается не абстрактной сущностью как таковой, т. е. взятой на уровне лишь логической представимости, но взаимоотношениями Отца с Сыном и Духом (Отцовство, Сыновство и Исхождение) – взаимоотношением ипостасей.

[13] *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd II. 2. Auflage. Freiburg, 1888. S. 285.

СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО АРХИЕПИСКОПА КЕСАРИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ПИСЬМО (38) ГРИГОРИЮ БРАТУ О РАЗЛИЧИИ СУЩНОСТИ И ИПОСТАСИ

1. Поскольку многие, не отличая в таинственных догматах общего [то есть] сущности от смысла (λόγος) ипостаси, путаются вследствие одинакового [их] понимания [1] и полагают, что нет никакой разницы, употребить ли [слово] «сущность», или «ипостась» (оттого и повелось у некоторых из числа тех, кто принимает это без [тщательного] исследования, говорить, что как сущность одна, так одна и ипостась, и наоборот, принимающие три ипостаси полагают, что следует соответственно учить о разделении сущности на то же число) [2], поэтому, дабы и ты не впал в подобное [заблуждение], составил я тебе для памяти краткое сочинение об этом. Итак, если представить вкратце, суть рассуждения такова.

2. Из всех имен те, которыми называются многие, по числу различающиеся вещи, имеют более общее значение, например, «человек» [3]. Ведь произнесший это указал именем общую природу, но не определил этим словом (φωνή) данного человека, который собственно и узнается благодаря имени. Ибо Петр не более человек, чем Андрей, Иоанн или Иаков. Итак, общность обозначаемого, без различия заключающая в себе объединенное одним и тем же именем, нуждается в подразделении для того, чтобы мы могли познать не человека вообще, но Петра или Иоанна.

Другие имена имеют более частное значение, благодаря которому в обозначаемом обнаруживается не общность природы, но особенное определение какой-нибудь вещи, не имеющее никакой общности с подобным по роду, например, Павел или Тимофей. Ибо подобное имя уже не относится к общей природе, но дает представление (ἔμφασις) о какой-то определенной вещи, выделив [ее] из общего значения. В самом деле, если есть две или более тождественные [по сущности вещи], например, Павел, Силуан и Тимофей, и речь идет о сущности людей, то никто не даст одного определения сущности для Павла, другого – для Силуана, третьего – для Тимофея, но какими бы словами ни была указана сущность Павла, те же подойдут и другим, и они, будучи описаны одним и тем же определением сущности, являются единосущными (ὁμοούσιοι) друг другу.

Если же некто, изучив общее, обратится к рассмотрению особенного, посредством которого одно отличается от другого, то теперь определение, указывающее на одно, не будет во всем совпадать с определением другого, даже если мы найдем в них и общее.

3. Итак, мы утверждаем следующее: то, что говорится об особенном, называется ипостасью. Ибо сказавший: «человек» – неопреде-

© А. В. Иванченко, А. В. Михайловский, перевод, 1996

ленностью значения явил нам некую расплывчатую мысль, так что этим именем обнаружена природа, но не обозначено подлежащее (ὑφεστός), которое обнаруживается собственным именем. Сказавший же: «Павел» – указал в обнаруживаемой именем вещи подлежащую природу. Вот это и есть ипостась – не неопределенное понятие сущности, не задерживающееся ни на чем из-за общности обозначаемого, но понятие, которое показывает и определяет общее и неопределенное в какой-либо вещи через ее очевидные особенные свойства (ἰδιώματα), как это обычно делает и Писание во многих случаях и в рассказе об Иове.

Ведь когда [Писание] намеревалось о нем рассказать, то сначала упомянув общее и сказав «человек», тотчас ограничило это особенным, прибавив «некий» (Иов 1:1)[4]. Оно опустило описание сущности как бесполезное для цели предстоящего рассказа, зато посредством собственных признаков описан «некто» определенный: сказано и о месте, и о свойствах нрава, и о внешних признаках, с целью отделить его от общего значения, так чтобы из имени, места, душевных свойств, из внешне усматриваемого в нем стало в целом наглядным описание того, о ком ведется рассказ.

Если бы Писание давало определение сущности, то для объяснения природы не упомянуло бы ни о чем из вышесказанного. Ведь определение было бы тождественным и у Валдада Савхейского, и у Софара Минейского, и у каждого из упомянутых там людей (Иов 2:11).

Итак, если ты понял смысл различия сущности и ипостаси по отношению к человеку, примени его к божественным догматам – и не ошибешься. Бытие Отца, представлявшееся тебе во [многих] размышлениях (ведь душа не может опираться на отдельно взятую мысль, будучи уверена, что бытие Отца превосходит всякую мысль), ты заметишь и у Сына, равным образом, и у Духа Святого. Ведь понятие (λόγος) нетварного и непостижимого одно и то же у Отца, Сына и Святого Духа[5]. Ибо не так обстоит, что Один более непостижим и нетварен, а Другой – менее.

Если же нужно по собственным признакам представить неслитное разделение Троицы, мы не будем для разбора особенного брать то, что усматривается в общем: я имею в виду нетварность, или то, что выше всякого понимания или что-нибудь подобное, но подыщем то единственное, чем представление о Каждом ясно и несмешанно отграничится от рассматриваемого вместе с Ним представления о Другом.

4. Поэтому мне кажется, что удобно будет отыскать основание этого разделения следующим образом.

Всякое благо, нисходящее на нас от Божественной Силы, мы называем действием всё во всех производящей благодати, как говорит апостол: «все же сие производит (ἐνεργεῖ) один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11). Исследуя, в одном ли Святом Духе имеет подаяние (χορηγία) благ свое начало и таким образом присутствует в достойных[6], мы снова наставлены Писанием верить в то, что Единородный Бог есть начало и причина подаяния благ, действующих в нас через Духа. Ибо «все через Него начало

быть» (Ин. 1:3) и «Им стоит» (Кол. 1:17), как мы научены Святым Писанием. Итак, когда бы мы ни возвысились до этого размышления, мы вновь научаемся, возводимые боговдохновенным руководством, что все этой Силой введено из небытия в бытие и через Нее не безначально, но есть некая Сила, нерожденно и безначально сущая, которая есть Причина Причины всего сущего. Ведь из Отца – Сын, через Которого [существует] мир, и в Сыне всегда нераздельно мы созерцаем Духа Святого. Ибо не сможет приблизиться мыслью к Сыну тот, кто прежде не был просвещен Духом.

Следовательно, поскольку Святой Дух, от Которого проистекает всякое подаяние благ тварному, связан с Сыном, с Которым нераздельно постигается, бытие же имеет зависимое от Отца как Причины, от Которого и исходит, то имеет следующий отличительный (γνωριστικός) признак ипостасного своеобразия: после Сына и с ним узнается и от Отца имеет свое бытие [7].

Сын же, через Себя и с Собой делающий известным Духа, исходящего от Отца, один единородно просияв из Нерожденного Света, не имеет в собственных признаках никакого соучастия с Отцом или Духом, но один узнается по вышеупомянутым чертам [8].

Бог же, надо всеми Сущий, имеет некий особый признак своей ипостаси: Он есть Отец, и один не имеет причины своего бытия и Сам особо узнается по этому признаку [9].

Поэтому мы утверждаем, что в общей сущности есть несхожие и необщие замечаемые в Троице признаки, которыми выявляется своеобразие Лиц, о Которых свидетельствует вера; Каждое [Лицо] познается раздельно по собственным признакам, так что вышеназванными признаками открывается различие ипостасей.

А относительно беспредельности, непостижимости, нетварности бытия, неохватываемости никаким местом и всего подобного не существует никакой разницы в животворящей природе (я имею в виду – в Отце, Сыне и Духе Святом), но усматривается в Них некое связное и неразрывное соучастие. И кто бы в каких мыслях ни узнал величия Одного из Тех, Кого исповедуют во Святой Троице, благодаря тем же мыслям придет к Отцу, Сыну и Духу Святому, одинаково видя славу [Их], не оступаясь мыслью ни в какие промежутки между Отцом, Сыном и Святым Духом, потому что ничто не вплетено между ними, нет ничего постороннего божественной природе, что могло бы чем-то чуждым извне попавшим разделить ее в самой себе, никакого неодолимого пустого промежутка, который создавал бы зияние во внутренней гармонии божественной сущности, вставкой пустоты разрывая связность [10]. Но помысливший Отца помыслил и Его Самого по себе, и Сына воспринял умом. Тот же, кто принял Сына, не отделяет Духа от Сына, но, с одной стороны, последовательно, согласно порядку, а с другой – соединенно в соответствии с природой запечатлевает в себе целостную веру в три Лица. И сказавший только о Духе охватил в силу этого положения и Того, Чей Дух. А поскольку Дух – Христов (Рим. 8:9) и «от Бога» (1 Кор. 2:12), как говорит Павел, то как взявший один конец цепи тянет и другой, так стяжавший Духа, как говорит пророк (Пс. 118:131), через Него обретет и Сына, и Отца [11]. И

кто истинно примет Сына, тому Он приведет как Отца Своего, так и Своего Духа [12]. Ведь невозможно отсечь от Отца всегда в Отце Сущего, и никогда не отлучится от Своего Духа Тот, Кто всё в Нем производит [13]. Равным образом, обретший Отца способен обрести Сына и Духа. Потому что нельзя заметить [между ними] ни в каком месте рассечения или разделения, так чтобы Сын мыслился отдельно от Отца, или Дух отлучался от Сына, но постигаем мы в Них некое неизреченное и непостижимое соучастие и разделение: и различие ипостасей не разрывает связности природы, и общность природы не стирает собственных признаков [14].

Не удивляйся нашему утверждению, что одно и то же соединено и разделено, и что мы замечаем, будто в загадке, некое неожиданное и странное соединенное разделение и разделенное соединение [15]. Ведь если кто выслушает эту речь, не для того чтобы оспорить или высмеять, то сможет найти подобное и в чувственных вещах [16].

5. И примите мою речь как подобие и тень истины, а не как само истинное положение дел [17]. Ибо невозможно, чтобы то, что усмотрено в подобиях, во всем соответствовало тому, что нуждается в этих подобиях. Так отчего же мы утверждаем, что разделенное и вместе с тем соединенное сравнимо с тем, что нам является чувственно?

Уже как-то весной ты видел в облаках сияющую дугу, я имею в виду ту дугу, которую обычно называют радугой. Знатоки этого говорят, что она появляется всякий раз при смешении некоей влаги с воздухом, когда сила ветров выжимает возникшую от испарений влажную и густую облачность в дождь. Говорят, что [радуга] появляется следующим образом.

После того как солнечные лучи, косо пройдя по окружающей плотной облачности, потом прямо упадут своим кругом на какое-нибудь облако [18], возможен некий изгиб и возвращение света к самому себе, поскольку излучение отражается от влажного и блестящего. Ведь яркому сверканию свойственно по природе при падении на что-нибудь гладкое вновь возвращаться к самому себе, а от лучей во влажном и спокойном воздухе облик этого сверкания становится закругленным. И находящийся рядом воздух по необходимости очерчивается подобно облику солнечного круга.

Далее, то же самое излучение и непрерывно в себе, и разъято. Ведь оно многоцветно и разнообразно; неявно соединяя в себе разноцветную окраску, оно скрывает от нашего взора [место] соединения друг с другом разноокрашенных [частей], так что нельзя заметить промежутка, в котором смешиваются и разделяются голубой цвет с огненно-красным, или огненно-красный – с пурпурным, или пурпурный – с янтарным. Ибо излучения всех [цветов] одинаково видимы и очевидны, и одновременно, скрывая границы своего соприкосновения друг с другом, ускользают от исследования, так что невозможно обнаружить, до каких пор простирается огненное или изумрудное сияние и откуда оно становится уже не таким, каким виделось в своей очевидности.

Итак, как ясно распознаем мы в этом примере различия цветов, и при этом нельзя постичь чувством границу разделения одного и дру-

гого, так, подумай, ведь возможно сравнить с этим и божественные догматы: с одной стороны, особенности ипостасей, словно один из видимых цветов радуги, сверкают в Каждом из Лиц, исповедуемых во Святой Троице, но вместе с тем, в соответствии с природой не заметно никакого отличия Одного от Другого, но в общей сущности в Каждом из Лиц сияют [свои] отличительные особенности (γνωριστικαὶ ἰδιότητες). Ведь и там, в примере [с радугой], была одна сущность [19], сияющая многоцветным излучением, сущность, под действием солнечных лучей ставшая дугой, цвет же являемого был многообразен. Научает же нас разум при помощи творения тому, чтобы не впадали мы в заблуждения в учениях о догмате, когда встретившись с чем-то трудноразличимым, мы теряемся, испытывая головокружение: как согласиться со сказанным? Ведь как о вещах, видимых для глаз, опыт всегда говорил больше, нежели объяснение причины, так и о догматах, которые выше нас, вера говорит лучше, нежели постижение через умозаключения, научая нас и отделенному в ипостаси, и соединенному в сущности [20].

Итак, когда рассматривался вопрос о том, что, с одной стороны, есть нечто общее во Святой Троице, а с другой – особенное, то оказалось, что смысл общности подводит нас к сущности, а ипостась есть особый признак каждого Лица [21].

6. Но кто-нибудь может подумать, что представленное нами учение об ипостаси не согласуется с мыслью апостола, когда он говорит: «сияние славы Его и образ (χαρακτήρ) ипостаси» (Евр. 1:3). Ведь если мы представили ипостась как совокупность свойств (ἰδιώματα) Каждого Лица, и нами признается, что как у Отца есть нечто усматриваемое в особенности, через которое лишь Он один и познается, и таким же точно образом мы веруем о Единородном, то как же тогда Писание свидетельствует об имени «ипостась» в связи с одним только Отцом, а про Сына говорит, что Он образ (μορφή) ипостаси, отличая Его не собственными, но отчими признаками? [22] Ибо если ипостась есть особенный признак (σημεῖον) бытия Каждого Лица, за Отцом же как своеобразие признано быть нерожденным, а Сын воспримет образ особенных черт Отца, то Отец не может уже быть назван нерожденным [как именем], свойственным лишь Ему одному, если в самом деле бытие Единородного отличается особой чертой Отца.

7. Но мы утверждаем, что речение апостола преследует здесь другую цель, ввиду которой он и употребил эти слова, сказав: «сияние славы и образ ипостаси». И тот, кто тщательно ее обдумал, не найдет ничего, что противоречило бы сказанному нами, но обнаружит рассуждение, подводящее к одной своеобразной мысли.

Ибо не то, как отличаются друг от друга ипостаси через являемые признаки, рассматривает апостольское рассуждение, но то, каким образом помыслить родство, нераздельность и единство взаимосвязи Сына и Отца. Ведь он не сказал так: «Сей, будучи, славой Отца», хотя и это истинно, но оставив это в стороне как не вызывающее сомнений и научая понимать, что не есть один вид славы в Отце, другой – в Сыне, определяет славу Единородного как сияние самой славы Отца, приготовляя нас примером со светом к тому, чтобы мы не-

раздельно вместе с Отцом мыслили и Сына. Ведь луч, хотя он от пламени, следует не за пламенем, но вместе с возгоранием пламени сияет и свет [23]; так и апостол желает, чтобы Сын мыслился из Отца, и Единородный не отделялся никаким противопоставляющим промежутком от бытия Отца, но чтобы мы всегда принимали вместе с Причиной то, что имеет в Ней свое начало.

И вот, тем же самым образом, словно разъясняя прежде сказанную мысль, он говорит: «образ ипостаси» – и с помощью вещественных примеров руководствует нами в уразумении незримого. Ведь тело полностью [присутствует] во внешнем облике, но понятие внешнего облика – одно, понятие же тела – другое, и никто, давая определение одному из них, не получит совпадения с определением другого; и даже если только в уме отделить внешний облик от тела, природа все равно не принимает этого разделения, но одно мыслится соединенно с другим. Так полагает и апостол. Хотя слово веры учит о неслиянном и раздельном отличии ипостасей, однако оно в этом своем речении показывает близость и как бы соприродность Единородного с Отцом, и не оттого, что Единородный не существует в своей ипостаси, но оттого, что Он не допускает какого бы то ни было посредства в своем соединении с Отцом. Так что внимательно вглядевшийся глазами души в образ Единородного приближается к пониманию ипостаси Отца, но не потому, что при этом перепутываются и смешиваются предстающие перед взорами отличительные черты до такой степени, что мы начинаем приписывать либо рожденность Отцу, либо нерожденность – Сыну, но потому, что невозможно, отделив одно от другого, постигнуть оставшееся само по себе. Ибо невозможно, назвав Сына, не приблизиться к пониманию Отца, так как именование Сына вместе с Ним необходимо обнаруживает и Отца.

8. Итак, поскольку узревший Сына видит и Отца, как говорит Господь в Евангелии (Ин. 14:9), поэтому и апостол говорит, что Единородный есть образ ипостаси Отца. И дабы глубже постичь эту мысль, мы обратимся еще и к иным словам апостола, где говорится, что Он есть «образ (εἰκών) Бога невидимого» (Кол. 1:15) и еще – образ благости Его, и не потому, что образ отличен от прообраза в соответствии со смыслом невидимости и благости, но с целью показать, что одно и то же Он с Первообразом, хотя и обладает собственным свойством. Ибо не сохранится [в целостности] смысл образа, если во всем не будет обладать он ясностью и неотличимостью (ἀπαράλλακτον) [24]. Поэтому познавший красоту образа приближается к пониманию и прообраза. И кто принял мыслью как бы лик (μορφή) Сына, тот воспроизвел образ (χαρακτήρ) Отчей ипостаси, взирая на Одного через Другого и видя в отображении не нерожденность Отца (ибо в противном случае Он был бы тем же самым, а не иным), но в рожденной красоте заметив нерожденную [25].

И как увидевший в чистом зеркале появившееся там отображение лика приобрел ясное знание и о [самом] отображенном лице, так и узнавший Сына принял в сердце свое через это знание образ Отчей ипостаси. Ведь все, что относится к Отцу, узревается в Сыне, и все, что относится к Сыну, принадлежит Отцу, поскольку весь Сын пре-

бывает в Отце, а с другой стороны, имеет в Себе самом и всего Отца (Ин. 14:11). Так что ипостась Сына становится в познании Отца словно ликом и лицом, а ипостась Отца познается в лике Сына, но [в то же время] остается и видимое в них своеобразие во ясное различение ипостасей.

КОММЕНТАРИИ

Перевод выполнен по изданию: Saint Basil Lettres/Ed. et trad. fr. dans Y. Courtonne. Vol. I. Paris, 1957, p. 81-92.

Авторы приносят глубокую благодарность А. А. Столярову за большую помощь и важные советы при подготовке этого перевода.

[1] ταῖς αὐταῖς συνεμπίπτουσιν ὑπονοίαις – букв. «впадают в те же самые догадки (гадания)», т.е. недифференцированно употребляя «сущность» и «ипостась», они смешивают разные, с точки зрения Василия, значения и одинаково рассуждают о разных реальностях.

[2] При ранней терминологической «неразберихе» такие утверждения вполне возможны, однако, учитывая четкие определения Василия, это совершенно недопустимо.

[3] Пример с человеком в том же контексте приводится у Григория Нисского. Для устранения недоразумения ему приходится отвечать на вопрос, почему не три бога, раз три ипостаси, и он ставит акцент на тождественности сущности, утверждая действительное существование (что позволяет говорить о его реализме) общего понятия и нумерического единства природы: ἔστι δὲ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βάρναβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύνανται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως («И Петр, и Павел, и Варнава в соответствии с [именем] "человек" есть один человек, и в соответствии с этим [именем] "человек" не может быть многих [людей]; говорят же "многие люди" неверно и незаконно») (Ex communibus notionibus, Migne 45, 180). «Естество одно, сама с собою и соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая прибавлением, ни умаляемая отнятием. Как есть одна, так и остается. Хотя и во множестве является сущее, нераздельное, нераздробляемое, всецелое, не уделяемое причастникам по особой части каждому». (Цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. Репринт. М., с. 150) Но в тварной природе сущность находит свое выражение в отделенных друг от друга индивидах, обладающих случайными признаками (συμβεβηκότα). Однако этого нельзя сказать о божественных ипостасях. Что их характеризует, так это непреложность и неизменность. «Лица Божества нераздельны между собою ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке» (там же, с. 151) В Троице открывается единство и простота бытия.

[4] В русском синодальном переводе слово «некий» отсутствует. В Септуагинте же стоит: Iob 1:1: Ἄνθρωπός τις ἦν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, ᾧ ὄνομα Ἰωβ.

[5] В этом Василий, вслед за Афанасием Александрийским, противостоит арианам, утверждавшим, что инакова сущность Сына, сотворенного или рожденного ἐξ οὐκ ὄντων, стоящего ниже Отца, происходя не из Его существа. Афанасий же твердо стоит на вечном рождении и единосущии Единородного Сына и Слова. Поэтому нелепо и нечестиво отрицать вечность и несотворенность Сына как Логоса и ипостасной премудрости Отца. И когда Афанасий ведет речь о спасении, то признание Духа Св. тварью (κτίσμα) также оказывается недопустимым, ибо тогда нет Св. Троицы. Для него немыслимо разрыванием одного естества отделять «или Сына от Отца, или Духа от Сына и от Самого Отца». Василий же, возражая пневматомахам, выросшим из рядов «омиусиан» (см.: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 106), провозглашавшим то, что Дух по сущности ниже Отца и Сына, говорит: «Если бы Дух был чужд по естеству, то почему бы числился вместе? И если бы по времени впоследствии присое-

динен был к Отцу и Сыну, то почему бы поставляем был в один ряд с вечным естеством? А отделяющие Духа от Отца и Сына и причисляющие Его к твари делают и крещение несовершенным, и исповедание веры недостаточным; потому что Троица не пребывает уже Троицею по отъятии Духа...» (Contra Sabell. et Ar. [рус. пер., т. IV, с. 384-385]). Таким образом, единство по сущности утверждается в общих для всех трех определениях Божества – «вечности, непостижимости нетварности».

[6] См.: De Spir. Sanct. 9 [рус. пер., т. III, с. 264-267].

[7] Признак Св. Духа – благодатное исхождение. Василию было нелегко выделить ипостасные особенности Св. Духа наряду с «очевидными» свойствами (ἰδιότητες) первых двух Лиц. Прибавляя к ним «святость», соотносимую с третьей ипостасью, Василий сам сознавал, что эта ἁγιοσύνη есть свойство общей всем Трем οὐσία или φύσις. Bardenhewer пишет (*Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 160), что эта ἄγνοια, «незнание» Василием того, какую ἰδίωμα указать для Третьей ипостаси, «основана в значительной степени на боязни внести что-либо такое, что не совсем и не полностью заверено Писанием и традицией». В книге о Св. Духе он более точно определил образ исхождения Св. Духа. Во-первых, исхождение Его от Отца напоминает скорее дыхание, нежели рождение: ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν, οὐ γεννητῶς ὡς ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ («исшедший от Бога, не будучи рожденным, как Сын, но как дыхание из уст Его») (De Spir. Sanct. 18, 46). И во-вторых, Он исходит через Сына: ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει («естественная благость, и естественная святыня, и царское достоинство от Отца через Единородного простирается на Духа») (ibid., 18, 47). Последнее выражено также и в сочинении против Евномия (уже в memorandum'е омиусиан от 359 г. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ ἡ θεία γραφὴ παράκλητον ὀνομάζει, ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα («Дух Св., называемый в Писании Утешителем, сущий от Отца через Сына») (Epiph., Haer. 73, 16)).

[8] Признак Сына – рожденность (кроме того, *через* Него исходит от Отца Дух). Василий скорее предпочитает говорить о γνωριστικαὶ ἰδιότητες для Сына и Отца как πατρότης καὶ υἱότης, параллельно им употребляя τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἀγέννητον (Adv. Eun. 2, 28), но первые более отчетливо позволяют увидеть взаимосвязь двух ипостасей друг с другом, τὴν σχέσιν (ibid., 1, 5). Сын есть также ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπολάμψας καὶ αὐτοζωὴ, καὶ αὐτοάγαθος ἐκ τῆς ζωοποιοῦ πηγῆς τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος προελθών («воссияв от нерожденного света, [будучи] самой жизнью и самим благом, исшел из животворящего источника Отчей благости») (Adv. Eun. 2, 25), πλήρης τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν («исполненный Отчих благ») (De Spir. Sanct. 8, 19), ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάς, ἐκ τῆς φύσεως γεννηθείς («получивший бытие от начала Отца, рожденный из естества») (Sermo 24, 4).

[9] Таким образом, признак Отца – нерожденность (ἀγεννησία). Отец является «Изводителем» двух других Лиц, ипостасно возвышается над ними, являясь «источником» и «единой причиной Божества». Григорий же Богослов, ища убедительности единства и тождественности сущего в трех Лицах Божества, особенно подчеркивает монархию Отца, благодаря которой и есть один Бог, выражая это взаимоотношение в таких словах: Сын и Дух «безначальны в отношении к времени», «небезначальны в отношении к Виновнику»; Они совечны, но не собезначальны Отцу, «ибо Они – от Отца, хотя и не после Отца» (см. *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. С. 110).

[10] Еще раз обращая внимание на «общение по сущности», «общение природы», Василий приводит здесь яркие аргументы против ереси Ария: нельзя измыслить никакой разницы (διάστημα), промежутка или «зазора» между Отцом и Сыном. Во время, предшествующее Никейскому собору, в 10-е гг. IV в., Александр Александрийский, выразитель православного учения, сходным образом возражал Арию, пользуясь старой богословской терминологией.

[11] Русский синодальный перевод здесь ориентируется на еврейский оригинал. Василий пользуется Септуагинтой (Ps. 118:131: τὸ στόμα μου ἤνοιξα καὶ εἵλκυσα πνεῦμα, ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν) и поэтому пишет следующее: οὕτως ὁ τὸ πνεῦμα ἑλκύσας... δι' αὐτοῦ καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα συνεφειλκύσατο.

[12] Афанасий Александрийский, ведя с арианами борьбу за единосущность Троицы,

также говорит о Св. Духе как ἴδιον («собственном») Сына (Contra Ar. 3, 24). Ср.: Contra Sabell. et Ar.[рус. пер., т. IV, с. 383-384].

[13] Ср.: Contra Sabell. et Ar. [рус. пер., т. IV, с. 383-384].

[14] Ср. знаменитые слова Григория Назианзина: Единое Божество и Единая Сила, «которая обретается в Трех единично и объемлет Трех раздельно, без различия в сущностях или естествах, не возрастает и не умаляется через прибавления и убавления, повсюду равна, повсюду та же, как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Святой, с сохранением в каждом личного свойства и Три, умопредставляемые вместе, – также Бог; первое – по причине единосущия, последнее – по причине единоначалия. Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым. Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света». (Orat. 40) [рус. пер.: Святитель Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. I. С. 571].

[15] Василий дает тут наиболее краткую формулу взаимоотношения сущности и ипостасей в Троице. Ср. напр.: Григорий Богослов (Orat. 39): «Бог разделяется, так сказать, неразделимо, и сочетается разделенно».

[16] Чувственные вещи суть «образы и подобия», одни – в большей, другие – в меньшей степени. Поэтому они, с другой стороны, намекают на Высшую Истину.

[17] Василий не однажды сознается (также относительно сравнения божественных ипостасей с отдельными людьми), что все сравнения слабы и содержат лишь «тень» неизреченной и непостижимой истины (Ep. 212, 4; 236, 6). В другом случае, Григорий Богослов остается недоволен каким бы то ни было сравнением (Orat. 31, 31-33), когда он тщетно ищет в области тварного подходящую аналогию для взаимоотношения трех Лиц друг с другом. Ἀκτίς и φῶς ему кажутся недостаточными, выражая лишь качества.

[18] Василий имеет в виду, вероятно, что пучок солнечных лучей, прошедших сквозь разрыв в облаках, имеет в сечении круговую форму, так что при падении этого пучка на облако возникает кругообразное отображение.

[19] В этом сравнении Василия не следует видеть своеобразного τάξις'а, некоего порядка, который может появиться тогда, когда подобно построениям доникейских богословов Единый Бог отождествлялся бы с Богом-Отцом. И тогда бы получалось (как, например, у Климента Александрийского или Оригена), что непостижимый Бог раскрывается в стоящем после Него Логосе (как один луч внутренне содержит в себе цвета). У Василия же конкретность Лиц и Их единосущие выражается уже скорее так: «Единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух».

[20] Здесь в действительности не содержится выпада против разума. Стоит обратить внимание на наречие *лучше* (κρείττων). Типичной для такого понимания является не оппозиция «дурно – хорошо», а пара «хорошо – лучше». То есть разум сам по себе хорош, но вера лучше, брак хорош, но аскеза лучше и т. д.

[21] Ср. Ep. 214, 4.

[22] Вообще, трактовка этого места Писания весьма специфична. Здесь ὑπόστασις можно понять в значении «сущность», учитывая, что в апостольские времена никакой разработанной терминологии относительно Троичности не существовало (да и сам термин «Троица» отсутствовал), однако для обоснования и сохранения своей терминологии Василию безусловно необходимо понять здесь ὑπόστασις именно как «ипостась» в ее терминологическом отличии от οὐσία.

[23] Приложение таких образов, как «солнце», «сияние», «луч», «око» (ἥλιος, αὐγή, ἀκτίς, ὀφθαλμός), к отношениям, связям внутри Божества было нередким для восточного богословия. Примером со светом и сиянием пользовался и Афанасий Александрийский (Contra Ar. 2, 41; 3, 1.3.15), и Аполлинарий Лаодикийский. Что же касается последнего, то, по замечанию Harnack'a (*Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II. 2. Auflage, Freiburg, 1888. S. 285), он брал это скорее для демонстрации разли-

чия в величии Лиц, нежели для выражения единства (Περὶ τριάδος 12.17). Прибегая к помощи подобных образов, речь об отношениях между Отцом и Сыном вел и Дионисий Александрийский (автор III-го века, пользовавшийся терминологией Оригена, который уже различал сущность и ипостась) («Обличение и оправдание»; см. также его письмо к Дионисию Римскому (текст в кн.: *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. 2 изд., Вильнюс; Москва, 1992. С. 109)).

[24] Это выражение встречается уже в символе Лукиана Антиохийского, а также у Александра Александрийского; хотя употребляется ими с разной степенью отчетливости, но все же ясно видно стремление отразить близость Сына к природе Отца и привести к непреложному и неизменному единству во всем. Так, сюда добавляются наряду с силой, волей и славой еще и сущность Отца... Это стояло совсем рядом с никейским ὁμοούσιος. Символ Лукиана был включен отцами Антиохийского собора 341 г. в их формулу. В. В. Болотов по этому поводу пишет: « Выражение "неотличный образ" (ἀπαράλλακτος εἰκών) – самый блестящий светоч в целом символе. Он возвышает нас до языка самого Афанасия. Здесь нет еще выражения ὁμοιούσιος – и тем лучше. Сходство все же возбуждает мысль о различии. Неотличный образ говорит только об единстве» (*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV: История церкви в период вселенских соборов. Спб., 1917. Репринт. Москва, 1994. С. 59).

[25] Ср. слова Василия об усмотрении Сына и Отца в Духе: «Когда при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту Бога невидимого (т. е. Слово), и через Нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза (т.е. Отца), – неотлучно присутствует при сем Дух ведения, Который любозрителям истины в Себе Самой подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа, и не вне Себя показывает его но в Себе Самом вводит в познание...» (цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. С. 84).

ТРАКТАТЫ АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО «ОБ ИСТИНЕ» И «О СВОБОДЕ ВЫБОРА» (ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ)*

Ансельм Кентерберийский (1033 –1109) – средневековый мыслитель, которого часто называют «отцом схоластики», так как он внес весьма значительный вклад в становление схоластического метода. В своих философских воззрениях Ансельм следует Августину. Сочинения Ансельма до сих пор практически неизвестны нашему читателю. Но они сыграли весьма заметную роль в истории философской мысли: творчество Ансельма оказало существенное влияние на становление особого, схоластического, метода рассмотрения философских и теологических проблем, опирающегося на логико-лингвистический анализ способов их выражения в языке. Наиболее ярким примером приложения этого метода в теологии являются знаменитые доказательства бытия

© В. П. Гайденко, 1996

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 95-06-17220).

Бога; именно с Ансельма Кентерберийского начинается в схоластике поиск логических аргументов, удостоверяющих в бытии Бога.

Схоластический метод применяется Ансельмом для анализа многих философских и теологических проблем. Три тематически связанные друг с другом трактата «Об истине», «О свободе выбора» и «О падении диавола» посвящены исследованию проблемы свободы воли и природы зла. Эти трактаты написаны в форме диалога между учителем и учеником. Все они связаны единым авторским замыслом, о чем сам Ансельм говорит в своем предисловии. Вниманию читателей предлагаются первые два диалога: «Об истине» и «О свободе выбора». В них всесторонне обсуждаются понятия истины и свободы, – ключевые понятия, задающие смысловое пространство для рассмотрения проблем человеческого бытия: творения человека Богом, его назначения, ущербности человеческой природы как следствия грехопадения и возможности восстановления поврежденной природы в соответствии с первоначальным замыслом. При этом вводится ряд определений, необходимых для обсуждения центрального для всей трилогии вопроса о грехопадении и возможности спасения, который непосредственно разбирается в трактате «О падении диавола».

Трактат-диалог «Об истине» в общей композиции «трилогии» выполняет свою задачу. В нем предлагается истолкование одного из положений христианского вероучения: «Бог есть истина». Ансельм усматривает в этом положении общий принцип взаимоотношения тварного мира с Творцом. Бог как Творец вещей предопределяет, какой должна быть каждая вещь; божественный замысел, в соответствии с которым творится и существует вещь, Ансельм называет истиной данной вещи. В трактате «Об истине» он ставит перед собой задачу найти такое определение истины, которое сделало бы очевидным утверждение, что Бог есть истина всех вещей. В том, как Ансельм ищет это определение, наглядно проявляются специфические особенности его схоластического метода.

Ансельм исследует, при каких условиях о предмете рассмотрения – будь то высказывание, мысль, воля, поступок, чувство, вообще любая существующая вещь, – можно сказать, что он есть нечто истинное. Он начинает с анализа высказываний, с исследования причины, определяющей истинность того или иного суждения. Логический анализ понятия истины сопровождается разбором утверждений об истине, содержащихся в Св. Писании, так что логический анализ становится инструментом особого рода экзегезы, в ходе которой дается рациональное разъяснение священного текста, опирающееся на аргументы из сферы логики и грамматики, что вообще характерно для схоластической философии.

Изучение смысловой и формальной сторон разных контекстов приписывания истины позволяет Ансельму установить, что истина есть «правильность», состоящая в соответствии всего истинного тому, чем оно должно быть согласно своей идее в Боге. По Ансельму, истина есть правило, задающее должное бытие всего; эта истина, которая вечна и объемлет все, так что не она в вещах, а они в ней, есть Бог. Как показывает Ансельм, для всего связанного необходимостью, для

природных вещей, для естественных проявлений жизнедеятельности человека, включая его чувства, которые общи у него с животными, это соответствие всегда наличествует, и потому все это существует как должно, т.е. истинно.

Но не так обстоит дело с существами, наделенными разумом и волей. Для того чтобы существовать «по истине», они должны быть «правильными» в двух различных отношениях. Получая свое бытие от Бога, они, в соответствии с божественным замыслом, одновременно получают свободу. Их воля не подчиняется законам естественной необходимости; она может быть направлена и к добру, и к злу. Свободные существа получают бытие, будучи сотворенными как бы не до конца. От них зависит, станут ли они такими, какими Бог хочет их видеть. Они могут утратить изначально дарованную свободу, как утратил ее человек в акте грехопадения, но могут и сохранить ее, как сохранили добрые ангелы, не отпадшие от Бога, в отличие от Сатаны.

Все разумные существа, и добрые, и злые, соответствуют замыслу Творца о творении свободных существ в следующем смысле: всем им, как получившим и свое бытие, и способность свободного выбора от Бога, свойственна та, удостоверяемая самим фактом их существования «правильность», которая присуща и природным вещам. Но в качестве творений, которым самим предстоит полностью реализовать замысел Творца о них, они могут обладать или не обладать «правильностью» второго рода – только добрые существа, сознательно избравшие путь служения Богу, стремящиеся стать его «соработниками» в должном устроении мира, существуют «по истине» в полном смысле слова. «Правильность» второго рода присуща тем, кто не просто живет, но живет праведной жизнью. Если бы такого рода «правильность»-праведность воцарилась в мире, это знаменовало бы установление всеобщей гармонии, образцом которой служит мир ангелов.

Перевод выполнен по изданию: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Ad fidem codicum rec. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968. T. I. Vol. 1. Был учтен также английский перевод трактата: *J. Hopkins, H. Richardson.* Truth, Freedom, and Evil: Three Philosophical Dialogues of Anselm of Canterbury. N. Y., 1967.

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

ОБ ИСТИНЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Три трактата, предназначенные для изучения Священного Писания, были созданы в разное время; сходны они в том, что написаны в виде вопросов и ответов, причем задающий вопросы именуется «учеником», а отвечающий – «магистром», [т. е. учителем]. Есть и четвертый трак-

© В. П. Гайденко, перевод, 1996

тат, написанный подобным образом, и он небесполезен, я думаю, для тех, кому предстоит изучение диалектики, ибо трактат «О грамматике» (De grammatico)[1] – введение к ней; но так как он предназначен для изучения иного предмета, чем эти три трактата, я не хочу его сюда причислять.

Один из этих трех – «Об истине» (De veritate): а именно, что такое истина и применительно к каким вещам она обычно сказывается; и что такое справедливость. Другой – «О свободе выбора» (De libertate arbitrii): что такое свобода выбора, и всегда ли человек ею обладает, и насколько она различается в зависимости от того, имеет ли кто или не имеет правильного направления воли (rectitudinem voluntatis), для сохранения которой свобода выбора и дана разумной твари. В нем я показал только естественную способность воли к сохранению полученной правильности, не обсуждая того, насколько ей необходимо для этого содействие благодати. А третий касается вопроса о том, в чем погрешил диавол; ибо он не стоит в истине, так как Бог не дал ему стойкости, а ее нельзя иметь, если она не дана Богом. Ведь если бы Бог дал ему стойкость, то он бы ее имел, как имеют добрые ангелы, потому что им дал ее Бог. Этот трактат, хотя я и говорил там об утверждении в истине добрых ангелов, я озаглавил «О падении диавола» (De casu diaboli), ибо так к случаю пришлось – говорить о добрых ангелах, но писать о злых – это было по существу вопроса.

Хотя эти трактаты композиционно не связаны, однако их предмет и одинаковый способ обсуждения требует, чтобы они были записаны в том порядке, в каком они упомянуты мною. Итак, даже если кто-то поспешно и записал их в ином порядке, прежде чем все они были завершены, я хотел бы, чтобы они были упорядочены так, как я их здесь расположил.

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Что истина не имеет ни начала, ни конца
2. Об истине обозначения и о двух истинах высказывания
3. Об истине мнения
4. Об истине воли
5. Об истине природного и не-природного действия
6. Об истине чувств
7. Об истине сущности вещей
8. О различных смыслах [выражений] «быть должным» и «быть не-должным», «мочь» и «не мочь»
9. Что всякое действие обозначает либо истину, либо ложь
10. О Высшей Истине
11. Об определении истины
12. Об определении справедливости
13. Что во всех истинных вещах истина одна

ГЛАВА 1

ЧТО ИСТИНА НЕ ИМЕЕТ НИ НАЧАЛА, НИ КОНЦА

Ученик: Поскольку мы верим, что Бог есть Истина, а в то же время говорим, что истина есть во многих других вещах, мне хотелось бы знать, следует ли нам утверждать, что о чем бы ни сказывалась истина, она есть Бог. Ведь в своем «Монологе» применительно к истине высказывания (orationis) ты доказываешь, что Высшая Истина не имеет ни начала, ни конца, рассуждая так: «Пусть поймет, кто может, когда нáчало быть истинным или когда не было истинным следующее: а именно, что нечто будет; и когда перестанет и не будет истинным следующее: а именно, что нечто было. Если же ни то, ни другое невозможно понять (cogitare), и ни то, ни другое не может быть истинным, коль скоро не существует истины, то невозможно даже помыслить (cogitare), что истина имеет начало или конец. Даже если истина имела начало или будет иметь конец, то прежде чем она начала быть, было истинно, что истины нет, и после того, как она придет к концу, будет истинно, что истины нет. Поскольку же истинного не может быть без истины, то, следовательно, существовала истина, прежде чем истина получила начало; и будет существовать истина после того, как истина придет к концу; но это совершенно нелепо. Итак, утверждают ли, что истина имеет начало или конец, понимают ли, что она не имеет ни начала, ни конца, истина не может быть ограничена никаким началом или концом» [2]. Так ты говоришь в своем «Монологе». Вот почему я надеюсь узнать от тебя определение истины.

Магистр: Не помню, чтобы я нашел определение истины. Но если хочешь, давай исследовать, что такое истина, рассматривая различные вещи, в которых, как мы говорим, есть истина.

У. Если большего я не сумею, то уж своим вниманием буду помогать тебе.

ГЛАВА 2

ОБ ИСТИНЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ И О ДВУХ ИСТИНАХ ВЫСКАЗЫВАНИЯ

М. Тогда прежде всего зададимся вопросом, что такое истина в высказывании (enuntiatio), ибо мы обычно говорим, что высказывание бывает истинным или ложным.

У. Спрашивай, а я буду следить за твоим разысканием.

М. Когда высказывание истинно?

У. Когда существует то, что оно высказывает, будь то утверждение или отрицание [3]. Я полагаю, что оно высказывает [нечто], даже когда оно отрицает существование того, чего нет, потому что таким образом оно сообщает действительное положение вещей.

М. Не кажется ли тебе, что вещь, о которой говорится, и есть истина высказывания?

У. Нет.

М. Отчего же?

У. Потому что ничто не истинно иначе, как причастностью истине; у истинного истина находится в нем самом, а вещь, о которой говорится, не находится в истинном высказывании. Поэтому следует сказать, что она не есть истина высказывания, но является причиной истины высказывания. Вот почему мне кажется, что истину высказывания следует искать в самом высказывании (oratio) [4].

М. Но смотри, не является ли искомым или само высказывание (oratio), или его значение (significatio), или что-либо из находящегося в его определении?

У. Не думаю.

М. Почему?

У. Потому что если бы это было так, то высказывание всегда было бы истинным; ибо все, что есть в определении высказывания, остается тем же самым и в том случае, когда существует то, что оно утверждает, и в том случае, когда этого не существует. Ведь и само высказывание остается тем же самым, и его значение, и все прочее.

М. Тогда где же, по-твоему, истина?

У. Я знаю только то, что когда высказывание обозначает как существующее то, что есть (significat esse quod est) [5], тогда в нем есть истина и оно истинно.

М. А для чего высказывается утверждение (facta est affirmatio)?

У. Чтобы обозначить существование того, что есть.

М. Значит, именно это высказывание и должно делать?

У. Разумеется.

М. И когда оно утверждает (significat) существование того, что существует, оно обозначает то, что и должно обозначать.

У. Очевидно.

М. А если оно обозначает как должно, оно обозначает правильно.

У. Да.

М. Когда же оно обозначает правильно, то обозначение является правильным.

У. Несомненно.

М. Итак, если высказывание обозначает существование того, что есть, обозначение правильно.

У. Вывод таков.

М. Но обозначение также и истинно, когда оно обозначает существование того, что есть.

У. Верно, обозначение является и правильным, и истинным, когда высказывание обозначает существование того, что существует.

М. Тогда для высказывания одно и то же – и быть правильным, и быть истинным, т. е. обозначать существование того, что есть.

У. Да, это так.

М. Значит, истина для высказывания не что иное, как правильность.

У. Теперь я ясно вижу, что эта истина есть правильность.

М. Подобным образом дело обстоит, когда высказывание обозначает несуществование того, чего нет.

У. Я понимаю, что ты говоришь. Но научи меня, как отвечать, если кто-то скажет, что даже если высказывание утверждает (oratio significat) существование того, чего [на самом деле] нет, оно обозначает как должно (quod debet). Ведь высказывание одинаково способно утверждать (significare) и существование того, что есть, и того, чего нет. А если бы оно неспособно было утверждать существование несуществующего, оно вообще ничего не обозначало бы. Поэтому даже когда высказывание утверждает существование несуществующего, оно обозначает как должно. Если же, как ты сказал, оно является правильным и истинным, обозначая, как должно, тогда высказывание (oratio) истинно и в том случае, когда утверждает существование того, чего нет.

М. Хотя обычно высказывание не называется истинным, когда оно утверждает (significat) существование того, чего нет, однако и тогда оно имеет истину и правильность, поскольку делает то, что должно. Если же высказывание обозначает как существующее именно то, что есть, оно делает должное в двух отношениях: оно обозначает и в согласии со своей обозначающей способностью, и в согласии с целью, ради которой оно произнесено. Но именно в соответствии с правильностью и истиной, которая наличествует, когда высказывание обозначает как существующее то, что существует, высказывание обычно называется правильным и истинным, а вовсе не в соответствии с той, которая наличествует, даже когда высказывание обозначает как существующее то, чего нет. Ведь должным для высказывания в большей мере является то, ради чего оно получило способность обозначать, чем другое, не ради которого оно ее получило. Ибо высказывание получило способность утверждать (significare) существование несуществующего и несуществование существующего только потому, что невозможно, чтобы оно обозначало лишь существование того, что есть, и несуществование того, чего нет. Итак, одну правильность и истину высказывание имеет, когда оно обозначает то, ради обозначения чего и создано, иную же – когда обозначает то, что способно обозначать. Эта последняя неизменна и принадлежит самому высказыванию (oratio), а та, первая, изменчива. Правильность второго рода высказывание (oratio) имеет всегда, правильность первого рода – не всегда. Правильность второго рода принадлежит высказыванию (oratio) по природе, правильность первого рода принадлежит ему акцидентально и зависит от того, как оно используется. Например, когда я говорю: «сейчас день», чтобы обозначить существование того, что [на самом деле] есть, я правильно употребляю обозначающую способность (significatio) этого высказывания, ибо оно для того и предназначено; и тогда считается, что оно обозначает правильно. А когда тем же самым высказыванием я обозначаю существование того, чего [на самом деле] нет, я его употребляю неправильно, потому что оно создано не для этого; потому считается, что в этом случае обозначение неправильно.

Однако в некоторых высказываниях эти двоякого рода правильности или истины неотделимы; например, если мы говорим: «человек – животное» или «человек – не камень». Ведь из этих двух высказываний первое всегда утверждает (significat) существование того,

что есть, а второе всегда отрицает (significat) существование того, что никогда не может иметь места. Поэтому мы не можем использовать данное утвердительное высказывание для обозначения существования того, что не имеет места, – ибо человек всегда есть животное, – и не можем использовать данное отрицательное высказывание, чтобы обозначить несуществование того, что имеет место, – человек ведь никогда не есть камень.

Мы начали наше разыскание с обсуждения истины, которую высказывание (oratio) имеет в силу того, что правильно используется, так как именно в соответствии с этим судят об истинности высказывания в нашей обычной речи. А ту истину, которой не может не быть у высказывания, мы обсудим в дальнейшем.

У. Возвращайся к тому, с чего ты начал, ибо ты достаточно хорошо показал различие между двоякого рода истинами; при условии, что ты покажешь [потом], что какое-нибудь высказывание имеет истину, даже когда оно ложно, как ты обещаешь.

М. Об истине обозначения, с которой мы начали, этого пока достаточно. То же самое понятие истины, которое мы выяснили для устных высказываний, надо усматривать во всех знаках, приспособленных для обозначения существования или несуществования чего-либо, каковы, например, письменные знаки или жесты.

У. Тогда переходи к другим вопросам.

ГЛАВА 3

ОБ ИСТИНЕ МНЕНИЯ

М. Мысль (cogitatio) мы также называем истинной, когда существует то, что мы либо на основании доказательства (ratione), либо по иной причине полагаем существующим; и мы называем мысль ложной, когда [то, что мы мыслим существующим], не существует.

У. Так мы делаем обычно.

М. Так что же, по-твоему, истина для мысли?

У. В соответствии с рассуждением, проведенным в отношении к высказыванию (propositio), вернее всего будет назвать истиной мысли ее правильность. Для того нам и дана способность мыслить нечто существующим или несуществующим, чтобы мы мыслили существующим то, что есть, и несуществующим то, чего нет. Ввиду этого, если кто думает, что существует то, что [действительно] существует, думает как должно, и тем самым мысль его правильна. Так что если мысль истинна и правильна именно потому, что мы мыслим существующим то, что существует, и несуществующим то, что не существует, то в таком случае истина мысли не что иное, как правильность (rectitudo).

М. Ты рассуждаешь правильно.

ГЛАВА 4

ОБ ИСТИНЕ ВОЛИ

М. Но существует и истина воли, как свидетельствует сама Истина, когда говорит, что дьявол «не устоял в истине» (Иоан 8: 44). Ведь это касается именно его воли, что он был в истине и оставил истину.

У. Полагаю, что это так. Если бы он всегда желал того, что должно, он никогда не согрешил бы; а ведь именно согрешив, он оставил истину.

М. Так скажи, как ты думаешь, что такое истина воли?

У. Не что иное как правильность (rectitudo)[6]. Ведь пока он желал того, чего должно было желать, для чего он и получил волю, он был в праведности (rectitudo) и истине; а когда пожелал, чего не должно было, оставил праведность и истину. Так что истина в воле может быть мыслима только как праведность [т.е. правильность], ибо для дьявола истина или правильность воли состояла именно в том, чтобы желать того, чего должно было желать.

М. Ты хорошо рассудил.

ГЛАВА 5

ОБ ИСТИНЕ ПРИРОДНОГО И НЕ-ПРИРОДНОГО ДЕЙСТВИЯ

М. Следует, однако, верить, что в действии (in actione) тоже есть истина, ибо Господь говорит, что «всякий, делающий злое, ненавидит свет»; и «поступающий по правде идет к свету» (Ин 3:20-21).

У. Я понимаю, что ты имеешь в виду.

М. Тогда рассмотри, если можешь, что же здесь есть истина?

У. Если я не ошибаюсь, для рассмотрения истины в действии следует воспользоваться тем же ходом разыскания, как и в предшествующих случаях.

М. Верно. Ведь если делать злое и поступать по правде – противоположности, как показал Господь, говоря: «всякий, делающий злое, ненавидит свет» и «поступающий по правде идет к свету», – то поступать по правде – то же самое, что делать доброе. Ибо делать доброе и делать злое – противоположности; поэтому если делание правды и делание добра имеют один и тот же противоположный термин, а именно, делание зла, то они не различаются по своему значению. Но всякий согласится, что если кто делает то, что ему надлежит делать, он делает доброе (bene facit) и поступает правильно (rectitudinem facit). Отсюда следует, что поступать правильно – значит поступать по правде (rectitudinem facere est facere veritatem). Ибо известно, что поступать по правде – значит делать доброе, а делать доброе – значит делать то, что правильно. Поэтому совершенно ясно, что истина действия есть его правильность.

У. Я не вижу, где бы твое рассуждение было шатко.

М. Рассмотрим, обо всяком ли действии, которое делает то, что дол-

жно, уместно сказать, что оно осуществляется в согласии с истиной. Ибо существуют сознательные (rationalis) действия, такие как, подача милостыни, и существуют несознательные (irrationalis) действия, как, например, действие огня, который нагревает что-нибудь. Так подобает ли говорить, что огонь действует в согласии с истиной?

У. Поскольку огонь получил свою способность нагревать от Того, от Кого он имеет и свое существование (ab eo a quo), то когда он нагревает что-либо, он делает то, что должно. Поэтому я не вижу, почему не подобает говорить, что огонь действует согласно истине и действует правильно, когда он делает то, что ему надлежит делать.

М. Мне тоже представляется, что дело обстоит так. Значит, надо отметить, что истина действия иногда является необходимой, а иногда нет. Огонь по необходимости делает то, что правильно и истинно, когда он нагревает; но человек делает то, что правильно и истинно, не по необходимости, когда делает добро. Когда Господь говорит: «делающий правду идет к свету», – он желает, чтобы мы понимали глагол «делать» не только в его собственном смысле, но и в широком смысле всякого действия, обозначаемого любым другим глаголом. Он ведь не отстраняет от этой истины или света как человека, изгнанного «за правду» (Мф 5:10), так и того, кто находится в надлежащее время в надлежащем месте, или того, кто стоит или сидит, когда подобает, и т. п. Никто ведь не скажет о чем-нибудь таком, что поступать так нехорошо. И когда апостол говорит, что каждый получит «соответственно тому, что он делал» (2 Кор 5:10), нам следует понимать, что сюда относится все то, что мы обычно подразумеваем, когда говорим о добрых и злых деяниях.

У. Да, в обычной речи мы называем и претерпевание, и многое другое деяниями, хотя они и не являются деланием (facere). Если я не ошибаюсь, мы причисляем к праведным деяниям (rectae actiones) также и праведную волю, истину которой мы обсуждали прежде, до истины действия.

М. Ты не ошибаешься. Если кто желает должного, говорят, что он поступает правильно и хорошо; и он входит в число поступающих по правде. Но коль скоро мы исследуем истину, а Господь, по-видимому, особо выделяет истину, относящуюся к воле, когда говорит о дьяволе, что он «не устоял в истине» (Ин 8:44), то я хотел бы отдельно рассмотреть, что есть истина для воли.

У. Мне твое намерение нравится.

М. Итак, ясно, что одна истина присуща действию по природе, а другая – не по природе. Истина высказывания, которая не может быть отделена от него, – что мы выше обсуждали, – должна быть отнесена к категории истин, присущих по природе. Подобно тому как огонь, нагревая, действует согласно истине, ибо он получил способность нагревать от Того, от кого получил и существование, так и высказывание «сейчас день» действует согласно истине, обозначая, что сейчас день, независимо от того, день ли сейчас или нет, потому что такова его природа.

У. Вот теперь, наконец, я усматриваю истину в ложном высказывании.

ГЛАВА 6

ОБ ИСТИНЕ ЧУВСТВ

М. Как ты полагаешь, нашли ли мы уже все места, где обитает истина, за исключением Высшей Истины?

У. Я припомнил только что еще одно, которого я не нахожу в разобранном тобою.

М. Что же это?

У. Истина есть в наших телесных чувствах, – но не всегда, ибо порой они обманывают нас. Когда я смотрю на что-нибудь сквозь стекло, бывает, что мое зрение лжет мне. Иной раз оно сообщает мне, будто тело, которое я вижу через стекло, того же цвета, что стекло, тогда как в действительности оно другого цвета; а иной раз мое зрение внушает мне, что стекло имеет цвет вещи, находящейся за стеклом, тогда как на самом деле стекло не имеет этого цвета. И бывает много таких случаев, когда зрение и другие чувства лгут нам.

М. Мне кажется, что эта истина или ложь находятся не в наших чувствах, но в нашем мнении. Заблуждается само внутреннее чувство, а не внешнее лжет ему. Иногда это легко понять, иногда трудно. Когда ребенок кричит от страха перед статуей дракона, легко понять, что причина этого не зрение; ведь оно сообщает ему то же самое, что и старику. Страх вызван скорее его детским внутренним чувством, которое не умеет еще различить хорошенько между реальной вещью и ее подобием. То же самое случается, когда, видя человека, который похож на кого-то другого, мы принимаем его [по ошибке] за другое лицо, или еще когда кто-нибудь [ошибочно] считает, что он слышит человеческий голос, хотя на самом деле это только звуки, сходные с голосом человека. Причина этого – внутреннее чувство.

А то, что ты говоришь о стекле, происходит вот почему. Когда взгляд проходит сквозь тело, имеющее цвет воздуха, ему ничто не мешает приобрести сходство с цветом, видимым по ту сторону этого тела, как и тогда, когда взгляд проходит через воздух[7],. разве только если тело, сквозь которое он проходит, плотнее и темнее, чем воздух. Например, это имеет место, когда взгляд проходит через неокрашенное (sui coloris) стекло, т.е. когда к собственному цвету стекла не примешан никакой другой цвет, или когда мы смотрим через очень прозрачную воду, или через лед (кристалл горного хрусталя?), или еще через что-нибудь, имеющее такой цвет. Когда же взгляд проходит через другой цвет, например, через окрашенное стекло, он приобретает цвет, который встречается первым. После того, как взгляд воспринял один цвет и испытал его [преобразующее] воздействие, какой-то другой цвет, встреченный им, он либо воспринимает отчасти и менее совершенно, либо не воспринимает совсем; поэтому зрение сообщает [внутреннему чувству] либо только о том цвете, который воспринят первым, либо вместе с ним и о встреченном после того. Ведь если зрение, насколько способно к восприятию цвета, настолько и подверглось воздействию первого цвета, то оно не может чувствовать в это время и другой цвет. Если же подверглось воздействию первого в

меньшей мере, чем оно способно чувствовать цвет, то может чувствовать и другой. Так если взгляд проходит через некое тело, скажем, через стекло, которое настолько красно, что взгляд всецело попадает под воздействие этой красноты, то он уже не может в это время испытать воздействие другого цвета. А если в том, что встречается первым, взгляд находит не столь совершенную красноту, какая исчерпала бы его способность к восприятию цвета, – словно бы он еще не полон, – тогда он может воспринимать и другой цвет в такой мере, насколько его способность к восприятию не насыщена первым цветом. Несведущий в этом полагает, что именно зрение сообщает, будто все воспринятое после первого цвета либо имеет совершенно тот же цвет, либо оно отчасти того же цвета. Получается, что внутреннее чувство сваливает свою вину на чувство внешнее.

Подобное происходит также, когда неповрежденная палка, частично погруженная в воду, кажется сломанной; или когда мы думаем, что видимое нами в зеркале – действительно наши лица. Так вот, когда нам представляется, что зрение и прочие чувства обо многом сообщают нам не так, как оно есть на самом деле, то это не вина чувств, ибо они сообщают в соответствии с полученными ими способностями. Это следует вменить в вину способности суждения [нашей] души, которая не распознает ясно, что могут и что должны делать чувства. По-моему, не следует тратить время, чтобы показать это более основательно, так как для нашей цели это было бы скорее утомительно, чем полезно. Достаточно сказать следующее: что бы ни сообщали, как нам кажется, чувства, в силу ли своей природы, или по какой-то иной причине, они действуют как должно, а потому они делают то, что правильно и истинно, и их истина относится к категории истины, наличной в действии.

У. Твой ответ удовлетворил меня. Я не хочу больше задерживать тебя обсуждением этого вопроса.

ГЛАВА 7

ОБ ИСТИНЕ СУЩНОСТИ ВЕЩЕЙ

М. Теперь смотри, следует ли нам думать, что истина не будем пока касаться Высшей Истины – есть в чем-нибудь еще, кроме тех вещей, что мы обсудили.

У. Что же это может быть?

М. Думаешь ли ты, что существует нечто, – когда-нибудь и где-нибудь, – чего нет в Высшей Истине, и что оно не получило от Высшей Истины того, чтó оно есть, коль скоро оно существует? И думаешь ли ты, что оно может быть иным, чем то, чтó оно есть в Высшей Истине?

У. Нет, так думать не следует.

М. Значит, все сущее существует истинно, – поскольку оно есть то, чтó оно есть там.

У. Безусловно. Все сущее истинно есть, ибо оно не что иное, как то, чтó оно есть там.

М. Поэтому истина присутствует в сущности всего существующего, поскольку все вещи суть то, что́ они суть в Высшей Истине.

У. Истина присутствует в сущности вещей в такой степени, что там не может быть никакой лжи; ибо то, что существует ложно, не существует вовсе.

М. Хороший ответ. Но скажи мне, подобает ли чему-нибудь быть иным, чем то, что́ оно есть в Высшей Истине?

У. Нет.

М. Ну, если все вещи суть то же самое, что и в Высшей Истине, тогда, без сомнения, они то самое, чем и должны быть.

У. Действительно, они то, чем должны быть.

М. Но что является тем, чем должно быть, существует правильно.

У. Иначе и быть не может.

М. Следовательно, все, что существует, существует правильно.

У. Совершенно логично.

М. Если же, поэтому, и истина, и правильность имеют место в сущности вещей, коль скоро они есть то самое, что́ они есть в Высшей Истине, тогда, определенно, истина вещей есть их правильность.

У. Никакое заключение не может быть яснее.

ГЛАВА 8

О РАЗЛИЧНЫХ СМЫСЛАХ [ВЫРАЖЕНИЙ] «БЫТЬ ДОЛЖНЫМ» И «БЫТЬ НЕДОЛЖНЫМ», «МОЧЬ» И «НЕ МОЧЬ»

У. Но при действительном положении вещей как можем мы сказать, что все, что есть, должно быть, когда есть множество злых деяний (opera mala), которых, конечно, не должно быть?

М. Что же странного, если одна и та же вещь и должна быть, и не должна (debet esse et non esse)?

У. Как это возможно?

М. Ты, знаю, не сомневаешься, что вообще ничего не существует, кроме того, что или соделано или попущено Богом.

У. Я совершенно уверен в этом.

М. Дерзнешь ли ты сказать, что когда Бог производит нечто или допускает, в том нет мудрости и добра?

У. Напротив, я сказал бы, что делание его и попущение всегда мудро и добро.

М. Станешь ли ты утверждать, что не должно существовать то, что соделала или допустила столь великая благость и столь великая мудрость?

У. Как отважился бы благоразумный человек помыслить это?

М. Тогда должно существовать все, что происходит, будет ли оно произведено Богом, или допущено им.

У. Это ясно.

М. А скажи, думаешь ли ты, что действие злой воли должно существовать?

У. Это то же самое, что спросить, должно ли существовать злое деяние; никакой разумный человек не признает этого.

М. Тем не менее Бог попускает некоторым людям делать зло, когда они желают зла.

У. О, если бы он попускал это не так часто!

М. Вот это-то и есть, что должно и существовать, и не существовать. Поскольку оно допущено мудростью и благостью Бога и без его попущения не могло бы произойти, оно должно быть; а поскольку [это деяние] того, чьей недоброй волей оно затеяно, его не должно быть. Так Господь Иисус, единый безгрешный (innocens), не должен был претерпеть смерть, – и никто не должен был ее причинить ему. И все же [в другом отношении] он должен был претерпеть смерть, ибо он мудро, милостиво и ради нас (utiliter) желал претерпеть ее. Ведь одна и та же вещь является носителем противоположных определений в различных смысловых контекстах. Это часто бывает, когда речь идет о действии, например, об ударе. Удар[8] ведь относится [и к тому, кто его наносит, и к тому, кто получает, т.е.] и к действующему, и к претерпевающему; потому может быть назван и действием, и претерпеванием. По грамматическому строю самих слов действие (actio), или удар (percussio), и все подобные имена существительные, хотя в их основе лежит причастие страдательного залога, [обозначающего претерпевание], имеют, однако, значение в действительном залоге; и все же они скорее относятся к претерпевающему, чем к действующему. Ибо по отношению к тому, кто действует, больше подобало бы, кажется, называть действие словом agentia, а удар – словом percutientia, и только по отношению к претерпевающему – словами actio и percussio. Слова agentia и percutientia происходят от причастий agens (действующий) и percutiens (ударяющий), подобно тому как providentia (предвидение) – от причастия providens (предвидящий) и continentia (воздержание) – от continens (воздерживающийся), каковые причастия относятся к действительному залогу и обозначают активность, действие. Слова же actio и percussio производны от причастий actus и percussus, которые относятся к страдательному залогу. Однако поскольку одним словом (в данном случае, percussio) высказываются разные смыслы, [которые подобало бы выразить разными словами], то percussio (удар) говорится и в отношении к наносящему удар, и в отношении к получающему его: ведь как наносящего удар (percutiens) нет без того, кто его получает (percussus), и наоборот, нет получающего удар, если нет наносящего, так и percutientia и percussio невозможны друг без друга; по сути дела, здесь нечто одно, взятое в разных отношениях, обозначено различными именами.

Мы можем, однако, давать действующему и претерпевающему или одинаковую оценку [с точки зрения их правоты], или противоположную. Потому и само действие, как в отношении действующего, так и в отношении претерпевающего, также может получить либо сходную оценку, либо противоположную. Например, когда и тот, кто наносит удар (бьет), бьет оправданно, и тот кто бит, оправданно получает удар, – так бывает в случае, когда провинившегося наказывает тот, кому надлежит это делать, – тогда это правильно с обеих сторон, потому что удар является должным дей-

ствием и для действующего и для претерпевающего. С другой стороны, когда правого бьет недоброжелатель, то в этом случае ни первый не должен быть бит, ни другой не должен бить, так что удар здесь является недолжным действием с обеих сторон. Когда же провинившегося бьет тот, кому не подобает это делать, тогда один должен получить удар, но другой не должен его наносить; в этом случае удар является и должным, и недолжным действием, а потому ни того, что он является правильным, ни того, что он является неправильным, нельзя отрицать. Если же принять в соображение суждение Высшей Мудрости и Благости и оценить утверждение, что либо со стороны кого-нибудь одного, либо с обеих сторон, т.е. и действующего, и претерпевающего, удар был недолжным действием, то кто отважится отрицать, что допущенное столь великой мудростью и благостью является должным?

У. Кто отважится, пусть отрицает; я же не решусь.

М. Что же, а если принять в соображение природу вещей, то скажешь ли, что, когда железные гвозди вонзились в тело Господне, слабая плоть не должна была уступить железу или, пронзенная острым железом, не должна была чувствовать боль?

У. Я бы сказал, что это противно природе.

М. Значит, может случиться, что действие или претерпевание, которые должны иметь место по природе, являются недолжными: одно – со стороны действующего, другое – претерпевающего, потому что ни тот не должен действовать, ни этот – претерпевать.

У. Против этого нельзя возразить.

М. Итак, ты видишь, что очень часто одно и то же действие может оказаться и должным, и недолжным, хотя и в разных отношениях.

У. Ты столь ясно представил это, что нельзя не видеть.

М. Однако я хотел бы, чтобы ты при этом знал, что порою слова «должно» (debere) и «не должно» (non debere) употребляют неподобающим образом. Например, если я скажу, что я должен быть любим тобою. Ибо если это действительно должное для меня, тогда я обязан выполнить должное, и виновен, если не любим тобою.

У. Да, так.

М. Но если я должен быть любим тобою, то любовь должна быть востребована не от меня, а от тебя.

У. Надо признать, что это так.

М. Следовательно, когда я говорю, чото я должен быть любим тобою, это не значит, что я имею некую обязанность, но что это ты должен любить меня. Подобным образом, если я говорю, что я не должен быть любим тобою, тогда единственное, что я имею в виду, – это что ты не должен любить меня. Тот же способ выражения имеет место и в связи с понятиями способности и неспособности. Например, мы говорим: «Гектор мог быть побежден Ахиллом» или «Ахилл не мог быть побежден Гектором». Однако не было ведь никакой способности в том, кто мог быть побежден, [т.е. в Гекторе], но лишь в том, кто мог победить [т.е. в Ахилле]. И никакой неспособности не было в том, кто не мог быть побежден [т.е. в Ахилле], но лишь в том, кто не мог победить [т.е. в Гекторе].

У. Я согласен с этим. Конечно, я думаю, это полезно знать [9].

М. Хорошо.

ГЛАВА 9

ЧТО ВСЯКОЕ ДЕЙСТВИЕ ОБОЗНАЧАЕТ ЛИБО ИСТИНУ, ЛИБО ЛОЖЬ

М. Вернемся, однако, к истине обозначения. Я потому и начал с этого вопроса, чтобы вести тебя к менее знакомому через более знакомое; ибо все говорят об истине обозначения, но мало кто рассматривает истину, которая есть в сущности вещей.

У. Мне было полезно, что мы продвигались в таком порядке.

М. Теперь посмотрим, к чему относится истина обозначения. Ведь истинные или ложные значения существуют не только у того, что мы обычно называем знаками, но также и у всего прочего, что мы обсуждали до сих пор. Нечто будет для кого-либо должным деланием, только если этому лицу именно это подобает сделать; стало быть, самим фактом, что кто-то делает что-либо, он утверждает и обозначает, что он должен делать это. И если он [действительно] должен делать то, что он делает, он утверждает истину, а если он [в действительности] не должен делать этого, тогда – ложь.

У. Хотя, кажется, я понимаю, что ты имеешь в виду, но покажи мне это яснее, потому что прежде я не слышал ничего такого.

М. Допустим, что ты находишься в каком-то месте, где, как ты знаешь, есть съедобные растения и ядовитые, но ты не знаешь, как отличить их; допустим также, что там находится другой человек, относительно которого ты не сомневаешься, что он умеет их отличать. Если бы ты спросил его, какие растения съедобные и какие ядовитые, и он назвал бы тебе съедобными одни растения, а есть стал другие, – чему бы ты поверил больше, его слову или его действию?

У. Его поступку больше, чем слову.

М. Значит он сказал бы тебе о том, какие растения съедобны, скорее своим поступком, чем словом?

У. Да.

М. Точно так же, если бы ты не знал о ком-то, лжец ли он, и он бы солгал в твоем присутствии, то даже если бы он сказал тебе, что ложь для него нечто недолжное, своим поступком он убедительнее показал бы тебе, что ложь для него нечто должное. Подобным образом, если бы кто-нибудь замышлял нечто или желал, а ты не знал бы, должное ли для него – желать этого или замышлять; тогда, если бы ты увидел [проявившимися] его желание и замысел, он самим делом обозначил бы для тебя, что это должное для него – желать и замышлять это. И если бы это [действительно] было должным, он утверждал бы истину, а если нет – солгал бы. Существует сходным образом истинное или ложное обозначение также и в существовании вещей, ибо тем самым, что вещь существует, она утверждает, что должна существовать.

У. Я теперь ясно вижу то, чего не замечал прежде.

М. Перейдем к тому, что нам еще осталось рассмотреть.

У. Продвигайся, я последую за тобой.

ГЛАВА 10

О ВЫСШЕЙ ИСТИНЕ

М. Не правда ли, ты не будешь отрицать, что Высшая Истина есть правильность?

У. Я готов признать, что она есть не что иное.

М. Так смотри. Все упомянутые выше роды правильности являются правильностями, поскольку то, в чем они заключаются, либо таково, каким оно должно быть, либо делает то, что оно должно делать; но Высшая Истина есть правильность не в силу того, что она подчинена некоторому долженствованию. Все другие вещи обязаны ей, а она не обязана ничему другому. Таким образом, она есть то, чтó она есть, исключительно потому, что éсть.

У. Я понимаю.

М. Понимаешь ли ты также, каким образом эта правильность является причиной всех других истин и правильностей, но ничто не является причиной ее самой?

У. Да. И что касается этих других истин, то я замечаю, что некоторые суть только следствия [другой причины], а некоторые представляют собой и причины и следствия. Например, истина, которая имеет место в существовании вещей, есть следствие Высшей Истины, но она в то же время является причиной истины, которая имеет место в мысли или в высказывании; но эти две истины сами не являются причинами какой-либо иной истины.

М. Верное наблюдение. Основываясь на этом, ты можешь понять, каким образом в «Монологе» я доказываю, опираясь на истину высказывания, что Высшая Истина не имеет ни начала, ни конца. Ведь когда я спрашиваю: «Когда не было истинным, что нечто будет?», – я не то имею в виду, что не имело начала самое высказывание, утверждающее, что нечто будет; и не то, что истина этого высказывания есть Бог. Но так как невозможно помыслить, когда, если бы было такое высказывание, в нем отсутствовала бы истина, то именно благодаря этой непостижимости – а именно, непонятно, когда этой истины могло не быть, если было высказывание, в котором она могла присутствовать, – становится понятным, что не имеет начала та истина, которая есть первопричина истины высказывания. Действительно, истина высказывания не могла бы существовать всегда, если бы ее причина не существовала всегда. Ведь высказывание, утверждающее, что нечто будет, является истинным, только если это нечто на самом деле будет; однако ничего не будет, если его нет в Высшей Истине. Подобным образом следует понимать и другое высказывание, утверждающее, что нечто было. Ведь коль скоро это высказывание сделано, всякий ум постигает его как истинное; а отсюда с необходимостью следует, что невозможно помыслить никакого конца для той истины, которая является высшей причиной истины этого высказывания. Оттого ведь и истинно сказать, что нечто было, что оно было на самом деле; а нечто на самом деле было, потому что так есть в Высшей Истине. Вот почему, если никогда не могло не быть истинным, что нечто

будет, и никогда не сможет не быть истинным, что нечто было, то невозможно, чтобы у Высшей Истины были начало и конец.

У. Я не нахожу никаких возражений против твоих аргументов.

ГЛАВА 11

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ИСТИНЫ

М. Возвратимся к исследованию истины, с которого мы начали.

У. Все, о чем мы говорили, относится к исследованию истины. Однако начинай, откуда хочешь.

М. Скажи мне, существует ли, на твой взгляд, еще какая-либо правильность, впридачу к тем, которые мы рассмотрели?

У. Я не знаю никакой другой, кроме этих, разве только та, что есть в телесных вещах, как, например, прямизна (rectitudo) палки. Но она вовсе не родственна тем другим видам.

М. Чем же, по-твоему, она отличается от других?

У. Тем, что ее можно схватывать телесным зрением; а те, другие, постигаются только усмотрением разума (rationis contemplatio).

М. А разве прямизна тел не постигается разумом и не познается безотносительно к субъекту? [10] Пусть есть сомнение относительно того, является ли прямой поверхность (linea) какого-то отсутствующего тела или нет; при этом можно показать, что никакая часть ее не является кривой; разве нельзя тогда, связав все воедино, с помощью разума заключить, что поверхность с необходимостью является прямой?

У. Можно. Но то же самое, что познается таким образом посредством разума, воспринимается также чувством зрения в субъекте, тогда как другие роды правильности могут быть восприняты только умом.

М. Значит, если я не ошибаюсь, мы можем определить истину как правильность, воспринимаемую только умом.

У. Не будет ошибки сказать так. Несомненно, это определение истины содержит точно то, что нужно, не более и не менее. Именование «правильностью» отделяет истину от всего, что не называется правильностью; а слова «воспринимаемая только умом» обособляют ее от прямизны – правильности, доступной чувству зрения.

ГЛАВА 12

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

У. Ты показал мне, что всякая истина есть правильность [или правота] (rectitudo), а правота [или правильность], как мне кажется, то же самое, что справедливость. Растолкуй мне также и справедливость, чтобы я мог понять, что это такое. Ведь представляется, что для всякой вещи быть правильной [правой] (rectum) – то же самое, что быть справедливой (iustum); и наоборот, быть справедливой – то же самое, что быть правильной. Для огня, видимо, быть и справедливым, и

правильным – значит быть горячим, а для всякого человека – любить того, кто его любит. И если все, что должно существовать, существует и по правде, т.е. правильно (recte), и по справедливости (iuste), и если ничто иное не существует правильно и справедливо, кроме того, что должно существовать, тогда, как я думаю, справедливость есть не что иное, как правильность. Хотя Высшая и Простая Природа не потому является правой [правильной] или справедливой, что она подчинена какому-либо долженствованию, тем не менее несомненно, что правильность [правота] и справедливость в ней также тождественны.

М. Если справедливость не что иное как правильность, то ты уже получил определение справедливости. А так как мы говорим о правильности, которая воспринимается только умом, то истина, правильность и справедливость определяются друг через друга. Таким образом, если бы кто-либо знал, что такое одна из них, но не знал бы, что собой представляют другие, он мог бы, зная одну, получить знание о других; вернее, тот, кто знает одну из них, не может не знать другие.

У. Так что же? Назовем ли мы камень справедливым, когда он устремляется сверху вниз, потому что он в этом случае делает то, что и должен делать, подобно тому как мы называем справедливым человека, когда он поступает как должно?

М. Нет, мы обычно не называем камень справедливым в том же смысле, что и человека.

У. Почему же тогда мы предпочитаем называть справедливым человека, а не камень, если действия и того, и другого справедливы?

М. Не думаешь ли ты, что действия человека отличаются от действий камня?

У. Я знаю, что человек действует по своей воле, камень же – по природе, а не по собственному побуждению.

М. Именно поэтому мы не называем камень справедливым; ибо не является справедливым тот, кто делает должное, если он не желает того, что делает.

У. Скажем ли мы тогда, что лошадь справедлива, когда она стремится на пастбище? Ведь она по желанию делает то, что должно?

М. Я не сказал, что справедлив тот, кто по желанию делает должное; а сказал я, что не является справедливым тот, кто не делает должного по своему желанию.

У. Тогда скажи мне, кто же справедлив?

М. Ты ищешь, как я вижу, определение той справедливости, которой подобает хвала; равно как и противоположному, т. е. несправедливости, подобает порицание.

У. Именно этого я ищу.

М. Очевидно, что такой справедливости нет ни в какой природе, которой недоступно знание правильности (rectitudo). Всякая природа, которая не желает правильности, хотя бы и обладала ею, не заслуживает похвалы за обладание правильностью. Но природа, которая не знает правильности, не способна и желать ее.

У. Это верно.

М. Поэтому правильность, которая стяжает хвалу обладающему ею,

наличествует только в разумной природе, так как лишь она знает правильность, о которой мы говорим.

У. Так.

М. Поскольку же всякая справедливость есть правильность, то справедливость, которая вменяется в заслугу сохраняющему ее, присутствует только в разумных существах.

У. Иначе и быть не может.

М. Тогда где же, по-твоему, обретается эта справедливость в человеке, который ведь есть разумное существо?

У. Она может быть только либо в его воле, либо в знании, либо в действиях.

М. А что, если кто-либо мыслит правильно и действует правильно, но неправедно желает; похвалят ли его за справедливость?

У. Нет.

М. Значит, эта справедливость не есть ни правильность знания, ни правильность действия, но праведность воли.

У. Она будет либо этим, либо уж ничем.

М. Как тебе кажется, подобающе ли мы определили искомую справедливость?

У. Ты сам решай.

М. Полагаешь ли ты, что всякий желающий того, чего надлежит желать, желает праведно и имеет правильное направление воли?

У. Нет, если кто-либо желает должного, не зная того, – например, хочет запереть дверь перед неким человеком, хотя и не знает, что тот намеревается убить кого-то в доме, – то имеет ли человек, заперший дверь, правильное направление воли или не имеет, он, конечно, не имеет того правильного направления воли, которое мы ищем.

М. Ну, а что ты скажешь о человеке, который знает, что должен желать того, чего он желает?

У. Может так случиться, что человек осознанно желает должного и все же не хочет, чтобы это было должным. Когда грабитель принужден возвратить украденные им деньги, ясно, что ему не хочется исполнить эту обязанность; ведь его намерение вернуть деньги вынуждено тем, что он должен их вернуть.

М. А если кто кормит голодного бедняка ради суетной славы? Он как раз желает, чтобы должным было желание того, чего он желает; его ведь и хвалят за то, что он желает делать то, что должно. Каково твое мнение о нем?

У. Его праведность не следует хвалить и ее недостаточно для той справедливости, которая нас интересует. Но теперь покажи, что необходимо для искомой справедливости.

М. Всякая воля, с одной стороны, желает чего-либо, с другой стороны, желает ради чего-либо. Поэтому мы должны рассматривать и чего она желает, и почему желает. Ибо воля в той же мере будет иметь правильность, желая того, чего должно желать, как и желая ради того, ради чего должно. Поэтому всякая воля имеет и что и почему. Вообще, чего бы мы ни желали, мы желаем этого по какой-либо причине.

У. Все мы знаем это по себе.

М. Ради чего же, по-твоему, следует человеку желать того, чего он

желает, чтобы воля его заслуживала похвалы? Ведь чего следует ему желать, ясно: ибо тот, кто не желает должного, несправедлив.

У. Мне кажется, ясно и то, что ему следует желать и чего должно, и потому что должно, чтобы воля человека была справедлива.

М. Ты хорошо понимаешь оба эти момента, необходимые для того, чтобы воля была справедливой: желать того, что должно, и желать, потому что должно. Но теперь скажи мне, достаточно ли этого?

У. А почему нет?

М. Если кто-то вынужденно желает должного, а вынужден он желать этого, поскольку этого должно желать, то разве не оказывается, что этот человек некоторым образом желает того, чего он должен желать, потому что должен?

У. Я не могу отрицать этого. Но он желает иначе, чем справедливый человек.

М. Укажи мне, в чем различие между этими двумя способами.

У. Когда справедливый человек желает того, чего он должен желать, тогда, если его подобает называть справедливым, он сохраняет правильное направление воли не ради чего иного, как ради него самого. А тот, кто желает должного лишь по принуждению или склоняемый к этому посторонней наградой, сохраняет правильное направление воли не ради него самого, но ради чего-то другого, – если вообще можно сказать, что он его сохраняет.

М. Следовательно, та воля справедлива, которая сохраняет свою праведность ради самой праведности.

У. Либо эта воля справедлива, либо уж вовсе никакая.

М. Итак, справедливость есть праведность воли, сохраняемая ради нее самой.

У. Да, это – определение справедливости, которого я искал.

М. Посмотри, однако, не следует ли в этом определении что-нибудь исправить.

У. Я не вижу ничего, что надо исправлять.

М. Я тоже. Ведь нет никакой справедливости, которая не есть праведность, и именно правильное направление воли (rectitudo voluntatis) называется справедливостью самой по себе. Правильность действия называется справедливостью, только если это действие совершается справедливой волей, тогда как правильное направление [праведность] воли нисколько не утрачивает имени справедливости, даже если невозможно, чтобы совершилось то, чего мы праведно желаем.

Что же касается слова «сохраняемая», то, возможно, кто-нибудь скажет: Если праведность воли следует называть справедливостью, только когда она сохраняется, тогда только что полученное правильное направление воли не есть справедливость; таким образом, мы не получаем справедливости, когда получаем праведность воли, но мы сами заставляем ее стать справедливостью, сохраняя ее. Ведь мы получаем ее и обладаем ею прежде, чем сохраняем ее. И мы не потому получаем эту праведность воли и не потому изначально обладаем ею, что сохраняем ее; но потому и начинаем ее сохранять, что получили ее и уже обладаем ею.

На это возражение можно ответить, что мы получаем правед-

ность, чтобы сразу же, одновременно с получением, и желать, и иметь ее. Ибо мы не имеем ее, не желая; а если мы ее желаем, то тем самым уже и имеем ее. И как мы одновременно и имеем правильное направление воли, и желаем его, так же точно мы одновременно и желаем, и сохраняем его. Ведь точно так же, как мы не можем сохранить праведность воли, если не желаем ее, так не бывает и того, чтобы мы желали, но не сохраняли ее. Мы сохраняем эту праведность, пока мы желаем ее, и пока желаем, сохраняем. Так как нам свойственно в одно и то же время и желать праведности воли, и обладать ею, и так как желание праведности воли и сохранение ее бывают у нас также одновременно, то с необходимостью следует, что мы сразу же и получаем ее, и имеем, и сохраняем; и пока сохраняем ее, обладаем ею, а пока обладаем ею, сохраняем ее. В этом нет никакого противоречия.

Конечно, получение этой праведности по природе предшествует обладанию ею или желанию ее, поскольку последние не являются причиной получения ее, тогда как получение ее производит и обладание ею, и желание ее. Тем не менее, к одному моменту времени относится и получение, и обладание, и желание, ибо изначально мы сразу же и получили праведность воли, и имели, и желали ее; и как только она получена, она уже и есть у нас, и мы желаем ее. Более того, обладание праведностью воли и желание ее происходят одновременно с сохранением ее, даже хотя обладание и желание по природе предшествуют сохранению. Таким образом, от Кого мы единомгновенно получаем и обладание, и желание, и сохранение праведности воли, от Того мы получаем и справедливость. И как только мы имеем эту праведность воли и желаем ее, надобно сказать, что имеем и справедливость.

Слова «ради нее самой», которые мы включили в наше определение справедливости, необходимы, поскольку сама эта праведность никоим образом не может быть справедливостью, если она не сохраняется ради себя самой.

У. Против этого нечего возразить.

М. Как ты думаешь, это определение справедливости может ли быть приложено также и к Высшей Справедливости, – по крайней мере, насколько мы можем говорить о вещах, о которых ничего, или почти ничего, не может быть сказано в собственном смысле?

У. В этом случае, [по отношению к Богу], воля не есть одно, а справедливость – иное. И тем не менее, как мы говорим о могуществе божественности (potestas divinitatis) или о божественном могуществе (divinam potestas) или о могущественной божественности (potentis divinitas), [как бы различая словесно божественность и могущество], хотя в божественности могущество не есть одно, а божественность – иное; так не будет несообразным говорить [по отношению к Богу] о праведности воли (rectitudo voluntatis) или о желаемой праведности (voluntaria rectitudo) или о праведной воле (recta voluntas). Если же мы говорим о праведности воли, что она сохраняется ради себя самой, тогда, видимо, эти слова ни к какой другой праведности и неприложимы. Ведь ничто иное не сохраняет праведность воли Бога, но она сама себя хранит, и не посредством чего-то иного, но сама собою; и также она хранит себя не ради чего-то иного, а ради самой себя.

М. Значит, мы можем сказать без колебания, что справедливость – это праведность воли, каковая праведность сохраняется (servatur) ради себя самой. А поскольку у сказанного здесь глагола «servatur» нет в страдательном залоге причастия настоящего времени, то вместо настоящего времени мы можем использовать страдательное причастие прошедшего времени от того же глагола [11].

У. Это очень распространенный обычай употреблять в страдательном залоге причастие прошедшего времени вместо причастия настоящего времени, которого латынь не имеет; в латыни нет также причастий прошедшего времени от глаголов действительного залога, и вместо отсутствующих причастий прошедшего времени используются причастия настоящего времени. Например, мы говорим о ком-нибудь: «Он научился, упражняясь и читая» (Hic quod studens et legens didicit), а также «Только бывши принужден, учит» (Non nisi coactus docet); т.е. «Пока он упражнялся и читал, научился» и также «Учит, только когда принуждается».

М. Следовательно, мы верно говорим, что справедливость есть праведность воли, сохраняемая (servata – букв. сохраненная) ради самой себя, т.е. та, что сохраняется ради самой себя.

Вот почему справедливые люди иногда называются «праведными сердцем», т.е. имеющими праведную волю; а иногда просто «праведными» без поясняющего слова «сердцем». Ибо никого не почитают праведными, кроме тех, чья воля праведна. Так [в Писании] говорится: «Торжествуйте, все правые сердцем» (Gloriamini omnes recti corde) (Пс 31:11). И также: «Праведники видят сие, и радуются» (Videbunt recti et laetabuntur) (Пс 106:42).

У. Твое определение справедливости удовлетворит даже детей. Пойдем дальше.

ГЛАВА 13

ЧТО ВО ВСЕХ ИСТИННЫХ ВЕЩАХ ИСТИНА ОДНА

М. Обратимся опять к правильности или истине; этими двумя именами, коль скоро мы говорим о правильности, воспринимаемой только умом, обозначается одна и та же вещь – тот род, к которому относится справедливость. И спросим, действительно ли существует одна-единственная истина во всех вещах, в которых, как мы говорим, есть истина, или существует столько же истин, сколько вещей, в которых, по общему убеждению, есть истина.

У. Мне бы очень хотелось узнать это.

М. Очевидно, что независимо от того, в каких вещах есть истина, истина – не что иное, как правильность.

У. Это несомненно.

М. Тогда, если истин столько же, сколько вещей, то столько же и правильностей.

У. И это так.

М. Если различные правильности с необходимостью соответствуют

многоразличию вещей, то эти правильности непременно имеют свое бытие в соответствии с самими вещами; и как разнятся сами вещи, в которых они существуют, так существуют и различные правильности.

У. На примере одной вещи, в которой, по нашему суждению, есть правильность, поясни мне, как надо понимать ее и в других случаях.

М. Я имею в виду, что если бы правильность обозначения отличалась от правильности воли просто потому, что первая имеет место в обозначении, а вторая – в воле, тогда правильность обозначения была бы обязана своим существованием обозначению и изменялась бы в согласии с ним.

У. Но так и есть. Ведь когда обозначается существование того, что действительно существует, или несуществование того, что не существует, тогда обозначение правильно, и очевидно, что существует правильность, без которой обозначение не могло бы быть правильным. Если же обозначается существование того, чего в действительности нет, или несуществование того, что на самом деле есть, или если вообще ничего не обозначается, тогда не будет никакой правильности обозначения, поскольку эта правильность могла бы иметь место только в [самом] обозначении. Значит, эта правильность получает свое существование благодаря обозначению и изменяется вместе с ним, подобно тому как цвет обязан своим существованием или несуществованием телу. Ведь пока существует тело, необходимо, чтобы у него был цвет, но когда тело исчезает, невозможно, чтобы его цвет оставался.

М. Нет, правильность принадлежит обозначению иначе, чем цвет телу.

У. Тогда покажи, в чем различие.

М. Если бы никто не хотел обозначать посредством некоторого данного знака то, что подобает обозначать им, то осуществлялось бы все же какое-либо обозначение с помощью данного знака?

У. Нет.

М. И что же, он тем самым не был бы правильным, чтобы обозначать то, что ему подобает обозначать?

У. Нет, он не стал бы от этого неправильным; и правильность попрежнему входила бы в его определение (hoc exiget rectitudo).

М. Итак, даже если обозначение не имеет места, все же не исчезает правильность, посредством которой знак правилен и которая требуется, чтобы он обозначал как подобает.

У. Если бы эта правильность исчезла, тогда знак не был бы правилен и правильность не требовалась бы от него.

М. Если обозначается то, что должно быть обозначено, то не думаешь ли ты, что обозначение правильно в силу этой самой правильности и в согласии с ней?

У. Я не могу думать иначе. Ведь если бы обозначение было правильно в силу некоторой другой правильности, чем та, [благодаря которой нечто обозначается как должно], тогда, хотя бы исчезла та правильность, [благодаря которой нечто обозначается как должно], обозначение все же было бы правильным [в силу этой другой правильности]. Но не будет правильным никакое обозначение, которое обозначает то, что обозначать не следует и чего не требует правильность.

М. Значит, никакое обозначение не является правильным в силу какой-то иной правильности, помимо той, которая все еще остается, когда обозначения нет.

У. Это ясно.

М. Итак, не видишь ли ты, что правильность есть в обозначении не потому, что она возникает, когда то, что есть, обозначается как существующее, а то, чего нет, – как несуществующее; просто в этот момент обозначение приводится в согласие с той правильностью, которая всегда есть [и никогда не исчезает]. В равной мере правильность отсутствует в обозначении не из-за того, что она исчезает, когда нечто обозначается недолжным образом или когда обозначение не осуществляется; она отсутствует, только если у обозначения нет той непреходящей правильности, [которая никогда не исчезает].

У. Я не могу не видеть этого.

М. Тогда правильность, благодаря которой обозначение называется правильным, и не происходит от обозначения, и не изменяется вместе с ним, как бы ни изменялось само обозначение.

У. Это совершенно ясно.

М. Можешь ли ты теперь доказывать, что цвет принадлежит телу точно так же, как правильность – обозначению?

У. Я готов скорее доказывать, что эти два случая совершенно несхожи.

М. Полагаю, теперь ты знаешь, как следует думать о воле и ее правильности, а также о других [вещах], которые должны иметь правильность (quae rectitudinem debent).

У. В общем, я вижу, что этим рассуждением доказано, что какими бы они ни были, их правильность остается неизменной.

М. Какой же вывод, по-твоему, следует касательно самих правильностей? Отличаются ли они друг от друга, или у всех у них одна и та же правильность?

У. Я признал выше, что если бы было столько же правильностей, сколько вещей, в которых они усматриваются, то было бы необходимо, чтобы эти правильности соответствовали тем вещам и менялись в согласии с ними. Но доказано, что этого никогда не бывает. Поэтому существование многих вещей, в которых есть правильность, не означает, что существует множество правильностей.

М. Нет ли у тебя еще какого-нибудь довода в пользу существования многих правильностей помимо того, что существует множество вещей, [в которых есть правильность]?

У. Я понимаю, что тот довод не имеет силы, и считаю, что никакого другого нельзя найти.

М. Итак, правильность одна и та же во всех вещах.

У. Необходимо это признать.

М. Более того: если правильность есть в тех вещах, которые должны иметь правильность (quae debent rectitudinem), лишь когда они соответствуют тому, чем они должны быть, и только это и означает для них быть правильными, то очевидно, что у всех этих вещей одна-единственная правильность.

У. Я не могу отрицать этого.

М. Следовательно, во всех этих вещах истина одна.

У. Невозможно отрицать и этого. Однако объясни мне: почему мы говорим об истине «той или иной вещи», как бы различая многие истины, если никакое различие не привходит в них от самих вещей? Ведь многие едва ли согласятся, что нет никакого различия между истиной воли и той, которая называется истиной действия, или истиной чего-либо еще.

М. Не в собственном смысле говорят, что есть истина «той или иной вещи», ибо она имеет свое бытие не в самих вещах, не из самих вещей и не посредством самих вещей, в которых, как считается, она есть. Только если сами вещи находятся в согласии с той истиной, которая всегда наличествует в них, поскольку они суть то, чем должны быть, тогда говорят об «истине той или иной вещи», например, об истине воли или действия. Точно так же говорится о «времени той или иной вещи», хотя одно и то же время у всех вещей, существующих одновременно. Не будь той или иной вещи, все равно время было бы тем же самым. Ведь не потому говорят о времени той или иной вещи, что время есть в вещах, а потому что вещи – во времени. Время, взятое само по себе, не называется временем чего-либо, но когда мы рассматриваем вещи, которые существуют во времени, мы говорим: «время той или иной вещи». Так и Высшая Истина, существуя сама по себе, не есть истина никакой вещи; но когда нечто находится в согласии с Высшей Истиной, тогда мы говорим о его истине или правильности.

[1] Переводя название этого трактата на русский язык как «О грамматике», необходимо сделать оговорку, что речь здесь идет не о грамматике как дисциплине, а о человеке, сведущем в грамматике. В латинском языке такой двусмысленности нет: de grammatico – форма слова grammaticus (грамматик, учитель грамоты, учитель словесности, знаток языка и литературы, образованный человек). Если бы речь шла о грамматике-дисциплине, название было бы De grammatica.

[2] Monologion, c. 18.

[3] Это определение истинного и ложного предложения восходит к комментарию Боэция на сочинение Аристотеля «Об истолковании». См. PL, 64, 457 ff.

[4] Ансельм в этом разделе использует понятия oratio, enuntiatio и propositio как взаимозаменяемые термины. Enuntiatio есть высказывание в смысле утверждения, т. е. оно утверждает нечто или отрицает. Oratio означает высказывание в смысле речения, которое не обязательно содержит утверждение; например, молитва – это речение, которое не содержит утверждения. Всякое истинное или ложное oratio есть, таким образом, enuntiatio. Здесь, как и выше, Ансельм следует Боэцию. Ср. PL, 64, 434 ff.

[5] Ключевую роль в ансельмовом анализе проблемы истинности высказывания играет понятие significatio. В этом понятии, как его употребляет Ансельм, объединены два момента, которые в последующем развитии логики стали различаться в качестве смысла и значения языкового выражения. Каждое слово или предложение языка является носителем определенного смыслового содержания и в то же время оно используется для обозначения предметов и ситуаций реального мира. Смысл языкового выражения не зависит от его использования в качестве средства обозначения; даже в случае расхождения между тем, что формулируется в высказывании, и реальным положением дел смысл высказывания остается неизменным. На этом основании Ансельм выделяет два типа «правильности» (или истинности) высказывания: одна (смысловая) присуща высказыванию постоянно, другая становится свойственной высказыванию только в тех

случаях, когда оно «обозначает (significat) существование того, что существует». Чтобы сделать перевод более понятным, слова significatio, significat, significare будут переводиться двояко, в зависимости от контекста их употребления. Когда выражение «enuntiatio (propositio, oratio) significat» используется Ансельмом для указания отношения меду языковым выражением и реальным фактом, наряду с буквальным переводом «высказывание обозначает» будет употребляться оборот «высказывание утверждает», дабы подчеркнуть, что в данном случае утверждается (или отрицается) соответствие между смыслом высказывания и реальным положением дел. Когда же выражение «enuntiatio (oratio) significat» используется для указания смысла высказывания, оно всегда будет переводиться как «высказывание обозначает».

[6] Следует отметить особенности перевода латинского слова rectitudo в тех случаях, когда речь будет идти об истине воли или истине действия. Истина воли определяется в трактате как осуществление волей того устремления, которое является для нее должным. Это соответствие должному для воли, как и для высказывания, Ансельм выражает с помощью понятия rectitudo. Латинские слова rectus (прямой, правильный, праведный, справедливый) и rectitudo имеют гамму значений, часть которых необходимо учесть при переводе на русский язык, чтобы употребление этих терминов для характеристики различных объектов в разных разделах трактата было и логически корректным, и стилистически выразительным. В русском языке большинство этих значений можно передать однокоренными словами «правильность», «правота», «праведность», хотя при этом не все смыслы получат выражение, как, например, прямизна (rectitudo) палки. При переводе мы будем по большей части использовать стилистически нейтральное слово «правильность». Это значение латинского термина rectitudo фиксирует наличие общей логической характеристики у различных предметов, обсуждаемых в трактате: неважно, о чем идет речь, – о высказывании, мысли, чувстве, воле или поступке, – выполнение ими своего назначения, т.е. их должное функционирование, будет для них правильным функционированием, их «правильностью». Из стилистических соображений применительно к воле вместо «правильности» будет употребляться выражение «правильное направление воли», хотя у самого Ансельма не используется термин «направление». Однако в контексте обсуждения истины воли и поступка нам придется прибегать к употреблению и других вариантов перевода этих терминов, в частности с помощью слов «праведность», «праведный».

[7] Учение о зрении, которое здесь излагает Ансельм, состоит в том, что глаз испускает зрительный луч, который, наталкиваясь в своем движении на какой-либо объект, воспринимает цвет этого объекта.

[8] Из значений латинского слова percussio – удар, поражение, казалось бы, второе лучше отвечает смыслу нижеследующего грамматического рассуждения Ансельма. Это так, по крайней мере, в одном отношении: слово «поражение», как и латинское percussio, – существительное, несущее на себе след своего происхождения от причастия страдательного залога. Но оно не удовлетворяет второму требованию: обозначать активность. В русском языке также многие слова подобной грамматической структуры имеют смысл активного действия, – например, видение, деяние, – но слово «поражение» как раз имеет смысл претерпевания, а не действия, пассивный, а не активный.

[9] [По другой рукописи]: Я согласен с этим. Конечно, я думаю, весьма полезно для постижения истины, скрытой во многих вещах, упражнять ум (mens) в искусстве такого рода обсуждений. Ведь ум, неопытный в этом, не умея тщательно различать, принимает в беспорядке все, что говорят, а потому сомневается и заблуждается.

[10] То есть к самому материальному предмету, к субъекту – носителю свойства.

[11] Здесь дается объяснение того, почему в определении справедливости: «праведность [правильное направление] воли, сохраняемая ради себя самой» (iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata) – используется причастие servata (буквально – сохраненная), хотя речь все время идет о сохранении, одновременном с получением этой праведности и наличием ее, а не о прежде, в прошлом, имевшем место сохранении праведности воли.

О СВОБОДЕ ВЫБОРА

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Способность грешить не относится к свободе выбора
2. Ангел и человек согрешили благодаря способности грешить и свободному выбору; и хотя они могли служить греху, тем не менее грех не мог господствовать над ними
3. Почему, уже сделавшись слугами греха, они имели свободный выбор; и что такое свободный выбор
4. Почему они имеют способность сохранять праведность, которой у них нет
5. Никакой соблазн не принудил бы не желающего грешить
6. Почему наша воля имеет силу против соблазнов, хотя кажется, что она бессильна
7. Почему воля сильнее, чем соблазн, даже когда побеждается им
8. Даже Бог не может отнять у воли праведность
9. Нет ничего свободнее праведной воли
10. Почему согрешающий – раб греха; и что большее чудо, когда Бог возвращает праведность оставившему ее, чем когда возвращает жизнь умершему
11. Рабство греху не уничтожает свободы выбора
12. Почему лучше называть свободным человека, даже если он не имеет праведности, – ведь если он имеет праведность, ее нельзя отнять у него, – чем и имеющего праведность называть рабом – из-за того, что не имея, сам он не может вновь обрести ее
13. «Способность сохранять праведность воли ради самой праведности» – это совершенное определение свободы выбора
14. Деление свободы выбора

ГЛАВА 1

СПОСОБНОСТЬ ГРЕШИТЬ НЕ ОТНОСИТСЯ К СВОБОДЕ ВЫБОРА

Ученик: Коль скоро представляется, что свободный выбор несовместим с благодатью, предопределением и божественным предзнанием, то мне хотелось бы знать, что такое свобода выбора и действительно ли мы всегда имеем ее. Ведь если свобода выбора в том, как утверждают [1], чтобы «иметь возможность грешить и не грешить», и если мы всегда имеем свободный выбор, как же получается, что мы порой нуждаемся в благодати? А если мы его не всегда имеем, почему же грех вменяется нам в вину, раз мы грешим не по свободному выбору?

Магистр: Я не думаю, что свобода выбора – это возможность (potentia) и грешить и не грешить. Ведь если бы таково было ее определение, тогда ни Бог, ни ангелы, которые не могут грешить, не имели бы свободного выбора, что говорить нечестиво [2].

У. А если сказать, что свободный выбор Бога и добрых ангелов иной, чем наш?

М. Хотя свободный выбор людей отличается от свободного выбора Бога и добрых ангелов, однако определение этой свободы должно быть одним и тем же в обоих случаях в согласии с [общим] именем «свобода». Так и в случае животных, хотя они отличаются одно от другого либо субстанциально, либо акцидентально [3], однако определение в согласии с [общим] именем «животное» будет одно и то же для всех животных. Поэтому надлежит дать такое определение свободы выбора, которое не было бы ни слишком широким, ни слишком узким. А поскольку свободный выбор Бога и добрых ангелов не может быть греховным, то «возможность грешить» не входит в определение свободы выбора. И вообще ни свобода, ни часть свободы не состоит в способности (potestas) грешить. Чтобы ясно понять это, следи внимательно за моим дальнейшим рассуждением.

У. Для того я и здесь.

М. Какая воля представляется тебе более свободной: та, которая хочет и может [никогда] не грешить, так что никоим образом не может быть отвращена от праведного устремления не грешить (a non peccandi rectitudine), или та, которая может быть как-то совращена к греху?

У. Я не вижу, почему бы это была не та, которая способна и грешить, и не грешить.

М. Не кажется ли тебе, что тот, кто обладает чем-то подобающим и благоприятным и притом не может утратить его, более свободен, чем тот, кто, обладая тем же самым, может потерять его, склоненный к неподобающему и неблагоприятному?

У. Думаю, это несомненно так.

М. Ты сочтешь столь же несомненным и то, что грешить всегда позорно и вредно.

У. Никто в здравом уме не думает иначе.

М. Тогда свободнее та воля, которая не может отклониться от правильного устремления не грешить, а не та, которая может оставить свое правильное устремление.

У. Мне кажется, это можно признать вполне разумным.

М. Считаешь ли ты, что нечто, которое, будучи добавлено, уменьшает свободу, а будучи отделено, увеличивает ее, – что это есть либо свобода, либо часть свободы?

У. Я не могу так считать.

М. Значит, способность грешить, которая, будучи добавлена к воле, уменьшает ее свободу, а будучи отнята, – увеличивает, не есть ни свобода, ни часть свободы.

У. Это вполне логичное заключение.

ГЛАВА 2

АНГЕЛ И ЧЕЛОВЕК СОГРЕШИЛИ БЛАГОДАРЯ СПОСОБНОСТИ ГРЕШИТЬ И СВОБОДНОМУ ВЫБОРУ; И ХОТЯ ОНИ МОГЛИ СЛУЖИТЬ ГРЕХУ, ТЕМ НЕ МЕНЕЕ ГРЕХ НЕ МОГ ГОСПОДСТВОВАТЬ НАД НИМИ

М. Следовательно, чуждое свободе не относится к свободе выбора.

У. Мне нечего возразить на твои доводы; но меня порядочно смущает, что и ангельская, и наша природа изначально обладала способностью грешить: ведь если бы не обладала, то и не согрешила бы. Поскольку [именно] благодаря способности грешить, которая чужда свободному выбору, согрешила и та, и другая природа, то как же мы говорим, что согрешила она по свободному выбору? Если же не по свободному выбору согрешила, тогда, по-видимому, согрешила по необходимости. Ведь одно из двух: либо по собственной воле (sponte), либо по необходимости. Но если по собственной воле согрешила, то как же не по свободному выбору? Поэтому если не по свободному выбору, то представляется, что, конечно, [каждая названная выше природа] согрешила по необходимости.

И еще кое-что смущает меня в этой способности грешить. Ведь кто может грешить, тот может быть рабом греха, ибо «делающий грех есть раб греха» (Ин 8:34). Но кто может быть рабом греха, над тем грех может господствовать. Как же тогда была сотворена свободной природа людей и ангелов, и что это был за свободный выбор, над которым мог господствовать грех?

М. Именно благодаря своей способности грешить и по собственной воле, и по свободному выбору, а не по необходимости, наша и ангельская природа первоначально согрешила и стала способна служить греху. Однако грех не мог господствовать над ней, и потому ни она сама, ни ее выбор не могут быть названы несвободными.

У. Мне бы нужно было, чтобы ты разъяснил сказанное; это слишком темно.

М. По свободному выбору согрешили и ангел-богоотступник и первый человек; ведь согрешили они по своему выбору, который был столь свободным, что ничто иное не могло принудить их согрешить. Они справедливо порицаемы, ибо имея эту свободу собственного выбора, они согрешили не под принуждением каких-то обстоятельств и не по какой-то необходимости, но добровольно. Согрешили они по своему выбору, который был свободным, но не посредством того, благодаря чему были свободны, а именно способности не грешить (per potestatem qua poterat non peccare) и не служить греху; согрешили же посредством способности грешить, которая ни способствовала их свободе от греха, ни принуждала их служить греху.

А то, что, по-твоему, отсюда вытекает, – именно, что если они могли быть рабами греха, то грех мог господствовать над ними, а потому ни они, ни их выбор не были свободными, – это неверно. Пусть кто-нибудь имеет способность не служить, и ничто постороннее не

может принудить его служить, хотя сам он мог бы и служить, имея и такую способность; пока он не использует свою способность служить, а использует способность не служить, ничто не может поработить его и заставить служить. Действительно, богатый свободный человек может сделаться слугой бедняка; но пока он этого не сделает, ни он не перестает именоваться свободным, ни о бедняке не говорят, что он может над ним господствовать; а если и говорят так, то в несобственном смысле, ибо это не в его силах, но во власти богатого человека. Вот почему, прежде чем ангел и человек согрешили, ничто не препятствовало им быть свободными и иметь свободный выбор.

ГЛАВА 3

ПОЧЕМУ, УЖЕ СДЕЛАВШИСЬ СЛУГАМИ ГРЕХА, ОНИ ИМЕЛИ СВОБОДНЫЙ ВЫБОР; И ЧТО ТАКОЕ СВОБОДНЫЙ ВЫБОР

У. Ты убедил меня, что, действительно, ничто не препятствовало этому до их согрешения. Но после того как они сделались слугами греха, как могли они сохранить свободный выбор?

М. Хотя они поддались греху, однако не могли уничтожить присущую им от природы свободу выбора; но благодаря содеянному они могли утратить возможность воспользоваться этой свободой без помощи и иной благодати, кроме той, которую они изначально имели.

У. Верю, но хотел бы понять.

М. Рассмотрим сначала, какого рода свободу выбора они имели до того, как согрешили; ведь они определенно имели тогда свободный выбор.

У. Я жду этого.

М. Для чего, по-твоему, они имели свободу выбора? Для того ли, чтобы следовать своим желаниям, или чтобы желать того, чего должно и чего благоприятно было для них желать?

У. Чтобы желать того, чего должно и чего благоприятно было желать.

М. Значит, они имели свободу выбора ради праведности воли. И пока они желали того, чего должны были желать, они обладали праведностью воли.

У. Верно.

М. Все же, когда мы говорим, что они имели свободу к (ради) праведности воли, остается сомнение, если [к нашему рассуждению] не добавить кое-что еще. Итак, я спрашиваю: для чего им нужна эта свобода? – Чтобы обрести праведность воли [самостоятельно] без того, кто даровал бы ее (sine datore), когда они еще не имели ее? Или чтобы принять праведность, которой они еще тогда не имели, если бы она была дарована им, чтобы они [впредь] обладали ею? Или чтобы оставить полученную праведность, а затем самостоятельно вновь обрести ее, прежде оставленную? Или чтобы они навсегда сохранили полученную праведность воли?

У. Я не думаю, что они имели свободу, чтобы обрести праведность помимо подателя ее, ибо они ничего не могли бы иметь, чего не получили. И нельзя сказать, что они имели свободу для того, чтобы принять от подателя праведность, которой они еще тогда не имели, чтобы [впредь] обладать ею, ибо не должно веровать, что они были сотворены без праведной воли. Хотя не следовало бы и отрицать, что они имели свободу, чтобы получить эту праведность, если бы они ее оставили и она вновь была бы дарована им тем, кто первоначально наделил ею. Мы часто видим это на [примере] людей, которые от несправедливости вновь приводятся к справедливости небесной благодатью.

М. Сказанное тобою, что они могут вновь обрести утраченную праведность, если бы она была вновь дарована, верно. Но мы задаемся вопросом о той свободе, которую они имели прежде, чем согрешили, – ибо, несомненно, они имели тогда свободный выбор, – а не о той, в которой никто не нуждался бы, если бы не оставил истину.

У. Тогда я продолжу и отвечу на оставшуюся часть твоего вопроса. Неверно и то, что они имели свободу, чтобы оставить праведность, так как оставить праведность воли значит согрешить, а ты показал ранее, что способность грешить не есть ни свобода, ни часть свободы. Не для того также получили они свободу, чтобы самостоятельно вновь обрести оставленную праведность, потому что эта праведность была дана им с тем, чтобы они никогда ее не оставляли. Ведь сама способность, оставив, вновь обрести праведность породила бы небрежение о том, чтобы, обладая, хранить ее. Поэтому остается последнее, а именно: свобода выбора дана разумной природе для сохранения полученной праведности воли.

М. Ты хорошо ответил на мой вопрос; однако мы обязаны еще рассмотреть, ради чего должна была разумная природа сохранять эту праведность: ради самой праведности или ради чего-то иного?

У. Если бы эта свобода была дана разумной природе не для того, чтобы сохранять праведность воли ради самой праведности, тогда она не имела бы отношения к справедливости; ведь известно, что справедливость – это праведность воли, сохраняемая ради нее самой. Но мы веруем, что свобода выбора служит для справедливости. А поэтому, несомненно, надобно признать, что разумная природа получила ее именно для сохранения праведности воли ради нее самой.

М. Итак, поскольку всякая свобода есть некая способность, то свобода выбора есть способность сохранять праведность воли ради самой этой праведности.

У. Она не может быть ничем иным.

М. Значит, теперь ясно, что свободный выбор это выбор, способный сохранять праведность воли ради нее самой.

У. Это, конечно, ясно. Пока воля имела праведность, она и могла сохранять то, что имела. Но когда она уже оставила ее, как может она сохранять то, чего не имеет? При отсутствии праведности, которую можно сохранять, нет больше свободного выбора, который имел бы силу сохранять ее. Ведь невозможно сохранять то, чего нет.

М. Даже если бы отсутствовала праведность воли, тем не менее разумная природа имела бы все относящееся к ней. Ведь никакой из

наших способностей, если ее взять отдельно, саму по себе, как я полагаю, недостаточно для действия; и однако, даже когда отсутствуют условия для совершения какого бы то ни было действия, считается, что всеми этими способностями мы обладаем не в меньшей мере. Подобным образом никакого инструмента самого по себе недостаточно, чтобы сделать что-нибудь; тем не менее, даже когда нет условий, без которых мы не можем пользоваться инструментом, мы не ошибемся, утверждая, что имеем инструмент для выполнения работы. То, что ты мог бы наблюдать во многих случаях, я покажу на одном примере. Ни о ком, имеющем зрение, не говорят, что он не может видеть гору.

У. Кто не может видеть гору, в самом деле, не имеет зрения.

М. Кто имеет зрение, тот имеет способность и инструмент для того, чтобы видеть гору. Однако же, если горы нет, а ты говоришь ему: «Посмотри на гору», – он ответит тебе: «Не могу, потому что ее нет. Вот если бы она была, я мог бы ее видеть». Также если бы гора была, но не было бы света, то на предложение взглянуть на гору он ответил бы, что не может этого ввиду отсутствия света; но если бы был свет, он мог бы видеть ее. Опять-таки, если человек имеет зрение, и есть гора, и есть свет, но что-то мешает ему видеть, например, кто-то прикрыл ему глаза, – тогда он сказал бы, что не может видеть гору; но если бы ничто не загораживало ему глаза, он, несомненно, был бы способен видеть гору.

У. Это всем известно.

М. Значит, ты понимаешь, что способность видеть некое тело [как бы множественна]: одна – в том, кто видит, другая – в вещи, которую надлежит видеть, третья – в чем-то посредствующем, т.е. ни в видящем, ни в видимом. И способность, которая в посредствующем [также двоякая]: одна – в том, что способствует видению, другая – в том, что ему не препятствует, а именно, если то, что могло бы воспрепятствовать видению, не делает этого.

У. Мне это ясно.

М. Итак, этих способностей числом четыре, и если одной какой-нибудь из них недостает, то остальные три ни по отдельности, ни все вместе ничего не могли бы сделать; тем не менее, даже и при отсутствии всех прочих мы не отрицаем ни того, что имеющий зрение обладает им как инструментом или способностью видеть, ни что вещь, доступная зрению, может быть видима, ни что свет способен содействовать видению.

ГЛАВА 4

ПОЧЕМУ ОНИ ИМЕЮТ СПОСОБНОСТЬ СОХРАНЯТЬ ПРАВЕДНОСТЬ, КОТОРОЙ У НИХ НЕТ

М. Однако четвертая из них называется способностью в несобственном смысле. Ведь о том, что обычно препятствует видению, говорят, что оно дает нам возможность (potestas) видеть, когда не препятствует, именно потому, что оно не лишает [нас этой способности]. А

способность видеть свет содержит только три [составляющих], потому что в этом случае и видимое, и то, что содействует видению, – одно и то же. Это всем известно, не правда ли?

У. Да, это всякий знает.

М. Таким образом, даже если бы отсутствовала вещь, которую можно видеть, и мы находились бы в темноте, и наши глаза были бы зажаты или завязаны, то, что касается нас самих, мы все-таки имеем способность видеть любую вещь, доступную видению. Что же мешает нам иметь также способность сохранять праведность воли ради нее самой, – даже в отсутствие этой праведности, – пока у нас есть разум, чтобы познавать ее, и воля, чтобы сохранять ее. Ведь они-то и составляют свободу выбора, о которой прежде шла речь.

У. Ты убедительно показал мне, что способность сохранять праведность воли всегда принадлежит разумной природе и что эта способность была свободной при решении (in arbitrio) первого человека и ангелов, и принудительно, против воли (quibus invitis), праведность их воли не могла быть устранена.

ГЛАВА 5

НИКАКОЙ СОБЛАЗН НЕ ПРИНУДИЛ БЫ НЕ ЖЕЛАЮЩЕГО ГРЕШИТЬ

У. Но может ли теперь выбор (arbitrium), осуществляемый посредством этой способности, быть свободным, когда зачастую человек, имеющий праведную волю, оставляет ее вынужденно, против воли (invitus), под давлением соблазна.

М. Никто не оставляет праведность, если не захочет. Так что если «против воли» [invitus] – значит «не желая» [nolens], то никто не оставляет праведность против воли. Человека можно связать против воли, потому что, не желая того, он может быть связан; человека можно пытать против воли, потому что, не желая того, он может быть подвергнут пыткам; человека можно убить против воли, потому что, не желая того, он может быть убит. Но он не может желать против воли, потому что не может желать, не желая. Ведь всякий желающий сам желает желать.

У. Как же тогда о том, кто лжет, чтобы не быть убитым, говорят, что он лжет против воли, если он может делать это, только желая. Ведь как он лжет против воли, так же он и желает лгать против воли. А кто против воли желает лгать, тот, не желая, желает лгать.

М. Возможно[4], говорят, что он лжет против воли, так как он настолько желает истины, что лжет только ради спасения своей жизни[5]; желает он лжи ради спасения жизни, но не желает лжи ради самой лжи, поскольку желает истины. Таким образом, он лжет и желая, и не желая. Ибо одна воля – когда мы желаем чего-либо ради него самого, например, когда мы желаем здоровья ради него самого; а другая – когда мы желаем чего-либо ради чего-то иного, например, когда мы желаем пить горькое лекарство ради здоровья. Так что, пожалуй, можно сказать, имея в виду эти две разные воли, что этот человек лжет и про-

тив воли, и не против воли. А потому, когда говорят, что он лжет против воли, так как, желая истины, он не хочет лгать, это не противоречит моему утверждению, что никто не оставляет праведность воли по принуждению, против воли. Ибо самая ложь как раз и свидетельствует о желании оставить праведность ради спасения жизни, и он оставляет ее не против воли, но желая этого, в согласии с той волей, о которой сейчас идет речь. Ведь мы говорим сейчас о воле – желании лгать ради спасения жизни, а не о воле – нежелании лжи ради самой лжи. С другой стороны, конечно, он лжет против воли, ибо против воли [он оказался перед альтернативой]: либо он будет убит, либо солжет; т.е. против воли он попал в это безвыходное положение, когда одно из двух с необходимостью должно произойти. Но хотя это необходимо для него – либо быть убитым, либо лгать, – однако нет необходимости, чтобы он непременно был убит, так как он может избежать этого, если солжет; и также нет необходимости, чтобы он непременно солгал, так как он может не лгать, если предпочтет быть убитым. Никакая из двух ситуаций не предопределена с необходимостью, потому что каждая из них в его власти. Итак, даже хотя [это верно, что] против воли он либо солжет, либо будет убит, однако из этого не следует, что он лжет против воли, или что он убит против воли.

Часто приводят и другое основание, почему можно сказать, что кто-то поступает против воли, или не желая, или по необходимости, хотя он поступает так по своему желанию. Ведь если нам трудно сделать что-то и потому мы не делаем этого, мы говорим, что не можем сделать и не делаем это по необходимости или против воли. И если мы не можем без больших усилий перестать делать что-либо, а потому продолжаем делать это, мы утверждаем, что делаем это против воли, и не желая, и по необходимости. Так же точно и о том, кто лжет, чтобы не умереть, говорят, что он лжет против воли, и не желая, и по необходимости; потому что он может избежать лжи, только приложив огромные усилия, выбирая смерть [mendacium vitare non valet sine mortis difficultate]. Значит, как о том, кто лжет ради спасения своей жизни, в несобственном смысле говорят, что он лжет против воли, потому что он лжет, желая этого, точно так же в несобственном смысле говорят, что он против воли желает лгать, потому что только желая этого, он этого желает. Ведь когда он лжет, он сам желает лгать; так и когда желает лгать, сам желает желать.

У. Я не могу отрицать сказанного тобою.

М. Так почему же не свободна воля, которую никакая посторонняя сила не может подчинить себе без ее согласия?

У. А разве не можем мы на подобном основании утверждать, что свободна воля лошади? Ведь она по собственному желанию служит влечениям своей плоти?

М. Нет, эти случаи не похожи. Ведь воля лошади не сама себя подчиняет, но всегда с необходимостью служит влечениям своей плоти, будучи подчинена им по природе. Но воля человека, пока она праведна, не служит и не подчинена ничему недолжному; ее не может отвратить от праведности никакая посторонняя сила, если она сама по собственному желанию не согласится на недолжное. Согласие же

это, что ясно видно, идет от нее самой, а не от природы или необходимости, как в случае лошади.

У. Ты убедительно ответил на мое возражение насчет воли лошади; вернемся к нашему рассуждению.

М. Будешь ли ты отрицать, что одно свободно от другого, если то другое не может ни принудить первое, ни помешать ему, если оно само того не желает? [6]

У. Не вижу основания отрицать это.

М. Скажи тогда, что значит для праведной воли – одержать победу и что значит – быть побежденной.

У. Постоянно желать самой праведности – значит для нее победить; а желать того, чего не должно, – значит быть побежденной.

М. Я полагаю, что соблазн может увести праведную волю от праведности или принудить ее к недолжному только по ее желанию, при условии, что она не желает праведности, а желает недолжного.

У. Не вижу, чтобы это в каком-то отношении было ложно.

М. Кто же тогда может сказать, что воля не свободна, чтобы сохранять праведность, не свободна от соблазна и греха, если никакой соблазн не может отвратить ее, коль скоро она не пожелает, от праведности к греху, т.е. к желанию недолжного? Следовательно, если она бывает побеждена, то побеждена не посторонней силой, но своей собственной.

У. Это явствует из сказанного.

М. Разве ты не видишь, что из этого следует: никакой соблазн не способен победить праведную волю? Ведь если способен, значит, имеет силу победить и побеждает своей силой. Однако это невозможно, поскольку воля может быть побеждена только своей собственной силой. А потому соблазн вообще не способен победить праведную волю; а когда говорят, что способен, говорят в несобственном смысле. Ведь осмысленно говорить только, что воля способна подчинить себя соблазну. Подобным образом, хотя и в обратном отношении, когда говорят, что слабый способен быть побежден сильным, имеют в виду, что не своей силой он способен быть побежден, но посторонней; ибо это значит только то, что сильный имеет способность победить слабого.

ГЛАВА 6

ПОЧЕМУ НАША ВОЛЯ ИМЕЕТ СИЛУ ПРОТИВ СОБЛАЗНОВ, ХОТЯ КАЖЕТСЯ, ЧТО ОНА БЕССИЛЬНА

У. Ты столь убедительно подчинил нашей воле все, что покушается на нее, и не допустил, чтобы какой-нибудь соблазн господствовал над ней, что я ничего не могу возразить на твои утверждения. Обрати, однако, внимание на бессилие воли, которое все мы обычно испытываем, когда соблазн одолевает нас. Этот вопрос мучает меня; и мой ум не найдет покоя, пока ты не покажешь, как согласовать могущест-

во (potentia) [воли], которое ты доказываешь, и [ее] бессилие (impotentia), которое мы знаем по опыту.

М. В чем же, по-твоему, состоит это бессилие воли, о котором ты говоришь?

У. В том, что она не может постоянно держаться праведности.

М. Если она не держится праведности по бессилию, то она отвращается от нее чуждой силой.

У. Согласен.

М. Что же это за сила?

У. Сила соблазна.

М. Эта сила не отвращает волю от праведности, если воля сама не хочет того, что внушает соблазн.

У. Да, это так. Но соблазн своей силой принуждает ее хотеть того, что он внушает.

М. Как же он принуждает волю хотеть? Так ли, что она могла бы удержаться от желания, хотя и ценой душевных мук, или так, что вообще никоим образом не могла бы не желать?

У. Следовало бы, видимо, признать, что мы порой так преследуемы соблазнами, что лишь с трудом способны уберечься от желания того, что они внушают; тем не менее я не могу сказать, что они когда-нибудь столь превозмогают нас, чтобы совсем невозможно было не желать того, к чему они побуждают.

М. Не знаю, как можно было бы это сказать. Ведь если человек желает солгать, чтобы не претерпеть смерти и сохранить эту свою временную жизнь, то кто скажет, что невозможно ему желать не лгать, чтобы избежать вечной смерти и приобрести нескончаемую жизнь. А потому ты не должен сомневаться, что это бессилие сохранять праведность, которое, как ты говоришь, присутствует в нашей воле, когда мы даем согласие на [внушаемое] соблазнами, происходит не оттого, что это невозможно, а оттого, что дается это с большим трудом. Ведь часто мы говорим, что не можем сделать что-либо, не потому, что это для нас невозможно, а потому что не можем сделать это без труда. Но такого рода трудность не уничтожает свободы воли. Ведь она может нападать на нежелающую волю, но победить ее, нежелающую, не может. Ведь соблазн может бороться с волей без ее согласия, но не может победить волю без ее согласия. Таким образом, ты можешь видеть, я полагаю, как согласуются сила воли, которая доказывается по правилам истинного рассуждения (quam ratio veritatis asserit), и бессилие, которое чувствует наша человеческая природа (quam humanitas nostra sentit). Ибо как трудность никоим образом не уничтожает свободы воли, так и то бессилие, которое, как мы говорим, присутствует в воле только потому, что она не может удержать свою праведность без труда, не отнимает у воли ее способности упорно держаться праведности.

ГЛАВА 7

ПОЧЕМУ ВОЛЯ СИЛЬНЕЕ, ЧЕМ СОБЛАЗН, ДАЖЕ КОГДА ПОБЕЖДАЕТСЯ ИМ

У. Я не нахожу никаких аргументов против того, что ты утверждаешь, но никак не могу и согласиться, что воля сильнее, чем соблазн, когда она побеждается им. Ибо если бы воля к сохранению праведности была сильнее, чем напор соблазна, то она, в желании держаться праведности, превозмогла бы натиск соблазна. Ведь не иначе могу я знать, что имею более или менее сильную волю, как из того, что желаю более или менее сильно. Поэтому, если мое желание должного менее сильно, чем соблазн, побуждающий к недолжному, тогда я не вижу, почему бы соблазну не быть сильнее моей воли.

М. Как я вижу, двусмысленность слова «воля» ввела тебя в заблуждение.

У. Я хотел бы разобраться, в чем состоит двусмысленность.

М. Как слово «зрение» (visus) употребляется в двух значениях, так и слово «воля». Мы ведь называем зрением и самый инструмент для видения, т.е. луч, проходящий через глаза, посредством которого мы ощущаем свет и все освещаемые предметы; но именуем мы зрением также и самое действие, осуществляемое благодаря использованию этого инструмента, т.е. видение (visio). Точно так же и волей называется, с одной стороны, самый инструмент для воления, который есть в душе и который мы обращаем [так или иначе], чтобы желать того или иного, подобно тому как зрение мы обращаем [по-разному], чтобы видеть различные предметы. С другой стороны, волей называется также использование той воли, которая есть инструмент для воления, как и зрением называется также использование того зрения, которое есть инструмент для видения. Таким образом, мы обладаем зрением – инструментом для видения, даже когда не видим, а зрение – действие этого инструмента имеем, только когда видим. Точно так же воля – инструмент для воления всегда есть в душе, даже когда человек ничего не желает, например, когда спит; а волю, в смысле использования или действия этого инструмента, мы имеем, только когда желаем чего-либо. Значит, та воля, которую я называю инструментом для воления, всегда одна и та же, независимо от того, [желаем ли мы и] чего мы желаем; но та воля, которая есть действие воли-инструмента, столь же множественна, сколь многочисленно то, чего мы желаем, и сколь многочисленны случаи, когда мы желаем. Подобным образом зрение, которое есть у нас даже в темноте или когда наши глаза закрыты, всегда одно и то же, независимо от того, [видим ли мы что-либо и] что мы видим; а зрение – действие инструмента, что называется также видением, столь же множественно, сколь многочисленны видимые предметы и случаи, когда мы видим что-либо.

У. Я ясно вижу это, и я удовлетворен этим различением [смыслов слова] «воля». Я уже, кажется, вижу, какую ошибку я допустил, не зная этого. Однако продолжай рассуждение, которое ты начал.

М. Коль скоро ты видишь, что есть две воли, – а именно инструмент для воления и действие воли-инструмента, – то как ты думаешь, которой из них присуща сила воления?

У. Той, которая есть инструмент для воления.

М. Ну, а если бы ты знал мужа столь сильного, что когда он удерживает дикого быка, бык не может двигаться, и увидел бы, как этот самый муж держит барана, да так, что тот вырывается у него из рук; что же, счел бы ты этого мужа менее сильным, когда он держит барана, чем когда держал быка?

У. Я сочту его одинаково сильным в обоих действиях, но скажу, что он не одинаково использует свою силу. Ведь действие его по отношению к быку сильнее, чем по отношению к барану. Однако человек силен, так так обладает силой; а действие его называется сильным, потому что делается с силой.

М. То же самое помысли применительно к воле. Воля, которую я называю инструментом для воления, имеет силу, неотделимую от нее и неодолимую никакой другой силой, и в [акте] воления эта сила используется иногда в большей степени, иногда в меньшей. Поэтому воля никогда не оставит то, чего она желает сильнее, будь ей предложено нечто, желаемое менее сильно. Когда же ей предлагается нечто, желание чего сильнее, она тотчас оставляет не столь желанное; и тогда воля, – которую мы можем назвать действием воли-инструмента, поскольку она совершает свое действие, желая чего-либо, – эта-то воля-действие называется более или менее сильной, поскольку действие совершается с большей или меньшей силой.

У. Надобно признать, что твое объяснение мне уже ясно.

М. Следовательно, ты видишь, что когда человек, имея праведность воли, оставляет ее под натиском какого-нибудь соблазна, то не чуждая некая сила влечет его насильно, а он сам обращается к тому, чего желает сильнее.

ГЛАВА 8

ДАЖЕ БОГ НЕ МОЖЕТ ОТНЯТЬ У ВОЛИ ПРАВЕДНОСТЬ

У. Но хоть Бог-то может отнять у воли праведность?

М. Давай посмотрим, почему не может. Хотя все сущее в целом (tota substantia), созданное им из ничего, Бог может опять обратить в ничто, однако он не может отделить праведность от воли, обладающей ею.

У. Я жду от тебя обоснования этого твоего утверждения, какого мне не доводилось слышать.

М. Мы говорим о той праведности воли, благодаря которой воля называется справедливой, т.е. о праведности, которая сохраняется ради нее самой. Но справедливой является только та воля, которая желает того, чего Бог хочет, чтобы она желала.

У. Воля, которая не желает этого, очевидно, несправедлива.

М. Значит, сохранять праведность воли ради самой праведности –

это для каждого сохраняющего ее означает желать того, чего Бог хочет, чтобы он желал.

У. Да, это так.

М. Если Бог отделяет эту праведность от чьей-либо воли, то он делает это либо желая этого, либо не желая.

У. Нет, не желая, не может.

М. Значит, если Бог отнимает у чьей-либо воли праведность, о которой у нас речь, он желает того, что делает.

У. Несомненно, желает.

М. Во всяком случае, если Бог хочет отделить праведность от чьей-либо воли, то он не хочет, чтобы тот сохранял праведность воли ради самой праведности.

У. Да, это вытекает из твоего рассуждения.

М. Но прежде нами было установлено, что для всякого, кто сохраняет праведность воли, сохранять ее таким именно образом – значит желать того, чего Бог хочет, чтобы он желал.

У. Пусть бы и не было установлено, тем не менее это так.

М. Если же Бог отнимает у кого-либо эту часто поминаемую нами праведность, значит, Бог не хочет, чтобы тот желал того, чего он хочет, чтобы тот желал.

У. Никакой вывод не является более законным и более невозможным.

М. Итак, совершенно невозможно, чтобы Бог уничтожил праведность воли. Однако же говорят, что он делает это, когда он не препятствует тому, чтобы эта праведность была оставлена. С другой стороны, когда говорят, что дьявол или соблазн делают это, т. е. побеждают саму волю и влекут ее прочь от праведности, которой она держится, то говорят так потому именно, что если бы они не посулили ей нечто, что она предпочитает праведности, или не грозили бы отнять более желанное, то она никак сама по себе не отвратилась бы от праведности, которой она все же в известной мере желает.

У. Сказанное кажется мне настолько очевидным, что на это, полагаю, ничего нельзя возразить.

ГЛАВА 9

НЕТ НИЧЕГО СВОБОДНЕЕ ПРАВЕДНОЙ ВОЛИ

М. Таким образом, ты видишь, что ничто не свободнее праведной воли, которую не может лишить праведности никакая чуждая сила. Так, когда человек желает солгать, чтобы остаться живым и невредимым, мы говорим, что он принужден отступиться от истины под страхом смерти или мучений. Но это неправда. Ведь не принуждена воля больше желать жизни, чем истины. Однако поскольку чуждая сила препятствует ей сохранить сразу и то, и другое, она выбирает то, чего желает больше; во всяком случае, выбирает сама, свободно, а не по принуждению, хотя перед необходимостью отказаться от одного из двух, [либо от истины, либо от жизни], она поставлена насильственно,

а не свободно. Воля [человека] имеет не меньше силы, чтобы желать истины, чем чтобы желать спасения, но сильнее она желает спасения. Зато если бы человек видел воочию вечную славу, которую тотчас влечет за собой сохранение истины, и адские мучения, на которые он незамедлительно предал бы себя, солгав, то, вне всякого сомнения, скоро открылось бы, что он имеет достаточно сил, чтобы держаться истины.

У. Это ясно видно [в случае], когда какой-нибудь человек проявил большую силу в желании вечного спасения ради него самого (propter se) и истины ради такой награды, чем в стремлении сохранить свое временное существование (ad servandam salutem temporalem).

ГЛАВА 10

ПОЧЕМУ СОГРЕШАЮЩИЙ – РАБ ГРЕХА; И ЧТО БОЛЬШЕЕ ЧУДО – КОГДА БОГ ВОЗВРАЩАЕТ ПРАВЕДНОСТЬ ОСТАВИВШЕМУ ЕЕ ИЛИ КОГДА ВОЗВРАЩАЕТ ЖИЗНЬ УМЕРШЕМУ

М. Итак, разумная природа всегда обладает свободой выбора, потому что всегда имеет способность сохранять праведность воли ради самой этой праведности, хотя порой и с трудом. Но коль скоро свободная воля оставила праведность из-за того, что трудно сохранять ее, тогда она попадает в рабство греху, так как невозможно ей вновь самостоятельно обрести праведность. Так она становится «дыханием, которое уходит и не возвращается» (Пс 77:39), ибо «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин 8:34). Действительно, ведь никакая воля, не имея еще праведности, не могла овладеть ею, пока Бог не даровал ее; и точно так же, когда воля оставляет полученную праведность, она не может вновь овладеть ею, если Бог не возвратит ей праведности. Я так думаю, что большее чудо, когда Бог возвращает воле утраченную праведность, нежели когда он умершему возвращает потерянную жизнь. Ибо тело, умирая по необходимости, не совершает тем самым греха, следствием которого была бы невозможность вновь получить жизнь. Но воля, оставляя праведность сама, [по своему решению] [per se], заслуживает того, чтобы лишиться ее навсегда. Опять-таки, если кто-нибудь по своей воле лишает себя жизни, он лишает себя того, что и так непременно было бы некогда утрачено; но кто оставляет праведность воли, бросает то, что обязан был сохранять всегда.

У. Я вижу, что совершенно справедливо сказанное тобою и о рабстве, в которое впадает «делающий грех», становясь «рабом греха»; и о невозможности вновь обрести оставленную праведность, разве только что она будет (вновь) возвращена Богом, который первоначально даровал ее; и что всем, кому праведность дана, следует постоянно заботиться о ее сохранении.

ГЛАВА 11

РАБСТВО ГРЕХУ НЕ УНИЧТОЖАЕТ СВОБОДЫ ВЫБОРА

У. Однако твое заключение сильно поубавило мою радость. Я-то уже пребывал в уверенности, что человек всегда имеет свободу выбора. Так что прошу тебя, растолкуй мне это самое рабство, чтобы оно не казалось несовместимым с той свободой, о которой речь. Ведь оба они – и эта свобода, и рабство, – присущи воле, и в зависимости от того, какова воля, человек либо свободен, либо раб. Тогда, если раб, то как же он свободен? А если свободен, то почему раб?

М. Хорошо разобравшись, ты увидишь, что человек, не имеющий праведности, о которой мы говорим, и свободен, и раб, и в этом нет противоречия. Ибо никогда не в его силах обрести праведность, если он не имеет ее; но всегда в его силах сохранить ее, если он ее имеет. Поскольку он не может восстановить себя от греха, он раб; поскольку же его нельзя насильно увести от праведности, он свободен. От греха и от рабства греху человек может быть обращен только другим; от праведности он может отвернуться только сам по себе[7]. Но свободы своей он вообще не может быть лишен – ни сам собою, ни другим. Ибо всегда по природе свободен сохранять праведность, имеет ли он ее или нет.

У. Такая совместимость этой свободы и рабства, чтобы они могли одновременно быть присущи одному и тому же человеку, как ты это представил, достаточно убедительна для меня.

ГЛАВА 12

ПОЧЕМУ ЛУЧШЕ НАЗЫВАТЬ СВОБОДНЫМ ЧЕЛОВЕКА, ДАЖЕ КОГДА ОН НЕ ИМЕЕТ ПРАВЕДНОСТИ, – ВЕДЬ ЕСЛИ ОН ИМЕЕТ ПРАВЕДНОСТЬ, ЕЕ НЕЛЬЗЯ ОТНЯТЬУ НЕГО, –ЧЕМ ИМЕЮЩЕГО ПРАВЕДНОСТЬ НАЗЫВАТЬ РАБОМ, – ИЗ-ЗА ТОГО, ЧТО НЕ ИМЕЯ, САМ ОН НЕ МОЖЕТ ВНОВЬ ОБРЕСТИ ЕЕ

У. Но мне очень хотелось бы уяснить себе, почему предпочитают называть человека свободным, даже когда он не имеет праведности, – потому что она никем другим не может быть отнята у него, если он ее имеет, – а не называют имеющего праведность рабом, – из-за того что, не имея, сам он не может вновь обрести ее. Ведь поскольку он не может отстраниться от греха, он раб; а поскольку его нельзя [насильно] увести от праведности, он свободен. И как человека никогда нельзя увлечь прочь от праведности, если он имеет ее, так никогда и не

может он возвратиться к ней, если не имеет. А потому как всегда имеет он свободу, так всегда имеет он, по-видимому, и рабство.

М. Это рабство – не что иное, как неспособность не грешить. Назовем ли мы ее неспособностью возвратиться к праведности (impotentia redeundi ad rectitudinem), или неспособностью вернуть ее себе (impotentia recuperandi rectitudinem) или опять обладать ею, человек – раб греха только из-за того, что не может возвратиться к праведности, или вернуть ее себе или опять иметь праведность, [т.е.] потому, что не может не грешить. Когда он обладает этой праведностью, ему не присуща неспособность не грешить; так что, обладая праведностью, человек – не раб греха. Но способность сохранять праведность он имеет всегда, и обладая праведностью, и не обладая ею: а потому он всегда свободен.

А теперь о твоем вопросе, почему предпочитают называть человека свободным, когда он не обладает праведностью, – поскольку ее нельзя отнять у него, если он имеет ее, – а не называть его рабом, даже когда он обладает праведностью, – из-за того что, уже не имея, он не может вновь обрести ее. Задать такой вопрос – это все равно что спросить: почему считают скорее, что человек имеет способность видеть солнце, даже когда солнца нет, – поскольку он может видеть его, когда оно есть, – а не что ему присуща неспособность видеть солнце, даже когда оно есть, – поскольку когда солнце отсутствует, он не может сделать его присутствующим. Ведь даже когда солнца нет, у нас все же есть зрение, чтобы видеть его, когда оно есть; точно так же, когда в нас нет праведности воли, все-таки в нас есть способность (aptitudo) понимать и желать, чтобы сохранять праведность воли ради нее самой, когда она в нас есть. А когда нам, чтобы видеть солнце, недостает только его присутствия, тогда единственное, чего мы не имеем, это способности, которую производит в нас его присутствие; точно так же, когда нам недостает праведности воли, тогда мы имеем только ту неспособность, которую производит в нас ее отсутствие. Следовательно, человек всегда имеет свободу выбора, а «рабом греха» является не всегда, но лишь когда не имеет праведной воли.

У. Если бы я внимательно продумал то, о чем шла речь прежде, когда ты подразделил способность видеть на четыре способности, я бы и здесь не сомневался. Так что признаю, что в своих сомнениях виноват я сам.

М. Если бы все то, что мы по порядку обсуждаем, [ты держал в уме, и оно] находилось бы по мере надобности в твоем распоряжении, чтобы нам не было нужды это повторять, я пощадил бы тебя [от повторения].

У. Благодарю тебя за снисходительность. Но пусть тебя не удивляет, если все то, о чем мне не приходилось размышлять, мой ум не может с одного раза удержать в поле зрения.

М. Скажи, смущает ли тебя еще что-нибудь в данном нами определении свободы выбора.

ГЛАВА 13

«СПОСОБНОСТЬ СОХРАНЯТЬ ПРАВЕДНОСТЬ ВОЛИ РАДИ САМОЙ ПРАВЕДНОСТИ» – ЭТО СОВЕРШЕННОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ СВОБОДЫ ВЫБОРА

У. Еще одно немножко беспокоит меня в нем. Мы зачастую обладаем способностью сохранять что-либо, и однако она не является столь свободной, чтобы чуждая сила не могла воспрепятствовать ей. А потому, утверждая, что свобода выбора это способность сохранять праведность воли ради самой праведности, посмотри, может быть, еще что-то надо добавить, показывающее, что эта способность столь свободна, что никакая сила не может ее превозмочь.

М. Если бы способность сохранять праведность воли ради самой праведности могла бы когда-нибудь оказаться без той свободы, которую мы рассмотрели, было бы полезно добавить то, о чем ты говоришь. Но если данное определение столь совершенно составлено из рода и видовых отличий, что заключает в себе не более и не менее, чем искомая нами свобода, то неясно, что бы можно было добавить или убавить. Ведь «способность» – это род по отношению к свободе. А добавление [слова] «сохранять» обособляет ее от всякой способности, которую нет нужды сохранять, например, от способности смеяться или ходить. Добавляя [слово] «праведность», мы отличили ее от способности хранить золото и все прочее, что не есть праведность. Прибавлением [слова] «воли» она отделяется от способности сохранять правильность (rectitudo) чего-либо другого, например, прямизну палки и правильность мнения. А благодаря тому, что сказано «ради самой праведности», она отделяется от способности сохранять праведность воли ради чего-либо иного, например, когда она сохраняется ради денег или по природе. Ведь собака по природе сохраняет праведность воли, когда любит своих щенят или заботливого хозяина. Итак, поскольку в этом определении нет ничего, что не было бы необходимо отнести к свободе выбора разумной воли, а все остальное исключить, и достаточно, чтобы это было включено, а прочее исключено, то это наше определение ни слишком широко, ни слишком узко. Не так ли, по-твоему?

У. Да, определение представляется мне совершенным.

М. Скажи тогда, если хочешь узнать еще что-нибудь об этой свободе, обладание которой позволяет оценивать поступки человека: делает ли он добро или зло. Ведь о ней только мы и ведем теперь речь.

ГЛАВА 14

ДЕЛЕНИЕ ЭТОЙ СВОБОДЫ

У. Теперь тебе остается внести подразделения, подобающие этой свободе. Ибо хотя, согласно этому определению, свобода одинаково

присуща всякой разумной природе, однако свобода Бога значительно отличается от свободы, которой обладают разумные творения, а последние также отличаются между собою своей свободой.

М. Свобода выбора двоякого рода: одна - самосущая (a se), не созданная и не полученная от [кого-либо] другого, – она принадлежит только Богу; другая – созданная Богом и полученная от Бога, – она принадлежит ангелам и людям. Созданная и полученная от Бога [свобода выбора] также двоякого рода: одна обладает праведностью, которую сохраняет, другая лишена ее. Обладающая праведностью [созданная свобода выбора] сохраняет ее либо так, что способна утратить ее (separabiliter), либо так, что неспособна ее утратить (inseparabiliter). Та, которая, обладая праведностью, способна ее утратить, была у всех ангелов, прежде чем добрые утвердились [в ней], а злые пали; и у всех людей, обладающих праведностью, на протяжении всей их жизни, до самой смерти. А та, которая, обладая праведностью, неспособна ее утратить, принадлежит избранным ангелам и людям; однако ангелам – после падения отверженных, а людям – после их смерти. Лишенная праведности [созданная свобода выбора] лишена ее либо так, что может вновь обрести ее (recuperabiliter), либо так, что не может обрести ее вновь (irrecuperabiliter). Та, которая лишена праведности, но может вновь обрести ее, принадлежит всем людям, у которых нет праведности, на протяжении всей их жизни, хотя многие никогда не обретут ее вновь. А та, которая лишена праведности и не может вновь обрести ее, принадлежит отверженным ангелам и людям; но ангелам – после падения, а людям – после смерти.

У. Бог свидетель, определение этой свободы и данное тобою ее деление настолько удовлетворили меня, что у меня больше нет вопросов [8].

[1] Ср.: *August.* De actis cum Felice Manichaeo, I. II, c. III (PL 42, 537): Что свободный выбор есть и состоит он в том, что кто-нибудь грешит, если хочет, и не грешит, если не хочет, тому я нахожу доказательство не только в Божественных Писаниях, которых вы не знаете, но и в словах самого вашего манихея. – De libero arbitrio, I. I, c. XVI, n. 35 (PL 32, 1240): Но спрашиваю, действительно ли надлежало, чтобы Тем, Кто нас создал, был дан нам свободный выбор, благодаря которому, как мы убеждены, имеем способность грешить. Ибо кажется, что мы не согрешили бы, будь мы лишены его. – Contra Julian. Op. imperf., I. I, n. LXXVIII (PL 45, 1102): [Юлиан] Итак, и мы... теперь также посмотрим, какое определение подходит свободе выбора, чтобы было ясно, кто из нас соответствует ему, а кто нет. Свобода выбора, наделяя котрой, Бог выводит человека [из-под своей отеческой власти] (qua a Deo emancipatus homo est), состоит в возможности и совершить (admittendi) грех, и удержаться от греха. – Ibid., c. LXXXII (1103): Итак, свобода выбора – это возможность либо допустить (admittendi) грех, либо уклониться от него.

[2] Ср.: *August.* Contra Julian. Op. imperf., I. VI, n. X (PL 45, 1518): [Августин] Но ты имеешь мнимое понимание этого, ибо тебя вводит в заблуждение твое определение; в предшествующем рассмотрении, на которое мы уже ответили, ты, как часто делал это и в других местах, дал определение свободного выбора. Ты сказал: «Свободный выбор не что иное, как возможность грешить и не грешить». Этим определением ты, прежде всего, лишил свободного выбора самого Бога, который, – ты этого не отрицаешь, потому что и это часто говоришь, и это истинно, – не может грешить. А также и святые в Царстве Божием, где не смогут грешить, [согласно этому определению] утратят свободный выбор.

[3] Субстанциально – как собака отличается от лошади, акцидентально – как одна конкретная лошадь от другой, гнедая от буланой и т. п.

[4] [первая редакция]: Возможно, он, не желая, желает лгать, вот почему. Прежде чем он оказался перед этой необходимостью, он не желал лгать и не желал также желать этого когда бы то ни было. Поэтому когда при случившихся обстоятельствах он лжет, то считает, что лжет против воли, имея в виду ту предшествующую волю, когда он этого не желал. А возможно, говорят, – (далее по тексту).

[5] Здесь и в дальнейших рассуждениях, когда Ансельм противопоставляет праведности воли ложь ради спасения жизни, надо иметь в виду, что за этим стоят три эквивалентных противопоставления: «истина – ложь», «праведное – греховное направление воли», «вечная жизнь или вечное спасение – сохранение своего временного существования». При этом истина – это и есть вечная жизнь, а желание этой вечной жизни и есть праведность воли. И напротив, желание солгать ради спасения нынешней своей жизни, т. е. изменить истине, а значит, согрешить, влечет за собой вечную гибель.

[6] [первая редакция] (в другой редакции): свободно от другого, если то другое не может или к тому другому невозможно принудить его, если оно само того не желает, и свободно к чему-то другому, чему невозможно воспрепятствовать, если оно само желает этого.

[7] Cf.: *August.* Contra Julian, op. inf., I. I, n. XCVIII (PL 45, 1115): С этого момента (ex quo) человек начинает использовать решение воли, и может грешить и не грешить; но одно он делает только с помощью Того, Кто сказал: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5), другое же – по собственной воле, или сам по себе, или, будучи совращен [тем] другим обманщиком, преданный греху, как раб.

[8] [первая редакция] (в другой редакции далее следует): Однако поскольку представляется, что свободному выбору противоречит божественное предзнание и предопределение и благодать, ты бы меня чрезвычайно обязал, если бы взялся согласовать их, не столько опираясь на авторитет Священного Писания (auctoritate sacra), что многими уже проделано вполне удовлетворительно, сколько обосновывая средствами разума, что пока выполнено не в полной мере, как, помнится, я читал. В обращении к авторитету по этому вопросу нет нужды, так как все относящиеся сюда места я достаточно знаю и принимаю. *Магистр*: Вопросы о предзнании и предопределении сходны и являются более трудными, чем вопрос о благодати.

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ СИНГОН В ЯПОНСКОМ БУДДИЗМЕ IX В.: СООТНОШЕНИЕ МЕЖДУ «ТАЙНЫМ» И «ЯВНЫМ» УЧЕНИЯМИ

К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА КУКАЯ «БЭНКЭММИЦУ НИКЁ РОН»

Н. Н. Трубникова

Японский буддизм «тайной» по самоназванию школы Сингон («[Школа] Истинных Слов», существует в Японии с 806 г.) уже не раз становился предметом исследования в отечественной буддологической литературе. Такие авторы, как Игнатович, Мещеряков, Фесюн, рассматривали историю школы, ее доктринальный комплекс, место Сингон в культуре буддийской Японии во времена Кукая (774-835, посмертное

© Н. Н. Трубникова, 1996

имя Кобо-дайси), восьмого патриарха школы «Истинных Слов» [1]. Переводы некоторых важнейших сочинений Кукая, выполненные А. Г. Фесюном [БВЯ, с. 438-490], дают представление о догматическом наследии школы. Настоящая публикация представляет читателю еще один трактат Кукая. Японское его название – «*Бэнкэммицу никё рон*», «Трактат о двух учениях, явном и тайном, и о различиях [между ними]»; сокращенно «*Никё рон*», «Трактат о двух учениях» [2]. Прежде всего примечательно в этом трактате определение «тайного учения» [3], принятое позднейшей традицией Сингон в качестве классической формулировки [Канаока 1979, с. 194-195]. Без учета этого текста вряд ли возможен разговор о специфике «тайных» буддийских учений, по крайней мере в китайском и японском их вариантах.

Исследователи догматики «эзотерических» буддийских школ, таких, как Сингон, неизбежно сталкиваются с вопросом о границах собственно «тайного» их содержания (в отличие, например, от положений, общих с другими учениями махаяны). Однако ученые, подходившие к буддийским «таинствам» с меркой, выработавшейся в западной науке для «буддизма как такового», нередко характеризуют учение «тайных» школ как «не собственно буддийское». Часто европейские буддологи начала нашего века трактовали его как результат растворения высокой махаянской философии в «догматических спекуляциях позднейших монахов», как смешение учения о просветлении с примитивными верованиями народов Центральной и Юго-Восточной Азии, перешедших к буддизму от местных анимистических культов и шаманских практик [4]. В самом деле, реконструкция чистого буддийского «тайного» учения в отличие от «явного» едва ли осуществима. Даже та область, которую «тайное» учение безоговорочно признает как свою, включает темы, изучаемые «явными» школами. Это касается прежде всего записи истин учения о просветлении на особом языке *мантр* (сакральных формул) и *дхарани* (более или менее длинных текстов, состоящих из мантр); от этих словесных формул китайская ветвь «таинств» получила свое название *Чжэньянцзун* (яп. *Сингон-сю*), «Школа Истинных Слов» – перевод санскр. «*mantrayana*». И обряд посвящения (*кандзё*, санскр. *abhiseka*, «окропление головы»), и почитание будды в его космической ипостаси – как «тела Закона татхагаты Махавайрочаны», – распространены далеко за пределами «таинств». Особенно это характерно для буддийской культурной ситуации времен Кукая: принято говорить о высокой степени «эзотеризации» буддизма в Китае в эпоху Тан (VII-X в.). С одной стороны, «тайное» учение толкуется слишком широко, и это связано с повсеместным распространением «тайных» (в расхожем словоупотреблении) положений и практик, с другой –рамки самого учения «Истинных Слов» незамкнуты, оно включает множество «явных» понятий и тезисов – примерно так можно обозначить исторический контекст трактата «Никё рон».

Тексты мантраяны проникли в Китай достаточно поздно [5]: более шести веков спустя после первого буддийского паломничества (65 г.). Это была последняя волна буддийского влияния, из Индии достигших Китая. В начале VIII в. в Чанъань прибывают выдающиеся про-

поведники Шубхакарасимха (кит. Шань Увэй, 637-735, в Китае с 716 г.), Ваджраходхи (кит. Цзиньган-чжи, 670-735, в Китае с 720 г.) и Амогхаваджра (кит. Букун, 705-774, в Китае с начала 720-х годов.). Каждый из них известен прежде всего как переводчик священных текстов «тайного учения» [6]. Владение «наукой истинных слов» снискало всем троим славу великих чудотворцев. Все трое, в особенности Букун, пользовались большим влиянием при дворе танских императоров [7]. Необходимо заметить, что уже названные нами учителя принадлежали к различным направлениям эзотерики: к одному – Шань Увэй и его китайский ученик, выдающийся буддийский автор И Син, к другому – Ваджраходхи, Букун, ученик Букуна Хуэйго и ученик Хуэйго Кукай [8]. Тексты «тайного» учения получили обширные комментарии; однако вскоре широкая известность фрагментов этих текстов, особенно одного из них, «Махавайрочана-сутры», а также дхарани из нее и других сутр, распространились далеко за пределы школьной традиции «школы Истинных Слов».

Здесь уже закладывалась почва для многочисленных недоумений: существует ли «тайное» учение как таковое, или же только «тайный вкус», придающий дополнительную привлекательность учениям махаянических школ, одна из которых Чжэньян (Сингон)? Практически решить этот вопрос предстояло Кукаю, при котором Сингон в Японии превратилась в одно из самых жизнестойких (хотя и не самых массовых) буддийских объединений [9]. Попытку дать ответ на вопрос о самостоятельности таинств, применяя термины догматики, общие как «явным», так и «тайному» учениям, Кукай предпринимает в «Никё рон».

Необходимо заметить, что в Японии ко времени возвращения Кукая из двухгодичного путешествия в Китай, предпринятого им в 802-804 г., «тайное» учение уже имело своего рода предысторию. В некоторых храмах хранились списки «Махавайрочана-сутры». Каноническая биография Кукая повествует, что сам он начал читать эту сутру еще до поездки на материк. Сооружение статуи большого будды Русяны (Махавайрочаны) практиковалось еще за два века до введения культа этого будды по обряду Сингон [10].

При всей разнице между культом Русяны в VI-VIII вв. и тем, как Махавайрочана воспринимается в догматике и культе Сингон, важной представляется роль Махавайрочаны как «всеобщего центра идентификации», функцией которого было служить установлению между каждой провинцией (местностью, храмом, отдельным жителем государства) и центром (столицей, единой верховной властью, опирающейся на буддизм) единой и непосредственной связи, вытесняющей прежние, множественные и с трудом поддающиеся контролю, родовые связи в обществе (10, с. 122-206).

Важнейшим новшеством и достижением Сингон в первые десятилетия IX в. было, собственно, разрешение давнего противостояния светской и буддийской властей. При том, что со времени первого знакомства Японии с буддизмом его основная задача формулировалась как «защита страны», буддийская церковь (по закону – одно из государственных учреждений) нередко оказывалась сильнее светской вла-

сти, шла с нею на прямой конфликт. В случаях «святого государя» Сётоку-тайси или узурпатора трона монаха Докё в одном лице совпадали высший буддийский иерарх и император. Перенос столицы из Нара в Нагаока, а затем в Хэйан в 794 г. часто объясняется как попытка вывести императорскую власть из-под контроля нарских школ. Что же касается школ периода Хэйан (Сингон и Тэндай), то для них основной формой взаимоотношений с государством становится личное общение монарха и буддийского учителя (8, с.62). Это может быть общение двух утонченных поэтов и каллиграфов, один из которых – Кукай, а другой – император Сага; может быть личная поддержка в дни дворцовых мятежей; часто – составление текстов in usum ˊdelphini, сочетающих буддийскую ученость и широту светской (т.е. прежде всего конфуцианской) образованности. Но кроме того это и ритуал посвящения императора, проводимый его личным наставником, «мандала-ачарьей», по правилам «таинств». То, что буддийская церковь решает свои особые задачи, что могущество ее особого рода (посвящение государя и последующая поддержка его власти) и что она имеет принципиально иную область действия, подчеркивается перемещением школ из столичных храмов в горы, строительством монастырей на горах Хиэй (тэндайского) и Коя (сингонского).

Вопрос о пересечениях между «тайным» учением и учениями «явных» школ, особенно нарских школ Хоссо и Кэгон, а также, чаще в неявном виде, школы Тэндай затрагивается почти в каждом из сочинений Кукая, а «Никё рон» специально посвящен этой теме. Что же касается различий, то их распределяют по следующим рубрикам (14, с.245): прежде всего, различны сутры, на которые опираются школы; далее – трактаты авторитетных учителей прошлого, задающие направление интерпретации сутр, и наконец, способы толкований сутр и трактатов. Но кроме двух собственно «тайных» сутр, «Махавайрочана-сутры» (в переводе на китайский Шань Увэя) и «Ваджрасэкхара-сутры» (в переводе Бу Куна), из которых, к тому же, первая рассчитана на распространение за пределами собственно школы, в круг текстов, почитаемых Сингон, входят такие общеизвестные в буддийском мире тексты, как «Ланкаватара-сутра» (яп. «Нюрэнга-кё») и «Нирвана-сутра» (яп. «Нэхан-гё»). Большинство трактатов, изучаемых школой Сингон, известны также весьма широко за ее пределами. Примечательно, что Нагарджуна и Васубандху, представители двух направлений махаяны, шуньявады и виджнянавады [11], в сочинениях Кукая, как правило, называются вместе. В «Никё рон» за ними числится некое общее учение о невыразимости и непостижимости истинной природы будды – «тела Закона». Надо сказать, что в самом «тайном» учении такие понятия, как «пустота» всех дхарм (*ку*) и «пустота» как последняя характеристика непостижимого бытия будды, «только-сознание», «сознание-хранилище» (*арая-сики*), и другие понятия махаянической мысли по существу перестают тематизироваться, хотя в нетематизированном виде входят во все догматические построения. В этом отношении многие положения Сингон и таких школ, как Хоссо или Кэгон, могут формулироваться едва ли не в одних и тех же выражениях. Поэтому при разграничении «тайного» и

«явного» учений акцент приходится делать на третьем из названных выше моментов: характерном для каждой из школ герменевтическом методе. Он, в свою очередь, напрямую связан со специфической внутренней целью, преследуемой учением, с его представлениями о путях достижения просветления.

Внешним образом специфику Сингон можно определить вслед за большинством исследователей (например, см.: 20, с. 201; 1, с. 126) примерно так: задача школы – мистическим непосредственным способом передавать истинную «абсолютную» природу будды в зримых и осязаемых формах, доступных для понимания каждого живого существа. Понимание это совпадает с просветлением: свойства мантр, мандал, мудр (особых жестов, которыми сопровождается медитация по обряду Сингон) и ритуалов посвящения таковы, что всякий, воспринимающий их, тем самым тут же, непосредственно и «вдруг», становится буддой. Особый путь к просветлению, проповедуемый «тайным» учением, выражается формулой «стать буддой в этом теле» (*сокусин дзёбуцу*). О рубрикации учения, связанного с толкованием этой формулы, см. трактат Кукая «*Сокусин дзёбуцу ги*» в изд. [5, с. 438-455]. Коль скоро главная идея учения – это моментальное непосредственное совпадение всеобщего будды и единичного непросветленного существа, то и темой его становятся различные проводящие среды и конструкции, механизмы установления тождества между миром будды и миром живых существ (доведение до предела махаянического постулата о тождестве нирваны и сансары, обосновываемого «описательно-космологическим» путем). И эти механизмы отождествления «тайная» герменевтическая модель обнаруживает как раз там, где на «явный» взгляд лежат наибольшие различия между двумя мирами.

Перечисляя средства отождествления, Кукай прилагает к ним известную логическую схему многих буддийских построений: вначале «тело» или «сущность» (*тай*), далее «вид» или «форма» (*со*) и наконец – «действие» или «применение» (*ё*). На уровне «сущности» мир будды и миры, населенные разными родами непросветленных существ, соединяются с помощью «шести великих [элементов]» (*року дай*): это Земля, Вода, Огонь, Ветер, Небо и шестой элемент – Сознание или Сердце. Учение Сингон совпадает со многими учениями «явных» школ в том, что ставит в соответствие сознанию как некой психической реальности космическое Сознание-хранилище, испускающее и поглощающее все дхармы; все временные, отдельные сознаваемые сущности по сути сознаваемы, а значит, существенно одноприродны Созерцанию; поэтому говорится, что «три мира» (телесный, являющийся, бестелесный, мыслимый и чувственно-волевой) суть не что иное, как «только-сознание». Сознание единичного существа соотносится с просветлением «как ствол с кроной», а просветление, в свою очередь, есть то же, что Просветленный, будда. Сознание совпадает с «сердцем», точнее с «сердцевиной» (*син/кокоро*) каждого существа, т.е. его единственной природой, тождественной природе будды. Путь осознания своей действительной сущности есть путь становления в непросветленном существе его «просветленного сердца», (санскр. *bodhicitta*, яп. *бодайсин*).

Что же касается первых пяти элементов, то в принципе Сингон не отвергает общераспространенного натурфилософского их истолкования, особенно в части, относящейся к натуральной магии, а также к символике надгробных памятников (санскр. *stupa*, яп. *сотоба*) в основе конструкции которых лежит космологическая модель, составленная из пяти геометрических тел, соответствующих элементам. Несколько иначе дело обстоит с «психологической» трактовкой. Элементы суть некие факторы воспринимаемости чувственного мира как чувственного: осязаемость = тяжесть = Земля, ощущаемость на вкус = гладкость = Вода, видимость = свечение = Огонь, обоняемость = летучесть = Ветер, слышимость = проницаемость = Небо. Так элементы связываются с пятью «корнями» (*кон*), способностями восприятия, как их корреляты и образуют, по выражению С. Цуда, das Schein («видимость» – нем.), структуру феноменального мира [28, с. 88]. Это относится не только к земному миру, но и к высшим мирам, куда восходят в медитации. Цвета тела и одежд небесных существ (последователь Истинных Слов созерцает «лики» этих существ в состоянии медитации, а обычные люди – в изображении на мандалах) символизируют шесть элементов (Огонь – красный, Земля – желтый и т.д.). Кроме того, в зависимости от положения на мандале каждый из будд, бодхисаттв, богов и др. выступает воплощением одного из «будд пяти сторон света», также соотносимых с пятью элементами (Земля = Центр, Огонь = Юг, и т.д.). «Шесть Элементов» – пример совпадения «восприятий» и «воспринимаемых факторов», случай той «двойственности значения терминов», о которой писал Розенберг [20, с.111-119]: между психологическим и «мирописательным» способами рассуждения нет принципиальной границы. Применительно к Сингон она означает, скорее, повышение познавательного статуса «корней» и образованного ими «тела» (*син/ми*), земного воплощения живого существа (ср. «стать буддой *в этом теле*»).

Коренным свойством элементов считается «отсутствие препятствий» (*мугэ*). Во-первых, это значит, что ни один элемент никогда не встречается отдельно от пяти других (это относится и к сознанию). Во-вторых, все шесть всякий раз присутствуют в каждой вещи. Повсеместность их подчеркивается очень активно: строятся многочисленные схемы, демонстрирующие, какая из шести (всегда шести) составных частей любой реальности соответствует какому из «великих элементов». Например, это может быть схема соответствия элементам «пяти мудростей» + шестого – просветления [12, с.56; 5, с.453]. Собственно говоря, знать какое-то явление по истине – это значит видеть его шестеричный состав; быть единицей, отдельной сущностью значит быть шестеркой. Более крупное целое или более дробная часть также существуют как особые единичности постольку, поскольку они, в свою очередь, суть гексады. (Во многом здесь можно было бы проследить функциональное сходство с системой У Син в китайской философии, рассмотренной в работах А.И.Кобзева.) И наконец, третий элемент мугэ – это «проникновение воды в воду, огня в огонь» [21, с.27], «вертикальные» связи между любыми двумя единицами. Мугэ – механизм связи между буддой – «телом Закона» и каждым из

живых существ. Обоснование этого тождества идей Кукай проводит с помощью характерной для герменевтики Сингон процедуры: один из фрагментов «Дайнити-кё» («открытой», «популярной» сутры) приравнивается к отрывку «Конготё-кё» (внутришкольной сутры), а затем – снова еще к одному фрагменту «Дайнити-кё»; в первом речь шла о просветлении будды Махавайрочаны, созерцающего свою собственную природу, во втором – об истинной природе «всех дхарм», в третьем – о просветлении Махавайрочаны, касающемся «шести великих». Тождество трех фрагментов основано на том, что ключом к ним выступает одна и та же мантра:

[Дайнити-кё. Махавайрочана говорит: «Я в своем просветлении созерцаю, что я –]	[Конготё-кё. Сказано, что две дхармы]	[Дайнити-кё. Махавайрочана говорит: по положению я подобен сердцевине:]
А – изначально нерожден	изначально нерождены	А – первое, что возникает [=Земля]
БА – превосхожу пути речей и слов	их собственная природа отдаляется от слов	БА – именуется водой
РА – привожу к обретению освобождения	чисты и незамутнены	РА именует огонь
УН – Далеко отстою от связи причин	суть и причина и действие одновременно	УН – именует ветер
КЭН – знаю, что я подобен небу, равному пустоте»		КЭН – тождественно небу-пустоте
[БС, 418]	[там же]	[БС, 419]

В итоге пять элементов оказываются не чем иным, как пятью характеристиками просветления будды (= его истинной природы): нерожденностью, невыразимостью, незамутненностью, совпадением причины и действия, «пустотой»: все эти характеристики распространяются и на единичное существо, поскольку оно является живым существом чувственного мира, обладателем тела, имеющего чувства и чувственно воспринимаемого для других (цветного, плотного и т.д.), и не только потому, что оно – носитель «сердцевины» – *син/кокоро*.

На уровне «формы» (*со*) механизмом идентификации выступает мандала. Здесь необходимо различать два момента – первый – просветляющая сила мандалы как таковой. Структура отдельного изображения того или иного «почитаемого» рассчитана на то, чтобы созерцающий как можно более точно представил себе облик божественного существа, которым ему предстоит стать в результате созерцания мандалы. Мандала в целом служит той же цели, показывая расположение «уделов», на которых помещаются «почитаемые». Второй –

большой массив терминологии «тайного» учения, имеющей «мандалическое» происхождение. Так, чаще всего два мира, абсолютный мир будды и относительный мир живых существ, обозначаются как «мир-алмаз» и «мир-чрево». Собственно в иконографии Сингон – это две картины, составляющие так называемую «двустороннюю мандалу» (яп. *рёбу-мандара*). Кроме того, «наука мандал» дает ответ на вопрос: как совместить учение о едином будде, основании и внутренней природе всего сущего, и представления о множестве будд, «бесчисленных буддах». Как сама центрически-крестообразная структура мандалы, так и совпадение четырех «тел», с помощью которых могут изображаться «почитаемые», т. е. «печатей» (санскр. *mudra*, скаральных жестов рук), «букв» (санскр. *bija*, «семена», письменный аналог «истинных слов»), «ликов» (фигуративных изображений с учетом их цветовой и топологической символики) и «деяний» будд и бодхисаттв, – указывают на то, что «море лиц» (мандала) служит еще одной проводящей средой, которая ведет от каждого верующего через его «собственного почитаемого» к центру мандалы – Махавайрочане, или наоборот, от центра через многочисленные воплощения и воплощения воплощений – к «этому воплощению» (*сокусин* – «этому телу») каждого из живых существ. Именно мандалы и связанные с ними дисциплины учения стали той средой, через которую проходило взаимовлияние буддизма и местных религий различных народов, в частности местных японских верований, в результате чего возникло *Рёбу-синто* («Путь богов», истолкованный в смысле двусторонней (*рёбу*) мандалы), ср. [16, с.220 сл.].

«Действие» (*ё*), через которое осуществляется тождество живого существа с буддой, называется «Принятием дара» (*кадзи*). Это особого рода двунаправленная активность, просветляющее воздействие будды на все существа и приятие живыми существами этого воздействия. Практически *кадзи* (санскр. *adhisthana*) означает «благословение»; реализуется оно через «три сокровенных действия»: в узком смысле это мудры, мантры и медитации, в широком – все действия Тела, Речи и Мысли. «Три действия» тела Закона – это все движения, звуки и мысли, существующие в мире [21, с.27], т.е. в том числе и действия непросветленных существ. Чтобы, однако, раскрылось это их свойство – быть действием будды, – необходимо усилие верующего, принимающего в свои действия будду и только будду, делающегося «зеркалом» или «водной гладью» для отражения света «солнца-будды» (махавайрочана, собственно, «великий солнечный [будда]») [см.: 4, с.422]. Отсюда перевод *кадзи* как «концентрации» [26]. Те святые подвижники, которым удавалось сделаться зеркалом для будды, при жизни достигали великих чудодейственных способностей, обретали силу «всех будд», огромное могущество. То же должно происходить, когда адепт «тайнств» буддизма «тремя действиями» соединяется со своим «почитаемым» и «почитаемый» начинает двигать его телом, говорить его устами и т.д.; впоследствии этот шаманистический оттенок буддийского культа был развит народной религией *сюгэндо*, во многом зависимой от идей Сингон [27].

Подводя итог краткого обзора собственно «тайных» догматиче-

ских конструкций, можно привести общую формулировку соотношения между телом Закона будды и бесчисленными телами живых существ из IV-й главы «*Сокусин дзёбуцу ги*» [4, с.423]. Строится она на метафоре так называемой «сети Индры». По «*Кэгон-кё*», дворец бога Индры украшает сеть, унизанная драгоценными камнями, так что подходя к дворцу бог видит свое отражение как во всей поверхности сети, так и в каждой из ячеек. Этот образ иллюстрирует такое соотношение целого и части, при котором целое не распределено между частями, но в полной мере содержится в каждой из частей; далее мы увидим, как эта же идея работает в «*Никё рон*» применительно к соотношению пути к просветлению и отдельных его этапов.

Следующим необходимым пунктом нашего предварительного комментария к «*Никё рон*» должно быть обсуждение того, что же, собственно, связывают конструкции тайного учения. Речь пойдет о «тайном» учении о будде и о классификации существ, стремящихся «стать буддой» и подлежащих его просветляющему воздействию.

Важнейшей особенностью «тайного» учения о просветлении, как мы видим, является тезис о тождестве всякого единичного существа будде, о природе буддства, присутствующей на уровне «тела», а не только «сердцевины», но кроме того, отрицание «компромиссных» тел будды, таких, как «тело Соответствия» (санскр. *sambhoga-kaya*, яп. *дзюёсин*), «тело Превращения» (санскр. *nirmana-kaya*, яп. *хэнкасин*). Признается только «тело Закона» (санскр. *dharma-kaya*, яп. *хоссин*) со всеми его атрибутами: нерожденностью, невыразимостью, чистотой, пустотой, совпадением причины и действия, т.е. свободой от причинно-следственной цепи. По существу, нигде при этом не отрицаются «непостижимость» и безатрибутность «тела Закона», т.е. признаются те его характеристики, которыми, собственно, обусловлено появление теории «трех тел» будды с переходом от ранних представлений о Будде, просветленном Шакьямуни, к махаянической идее абсолютного вселенского будды [11, с.151 слл.]. Однако Сингон от теории «тел» будды не отказывается: она принимает вид учения о «четырех разновидностях тела Закона». Конечное тождество этих четырех «тел Закона» вряд ли требует пояснений; в чем разница между ними – это и предстоит разобрать.

«Всеобъемлющая тотальность» тела Закона [2, с.245] имеет прежде всего два аспекта, обозначаемые как «принцип» (*ри*) и «мудрость» (ти), причем «принцип» («устроенность», тж. аналог санскр. *tathata*) ставится в соответствие «миру-чреву», а «мудрость» – «миру-алмазу»; кроме того, «принцип» как некая структурность, присутствующая во множественном, чувственном мире, охватывает «пять мудростей», соответствующих пяти элементам, тогда как сознание отождествляется с «мудростью» абсолютного мира будды.

Из «четырех тел Закона» «мудрости» соответствует первое – «тело Закона – Собственная Природа» (санскр. *svabhava-dharmakaya* яп. *дзисёхоссин*). Остальные относятся к «принципу», а именно: 2. «тело Закона Соединяющего Действия (санскр. *sambhoga-dharmakaya*, яп. *сюёхоссин*). Оно подразделяется на два: 2а – «тело Закона Собственного Соединяющего действия» (санскр. *svasambhoga-dharmakaya*, яп.

дзисюёхоссин) и 2б – «тело Закона Внешнего Соединяющего Действия» (санскр. *parasambhoga-dharmakaya*, яп. *тадзюёхоссин*). Кроме того, Сингон «тело Закона Равного Излияния» (санскр. *nisyananda-dharmakaya*, яп. *торухоссин*).

Различия между телами, отмечает Р.Тадзима [22, с.258], заключаются только в том, какие существа воспринимают проповедь какого из тел Закона, т.е. «становятся им» в момент просветления, и в зависимости от этого – какие тексты и школы проповедуют учение каждого из «тел». Соотношения эти можно изобразить следующей схемой:

Тела будды

«Тела Закона»	«Живые существа» – адресаты проповеди	Сутры и школы	Титулы слушателей будды
1. Собственная Природа (svabhava-dharmakaya, дзисёхоссин)	[«все существа»]	«Дайнити-кё»	Господин таинств
2 а. Собственное соединение действий (svasambhoga-dharmakaya, дзисюёхоссин)	«Собственное семейство» – тридцать семь великих бодхисаттв	«Конготё-кё»	Царь Венчающего круга
2 б. Внешне Соединение Действий (parasambhoga-dharmakaya, тасюёхоссин)	бодхисаттвы десяти ступеней просветления	сутры прджня-парамиты	Будды четырех сторон света
3. Призрачное превращение (nirmana-dharmakaya, хэнкахоссин)	бодхисаттвы, не достигшие десяти ступеней, пратьекабудды, шравакн, непросветленные люди	сутры хинаяны	Собеседники Шакьямуни, будды внешнего круга мандалы
4. Равное излияние (Nisyananda-dharmakaya, торухоссин)	небожители, демоны и др.	[«все книги трех хранилищ»]	[«все существа»]

Эта схема учитывает представление о телах «Соответствия» («Соединяющего Действия») и «Призрачного Превращения», разделяемые большинством современных Кукаю махаянических школ; различие в том, что тождество «тела Закона» и частных тел не постули-

руется в начале (все тела – воплощения тела Закона, оно – их общий субстрат) но повторяется вновь и вновь на каждом из уровней «спецификации» тел: один и тот же будда в равной мере приобщает всех существ к своему абсолютному просветлению, применяя, однако, разные (для каждого из классов живых существ) «уловки» (*хобэн*). «Уловка» – одно из важнейших понятий махаянического учения о будде. Если в теории частных тел, где природа мыслится отличной от природы «тела Закона» и приближающейся к природе живых существ, к их способностям восприятия и понимания, то идея «уловок» как бы сохраняет абсолютный статус проповеди «тела Закона», непосредственно и «вдруг» просветляющей всех существ, собственно, уловка – как раз и есть «обход» посредствующих звеньев, проникновение сквозь них [21, с.28]. Своеобразное истолкование получает при этом и тезис о «немыслимости» истинной природы «тела Закона»: «немыслимость» выделяется как особая разновидность «тела Закона» («Собственная природа», «внутренняя природа» всех живых существ, т.е. их «собственная устроенность», «принцип», оно ими не осознается и в этом смысле «немыслима»; их необходимо привести к просветлению, т.е. к осознанию этой их собственной природы). Тождество этой скрытой природы живых существ и просветления, несомого проповедью других «тел Закона», следует из тождества «принципа» и «мудрости». Поскольку приобщение к той или иной проповеди обусловливает и статус живого существа, причем продвижение вперед означает гигантский рост всех его возможностей, то «уловки» для каждой группы существ требуются особые. Мирские адепты учения Просветленного, *шраваки*, «слушающие голос» учителя, *пратьекабудды*, «созерцающие связь» причин и освобождения от нее и доходящие до истины на собственном опыте, а также древние бодхисаттвы почитают (единственного известного им) будду Шакьямуни по предписаниям текстов и школ «малой», «древней» колесницы. А бодхисаттвы, принявшие обет спасения всех существ и совершенствующиеся согласно предписаниям сутр Праджня-парамиты, постепенно одолевая «десять ступеней бодхисаттвы», стремятся к достижению самадхи из пяти великих будд (по числу сторон света, к каковым относится также и «центр»). И лишь поднявшимся на все ступени, окончательно просветленным бодхисаттвам, введенным в «собственную семью» будды Махавайрочаны, удается вместить всю истину, содержащуюся в словах и мантрах «сутры Алмазной Вершины» «тайного учения». Кроме того, существует тело Закона, чья проповедь «равно изливается» на все существа, в том числе на обитателей низших миров (грешников в буддийских «адах», «голодных духов», «скотов» и прочих) и может быть записана в любом небуддийском тексте: «тело Закона» может в этом случае быть воплощено в образе даосского небожителя, конфуцианского мудреца, божества шиватского или вишнуитского пантеона, синтоистского ками, священного дерева, камня, животного и др. Подводя итог, можно сказать, что классификация «тел Закона» и «природ» будды представляет собой, по сути дела, классификацию буддийской общины и субординацию буддийских текстов; это вполне соответствует не только представлению Сингон о «неразличенности»

(*фуни*) мира будды и мира живых существ, но и фундаментальному тезису о тройном тождестве трех сокровищ: будды, *дхармы* (учения) и *сангхи* (общины верующих).

Особенности «тайного» учения, касающиеся трактовки природы будды, просветления и проповеди, необходимо иметь в виду при реконструкции связи основных положений «*Никё рон*». Проблема соотношения двух учений в трактате ставится, хотя и в обсуждавшихся терминах «четырех тел Закона», но под несколько иным углом зрения. Это обусловлено, прежде всего, апологетической задачей Кукая: текст имеет форму вопросов и ответов, причем вопросы ставятся от имени «явных» учений.

Все школы учитывают существование «тайного» знания как такового, когда проповедь остается тайной (неизвестной или непонятной) для слушателей. Истина, соразмерная абсолютной мудрости тела Закона, настолько превышает способности живых существ, что непостижима для них; потому и возникают частные и относительные тела, ведущие, как сказано, проповедь, понятную живым существам, соразмерную их «способностям» (*ки*) и, кроме того, отвечающую их особенностям (*суй*), т.е. «подбирающие лекарство, соответствующее болезни».

Проповедь, ведущая к просветлению, должна охватить все существа. Однако существа столь различны, и даже сами основания их различности настолько разные, что проповедь дробится на множество независимых друг от друга разделов. «Колесницы», школы, «ступени», обеты и правила, исповедуемые верующими, представляют взаимоисключающие и поэтому взаимозаменимые варианты пути к просветлению [12]. Общее у них то, что все они предполагают постепенность, длительность пути, восхождение от более далеких и приблизительных истин к более близким и точным, причем многие существа так и остаются на бесконечно низких ступенях достижения.

С точки зрения Сингон всякая проповедь исходит от «тела Закона» и, к кому бы ни обращалась, несет полную истину и полное «внезапное» просветление. Некоторые школы знают об этом: они называются «тайными». Для других это остается скрытым, и они поэтому называются «явными». «Явные» учения не вмещают присутствующего в их проповеди истинного учения потому, что они изначально постулируют собственную «неокончательность», видят источник своего учения в «Призрачном» или «Приспособленном» теле будды. Поэтому безусловное становится у них условным, окончательное – предварительным. А между тем, в сутрах, почитаемых этими школами, есть немало притч, указывающих на подобное заблуждение: Кукай приводит примеры из «*Саддхарма-пундарика-сутры*» (яп. *Хоккэ-кё*, «Сутра Лотоса») и «*Нирвана-сутры*» (яп. *Нэхан-гё*, «Сутра о Нирване»).

Но если цель не достигается актуально на каждой из ступеней продвижения, каким же образом возможно ее достижение в конце? С точки зрения Сингон, просветление не должно мыслиться как нечто отдельное от непросветленного существа, предстоящее ему впереди, как итог долгих усилий (будь то самосовершенствование адептов «малой колесницы» или исполнение обета спасения всех существ у бод-

хисаттв «великой колесницы»). Как таковое, просветление наступает не постепенно, а внезапно и открывается не вне, а внутри самого живого существа.

Кукай обозначает свое сочинение как компиляцию отрывков из общепризнанных авторитетных текстов. При этом «достижение состояния будды» мыслится как достижение буддства «будды-тела Закона». К достижению ведет проповедь. Однако как возможно говорить о «проповеди», ведомой космическим, абсолютным, непостижимым «телом Закона»? Ведь и Нагарджуна, и Васубандху говорят, что истинная природа тела Закона, его действительное просветление непостижимы для сердца и невыразимы в речи? Путь решения, разводящий в данном случае «тайное» и «явное» учения, сводится к тому, что не проповедь «частных» тел будды нисходит до «способностей» слушающих, но и в самих непросветленных существах открывается то, что соизмеримо природе будды. Это «корни» или «предолы», т.е. способности восприятия чувственного мира, соотносимые с «шестью великими элементами». Таким образом, «это», нынешнее тело живого существа оказывается «телом будды» не в меньшей степени, чем «тело Закона»: тело живого существа –ячейка сети, вся сеть – «тело Закона», или тела всех великих бодхисаттв, что сделали «свои уста устами будды» и т.д.

Не существует учений, которые ориентировались бы только на «корни» или только на «способности». И то, и другое может быть объектом просветляющей «уловки». Этим объясняется и то, что даже в самых ранних сутрах мы встречаем специфически «тайные» элементы, мантры и дхарани. А в «тайных» сутрах – «явные представления, например – о «десяти ступенях просветления». Граница между «тайным» и «явным», таким образом, проходит не между школами или эпохами развития буддизма, но лежит в существе вопроса о достижении просветления: делается ли акцент на моментальности или постепенности достижения, на глубине или поверхностности нашего представления о нем, на истинности или же условности доступной нам буддийской проповеди. В зависимости от этого любое учение в том или ином пункте может быть «тайным» или «явным».

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод трактата «*Бэнкэммицу никё рон*» выполнен по изданию Буккё сэйтен. Священные тексты буддизмма. Токио, 1974, с. 422-426 (на японском и старояпонском языке) [13]. При переводе и составлении примечаний учтен английский перевод Ё. Хакэда [26] а также соответствующие главы работы Р. Тадзима [22]. В качестве терминологических справочников использовались издания: Канаока С. Кукай дзитен (Кукай. Словарь.). Токио, (на японском языке), Буккё дай дзитен (Buddhica). Большой буддийский толковый словарь. Под ред. С. Фурута. Токио, 1988 (на японском и старояпонском яз.). Термины, обсуждавшиеся во введении, в комментарий к переводу не включены.

[1] Итог исследований подводит раздел «Школа Сингон» в коллекивном труде [БВЯ, с. 132-174, а также о Сингон с. 181, 187-188, 243-249 и др.]

[2] Трактат в 1 свитке датируется 815 г. [Канаока 1979, с. 194] или около 814 г. [Хакэда 1972, с. 278]. В это время первые из подготовленных Кукаем монахов Сингон направляются проповедовать «тайное» учение по всей стране. На 812-815 гг. приходится полемика Кукая с «нарскими» школами, от лица которых выступал старейший и авторитетнейший их учитель, патриарх школы Хоссо Токуицу (Токуити, 770-е гг. – 842); см. [Цуда 1985, с. 85-88]. Инициатором спора о природе просветления, о том, всеобще ли оно или доступно лишь избранным, мгновенно или постепенно, выступил Сайтё, основатель школы Тэндай; содержание посланий Кукая, связанных с этим спором, указывает на то, что косвенным образом критике с позиций «тайного» учения подлежит и концепция, развитая Сайтё.

[3] Яп. название «тайного учения» *миккё*, говорят также о «таинствах» (*химицу*). Обычно при толковании этого понятия авторитеты Сингон разводят значения двух иероглифов, входящих в него: «*хи*» противопоставлется «*мицу*» как «относительно тайное», кому-то в данный момент неизвестное, непонятное – «поистине тайному», сокрытому в глубине действительному содержанию. Там, где необходимо развести эти два значения, мы переводим «*хи*» как «тайное», «*мицу*» как «сокровенное».

[4] Очерк истории буддийских «таинств» и их основных истолкований в европейской буддологии см. в изд. [Глазенапп 1994].

[5] Появление текстов мантраяны в Китае – момент, начиная с которого западная наука располагает сравнительно достоверной хронологией, тогда как предыстория школы в самой Индии чаще всего известна по косвенным полулегендарным свидетельствам.

[6] И Шань Увэй, и Бу Кун получили прозвище «Трипитака» (букв. «Три корзины», название буддийского канона в целом).

[7] См.: 15.

[8] Позднее в Японии их станут называть «чистым» м «примесным» учениями, «таинствами [храма] То[дзи]», в IX в. храм принадлежал Сингон (яп. Томицу), и «таинствами [горы Тянь-тай]», к которым относят «эзотерические» учения и культы других школ, прежде всего Тянтай (яп. Тэндай, отсюда – Таймицу); подробнее об истории «школы мантр» в Танском Китае см.: 23, с. 36-46.

[9] В XX в. школа Сингон в Японии удерживает третье место по числу храмов, монахов, мирских адептов, превосходят ее, по разным параметрам неравномерно, лишь последователи Сото Дзэн, Нитирэн-сю и адмидаисты.

[10] Об истории постройки статуй см.: 13.

[11] Школы, которые в исследовательской литературе часто рассматриваются как противоположные [1, с. 113]. Трактаты, составляющие догматическую основу «Никё рон», «Дзюдзи рон» («Трактат о десяти ступенях бодхисаттвы) приписывается Васубандху, и «Сяку [махэн] рон» («Поясняющий трактат [о махаяне»]) приписывается Нагарджуне; оба текста, с точки зрения исследователей, поздние, однако традиция Сингон прочно связывает их с именами двух выдающихся мыслителей ранней махаяны. Тезис о совпадении доктрин шуньявады и виджнянавады характерен, как отмечает Х. фон Глазенапп, для догматики «тайных» учений в целом; см.: [9, с. 215-216, 225-226].

[12] Ср., например, трактовку периодов распространения Закона у Тэндай [5, с. 97-98].

[13] Текст указанного издания соотвтствует эталонному тексту Тайсё синсю дайдзокё («Великое хранилище сутр в новом собрании годов Тайсё», 1924-1929); БС – издание учебного характера, в нем приведен нормативный вариант грамматического разбора текста на камбуне с точки зрения японской грамматики, которому мы следуем при переводе.

КУКАЙ (КОБО-ДАЙСИ)

ТРАКТАТ О ДВУХ УЧЕНИЯХ, ЯВНОМ И СОКРОВЕННОМ, И О РАЗЛИЧИЯХ [МЕЖДУ НИМИ]

[1] Итак, у будды – три тела, учения же [бывают] двух родов. Когда говорят, что [будда] проповедует, открываясь [в телах] Соответствия и Превращения, то это называют «явным учением». «Явное» слово, проявляясь на поверхности, [применяется к] способностям [слушателей]. О речениях будды – [тела] Закона говорят: «сокровенное хранилище». «Тайное» слово, скрываясь в глубине, содержит действительную проповедь.

Тысячи тысяч глав [1] входят в собрание сутр, почитаемых явными школами. Если же различать хранилища, то их насчитывается или одно, или десять, или пятьдесят одно [2]. Говоря о колесницах, делят их на Единую колесницу, две, три, четыре или пять колесниц [3]. Рассуждая о путях переправы, школы [называют] шесть шагов [4]. Возвещая о достижении, устанавливают Три Великих [5]. Так Великий Святой [6] благоволит, различая и разъясняя, проповедовать о принятии воздействия [7].

Если же опираться на то, что проповедует «Сутра Алмазного Венца» из тайного хранилища, то в Призрачном теле Превращения Татхагата проповедует учение и закон трех колесниц для бодхисаттв, [стоящих] перед [десятью] ступенями [просветления], а также для непросветленных [последователей] двух колесниц. А в теле Внешнего Соединения Действий [будда] проповедует явное учение единой колесницы для бодхисаттв, стоящих наверху [десяти] ступеней.

И то, и другое – явные учения. Что же касается тела Собственного Соединения Действий, то [в теле] Собственного Соединения [будда] вместе со всем своим собственным семейством, по причине радости Закона [8] проповедует о вратах каждого из трех сокровенных [действий] [9]. Это называется сокровенным учением. «Врата трех сокровенных [действий]» – это, как сказано, пределы [10], в которых пребывает мудрость, выявление в себе самом буддства татхагаты [11]. В эти чертоги не могут ввести даже все десять ступеней просветления. Кому же – неужто непросветленным [людям, приверженцам] трех колесниц – удастся подняться в этот дворец?

Поэтому в «Трактате о ступенях» и в «Поясняющем трактате» упоминается различение между «способностями» и «корнями». И [учение о] «Только-сознании», и [учение о] «Срединном пути» сокрушаются о погибели слову и препятствии сердцу [12]. Однако подобное различение и отделение [они] лишь кратко обсуждают на уровне причины. А об итогах [этого различия применительно] к людям не говорится. Итак, посредством чего же приобретается знание?

© Н. Н. Трубникова, перевод, 1996

Но в сутрах и трактатах есть ясные указания. Их ясные свидетельства полностью согласуются с теми, которые приведены выше. Гость, стремящийся [достичь просветления] будды – о, да будет так, чтобы ты ощутил в просветлении их суть!

Словно рогатый скот, которыйуперся в явную изгородь, те, кто останавливается перед «условным» препятствием, не могут двинуться дальше. Как сказано: странник отдыхает в призрачном дворце [13], дитя предпочитает [золоту] ивовые листья [14] – разве могут они получить и сохранить самую сущность – постоянную, неизменную, несокрушимую и величественную? Они поступают подобно тем, кто, отказавшись от «молока буйволицы» [15], стал бы искать молока коровы, кто отбросил бы драгоценный жемчуг, но сохранил рыбью икру. Человеку, лежащему при смерти, пораженному неизлечимой болезнью, когда уже и царь врачевания опустил руки – какая польза ему от капель сладкого нектара?

А добрые мужи и добрые жены, единожды вдохнув благоухания, в [собственном своем] сердце [найдут] сияние циньского зеркала [16], разобьют лед «условного и действительного». Ясные свидетельства о принятии того, что есть, даются во всех сутрах и трактатах; но хотя они многочисленны, часто [люди] указывают лишь на одну из их сторон. О, да будет так, чтобы тебе, о сын мой, удалось восполнить это!

[2] Спрашивают, говоря: люди, учившие закону в старые времена, составили обширные главы трактатов, провозгласили и утвердили [учения] шести школ [17], раскрыли и разъяснили значения трех хранилищ [18]. Просторные залы наполняются манускриптами, люди утомляются разворачиванием свитков. Что же побуждает заботиться о написании еще одной книги? Какая польза и выгода?

Отвечаю: поистине, многое уже выявлено и раскрыто. Поэтому и следует позаботиться об ответе. Передавать замыслы прежних [учителей] – дело всех тех, кто следует явным учениям. А это – сокровенное хранилище. Множество людей до сих пор не достигли просветления. А потому среди сутр и трактатов я плыву, ужу, собираю [и составляю] одно ручное зеркало.

Спрашивают, говоря: «Два учения, явное и сокровенное. В чем их подобие и в чем различие?»

Отвечаю. Проповедь тел Превращения, Соответствия, Внешнего Соединяющего действия, [та, что приспосабливается к] способностям и особенностям слушателей – все это называется «явным». В [теле] Закона, [в теле] Собственной Природы будда проповедует о пределах мудрости, о внутреннем выявлении [19]. Это именуют «тайным». Спрашивают: «То, что тела Превращения и Соответствия ведут проповедь закона, единогласно признают все школы. Что же касается тела Закона, то оно не имеет ни плоти, ни облика, превышает пути речей и слов, познание его недостижимо, оно – препятствие для сердца и преграда для переправ [20], для него нет ни проповеди, ни указания. Такой смысл [слов "тело Закона"] проповедуют все сутры, все трактаты рассуждают подобным образом. Как же теперь ты говоришь о "проповеди закона, ведомой телом Закона", и каково ее "выявление"?».

Отвечаю. Во всех сутрах и трактатах поистине весьма часто можно встретить такое толкование [«тела Закона»]. Однако при этом

письмена остаются скрытыми сообразно тому, что именно берется в рассмотрение; смысл делается явным в зависимости от того, [что имеется в виду:] «способности» или же «корни». Иными словами, [различие состоит в способе видения], подобно тому, как одно и то же небожителям видится иначе, нежели демонам; одно и то же кажется темнотой для людей, но светом – для [ночных] птиц.

Спрашивают: «Значит, согласно твоему толкованию, такой смысл можно встретить во всех учениях. Но если бы дело было так, то почему учителя закона, пришедшие прежде, не говорили о таком смысле?»

Отвечаю. Проповедь закона татхагаты дает лекарство, соответствующее болезни. Если у «корней» и «способностей» – десять тысяч различных [видов], то игл и притираний – тысячи разновидностей. Что касается толкования проповеди, [приспосабливающейся к] способностям и особенностям [слушателей], то в ней много условного, но мало действительного. Бодхисаттвы, когда составляют трактаты, воспроизводят смысл согласно сутрам и не вступают с ними в противоречие.

Потому и Васубандху в [«Трактате о] десяти ступенях» проводит рассуждение о том, что проповедь относится к частям [= отдельным этапам пути к просветлению], но не к самому [просветлению], остающемуся внутри, и Нагарджуна в «Поясняющем трактате» приводит истолкование того, почему о «совершенно-округлом море» нельзя ничего сказать [21]. И все же они, заставляя слова расцветать сообразно сутрам, не провозглашают, что в этих-то словах и есть предельное знание. И теперь мне кажется, что учителя закона, передававшие явное [учение], хотя и следовали внешнему, но когда встречали глубокий смысл, то все же сохранялитайные указания. Учителя, совершающие поклонение, следуют устному [преданию] и укрывают его в сердце; ученики, накапливающие ученье, следуют школьной [науке] и достигают [смысла] рассуждений. Когда я веду спор об оружии, могущем послужить мне на пользу, стану ли я при этом рассуждать о мече, могущем нанести мне вред? [22]

В добавление скажу, что сутры и их толкования на Восток доставлялись постепенно: об этом подробно рассказывают книги. Все, что было переправлено со времен ханьского [императора] Мин и вплоть до [годов правления] танской [императрицы] У [23], относилось к явным учениям. Во времена [императоров] Сюань-цзуна и Тайцзуна [24], во дни учителей Ваджработхи и Амогхаваджры в изобилии возникают сокровенные учения, повсюду ведутся рассуждения о сути таинств.

Новое снадобье в [те] дни было принято поверхностно, старая болезнь до сих пор не излечена. Говоря подобно тому, как сказано в письменах, [передающих] проповедь будды, [тела] Закона, в «Сутре о Ланке» или в стихах о чудесной плоти тела [Собственной] Природы в «[Трактате об] уровнях мудрости», – письмена встречают, [не рассеяв] сомнений в сердце, смысл берут, рассчитывая на свою собственную школу. Увы! Мудрецы древности до конца не сохранили «молока буйволицы»!

[3] Спрашивают: Итак, из сказанного следует, что когда будда [в теле] Закона проповедует пределы мудрости и внутреннее выявление, то это именуют «таинствами», а когда проповедь ведут [тела] Собственного и Внешнего [Соединяющего Действия], – «явным» [учением]. Но тогда по какой причине имя «хранилища таинств» появляется в тех сутрах, где проповедь ведет почитаемый Шакья [= будда Шакьямуни, т.е. «тело Превращения»]? И еще: врата дхарани, проповедуемые этим почитаемым – к какому хранилищу их отнести? Отвечаю. Слова «явное» и «сокровенное» имеют множество смыслов, все их невозможно и перечислить. Так, если предпочесть толкование их как [глубокого и] поверхностного, то глубоким будет [учение] таинств, тогда как поверхностным и отрывочным – явное [учение]. Поэтому и в том, что записано в сутрах внешних путей, встречается имя «тайного хранилища».

Среди того, что проповедует татхагата, также во множестве встречаются и «явные» и «сокровенные» учения. Итак, если будда хочет проповедовать для «внешних» людей или ведет проповедь учения малой колесницы, то именно такое учение оно и будет именоваться глубоким и сокровенным. Если сравнить учения великой и малой [колесниц], то [и в той, и в другой] будут и явные, и сокровенные [учения]. Единая колесница устанавливается под именем «тайной» [потому, что] сводит воедино [три] колесницы. «Взятое в целом» – если выбирать одно из множества имен, то именно так [следует назвать] то, что обозначается как «сокровенное». Проповедь тела Закона – это «глубокое» и «внутреннее» [учение]. Учения [тел] Соответствия и Превращения – «поверхностные» и «отрывочные». Вот так и дается имя «тайного». Как сказано, «таинства» могут иметь два смысла. Первый – это «таинства» живых существ, второй – «таинства» татхагаты. Живые существа, чьи мысли ложны и непрояснены, держат закрытым хранилище истинного просветления, [составляющего их] исконную природу; поэтому говорят о «тайной собственной природе» живых существ. Закон и проповедь [тел] Соответствия и Превращения подают им лекарство, [применяясь к] их способностям. Ибо слово [при этом] остается пустым. Поэтому тело Закона Внешнего Соединяющего действия, оставаясь тайным, выявляемым изнутри, не проповедует окончательного предела. Так и тождество – просветление становится чем-то редкостным и диковинным, и десять ступеней отделяются одна от другой. Это называется именем «таинств» татхагаты. Таких имен «тайного» весьма и весьма много, им нет числа. Сейчас же, если говорят «таинства», то это значит – тайное хранилище, собственный предел, тело Закона, величайшее и высочайшее, предел. Так же и врата дхарани, проповедуемых телами Соответствия и Превращения, именуются «тайным хранилищем». При этом, если они и совпадают с проповедью тела Закона, все же они дают условное значение, а не действительное. В тайном есть как действительное, так и условное – воистину, так и следует [принять толкование различия между явным и сокровенным учениями].

[1] Яп. хякуоку, букв. «сто раз по десятку тысяч десятков тысяч». Представление о необозримо огромном количестве текстов буддийского канона, из которых лишь часть известна людям, другие же до поры хранятся у демонов, «нагов» (змеев) или других существ, – одно из общих мест буддийской литературы «тайного» направления (см.: [9, с. 224]).

[2] Число «хранилищ» (яп. дзо), под которыми чаще всего имеются в виду некие группы сутр или положений из сутр, определяется числом ступеней совершенствования бодхисаттвы (каждой ступени отвечает одно из «хранилищ»). Если ступеней десять (согласно трактату «Дзюдзи рон», «Трактат о десяти ступенях», известен в китайском переводе Бодхиручи (? – 527), традицией приписывается Васубандху), то и «хранилищ» десять; если ступеней пятьдесят две (четыре «предварительных» ступени соответствуют учению хинаяны, десять уже упомянутых «ступеней бодхисаттвы» (соответствуют сутрам праджняпарамиты), тридцать семь ступеней высших бодхисаттв, олицетворяемых «тридцатью семью бодхисаттвами» мандалы «мира-алмаза», и последняя собственно «тайная» ступень «действительного просветления»), то хранилищ пятьдесят одно («явное») плюс одно («тайное»); ср. ниже «сутра "алмазной вершины" из тайного хранилища» (о «Конготё-кё»).

[3] По различным основаниям деления колесниц (яп. дзё), больших групп последователей буддийского учения, исповедующих свой особый путь к просветлению, может насчитываться: а) две («малая» и «великая», т. е. хинаяна и махаяна); б) три (колесницы шраваков, «слушающих голос [учителя], пратьекабудд, «созерцающих связь [самостоятельно]», и бодхисаттв); в) четыре («три колесницы» + «колесница будд», т. е. тех бодхисаттв, кто уже одолел все «ступени»); г) пять («три колесницы» + две колесницы так называемых «внешних путей»: «человеческая» (как правило к ней относят конфуцианское учение) и «небесная» (учения вишнуизма, шиваизма, иногда также культ японских «ками»), и то и другое рассматривается как предварительное выражение буддийских истин). Представление о «единой колеснице» (яп. итидзё, санскр. экаяна) как об истинном учении, объединяющем в себе все «временные», развивалось такими школами, как Кэгон и Тэндай. Подробнее трактовка «колесниц» и связанных с ними школ с точки зрения их сотериологического статуса у Кукая разработана в трактате «Дзюдзюсин рон» («Трактат о десяти природах сердца»).

[4] 'Пути переправы» (яп. гё) – аналог санскр. «парамита»: даяние, следование заповедям, терпение, стремление к цели, размышление, разумение. В том или ином виде учение о парамитах разделяется всеми современными Кукаю школами.

[5] Т. е. «сущность» (яп. тай), «форму» (яп. со) и «реализацию» (яп. ё). Именно такова, с точки зрения логики, рубрикация учения о «достижении буддства» (ср. «Сокусин дзёбуцу ги», гл. 2).

[6] Яп. тайсэй; в таком употреблении (без имени) относится к Нагарджуне, «третьему патриарху» Сингон по школьному счету.

[7] Яп. сёэ. Понятие для обозначения способности «живых существ» приводить себя в соответствие направленному на них просветляющему воздействию будды – «тела Закона»; в частности, может характеризовать свойство тел живых существ быть телом для будды (ср. «Сокусин дзёбуцу ги» гл. 2 и 6) а также свойство учений различных колесниц и школ выражать истинную проповедь «тела Закона» («явные» школы это делают, сами о том и не зная). Понятие «сёэ» традицией Сингон возводится к «Бодайсин рон» («Трактату о просветленном сердце»), приписываемому Нагарджуне, – сравнительно позднему тексту «эзотерической» направленности, одному из авторских текстов для Сингон.

[8] Отношения «тела Закона» с его «собственным семейством» («тридцатью семью бодхисаттвами», см. выше примеч. 2) не может мыслиться как собственно проповедь: каждый из этих бодхисаттв есть персонификация одного из моментов проповеди; состояние «тела закона» в момент произнесения «тайных» истин «Коиготё-кё» перед этими бодхисаттвами определяется не как «проповедь закона» (яп. хокё), но как «радость закона» (яп. хораку).

[9] Яп. саммицу, т. е. действий тела (мудр), речи (мантр) и мысли (медитаций). Через три действия происходит непосредственное «достижение состояния будды», поэтому

они связываются с символом «врат» (яп. мон); о семантике «ворот» как границы и порога между мирами, в данном случае – заблуждением и просветлением см. [27].

[10] Яп. кё. Понятие, отличающееся известной двойственностью: с одной стороны (аналог «кай» и «сэкэн», соответствующих санскр. лока), миры, местообитания того или иного рода «живых существ», расположенные в зависимости от их сотериологического статуса, с другой – миры, коррелирующие с чувственными способностями (мир видимого, слышимого и т.д.), аналог «кон» («корней», пяти способностей восприятия, через «шесть элементов» соотносящихся также с «тремя сокровенными действиями»).

[11] «Татхагата» (яп. нёрай) – титул будды, принятый многими школами, означает «так пришедший» или «так приходящий»; в теории Сингон соотносится с «истинным принципом» (яп. син) феноменального относительного мира с той точки зрения, что этот «принцип» внезапно «приходит к раскрытияю», выявляется как «исконная таковость» (яп. синнё) каждого из существ и вещей этого мира.

[12] Яп. гондан-симмэн. Сокращенная формулировка представления о «непостижимости и невыразимости» истинной природы «тела Закона»; в данном случае приписывается виджнянаваде («учению о только-сознании») и мадхьямике («учению о срединном пути») как их общее достижение.

[13] Имеется в виду одна из притч «Хоккэ-кё»: будда создал призрачный дворец на пути своего утомленного паломника, и тот отдыхал в нем.

[14] Имеется в виду один из эпизодов «Нэхан-кё»: последователь «условных» учений сравнивается с младенцем, который переставал плакать лишь тогда, когда ему приносили золотистые листья ивы; дитя полагало, что это – золотые монеты.

[15] Яп. дайго, собств. санскр. «гая», топленое масло, один из компонентов брахманического жертвоприношения; вещество, считающееся священным и у буддистов.

[16] Имеется в виду зеркало императора Цинь (яп. син) из известной легенды: зеркало позволяло наблюдать, что делается в любой из частей Поднебесной; ср. «способность волшебного видения» как синоним просветления в трактате «Сокусин дзёбуцу ги», гл. 1.

[17] «Шестерица школ» неоднократно появляется в буддийской истории, в данном случае очевидным образом отсылает к шести школам периода Нара, тем, к кому прежде всего и адресуется «Никё рон». Это школы Куся, Дзёдзицу, Хоссо, Санрон, Рицу и Кэгон.

[18] Т.е. будды, учения и общины, которым соответствуют части «трипитаки», трех корзин: сутры (яп. кё), трактаты (яп. рон) и правила общинной и монашеской жизни (яп. рицу).

[19] Яп. найсё – один из наиболее частых в текстах Кукая синонимов просветления.

[20] Яп. сингё-сёмэн, см. прим. 12; о переправах см. прим. 4.

[21] Яп. энкай, «округлое море» – синоним достигнутого «состояния будды».

[22] Образ, связанный с семантикой «оружия», рассекающего тьму заблуждения, характерен для «тайного» учения.

[23] Императрица У (годы правления 684–704) принадлежит династии Малой Чжоу, хронологически может относиться к династии Тан (618–907); император Мин – династии Хань (годы правления 58–75); по легенде, именно во время его правления в 65 г. в Китай прибыло первое буддийское посольство.

[24] Сюань-цзун (на престоле 712–756); Дай-цзун (на престоле 763–799) – Танские императоры, покровители «тайного» направления буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Anesaki M.* History of Japanese Religion. Ruthland, Vermont – Tokyo, 1980.

2. Буккё бунгаку дзитэн. Словарь по буддийской литературе/Под ред. А. Такэиси и А. Суганума. Токио, 1980 (на японском яз.). (ББД).

3. Буккё дай дзитэн (Buddhica). Большой буддийский толковый словарь/Под ред. С. Фурута. Токио, 1988 (на японском яз.). (БДД).

4. Буккё сэйтэн. Священные тексты буддизма. Токио, 1974 (на японском и старояпонском яз.). (БС).

5. Буддизм в Японии 1993//Буддизм в Японии. Отв. ред. Т. П. Григорьева. М., 1993. (БВЯ).

6. *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история, литература. Т. 1. Общее обозрение. Спб, 1857.

7. *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история, литература. Т. 3. История буддизма, сочинение Даранат'ы. СПб, 1869.

8. *Watanabe S.* Japanese Buddhism. A critical ap isal. Tokyo, 1968.

9. *Глазенапп Х. фон.* Буддийские таинства. Тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы». Пер. с немецкого Н. Н. Трубниковой//Вопр. философии. 1994. № 7-8.

10. *Горегляд В. Н.* Буддизм и японская культура VIII-XII вв.//Буддизм, государство и общество в Центральной и Восточной Азии в Средние века. М., 1982.

11. *Игнатович А. Н.* Трактовка «тел» будды в сутре золотого света//XV-я научная конференция «Общество и государство в Китае» М., 1984.

12. *Игнатович А. Н.* «Среда обитания» в системе буддийского миросозерцания// Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

13. *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.

14. *Канаока С.* Кукай дзитэн (Кукай. Словарь.) Токио, 1979 (на японском яз.).

15. *Мартынов А. С.* Буддизм и двор в начале династии Тан//Буддизм и государство на Дальнем востоке. М., 1987.

16. *Matsunaga A.* The buddhist philosophy of Assimilation. The historical development of the «Honji-suijaku» Theory. Ruthland – Tokyo, 1969.

17. *Мещеряков А. Н.* Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988.

18. Нихон буккё сю сиронсю (Школы японского буддизма: очерки истории и догматики). Т. 4. Сингон. Токио, 1984. (НБСС).

19. *Пасков С. С.* Япония в раннее средневековье. М., 1987.

20. *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.

21. *Сяккэй Д.* Сингон-сю коё//Цудзоку буккё какусю коё (Популярные очерки догматики всех буддийских школ). Токио, 1899 (на японском яз.)

22. *Tajima R.* Le deux grands mandalas et la docti ne de l'esoterisme Shingon. Tokyo 1959.

23. *Фань Вэйлань.* Тандай фоцзяо (Буддизм в эпоху Тан). Пекин, 1979 (на китайском яз.).

24. *Фесюн А. Г.* Психологические аспекты учения Кукая//Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

25. *Фесюн А. Г.* Эзотерический буддизм...//Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

26. *Kukai.* Major works./Tr. by Y.S. Hakeda. N.Y.;L., 1972.

27. *Hori I.* Folk religion in Japan. Tokyo, 1968.

28. *Tsuda S.* The hermeneutics of Kukai//Acta Asiatica № 47. Tokyo, 1985.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

НИЩЕТА

Делая набросок статьи, посвященной периодам исторического развития Запада, Гёльдерлин записывает следующие ключевые слова:

«У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми» (III 3, 621).

Эти слова были написаны в эпоху перехода от XVIII века к XIX-му. Мнение, будто Гёльдерлин относит их к современной ему эпохе, кажется столь естественным, что от специальных замечаний по этому поводу предпочитают воздерживаться. Ведь Гёльдерлин говорит: «У нас все сконцентрировано на духовном». Относится ли выражение «у нас» в данном изречении только к немцам, и имеются ли здесь в виду современники того периода европейской истории, на который пришлась жизнь Гёльдерлина? Разрешить этот вопрос нелегко, и разрешим он не вдруг. Мы, однако, знаем, что Гёльдерлин, когда он говорит об истории, всегда подразумевая при этом Запад, мыслит большими эпохами. Говоря «теперь» и называя нас «мы», он имеет в виду не тот исторически датируемый момент времени, когда он делает эту запись; хотя он и включает себя самого в это «мы», но полагает «себя» не как исторически определенное лицо, а «себя» как поэта, который в поэзии воспаряет над «своим временем» и провидит «годы народов» (К немцам IV, 133), проникая тем самым в то скрыто свершающееся в истории Запада, что, однако, никогда не узнать из данностей, которые фиксирует историческая наука. Поэтому слова Гёльдерлина, конечно же, не могли быть сказаны о том времени и для того времени, когда они были написаны, а посему и время, к которому они были обращены, – некое иное, нежели время исторической даты и различимого момента хронологически известного столетия.

Гёльдерлин говорит: «У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми». Мы сможем понять содержание и значимость этого изречения, только если узнаем, что́ мыслит Гёльдерлин, когда говорит о «духовном».

Конечно, «духовное» – это определенное из духа и через дух. Но что есть «дух»?

В долгой традиции мышления мы можем найти множество готовых ответов на этот вопрос. Так, говорят: дух есть противоположное веществу. Духовное, как противоположенное материальному, есть имматериальное. Однако это определение духа и духовного останавливается на голом отрицании вещества и вещественного. Уже греческое слово πνευμα (пневма), латинское spiritus и французское l'esprit говорят нечто большее. Имматериальное есть пневматическое и спиритуальное. Это значит: дух есть действующая сила просветления и

© А. А. Денежкин, перевод, 1996

* Текст 1945 г.; впервые опубликован в 1994 г. Die Armut, in: Heidegger-Studien, Vol. 10, 1994. S. 5-11)

мудрости, по-гречески – σοφια (София). Эта субстанциальная сущность духа в теологически-философской спекуляции христианской церкви была продумана в [догмате] триединства Бога; для западной римской церкви основополагающим стал труд Августина «De trinitate»; в восточной церкви осуществилось другое развитие; так, в России, в русском (Russentum) получило распространение учение о священной Софии. Оно и сегодня все еще живет в русской мистике, принимая такие формы, которые нам трудно себе даже представить. Действие духа как всепроникающей силы просветления и мудрости (Софии) «магично». Сущность магического столь же темна, как и сущность пневматического. Но мы знаем, что теософ и философ Якоб Бёме – гёрлицкий сапожник, тишайший из всех сапожников, как его называли, – узнал магическое в свете своей сапожницкой лампы и помыслил его как изначальную волю. Учение Бёме о божественной Софии (Теософии) стало известным в России уже в XVII веке; русские говорили тогда о святом отце церкви Якобе Бёме; возобновление этого влияния Якоба Бёме произошло в России в начале XIX столетия, совпав [затем] с мощным воздействием Гегеля и Шеллинга (Владимир Соловьев). Поэтому отнюдь не будет преувеличением, если я скажу: то, что сегодня недальновидно и недостаточно продуманно рассматривают только как нечто «политическое», даже грубо-политическое и называют русским коммунизмом, пришло из духовного мира, о котором мы почти ничего не знаем, не говоря уже о том, что мы забываем подумать, в каком смысле даже *грубый* материализм, внешняя сторона коммунизма, есть не нечто материальное, но спиритуальное; мы не думаем о том, что он – некий духовный мир, и понять его, как и принять решение о его истинности или неистинности, можно только в духе и исходя из духа.

Но дух есть не только деятельная воля как субстанция; одновременно и прежде всего начиная с Декарта на протяжении всего Нового времени он мыслится как самосознание, т. е. как субъект, и – в качестве интеллекта, разума, рассудка – сопоставляется с душой как принципом жизни, понимаемой как нечто всего лишь витальное и плотское, и при этом рассматривается как что-то более высокое, чем душа, или же равное ей, или ей противостоящее (ср. толкование Ницше у Клагеса: Дух как антагонист души; дух как «рассудок»; при этом забытым оказывается пневматическое и спиритуальное, о котором очень хорошо знал сам Ницше). Сущность духа есть изначальная воля, которая волит самое себя, каковая воля мыслится то как субстанция, то как субъект, то как их единство. Об этих, более или менее распространенных, но все же повсюду господствующих представлениях о сущности духа – представлениях метафизических – необходимо было сейчас кратко напомнить для того, чтобы мы смогли увидеть и понять, что Гёльдерлин мыслит сущность духа совсем по-иному.

Что есть дух для Гёльдерлина? На чем покоится для него духовное? Что значит: у нас все сосредоточено на духовном?

Приблизительно в то же время, что и упомянутое изречение, возник один философский набросок Гёльдерлина, из которого взят следующий отрывок (<О религии>, III 3, 263).

«Ни из себя самого только, ни единственно из предметов, которые его окружают, не может человек узнать, что в мире есть нечто большее, чем механический процесс, что в нем есть дух, есть Бог, но [узнать это он может] лишь благодаря более живому, возвышенному над нуждой отношению, которое устанавливается между ним и тем, что его окружает».

Каково это возвышенное отношение, в котором человек пребывает с тем, что его окружает? Узнавая это отношение, мы узнаем дух и духовное. Гёльдерлин не говорит ничего более определенного об этом отношении, и поэтому мы, чтобы пойти ему навстречу, должны пытаться помыслить его более отчетливо. Это отношение не есть отношение к предметам, говорит Гёльдерлин; оно – не отношение субъекта к объектам, которое бывает определено по большей части [господствующей] нуждой, поскольку предметы суть то, что мы обрабатываем и используем ради тех или иных целей и задач, которые пробуждает в нас нужда.

Человек пребывает в отношении с тем, что его окружает, и это отношение возвышено над отношением субъекта к объекту. «Возвышено» здесь не означает только: парит над ним, но простирается в самую высь, о которой Гёльдерлин сказал как-то, что человек – тем более поэт – может «провалиться» в высь. Поэтому высота этих высей возвышенного есть в себе также и глубина. Возвышенное отношение – отношение к тому, что превосходит все предметы и человека и одновременно является опорой всего этого. Так что же оно? Гёльдерлин о том не говорит; посему мы должны продумать это особо, что значит: мы должны поэтически придумать это (hinzudichten). То, что обычно окружает нас, отдельные предметы (=объекты) мы называем также сущим, которое есть. Но это «есть» сущего само не есть снова какое-то сущее, но то, что впервые позволяет всему сущему (Seiende) быть чем-то сущим (Seyendes) и потому охраняет и охватывает его. Мы называем это бытием (das Seyn). Возвышенное отношение, в котором пребывает человек, есть отношение бытия к человеку, причем оно таково, что само бытие есть отношение, которое влечет к себе человеческое существо – как такое существо, которое пребывает в этом отношении и, внутри него пребывая, охраняет и обживает его. В открытом просторе такого отношения бытия к человеческому существу мы узнаем «дух» – он есть правящее из бытия и, наверное, для бытия.

Изречение Гёльдерлина гласит: «У нас все сконцентрировано на духовном». Теперь это значит: свершается некая концентрация, т.е. сосредоточение на отношении бытия к нашему существу, каковое отношение есть центр, средоточие, которое есть везде как центр круга, периферия которого – нигде.

«У нас все сконцентрировано на духовном» – это не историческая фиксация какого-то факта, относящегося к тогдашней исторической ситуации, но мысляще-поэтизирующее поименование сокрытого в самом бытии свершения, которое простирается далеко в грядущее, и лишь немногие, – быть может, только тот, кто говорит и мыслит это, – способны догадываться о нем.

Столь же поэтично по своему характеру и то высказывание, которое следует за первой частью изречения: «У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми». Что значит «нищи»? В чем состоит сущность нищеты? Что значит «богатый», если мы только в нищете и через нищету становимся богатыми? «Нищета» и «богатство» в их обычном значении соотносятся с владением, обладанием. Нищета есть не-имение, а именно – нужда в самом нужном. Богатство есть отсутствие нужды в нужном, обладание большим, чем самое нужное. Однако сущность нищеты покоится в неком бытии. Быть поистине нищим означает: быть так, что мы не нуждаемся ни в чем, кроме ненужного.

Поистине нуждаться означает: не мочь быть без не-нужного и именно поэтому принадлежать единственно не-нужному.

Но что есть не-нужное? Что есть нужное? Что значит нужно (nötig)? Нужно то, что появляется из нужды (Not) и через нужду. А что есть нужда? Сущность нужды, согласно основному значению этого слова, есть принуждение (der Zwang). Нужное, необходимое и понуждающее (Nötigende) есть принуждающее, причем именно такое, которое принудительно рождает (erzwingt) в нашей «жизни» потребности для ее поддержания и настоятельно вынуждает нас к удовлетворению этих потребностей.

Ненужное есть то, что возникает не из нужды, т.е. не из принуждения, но из свободного.

Но что же такое свободное (das Freie)? Согласно вещим сказаниям нашего древнейшего языка свободное, frî, есть неповрежденное, пощаженное, то, что не берут в использование. «Давать свободу» в изначальном и подлинном смысле означает: щадить, оставлять нечто покоиться в его собственном существе, оберегая его. Оберегание же (Behüten) означает: удерживать существо в сохранности, а в сохранности оно останется только тогда, когда ему будет позволено покоиться, возвратившись к собственной сущности. Оберегать – это значит: неизменно помогать обрести этот покой, ожидая своего. Только в этом – событийная сущность щадящего сберегания, которое совсем не исчерпывает себя в негативности простого отказа от расходования и использования.

В подлинном щажении состоит дарение свободы. О-свобожденное (das Be-freite) – это отпущенное к своей сущности и избавленное от принуждений нужды. Освобождающее [начало] свободы прежде всего отвращает или превозмогает нужду. Свобода – это превозможение (das Wenden) нужды. Только в свободе и в ее щадящем освобождении правит необходимость. Если мы мыслим сущность свободы и необходимости таким образом, то необходимость отнюдь не есть противоположность свободы, как полагает вся метафизика, но наоборот – только свобода и есть в себе необходимость как превозможение нужды (Not-wendigkeit).

Метафизика заходит столь далеко, что в лице Канта учит: необходимость, т.е. принуждение должного и пустое понуждение к долгу ради самого долга, есть истинная свобода. Метафизическая сущность свободы находит свое завершение в том, что свобода становится «вы-

ражением» необходимости, из которой воля к власти волит самое себя как единственную действительность и как жизнь. В духе идеи воли к власти пишет, например, Э. Юнгер (Рабочий, S. 57): «К признакам свободы принадлежит уверенность в причастности к самому внутреннему началу (Keim) времени, – уверенность, которая поразительно воодушевляет для дел и мыслей; в этой уверенности свобода творящего деяния познает себя как особое выражение необходимости».

Но продумаем данный поворот глубже, и все обернется в противоположность. Свобода есть необходимость, поскольку дающее свободу, а не понужденное нуждой есть не-нужное (nicht durch die Not Genötigte das Un-nötige ist).

Быть нищим – это значит: не нуждаться ни в чем, кроме ненужного – не нуждаться ни в чем, кроме свободно освобождающего (das Freie-Freiende).

Конечно: то, в чем мы нуждаемся, нам не присуще, – однако так, что для нас все зависит именно от того, чтобы оно захотело быть нам присущим. Тем, в чем мы нуждаемся, *мы* не обладаем, – оно обладает нами. Оно может обладать нами даже таким образом, что наше существо оказывается привязанным только к нему, к тому, в чем мы нуждаемся, поскольку оно только ему принадлежит, ибо некогда (раз и навсегда) отдало ему свою сущность.

Быть нищим – значит нуждаться только в не-нужном, иными словами: и прежде, и после принадлежать свободно освобождающему, т. е. пребывать в отношении с освобождающим.

Но ведь бытие, которое всегда позволяет быть всему сущему тем, что оно есть и как оно есть, именно потому и есть освобождающее, что каждому позволяет покоиться, прийдя к своей сущности, т. е. щадит его.

Если сущность человека подлинно пребывает в отношении освобождающего бытия к человеку, т. е. если человеческое существо нуждается в не-нужном, тогда человек стал в подлинном смысле нищ.

Гёльдерлин говорит: «У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми». Концентрация на духовном согласно сказанному означает: сосредоточиться на отношении бытия к человеку и, так сосредоточившись, пребывать в нем.

Мы сделались нищи, чтобы стать богатыми. Становление богатым не следует за бытием в нищете как действие за причиной; нет, подлинное бытие в нищете само по себе есть бытие в богатстве. Если мы, будучи нищи, не нуждаемся ни в чем, то мы уже и так имеем все, мы стоим в изобильном потоке бытия, который всегда с избытком покрывает принуждения нужды.

Подобно тому как свобода в ее освобождающей сущности для всех есть то, что превозмогает нужду, есть необходимость, так и бытие в нищете – как отсутствие нужды в чем-либо, кроме не-нужного – само по себе уже есть бытие в богатстве.

Когда у нас все концентрируется на духовном, свершается бытие в нищете. На него настроено человеческое существо. Нищета есть основной тон все еще скрытого существа западных народов и их судьбы.

Нищета есть печальная радость, – ведь мы никогда не будем достаточно нищи. В этом тихом беспокойстве покоится отрешенность, которой привычно превозмогать все связанное с нуждой.

Подлинная опасность нужды и периодов ее господства – в том, что перед лицом неприкрытой нужды они закрывают путь к тому, чтобы узнать *сущность* нужды и из этой сущности воспринять указание на то, как ее превозмочь.

Опасность голода, например, и «скудных лет», если посмотреть на нее с точки зрения целостной и собственной сути западной судьбы, состоит совсем не в том, что может погибнуть много людей, но в том, что спасшиеся будут жить уже только для того, чтобы насытиться и выжить. «Жизнь» вращается вокруг себя самой в собственной пустоте, которая берет ее в осаду, принимая облик почти незаметной и часто непризнаваемой скуки. В этой пустоте человек сходит на нет. Он теряет себя в пути, на котором узнает сущность нищеты.

Нищими делает нас не то, что под несоразмерным именем «коммунизм» стоит перед нами как судьба исторического мира. Мы *суть* нищи только тогда, когда все у нас концентрируется на духовном.

Лишь тогда, когда европейские нации настроены на основной тон нищеты, становятся они богатыми народами Запада, которому не грозит и не может грозить закат, ибо не было еще и восхода. Начало его восхода покоится, скорее, в том, что его народы – разбудив друг друга для обретения своей сущности – научатся узнавать сущность нищеты, с тем, чтобы уметь быть нищими.

Быть нищим – не значит избежать или обойти коммунизм, но значит превозмочь его в его сути. Только так мы сможем поистине преодолеть его.

Путь далек. Но еще больше степень неспособности мыслить по истине, заботливо внимать уже помысленному и сказанному, воспринимать Единственное и Однократное и претворять воспринятое в знание.

Войны не могут разрешить то, что исторически послано судьбой, ибо они уже основаны на духовных решениях и лишь упрочивают их. Даже мировые войны не способны на это. Но они сами и их исход могут дать народам толчок к осмыслению. Само оно, однако, берет начало из других источников, котрые должны проистекать из собственной сущности народов. И поэтому есть нужда в самоосмыслении на пути диалога народов друг с другом.

Ф.-В. ФОН ХЕРМАНН. ЗАМЕЧАНИЕ ИЗДАТЕЛЯ

Впервые публикуемый текст «Нищета» из Наследия был представлен Хайдеггером 27 июня 1945 года в качестве доклада для маленького кружка слушателей, собрашихся в охотничьем домике, относящемся к замку Вильденштайн в Хаузене. В качестве примечания к цитируемым им ключевым словам Гёльдерлина Хайдеггер написал на полях первой страницы своей рукописи: «Почему я именно в нынеш-

ний момент мировой истории выбрал для толкования это изречение, должно стать понятным из самого истолкования».

Рукописный текст состоит из 12 страниц формата А-5. Он входит в состав манускрипта, составленного самим Хайдеггером и озаглавленного им так: «Суть вопроса. Серия рукописей к проблеме События (Ereignis) (1943/44)». Этот манускрипт вместе с некоторыми другими материалами выйдет в 73 томе Собрания сочинений Хайдеггера, озаглавленном «Zur Ereignis-Denken».

Описки, имеющиеся в тексте, были, само собой разумеется, устранены. Три отсутствующие слова были в напечатанном тексте вставлены издателем и помещены в квадратные скобки; в словах же Гёльдерлина, цитируемых Хайдеггером, в квадратные скобки поставлены добавления, сделанные Хайдеггером. Написание слов, расстановка знаков и разделение на абзацы соответствуют рукописному варианту. Оба отрывка из гёльдерлиновских текстов даны Хайдеггером по третьему изданию Сочинений Гёльдерлина (1943 г.).

Издатель выражает свою сердечную благодарность хранителю наследия, г-ну Герману Хайдеггеру, за согласие опубликовать текст.

Ф.-В. фон Херманн

ПИСЬМО М. ХАЙДЕГГЕРА К. ЛЁВИТУ

Тодтнауберг, 20 августа 1927 г.

Дорогой Лёвит!

Три Ваших письма[1] я получил и благодарю Вас за них. Я не ответил в первых числах августа, потому что прежде хотел дочитать Вашу работу до конца. Но она была упакована вместе с моими книгами, посылка с которыми пробыла в пути 10 дней. Между тем Гуссерль вызвал меня во Фрайбург, где я пробыл дольше, чем рассчитывал. Возвратился я несколько дней назад и прочитал еще одну часть Вашей работы.

Я принимаю ее в качестве габилитационной диссертации. Она весьма существенно изменена по сравнению с первым вариантом, как по глубине постановки вопроса, так и с точки зрения ясности построения и изложения.

Согласны ли Вы со мной по сути дела или нет – для меня отнюдь не основание для принятия или отклонения ее, как и то, поняли ли Вы или нет мою работу во всех ее основных задачах. На то, что Вы местами прибегаете к слишком поверхностной критике, недооценивая сложность проблем и их предпосылок, я в Ваших интересах обратил внимание в своих замечаниях, сделанных только на полях.

Скрытые нападки и обдуманные колкости – часть того настроения, с которым обычно создают свои первые вещи. Лет через десять такие жесты уйдут в прошлое, при условии, что человек обладает способностью направлять все страсти, возвысив их, в *устойчивое русло* захватывающего *труда всей жизни.*

Я хочу как можно скорее поставить перед факультетом вопрос о Вашей защите. Дальнейший ход дела зависит от того, свободно ли место, и защитил ли габилитационную диссертацию Фрайлинг[2]. Что касается последнего, то здесь в настоящее время создалась сильная оппозиция, так что Йеншу[3] не удалось продвинуть дело так быстро, как он предполагал вначале. Он надеется добиться своего с помощью Манке[4] как «школьного работника». Я же со своей строны, ничего не понимая в самом предмете – ни в области психологии, ни в педагогике, но также учитывая и Ваше дело, принял решение придерживаться нейтралитета, что, впрочем, не в моем вкусе. Закулисной торговлей я, конечно, тоже не занимаюсь. Насколько я могу судить, серьезных препятствий возникнуть не должно. Хотя, конечно, Йенш испугается, когда заметит, что Вы «тоже» занимаетесь антропологией, и истолкует все так, будто это я начинаю строить против него козни. Не исключено и то, что Гартман, когда процедура габилитации пойдет своим порядком, будет через своих друзей оказывать противодействие.

Однако все это не должно Вас всерьез беспокоить. Вы поступите правильно, если уже сейчас подумаете о темах испытательной лекции перед факультетом и публичной вступительной лекции.

Послано ли кому-нибудь приглашение на свободное место, я не знаю, поскольку уехал как раз в воскресенье и с тех пор не получал из Марбурга никаких вестей. На торжественном вечере высокие особы и их свита появились довольно поздно. Вокруг министра и Шмидт-Отта[5] развернулось sit venia verbo – такое... низкопоклонство, что все это вызвало во мне омерзение. На следующий день с 9 часов утра до 4 часов пополудни пришлось торчать в мантии. Физическое напряжение еще можно было вынести; хуже было напряжение душевное. За те банальность и варварство, которые там царили, было просто стыдно. Происходившее в последующие дни было, вероятно, еще хуже.

Вскоре Вы ясно поймете, на какой шаг Вы отважились, решившись на габилитацию. Нужно иметь силы вынести, если окажешься обойденным, и нужно уметь ждать. Сегодня в особенности все стало лотереей. То, что Наторп так высоко оценил моего Дунса Скота[6], что моя преподавательская деятельность во Фрайбурге была успешной и что меня взяли как удобного безобидного молодого человека, – все это случайности. Сегодня я, вероятно, ни в коем случае не получил бы приглашения. Кто к чему-либо стремится, всегда встретит сопротивление; в результате порой случаются и провалы. Но то, что мое пребывание в Марбурге завершается, – это в конечном счете, не самое большое несчастье. Для Вас же теперь непосредственный вопрос в том, имеет ли в Ваших глазах наука столь решающее значение, что Вы всего себя отдадите университету, или же в ходе своей работы Вы придете к тем же выводам, которые сделал Ницше.

Вашу работу нам лучше всего обсудить устно; к тому же я не вполне в ней разобрался.

Что касается ситуации с Плесснером[7], то здесь я могу дать только один совет: немедленно и без каких-либо замечаний потребуйте отдать рукопись назад. Я бы с удовольствием одновременно объявил о своем выходе из этого обширного редакционного совета[8]. В Ваших

интересах я откладываю сей шаг до завершения Вашей защиты. Иначе Гартман[9], насколько я его знаю, непременно стал бы мстить, вставляя Вам палки в колеса в Марбурге, возможно даже с помощью Йенша. Кельнская рецензия – это прежде всего явно выраженное желание «учителя» «одернуть» ученика, что в Кельне имеет глубокие корни. Таким писаниям место в корзине для бумаг.

На то, что Вы пишете о проблеме онтического обоснования философии как онтологии, я бы кратко ответил следующим образом. Прежде всего, ведь я постоянно, доходя почти до монотонности, подчеркивал *равноизначальность* экзистенции, брошенности и обреченности и соответственно этому раскрывал *бытие* здесь-бытия (Dasein) как заботу. «Начала» фундаментальной онтологии – не только первые 10 страниц, но *все* исследование. Тем не менее я говорю: аналитика здесь-бытия – экзистенциальная аналитика, следовательно, она исходит из экзистенции, причем потому, что «предварительная» аналитика здесь-бытия (а *не* онтологическая антропология!) имеет своей единственной целью прояснение присущего здесь-бытию понимания бытия. Это *понимание* следует эксплицировать из здесь-бытия. Вопрос состоит в следующем: где и как я обретаю горизонт для интерпретации *такого понимания*. Понимание же характеризует экзистенцию: оттого экзистенциальное является содержательно и методически центральным, однако так, что одновременно *проявляется «целостность» фундаментальной структуры здесь-бытия*. Ведь «природа» человека не есть нечто существующее само по себе и лишь внешним образом скрепленное с духом. Вопрос вот в чем: есть ли возможность найти путеводную нить для *понятийной* интерпретации здесь-бытия, исходя из *природы* или из «духа», – или же ее нельзя найти ни там, ни здесь, но только (изначально) в *«целостности»* строения бытия, в котором *экзистенциальное* в *«понятийном»* отношении обладает *приоритетом в отношении возможности онтологии вообще*. Ибо *антропологическая* интерпретация *как онтологическая* осуществима только на основе проясненной онтологической проблематики вообще. Поэтому то, как ставит проблему Беккер[10], в моих глазах выглядит гротескным и философски невозможным. Если делают проблемой математическую «экзистенцию» и одновременно объявляют, что различие онтического и онтологического несущественно и не имеет центрального значения, то это значит: люди не знают, что делают и чего хотят.

Я ожидал, конечно же, не «применения» моих исследований, но, скорее, самостоятельного основополагающего изложения проблемы математического существования, исходящего из того, *что́ Беккер считает фундаментом философии*. Но об этом нет даже и речи; наоборот, моя постановка вопроса передвигается в совершенно неподобающую плоскость.

Я тоже придерживаюсь убеждения, что онтологию следует обосновывать только онтически, и думаю, что еще никто до меня не увидел этого ясно и не высказал эксплицитно. Но обосновывать онтически – не значит *произвольно* указывать на нечто онтическое и возвращаться к нему; напротив, основание *для онтологии* можно найти только тогда, когда знают, что́ такое она сама, и потому позволяют ей как таковой

направляться к своему основанию. Проблемы фактичности стоят для меня сегодня точно так же, как и вначале, во Фрайбурге, только значительно радикальнее и *в таких перспективах*, которые были для меня ведущими уже во Фрайбурге. Но то, что я постоянно занимался Дунсом Скотом и Средневековьем, а затем и Аристотелем, не было случайностью. И кроме того, нельзя судить о работе по тому, что было сказано только в лекциях и на семинарах. Вначале я должен был радикально подойти к фак*тическому* (das Fak*tische*), чтобы вообще быть способным обрести фак*тичность* (die Fak*tizität*) как проблему. Формальное истолкование, критика обычного учения об Apriori, формализация и т.п. – все это сохраняет для меня свое значение, даже если сейчас я об этом не говорю. Мое философское развитие мало меня интересует, но если оно становится предметом разговора, то не следует выносить о нем поспешные суждения, исходя лишь из последовательности лекций и сказанного только в них. При столь поспешном рассмотрении забывают о центральных перспективах и побуждениях.

«О том, что́ некто хочет понимать под понятным, нельзя вынести теоретического решения» [11]. Безусловно, но сохраняется вопрос о том, является ли психоанализ философствования, или *онтически-психологическое объяснение фактического философствования, сам философией*, или же она есть и должна быть чем-то другим, чтобы придать психоаналитическому вопросу *вообще какой-то смысл*.

Для *продуктивного познания сути дела и постановки проблем* такие анализы не дают ничего, они лишь стесняют, парализуют и закрепляют комплексы.

Но если уж как со стороны Беккера, так и с Вашей стороны полемика со мной разворачивается в смысле борьбы с субъективизмом, то я должен признаться, что и Беккер, и Вы характерологически куда «субъективнее», куда больше и интенсивнее заняты собой, чем я, и что «совместность» и «неонтическое», взятые именно в онтическом смысле, обусловлены для вас обоих чем-то в высшей степени субъективным. Если Вы полагаете, что мыслите «объективнее», то это только иллюзия.

Хотя Вы и выдвигаете (в онтическом аспекте) нечто по видимости более объективное, чем «экзистенция», тем не менее Вы не в состоянии – по крайней мере, судя по результатам на сегодняшний день, – получить и обосновать *онтологически* универсальную ориентацию, позволяющую вступить с предшествующей философией в ту принципиальную коммуникацию, к которой я стремлюсь.

Меня всегда *мало* интересовал психоанализ, по той причине, что он кажется мне недостаточно философски релевантным в *фундаментальном* плане, применительно к центральным проблемам. Напротив, Беккер и Вы с самого начала повернули мою герменевтику фактичности в психоаналитическую плоскость и связали мою работу с такими перспективами, в которых она никогда не двигалась.

Поэтому и изменение Вашего *отношения ко мне*! могло исходить *только от Вас же*, и оно явно изменилось с того момента, когда Вы заметили, что моя *работа*! идет не в том направлении, которого Вы, исходя из собственной онтической интерпретации, ожидали.

Лично я отношусь к Вам сегодня точно так же, как и раньше, если отвлечься от тех различий, которые *выявило* Ваше и мое развитие *в ходе работы* (!). Но для меня это уже давно стало лишь еще одним основанием для того, чтобы без излишней суеты *ждать*, покуда Вам удастся, придя *к устойчивому состоянию* Вашей собственной работы и экзистенции, еще *увереннее* обрести путь к *подлинной дружбе*.

«Кружки» – еще не дружеские отношения, а проявляется это уже в том, что в один прекрасный день становишься ими сыт по горло.

Сердечный привет

от Вашего

Мартина Хайдеггера

Свет в моей лачуге померк, так что я должен был писать почти в темноте.

ПРИМЕЧАНИЯ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

[1] Речь идет о письмах Карла Лёвита Мартину Хайдеггеру от 2, 10 и 17 августа 1927 г.

[2] *Генрих Фрайлинг*: защитил в 1923 г. у Эриха Йенша в Марбурге кандидатскую диссертацию «О пространственном восприятии у молодежи в эйдетической фазе развития» – in: Zeitschrift für Sinnespsychologie, Leipzig 55 (1923).

[3] *Эрих Рудольф Йенш* (Jaensch), род. в 1883 г. в Бреслау. Приват-доцент в Страсбурге, 1911, проф. В Галле, 1912, проф. психологии в Марбурге, 1913. Работы: Zur Analyse der Gesichtswahrnehmung. 1909; Über die Wahrnemung des Raumes. 1911. Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalters. 1923.

[4] *Дитрих Манке* (Mahnke), 1884-1939, д-р филос. во Фрайбурге, 1922; там же приват-доцент, 1926. Ученик Гуссерля, проф. в Марбурге с 1927 г. Манке пришел в университет из ведомства, ведавшего школьными делами.

[5] Речь идет о *К.-Х. Беккере* (Becker), ориенталисте, который был профессором в Гейдельберге, Бонне и Берлине, а в 1925-1930 гг. был министром культуры Пруссии. *Фр. Шмидт-Отт*, д-р теологии, философии и медицины, в 1917-1918 гг. был министром культуры Пруссии; в 1920 г. основал Общество помощи немецкой науке, президентом которого был до 1934 г.

[6] Речь идет о габилитационной работе Хайдеггера: Die Kategorien- und Bedeutungslehre der Duns Scotus. Erstdruck bei J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1916.

[7] *Хельмут Плеснер* (Plessner), род. 4. 09. 1892 г. в Висбадене. Докт. дисс. 1916, защита кандидатской диссертации в Кельне, 1920; проф. там же 1926-1933, затем в Гронингене (Голландия); с 1945 г. профессор в Геттингене.

[8] Речь идет о периодическом издании: Philosophischer Anzeiger, Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft. – Плеснер издавал журнал «в сотрудничестве» с многочисленными учеными и философами, среди которых были Николай Гартман и Мартин Хайдеггер.

[9] *Николай Гартман* (Hartmann), 1882-1950, докт. филос., Марбург, 1907; габилитация – там же, 1909; экс-ординарный проф. в Марбурге, 1920; ординарный проф. в Марбурге, 1922; в Кельне, 1925; в Берлине, 1931; Геттингене, 1945. Работы: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Brl. 192; Ethik, Brl., 1926; Zur Grunglegung der Ontologie, Brl., 1935; Philosophie der Natur, Brl., 1950.

[10] *Оскар Беккер* (Becker), философ и математик (5. 09. 1889-13. 11. 1964). Докт. дисс. в Лейпциге, 1914, габилитация во Фрайбурге в Брейсгау. Ассистент Гуссерля вслед за М. Хайдеггером, 1923; экстраорд. проф. во Фрайбурге, 1928, ордин. проф. в Бонне, 1931. Работа, о которой идет речь в письме: Mathematische Existenz. Untersuchung zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene//Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hallo 8 (1927), 441-809.

[11] Цитата из письма К. Лёвита от 2. 08. 1927 г.

Н. В. МОТРОШИЛОВА

К ПУБЛИКАЦИИ НОВЫХ ТЕКСТОВ ХАЙДЕГГЕРА

Вниманию читателей предлагается выполненный А. Денежкиным и сверенный мною перевод двух сравнительно недавно опубликованных в Германии текстов Хайдеггера. Это – «Нищета», текст доклада, прочитанного Хайдеггером 27 июня 1945 г., и одно из писем, которое Хайдеггер послал 20 августа 1927 г. своему тогдашнему ученику К. Лёвиту из шварцвальдского местечка Тодтнауберг, где находится знаменитая «хижина» Хайдеггера.

В тексте «Нищеты» есть своего рода сенсация. Как заверил меня фрайбургский философ Ф.-В. фон Херманн (издатель Собрания сочинений Хайдеггера), *единственное* во всем известном на сегодняшний день наследии великого философа *упоминание* о Вл. Соловьеве имеется только в этом тексте. О Вл. Соловьеве Хайдеггер упоминает в контексте весьма важного, хотя, увы, и очень краткого рассуждения о роли «софийного» начала в российском духе, в русском философском менталитете. Однако этот краткий текст ценен и актуален также и во многих других отношениях. Прежде всего, следует принять в расчет время, когда он был написан: июнь 1945 г. Германия только что потерпела сокрушительное поражение. Страна лежала в руинах, пребывала в состоянии послевоенной разрухи, повсеместной нищеты и военнополитической зависимости от держав-победителей, включая СССР, эту цитадель коммунизма.

Чем жить и как выжить? Этот вопрос задавали себе многие немцы. Он остро стоял и перед немецкими интеллигентами, причем ситуацию особенно болезненно переживали те, на ком, как на Хайдеггере, лежала вина за (пусть недолгое) сотрудничество с нацистами. Хайдеггер, как известно, специальной комиссией был признан виновным в таком сотрудничестве и до 1950 г. был отстранен от преподавания философии. В июне 1946 г. он был лишь в начале трудного пути к новому признанию, к возвращению в официальное научное и философское сообщество. Я сейчас не собираюсь вдаваться в подробный разбор в высшей степени сложного вопроса о том, какие уроки извлек для себя (и извлек ли их вообще) Хайдеггер из страшного двенадцатилетнего нацистского прошлого и о чем он думал, что он переживал именно летом 1945 г. Но некоторые важные моменты хайдеггеровского смысложизненного опыта именно в тексте «Нищеты» оказываются наиболее интересными.

Хайдеггер читал свой доклад в узком кругу слушателей, собравшихся в частном доме в лесу если и не тайно, то, по-видимому, без всякой рекламы. Он надеялся (о том свидетельствует приведенная в «Замечании издателя» Ф. В. фон Херманна пометка в рукописи), что причина обращения к «ключевым словам» Гёльдерлина именно «в

© Н. В. Мотрошилова, 1996

нынешний период мировой истории» слушателям его доклада (и потенциальным читателям) станет ясной из самого гёльдерлиновского изречения. Впрочем, Хайдеггер не преминул предложить своеобразное истолкование как будто бы вполне понятного парадокса-афоризма Гёльдерлина. Каждый читатель вправе развернуть в связи с фразой Гёльдерлина и истолкованием Хайдеггера свою собственную герменевтическую работу.

Я скажу о том, что мне лично представляется существенным, и не только для понимания текста Хайдеггера.

Время повсеместной послевоенной нищеты – состояния, необычного и весьма болезненного для зажиточных немецких бюргеров, – заставляло искать утешение и надежду. Профессор Мартин Хайдеггер в этот момент рекомендовал вспомнить: сконцентрировавшись на духовном, и обнищавшие люди смогут ощутить себя богатыми; как раз испытáние нищетой сильнее высвечивает силу и достоинство духовного. На время попавший в опалу и переживавший со всем народом крайнюю материальную нужду, он знал о бедности не понаслышке. Он вышел из бедной семьи ремесленника, церковного причетника; только трудом и талантом он пробивал для себя и своей семьи путь к относительной материальной обеспеченности. Но и едва обретенная материальная стабильность для Хайдеггера, как и для всего немецкого народа, была нарушена сначала несытыми «мобилизационными» годами нацизма, а потом и истинно нищим послевоенным временем. Итак, Хайдеггер по жизни хорошо знал, что такое борьба с нуждой. И поскольку дух всегда был для него способом возвыситься над нуждой и ощутить себя духовно богатым, слова Гёльдерлина он понимает как «ключевые». Теперь всей нации предстояло выжить и через богатство духовной сконцентрированности превозмочь бедность.

Всю злободневность размышлений Хайдеггера, которые сегодня кому-то могут показаться игрой словами, мне помогло понять то, что довелось увидеть в Германии в 1995 г., когда отмечалось 50-летие поражения нацизма во второй мировой войне – выставки, кадры хроники, телепередачи, книги и документы. Немцы 1995 г. открыто, ответственно и без надрыва вспоминали свое тяжелое и позорное прошлое. А все дело, я думаю, в том, что тогда, в 45-ом, и сегодня, через пятьдесят лет, они снова и снова возвышались до признания вины, покаяния своей нации. Уже в 1945 г. на смену национализму, национальной спеси пришли национальная самокритика, способность если не каждого, то очень и очень многих признать за собой вину, пережить ее и покаяться – не крикливо, надрывно (не в стиле отвратительного ритуала, ярко и даже натуралистично изображенного в «Мухах» Сартра), не обязательно на людях. Но когда нужно, они готовы покаяться и извиниться перед миром в открытую. Я полагаю, что среди главных причин, обусловивших возрождение Западной Германии буквально из пепла, разрухи и всенародной нищеты, – как раз это напряженно пережитое обновление духа, в чем-то и возвращение к искаженному нацизмом духовному процессу развития Германии в лоне мирового духа.

Парадокс, касающийся Хайдеггера, состоял в том, что сам философ как раз не был склонен к покаянию, к которому его понуждали и которо-

го от него ожидали его друзья и почитатели. Для него, человека известного и совершившего (принятием ректорства в 1933 г.) наказуемый проступок, этот процесс должен был обязательно стать *публичным* покаянием, на что Хайдеггер не мог решиться, ибо такой шаг противоречил его характеру, а возможно, и его глубоко скрываемым убеждениям.

Человеку хайдеггеровской судьбы пройти через путь покаяния было значительно труднее, чем многим рядовым немцам, не принуждаемым к унизительным публичным покаянным речам и писаниям. Но что роднило Хайдеггера и его соотечественников, так это нищета, нужда, боль унижения. В Германии многие видные деятели того времени и простые люди призывали народ к терпению в нужде, к мужественному преодолению трудностей. Часто говорилось: у нас нет другого пути и выхода; мы, немцы, сами виноваты перед собой и всем миром в случившемся. Путь назад большинству справедливо представлялся и нереалистичным, и немыслимым. Нужде, стало быть, противопоставлялась особая духовность – решимость, воля, терпение, самокритика, выдержка, дисциплина. Концентрация на духовном помогла немцам победить наследие нацизма и выбраться из нищеты. Текст Хайдеггера – один из первых, в котором была провидчески найдена эта «парадигма спасения» нации благодаря сконцентрированности на духовном. К тому же в тексте Хайдеггера величие духа и духовности, не только не попранное, но ярко оттененное именно нищетой, возвышено до метафизической ценности и отнесено не к какой-нибудь одной нации или единичной ситуации, но к человечеству и к истории, взятой в ее целостности. Хайдеггер прав, когда он высказывается в пользу весьма широкого толкования фразы Гёльдерлина: «мы» – не только немцы эпохи Гёльдерлина и/или немцы 1945 г., но также люди других эпох и наций.

И тут особенно ценно то, что Хайдеггер сам заводит разговор о России и особенностях российской духовности. Недаром же так нужное для его рассуждения выяснение того, что́ есть дух, духовность, он по сути дела начинает с «софийного» – теософского, связанного с традиционной и обновленной российской мистикой – понимания духовного. Он вполне обоснованно упоминает, – уже не только в связи с традициями, действительно, весьма популярного в русской культуре Я. Бёме, но и с влиянием Гегеля и Шеллинга, – имя Владимира Сергеевича Соловьева. Сам по себе историко-философский вопрос о том, что именно знал Хайдеггер о Соловьеве, какие сочинения последнего (или изложения сочинений) он читал, весьма интересен, но чрезвычайно сложен из-за скудости известного сегодня материала. Тем не менее проблема знаменитого поворота (Kehre) Хайдеггера к усилению онтологического начала в его философии, начавшегося с конца 40-х и 50-х годов, приобретает новый и неожиданный ракурс. Нельзя ли предположить, что хотя бы минимальное знакомство с русской философией серебряного века, – сконцентрированной на онтологизме и «софийной мистике», озабоченной темами «света Бытия», – могло оказать определенное влияние на дальнейшее движение Хайдеггера к результату, который отчасти близок российскому философствованию? Вопрос пока остается открытым.

Но что из текста «Нищеты» без сомнения явствует: Хайдеггер призывает приглядеться к той сложной и непонятной духовности, именно духовности, которая скрывалась тогда – да ведь скрывается и сегодня – за словами «русский коммунизм». «Внешняя сторона» коммунизма, будь это «грубый материализм», будь это определенная политическая сила или игра, – тоже есть, по верному определению Хайдеггера, совершенно особая духовность, связанная с традициями России и укрепленная в них.

И поскольку Россия в очередной раз беременна «российским коммунизмом», требуются глубокие, неидеологизированные размышления над ним именно как видом духовности и над его непростой связью с другими традициями русского духа.

О письме Хайдеггера к Лёвиту скажу лишь очень кратко. Оно интересно как иллюстрация к биографии обоих мыслителей. И как свидетельство того, сколь предусмотрителен Хайдеггер, когда речь идет об отношениях внутри философского университетского сообщества и когда в расчет принимаются характеры, связи, даже возможные интриги в профессорской среде, которую Хайдеггер, как известно, не жаловал. Но наиболее интересна, пожалуй, та часть письма, где Хайдеггер, раздосадованный критическими замечаниями учеников и в то же время проявляя уважение к их мнению, пытается дать разъяснения относительно «онтического обоснования философии как онтологии», т.е. относительно одного из важнейших пунктов «бытия и времени».

ПРИНЦИПЫ И ТИПЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛОГИКИ ГЕГЕЛЯ

(К ИСТОРИИ ГЕГЕЛЕВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА)

М. Ф. Быкова

В обширной – как отечественной, так и западной – литературе, посвященной исследованию философии Гегеля, особое внимание уделяется изучению проблемного содержания логики. Ибо, по общему признанию исследователей, в ней наиболее полно раскрывается суть основных принципов, характеризующих философию Гегеля в целом. Речь идет о таких фундаментальных принципах гегелевского философского учения, как диалектика, системность и историзм. Именно они придают гегелевской системе особую спекулятивно-содержательную направленность и делают ее уникальным явлением в ряду других историко-философских феноменов.

Вот почему нам представляется важным проанализировать основные принципы и типы интерпретации логики у Гегеля. Необходимо выявить основные тенденции и направления их исследования в мировом гегелеведении. Существенным является уточнение и обсуждение тех теоретических рамок, или систем координат, в которых сегодня осуществляется анализ логики Гегеля. Интерес представляют и те принципы и установки, которые кладутся в основу конкретных интерпретаций, сама их методика, а также полученные в них результаты. Все это и формирует проблемное поле настоящей статьи, определяет ее цели и задачи. При этом хочется надеяться, что анализ многообразных интерпретаторских подходов создает новые возможности для исследования логики, открывает новые горизонты в оценке ее реального смысла и значения как для философии Гегеля, так и мировой философии в целом.

Интерес к гегелевской Логике, появившийся сразу же после выхода в свет «Науки логики» (1812-1816), и активно культивируемый после смерти Гегеля старыми и новыми гегельянцами, не только не угасает по сей день, но и становится все более интенсивным. Причем этот интерес весьма разнообразен, диапазон его целевых установок

© М. Ф. Быкова, 1996

очень широк: от чисто теоретических, связанных с конкретными интерпретациями сущности и содержания спекулятивной логики, до критических, когда интенции логики Гегеля подвергаются критике с определенных позиций, будь то с позиции формальной логики или метафизики. От такой установки, когда гегелевская логика объявляется безвозвратно ушедшей и потому представляющей интерес лишь как историческая, «антикварная» ценность, до практически-конструктивной, означающей попытку построения на основе гегелевской логики некоторой новой методологии. Не имея возможности конкретно и детально анализировать всю обширную и многообразную литературу, посвященную логике Гегеля, мы попытаемся выявить и представить только важнейшие тенденции и направления, в рамках которых до сих пор велось изучение гегелевской логики.

Основная часть литературы о логике Гегеля посвящена исследованию содержания гегелевской спекулятивной логики и определению ее специфики. Авторы этих работ отстаивают различные позиции в оценке содержания гегелевской логики, ее реальной проблематики и значения. Но в многообразии позиций и подходов можно выделить три основные тенденции.

1. Первая, так называемая метафизическая, представлена гегельянцами и их последователями, которые при рассмотрении спекулятивной логики Гегеля указывали на имеющееся в ней тождество логики и метафизики [1]. Ярые сторонники Гегеля, они одновременно утверждали, что гегелевская логика «улучшает» метафизику в ряде ее элементов, развивая ее содержание и представляя более строгую аргументацию декларируемых в ней принципов. К. Розенкранц, известный биограф Гегеля, в своем двухтомном труде «Наука логической идеи» (1858 –1859) открыто вступает в спор как с гегельянцами И. Эрдманном, Куно Фишером, Х. Хинрихсом и др., так и с критиками Гегеля, идеалистами И. Х. Фихте и К. Вайсе, которые, по его мнению, не поняли «сути гегелевской логики» и «вновь отделили логику от метафизики» [2]. Свою задачу Розенкранц видит в осуществлении «реформы» гегелевской логики, стремясь «крепче увязать ее с метафизикой» [3]. Как образец такого синтеза он рассматривает аристотелевскую логику.

Еще более последовательно и настойчиво тезис о единстве логики и метафизики в спекулятивной логике Гегеля отстаивал немецкий гегельянец Р. Кронер. В своем двухтомном труде «От Канта к Гегелю» (1921 –1924) он стремился доказать оправданность и даже необходимость интерпретации логики Гегеля в аспекте метафизики [4]. При этом он критиковал Канта, Фихте и Шеллинга за недостаточную «метафизичность» их логических концепций, используя, правда, чисто гегелевскую аргументацию. Однако при всем пиетете Кронера по отношению к гегелевской логике для него самого является очевидным тот факт, что спекулятивно-логическое мышление представляет собой лишь один из моментов духа, деятельность которого имеет наряду с логическим и другие измерения. Важнейшим среди них является религиозное измерение, или теологический момент «жизни» духа; но он, по глубокому убеждению Кронера, не может быть раскрыт и познан в

терминах логики [5]. В невозможности логического обоснования теологии у Гегеля Кронер усматривает существенный недостаток гегелевской спекулятивной логики.

Подобная «метафизическая» интерпретация спекулятивной логики представлена и в появившихся относительно недавно, в 60-х годах нашего столетия, подробных комментариях к «Науке логики» Гегеля. Их авторы – Б. Лакебринг и Е. Фляйшманн – противопоставляют гегелевскую спекулятивную логику традиционной, «свободной» от какой бы то ни было «метафизической идеи». Но именно метафизическое ядро, по их мнению, обеспечивает Логике Гегеля те преимущества, которые она имеет по отношению к традиционным формально-логическим теориям. Это позволяет Лакебрингу говорить об особой содержательности спекулятивной логики, содержательности, которая не сводится к чисто логическим (традиционно закрепленным за логикой) результатам. Комментируя большие пассажи из «Науки логики», он интерпретирует гегелевскую логику в аспекте философской теологии, как действительную систему теологического самоопределения [6]. Фляйшманн, в свою очередь, не ограничивается лишь «теологической» интерпретацией логики Гегеля, а утверждает ее фундаментальную пропедевтическую роль. По его мнению, метафизическая сущность спекулятивной логики, пронизывающая ее содержание «метафизическая идея», делает логику реальным основанием для развертывания отдельных наук и целых областей знания [7]. В этом Фляйшманн видит одновременно и преимущество гегелевской логики перед логикой Канта, преимущество, которое он считает результатом сознательного преобразования логики, осуществленного Гегелем [8]. Фляйшманн, таким образом, не просто указывает на метафизическое содержание логики Гегеля, – что было бы не ново, – но и усматривает в нем специфику гегелевской спекулятивной логики, то, что отличает ее не только от традиционных формально-логических учений, но и от теории логики, выработанной в концептуальном пространстве немецкой классики (трансцендентальной логики Канта). При этом в своем анализе он использует новые аргументы, которые не были свойственны самому Гегелю; они, в большей степени, являются достижением современной философской науки.

2. С первой тенденцией в интерпретации логики Гегеля тесно связана вторая, которую – в отличие от первой – можно назвать историко-метафизической. В ней философия Гегеля, и особенно его логика, толкуются как завершение и реализация программы философской метафизики. Начало такому взгляду на Гегеля и его философию было положено в работах М. Хайдеггера. Интерпретируя философию Гегеля как онтотеологию и теорию абсолютной субъективности, он считал ее завершением, или по крайней мере, способом завершения метафизики, которая сама по себе объявилась им специфически неповторимым феноменом [9]. Данная хайдеггеровская концепция получила свое дальнейшее развитие в работах В. Маркса. В своих исследованиях философии Гегеля он выявлял ее содержательную связь с метафизикой, акцентируя при этом внимание не только и не столько на преемственности в ней метафизической проблематики, сколько на решении в

русле гегелевской философии трудностей и проблем, оставшихся неразрешенными в самой метафизике [10]. Так, телеологическое движение аргументации у Гегеля В. Маркс интерпретировал как попытку верификации понятия Абсолюта, которое оставалось непроясненным в метафизике [11]. В этом же направлении двигались в своих работах итальянский исследователь У. Гуццони и немецкий – К. Харландер. Они стремились в рамках гегелевской «Науки логики» реконструировать процесс развертывания Абсолюта как абсолютной субъективности [12]. В русле историко-метафизической интерпретации проводил свой анализ философии Гегеля и голландский исследователь Ван дер Майлен. Однако, в отличие от В. Маркса, Гуццони и Харландера, он приписывал философии Гегеля историческое значение не только как особому феномену, являющему собой завершение метафизики, но и как теории, способной на развитие программы метафизики в дальнейшем философском движении [13].

3. Связанная со второй третья тенденция в интерпретации логики Гегеля может быть названа исторической. Она представлена теми работами, предметом исследования которых является история создания Гегелем спекулятивной логики и которые в особенности сосредоточены на изучении ранних гегелевских концепций логики, разрабатываемых философом во Франкфуртский и Йенский периоды жизни. Эта интерпретаторская тенденция имеет большую историю. Ее идеи изложены в работах немецких гегельянцев К. Розенкранца и А. Шмида, англичанина Дж. Бейля, а также ряда экзистенциалистов, феноменологов, представителей философии жизни, в том числе В. Дильтея. Но наибольшее распространение она получила начиная с конца 70 – начала 80-х годов.

Ранние исследования истории становления и развития гегелевской спекулятивной логики и прежде всего предпринятые в конце прошлого и самом начале XX в. исследования А. Шмида и Дж. Бейля [14] исходили из неверной хронологизации гегелевских логических набросков, представленной Розенкранцем. В силу того, что Розенкранц ошибочно отнес йенскую работу Гегеля «Логика, метафизика, натурфилософия» к предыдущему, франкфуртскому периоду жизни Гегеля (до 1801 г.) [15], было невозможно ни адекватно представить связь содержащихся в этом манускрипте идей с замыслами других гегелевских концепций системы, разработанных в Йене, ни точно систематизировать ранние йенские наброски логики. Поэтому работы А. Шмида и Дж. Бейля носили скорее характер предварительных замечаний к истории развития логики Гегеля. Необходимо подчеркнуть, что в рамках тогдашней систематизации и хронологизации текстов и в контексте тогдашнего уровня познания Гегеля и его философии они были довольно добротными исследованиями.

Первым от неверной датировки написанного Гегелем в Йене манускрипта «Логика, метафизика, натурфилософия» отказался В. Дильтей; он больше не стал обсуждать данный текст в качестве франкфуртского наброска. Известная работа Дильтея «История молодого Гегеля», в которой он упорядочивал и интерпретировал малоизвестные в то время рукописи Гегеля, впервые, и еще во многом интуи-

тивно, выделяя различные фазы и концепции в творчестве молодого Гегеля, может рассматриваться как некий, правда лишь предварительный, набросок исследования философии Гегеля с точки зрения ее истории развития [16]. При этом Дильтею удалось связать философские, научно-теоретические мотивы творчества Гегеля с биографическими и психологическими [17], что, к сожалению, весьма редко можно наблюдать в современных философских работах, хотя ценность такого синтетического подхода к анализу, несомненно, велика. Однако Дильтей мало обращался непосредственно к гегелевским наброскам по логике, принадлежащим к Йенскому периоду. Конкретным предметом анализа они стали во второй половине 60-х годов, и особенно с середины 70-х, отмеченных небывалым всплеском на Западе интереса к Гегелю и его философии.

Ренессанс гегелевской философии в 70-е годы на Западе, связанный с обнаружением и публикацией, наряду с текстами по философии права и философии религии Гегеля [18], новых текстов или манускриптов, имеющих отношение к проблематике гегелевской логики, и прежде всего его ранних франкфуртских и йенских набросков логики [19], еще более стимулировал появление новейших исследований и интерпретаций логики Гегеля. На западных читателей обрушился буквально поток литературы, посвященной анализу гегелевских логических изысканий, становлению и развитию образа его спекулятивной логики. В ней, со свойственной особенно немецким авторам педантичностью, скрупулезностью и научной дотошностью, текстологически исследуются гегелевские ранние наброски логики, уточняются даты их появления, обсуждается их проблематика. При этом новизна подхода к анализу ранних набросков логики (и системы в целом) состоит в том, что они рассматриваются не только как подготовительные этапы, «предступени» зрелой гегелевской системы логики, представленной в «Науке логики», а в качестве своеобразных систематических концепций, имеющих собственное значение, как самостоятельные явления в теоретическом развитии Гегеля и философии в целом [20].

Первыми, кто в этот период обратился к изысканиям в области гегелевской логики с точки зрения ее истории развития, были Н. Меркер (его ранняя работа опубликована в 1961 г. в Милане на итальянском языке) [21] и О. Пёггелер. О. Пёггелер отстаивал необходимость нового взгляда на эволюцию логических идей Гегеля и настаивал на разработке полной истории развития гегелевской логики и выработке ее более адекватной периодизации, основываясь на вновь найденных текстах и фрагментах [22]. В этот же период Х. Киммерле удалось установить точную дату написания Гегелем манускрипта «Логика, метафизика, натурфилософия» [23]: появившись между летом 1804 г. и зимой 1804-1805 гг., этот текст представлял собой 2-ой йенский набросок системы, в котором Гегель ставил и решал важнейшие проблемы логики и метафизики. Новая, более точная датировка манускрипта, имеющего принципиальное значение для периодизации истории развития гегелевской логики, создала возможность верно систематизировать все йенские наброски логики, установив их отношение как друг к другу, так и к соответствующим концепциям системы,

и на основе этого подробно проанализировать их содержание. В монографическом исследовании «Проблема завершенности мышления» Х. Киммерле предпринял попытку определить основные линии, или направления упорядочения гегелевских ранних йенских набросков логики и «системы философии» в целом [24], а также проанализировать содержание набросков систем 1801-02 (Itroductio in Philosophiam и Logika et Metaphysik), 1802-03 (System der Sittlichkeit) [25], 1803-04 (система спекулятивной философии, – так называемый 1-ый набросок системы) [26] и 1804-05 гг. (уже упоминаемый выше 2-ой набросок системы) [27]. Киммерле отстаивает здесь идею прямолинейного развития логики Гегеля. Он утверждает, что в Йене, начиная с раннего наброска системы 1801-02 и кончая наброском системы 1804-05, проблемы логики разрабатывались Гегелем с точки зрения развития спекулятивных идей и, прежде всего, в аспекте выработки парадигмы системы. При этом Киммерле исходит из того, что Гегель, используя термин «логика», толкует его содержание не чисто логически, а более общо, понимая под логикой философию. Отсюда выходит, что гегелевская философская система уже в Йенский период выступала как система логицизма, и логика, реально выполняющая по отношению к метафизике лишь пропедевтическую роль, роль введения в содержание последней, по существу должна была включать в себя метафизику как свою составную часть. Разделение же было чисто внешним, что диктовалось традицией и связанным с ней членением на логику, метафизику и прикладные дисциплины [28].

Против такой интерпретации йенских набросков системы выступили Р.-П. Хорстманн и И. Х. Треде, которые внесли ряд существенных предложений относительно реконструкции ранней йенской логики Гегеля. Так, Треде показал, что термин «философия» обозначает у Гегеля в Йене (и особенно в ранний Йенский период – до 1805 г.) не логику, а метафизику, и что Гегель по существу занимался здесь разработкой метафизики, содержание которой, однако, с необходимостью определялось логикой. Стало быть, логика рассматривалась им как реальное введение в метафизику, в силу чего она выполняла в системе чисто пропедевтическую роль. Поэтому, делает вывод Треде, если и можно говорить о связи ранних набросков логики со спекулятивной системой «Науки логики», то лишь в относительном смысле, понимая эту связь только как опосредованную разработкой конкретных проблем, связанных с осмыслением вопроса о начале философии [29]. Особое значение принадлежит здесь, по мысли Треде, принятию Гегелем позиции скептицизма. Ибо «необходимая задача эксплицитного скептицизма» состояло в том, чтобы посредством полного уничтожения конечных определений рефлексии и связанного с этим утверждения полноты неопровержимости знания «обеспечить начало и вход в философию» [30]. Хорстманн делает акцент на исследовании изменений и превращений, происходящих в гегелевских ранних набросках логики, приходя в результате анализа к выводу, что развитие логики в Йене вряд ли можно считать одновекторным и нацеленным непосредственно на разработку спекулятивной логики. Скорее раннюю историю логики можно и нужно понимать как своеобразный отклик Геге-

ля на традиционные вопросы и проблемы метафизики и, прежде всего, проблему поиска первых оснований науки [31]. Во многом сходную с Хорстманном позицию относительно интерпретации ранней логики Гегеля представляют в своих работах К. Дюзинг, М. Баум и др. При этом Дюзинг, ставя все ранние наброски логики в связь друг с другом и «Наукой логики», вычленяет единое основание изменения модели логики, которые он находит в принципе абсолютной субъективности [32]. Одновременно, на основе тщательного рассмотрения ранних гегелевских логических набросков, он по-новому представил не только движение к науке логики, но и сами смысл и содержание спекулятивной логики Гегеля. Дюзингу удалось конкретно показать, что гегелевская логика представляет собой «решение идеалистической проблемы поисков первых принципов» [33], т.е. она есть теория, в которой Гегель решает важнейшую проблему немецкого идеализма относительно выработки основополагающих принципов развертывания философского знания. Таким основополагающим принципом, по мысли Дюзинга, является у Гегеля принцип абсолютной субъективности, и потому сама спекулятивная логика выступает как теория субъективности.

Позиция так называемого «исторического» подхода к интерпретации логики Гегеля представлена также в книге Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к "Науке логики"», которая является практически единственным отечественным исследованием, выполненным в столь современном ключе. (Исключение составляет лишь монография А. М. Каримского, которая, однако, посвящена развитию гегелевской концепции философии истории [34].) Своей книгой Мотрошилова своеобразно откликнулась на широко развернувшуюся в западном гегелеведении дискуссию о логике Гегеля и ее содержании. Обратившись – с опорой на вновь найденные гегелевские тексты – к анализу движения Гегеля к спекулятивно-логической концепции, она представила его как единый процесс выработки и развертывания важнейших для гегелевской философии принципов системности и историзма. При этом само движение Гегеля к науке логики предстало не как чисто телеологическое развертывание логической идеи, а в качестве длительного, порой мучительного, – с массой отклонений и остановок, – непрямолинейного процесса поисков парадигмы системы, процесса, связь которого, собственно, и образует разрабатываемые Гегелем принципы системности и историзма. Новизна данного исследования состоит, во-первых, в том, что здесь впервые в отечественной литературе о Гегеле «Наука логики» была представлена с точки зрения ее истории развития, во-вторых, были найдены реальные основания единства процесса развития логической концепции у Гегеля. И, наконец, в-третьих, опираясь на обширный текстологический материал, который ко времени написания книги лишь входил в обращение в среде западных гегелеведов, Мотрошиловой удалось не только конкретно познакомить нашего читателя с ранними этапами деятельности Гегеля, но дать свою – с точки зрения развития Гегелем принципов системности и историзма – интерпретацию ранних гегелевских набросков системы. Это обстоятельство позволяет говорить о существенном вкладе, который уже в

80-х годах могло бы внести исследование Мотрошиловой в дискуссию по вопросу об истории развития логики Гегеля, если бы отечественные работы быстрее становились известными западному читателю и сразу могли бы включаться в мировой гегелеведческий дискурс.

Но дискуссия о ранней логике Гегеля, о содержании йенских набросков еще не завершена и продолжается в многочисленных работах западных гегелеведов. Кроме изучения деталей текстов, здесь еще предстоит последовательно проанализировать различные концепции гегелевской логики, – первые из которых принадлежат уже к франкфуртскому периоду (например, Differenz-Schrift), – с точки зрения их систематической связи. Также необходимо более предметно вычленить те глубинные основания для изменений в моделях логики, которые содержались в них самих и связаны с внутренними законами развития логики и ее принципов.

Особое направление интерпретации логики Гегеля представляет критика гегелевской философской системы и составляющей ее ядро спекулятивной логики. Само это направление не является однородным, оно различается внутри себя в соответствии с тем основанием, с точки зрения которого ведется критика. Так, можно выделить формально-логическую и метафизическую критические интерпретации логики Гегеля.

а). Представители формально-логической критики Гегеля пытаются доказать, что несостоятельность гегелевской логики как метафизики связана с нарушением правил и законов формальной логики. Первая решающая и в XIX в. весьма влиятельная критика гегелевской спекулятивной логики на основе формально-логической аргументации была осуществлена в «Логических исследованиях» А. Тренделенбурга [35]. Используя формально-логические приемы и методы, он не ограничивается при анализе спекулятивной логики Гегеля лишь анализом ее формально-логических оснований и принципов. Тренделенбург специально обращается к методу логики Гегеля, к его диалектике, и упрекает Гегеля за то, что в ней смешана контрадикторная и контрарная противоположность понятий, и что Гегелем нарушены принцип исключенного третьего и даже требование непротиворечивости [36]. Это пренебрежение к формально-логическим принципам непротиворечивости и исключенного третьего позже особенно акцентировал в своей критике гегелевской диалектики Э. фон Гартманн [37].

Упреки в адрес гегелевской диалектики с точки зрения формальной логики, сделанные в конце XIX в., вновь повторяются уже в XX столетии. Их можно обнаружить, например, в известной статье К. Поппера о диалектике [38] или в книге В. Бекера «Гегелевское понятие диалектики и принцип идеализма», который к тому же, – правда, недостаточно доказательно, – проводит тезис о том, что диалектика Гегеля неотделима от его идеализма [39].

Особый вариант чисто логической критики предложил немецкий логик Х. Ленк. В высоко оцененной в среде логиков работе «Критика логических констант» он весьма остро критиковал гегелевские высказывания за несоблюдение в них правил современной формальной логики и семантики. Таким образом, его масштаб критики – даже не

традиционная формальная логика, а современная логика и логическая семантика [40]. При этом он вовсе не обсуждает вопроса о том, в каком отношении гегелевская логика находится к классической формальной логике. Без внимания оставляет он и тот факт, что определенные формальные правила Гегель нарушает вполне сознательно, имея для этого соответствующие метафизические основания, которые также остаются вне интереса Ленка. Однако до тех пор, пока не будут исследованы данные основания и пока они не будут опровергнуты, масштаб критики, избранный Ленком, – современная формальная логика как таковая, – вряд ли является оправданным, и приводимые им аргументы вряд ли могут иметь конструктивное значение для критики логики Гегеля. Кроме того, в силу специфики гегелевской логики, ее спекулятивного содержания формально-логическая критика никак не может быть плодотворной уже потому, что не является достаточной; она с необходимостью должна быть объединена с критикой, проводимой с точки зрения метафизики.

б). Метафизическая критическая интерпретация логики Гегеля выступает в двух видах: 1) как объединенная с формально-логической критикой и 2) как осуществляемая независимо от критики с точки зрения формальной логики. Позицию синтетической критики, объединяющей в себе формально-логические и метафизические аргументы, предпринимал уже Тренделенбург [41]; ее правомерность принципиально признавалась К. Поппером и В. Бекером [42]. Однако более широкое распространение получила чисто метафизическая критическая интерпретация, свойственная, прежде всего, тем исследователям Гегеля, для которых основным предметом их теоретического интереса является метафизика и проблемы ее развития. Наиболее ярко интенции этого критически-интерпретаторского направления представлены в работах одного из ведущих современных западных гегелеведов Д. Хенриха. Вслед за Тренделенбургом он задается вопросом о содержании спекулятивных категорий. В своих критических комментариях к началу Логики и Логике рефлексии Хенрих конкретно исследует гегелевский путь аргументации. Он находит и подвергает анализу ранее не подлежавшие рассмотрению особые структуры, в которых он, собственно, и усматривает метафизические истоки гегелевских философских идей [43]. Хенрих указывает на метафизическое понятие непосредственности, которое, по его мнению, может прояснить многие проблемы и трудности, возникающие при интерпретации гегелевской логики. Он конкретно показывает, как это понятие «снимается» и развертывается – конечно, не без специфических изменений и преобразований – в гегелевской категории опосредования, подчеркивая при этом противоречивость самого развития процесса опосредования в логике Гегеля [44]. С критикой полного внедрения «метафизической непосредственности в опосредование» в логике Гегеля выступает также В. Маркс [45]. Для подобного рода изображений и толкований гегелевской логики и философии в целом особенно характерно то, что предпринимаемый здесь анализ движется не по поверхности гегелевского текста, не формально, а затрагивает внутренние глубинные структуры философской системы Гегеля, подвергая исследованию совершенно

конкретные понятия и категории гегелевской логики. Причем рассматривают их в их динамике и диалектическом развитии.

в). К совершенно иному типу метафизической критики логики Гегеля принадлежит критика с точки зрения архаичности и ухода в небытие самой метафизики. Авторы многообразной литературы, представляющие эту тенденцию, объединены по существу единой идеей: гегелевская логика, как и вся его система в целом, объявляются здесь неразрывно связанными с метафизическим идеализмом, который толкуется как уже исторически пройденный этап философии. В этом духе интерпретировал логику Гегеля в работе «Философия немецкого идеализма» и ряде других своих поздних сочинений Н. Гартманн [46]. Он как бы усиливал суждения о логике Гегеля тех, кто представляет первую из выделенных нами интерпретаторских тенденций. Согласно его трактовке, спекулятивная логика Гегеля есть метафизика и одновременно последовательное проведение идеализма; метафизика же и идеализм объявляются им «безвозвратно ушедшими, нереставрируемыми» [47]. Но несмотря на это Гартманн пытался вычленить в гегелевской философии те существенные результаты, которые, по его мнению, принадлежат к более широким, чем только метафизико-идеалистическим достижениям. К таковым он относит всеобще-онтологические идеи, которые Гегель формулирует в своей объективной логике. Изложенная же в логике диалектика вопреки этому не является для Гартманна реальной диалектикой, на что он указывает в статье о методе Гегеля [48]. Реальность диалектика приобретает лишь в философии духа, где она становится основной темой рассмотрения. Заметим, что в отличие от Логики, которой приписывалось некое антикварное, уже ушедшее в историю значение, философия духа Гегеля рассматривалась Гартманном как одно из выдающихся достижений философской мысли, которое может и должно стимулировать дальнейшее философское развитие. То же исторически ушедшее значение приписывает спекулятивной логике Гегеля и В. Альбрехт, который обращается к более конкретному предмету – диалектике Гегеля. В книге «Гегелевское доказательство бога» он – в отличие от Гартманна – выражает сомнение в возможности реальной диалектики независимо от идеализма и опираясь на конкретные фрагменты спекулятивной логики, демонстрирует, что гегелевская диалектика нерасторжимо связана с метафизическим идеализмом, который он, как и Гартманн, считает исторически ушедшим [49]. В рамках данной интерпретаторской тенденции развивают свои аргументы Г. Малушке и Н. Ротенштрайх, преследующие, казалось бы, более конкретные цели, а именно демонстрацию систематического значения гегелевской критики Платона, Спинозы и Канта для его собственного мышления. Так, они утверждают, что гегелевская метафизика абсолютной субъективности, разрабатываемая им в Логике, есть не что иное, как идеалистическая метафизика субстанции, которая, в силу принадлежности прошлому самой идеалистической метафизики, не имеет и не может иметь сегодня никакого реального философско-теоритического значения [50].

Принципиально иной, так называемый конструктивный тип интерпретации логики Гегеля изложен в тех работах, где предпринима-

ются попытки на основе гегелевской логики построить новую философскую методологию. Здесь можно выделить два основных направления.

а). Первое направление связано с попыткой построить на основе спекулятивной логики Гегеля совершенно новую логику, которая и в ее формальной части должна превзойти, выйти за пределы современной формальной логики. Эту попытку предпринимал, например, немецкий историк логики Г. Гюнтер. Уже в своей ранней книге «Основные черты новой теории мышления в Логике Гегеля» (1933) [51], где он задавался вопросом об обосновании чистой логики, Гюнтер пытался показать, что традиционная двухзначная логика исходит из субъект-объектного раскола, т. е. разведения субъекта и объекта. И хотя, как пишет Гюнтер, «Канту удалось задать единство апперцепций как принцип логики, оно мыслилось у него лишь объективно» [52]. Только Гегель введением принципа тождества субъекта и объекта сумел преодолеть традиционный дуализм, что, с одной стороны, позволило, согласно Гюнтеру, создать новую концепцию мышления, в которой стало возможным обнаружить и проанализировать его важнейшую характеристику, – а именно способность к самоотношению, – но, с другой стороны, привело к утверждению двухзначности в логике. Недостаточность последнего в логическом исследовании и побудило Гюнтера к созданию новой, многозначной логики. Свой проект развития такой логики он пытался наметить в более поздней работе «Идея и набросок не-аристотелевской логики» (1959), где он был вынужден, сохраняя категории и формы гегелевской логики, выйти за ее пределы [53]. Сама попытка представлять таким образом двухзначность формальной логики основывается на метафизической предпосылке, что традиционная формальная логика базируется на разделении между познающим субъектом и познаваемым объектом, или сущим. Данное утверждение, однако, оказывается трудно доказуемым, ибо формальная логика вообще не имеет дела с познанием объектов или сущим как таковым. Поэтому речь о двухзначности может идти лишь в том случае, если чисто логическая истина или достоверность идентифицируются с истиной познания.

б). Основная интенция тех авторов, которые представляют второе направление конструктивной интерпретации логики Гегеля, состоит в обретении в гегелевской логике и диалектике основания, или, по крайней мере, некоторого исходного «строительного» материала для выработки методологии общественных наук в их более общем понимании, а именно в качестве гуманитарного знания. Это направление интерпретации имеет широкий диапазон исследований и поисков: от использования диалектики Гегеля при выработке герменевтической методологии до ее применения для методологии социальных наук.

Попытка сделать диалектику Гегеля плодотворной для теории герменевтического опыта характерна, прежде всего, для Х.-Г. Гадамера, и особенно явно выражается в его книге «Истина и метод» [54]. Он ориентируется при этом не на специфически-логическую структуру диалектики, не на ее метафизическое обоснование у Гегеля; предметом своего исследования он делает диалектику языка, сущест-

вование которой реально постулировал Гегель. Различие между спекулятивной логикой и герменевтикой Гадамер более конкретно формулирует и анализирует в статье «Идея гегелевской логики»[55]. Он оправданно интерпретирует спекулятивную логику как научное обоснование гегелевской системы, категории и принципы которой, – несмотря на все изменения, – еще движутся в проблемном поле платоновского учения об идеях и его диалектики[56]. При этом Гадамер, отклоняя абсолютистские притязания гегелевской спекулятивной логики, настаивает на необходимости развития вычлененного здесь Гегелем специфического языкового измерения мышления и его проявлений.

Другим направлением анализируемой здесь интерпретации логики Гегеля является то, представители которого стремятся использовать диалектику Гегеля, – правда, после ее требуемого Марксом «переворачивания», – в методологии социальных наук. Для нашей темы в этой связи особенно важно назвать имя Х. Маркузе, который такой попытке социально-методологического использования диалектики Гегеля предпосылает подробное исследование гегелевской «Науки логики» и его йенской логики. В своем раннем, широко известном произведении «Гегелевская онтология и основание теории историчности»[57] он, еще во многом опираясь на понятие истории Дильтея и онтологическую постановку вопроса Хайдеггера, рассматривает гегелевскую логику как «онтологическое фундирование теории истории»; метафизика абсолютного знания, по его мнению, не в состоянии выполнять эту функцию[58]. Но уже в работе «Разум и революция» Маркузе толкует гегелевскую логику в ее связях с традиционной метафизикой в качестве универсально-онтологической теории, которая действительна лишь для конкретных исторических этапов в развитии общества. Ее метод, диалектика, имеет обоснованное значение исключительно только для данной области – для истории общества, что Маркузе пытается показать на. примере изменившегося употребления диалектики у Маркса. А именно – применение Марксом диалектики к социальному знанию: к изучению истории развития человеческого общества[59].

Подобные «конструктивные» интенции свойственны и основной части отечественных исследований Логики Гегеля, авторы которых всегда уделяли особое внимание изучению гегелевской философии и ее диалектики. Однако в силу того, что все они работали в основном русле марксизма, их главной целью было критическое марксистское исследование гегелевских идей и мыслей, выдвинутых в его философии проблем и задач[60]. При этом, – особенно с середины 70 – начала 80-х гг., – в отечественных работах о Гегеле верх начинает брать не огульная критика (причем, чаще это была не творческая, конструктивная, а догматически-марксистская критика идеализма вообще, без особого вхождения в детали гегелевского анализа[61]), а проблемно-содержательные исследования философии Гегеля в аспекте плодотворности и перспективности его идей, поставленных им проблем для современного философского движения. Материалом для анализа служили при этом две гегелевские работы – «Феноменология духа» и «Наука логики», причем последняя, в отличие от первой, анализиро-

валась более конкретно и предметно. И хотя «Науке логики» были посвящены только две монографии, выпущенные – в хронологическом порядке – И. К. Тевзадзе и Н. В. Мотрошиловой [62], ее проблематика рассматривалась по существу во всех работах о Гегеле, которые в разное время были написаны В. Ф. Асмусом, А. С. Богомоловым, А. И. Володиным, А. В. Гулыгой, А. Л. Доброхотовым, Э. В. Ильенковым, П. В. Копниным, М. К. Мамардашвили, И. С. Нарским, А. П. Огурцовым, Т. И. Ойзерманом и др. В этот период стали основательно анализироваться отдельные проблемы логики Гегеля – проблемы противоречия, познания, рассудка и разума, свободы и необходимости, важнейшие вопросы о предмете и начале логики и всей системы в целом. Анализу была подвергнута и гегелевская концепция мышления в ее логическом развертывании, особенно в аспекте гегелевского учения о познании. Из конкретных исследований, посвященных данной теме, можно выделить раннюю монографию М. К. Мамардашвили «Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания)» (М., 1968). Необходимо подчеркнуть особое значение работ Э. В. Ильенкова, в которых критически анализировалась гегелевская трактовка «объективного» содержания мышления и обсуждался ее реальный смысл; одновременно выявлялась плодотворность гегелевского подхода к мышлению как субстанции познания, вслед за Гегелем подчеркивалась – во многом сходно с Х.-Г. Гадамером – важность учета языкового измерения мышления в разработке проблематики теории познания [63]. Значительный вклад в анализ гегелевского понимания проблем диалектики (о процессуальности развития, о проблеме абстрактного и конкретного, о диалектике рассудка и разума и др.) и ее системоформирующей роли в философии Гегеля внесли работы А. Л. Доброхотова, М. А. Кисселя, Н. В. Мотрошиловой, И. С. Нарского, А. П. Огурцова, Т. И. Ойзермана и др. второй половины 80-х – начала 90-х гг.

Однако в отечественной литературе все еще дает о себе знать тенденция рассматривать гегелевскую философию, и особенно его спекулятивную логику, слишком общо, не концентрируя внимания на текстах, на текстологическом анализе, который может и должен базироваться только на оригинальных (а не представленных в русскоязычном переводе, являющемся не всегда точным, а порой и просто некорректным) работах философа. А потому вне поля зрения, вне интереса наших исследователей продолжают оставаться многие глубоко разработанные Гегелем проблемы, центральные идеи, имеющие огромное значение для развития философии сегодня. Одной из них в аспекте логики является гегелевская идея развертывания спекулятивной логики как теории абсолютной субъективности [64], идея, анализ которой во многом определяет сегодня содержание мирового гегелеведения.

[1] См., например: *Hinrichs H. W.* F. Grundlinien der Philosophie der Logik. Halle, 1826; *Werder K.* Als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik. Berlin, 1841; *Erdmann J. E.* Grundriss der Logik und Metaphysik. Halle, 1841; *Fischer Kuno.* System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. 2. Aufl. Heidelberg, 1865. u. a.

[2] *Rosenkranz K.* Wissenchaft der logischen Idee. 2 Teile. Königsberg, 1858-1859. T. 1. S. 10-12.

[3] Ibid. T. 1. S. V-VI. Vgl. auch: T. 1. S. VII-XL, 10ff, 18ff; T. 2. S. V-XII.

[4] См.: *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. 2 Bde. 2. Aufl. Tübingen, 1961. Bd. 1. S. IX ff.

[5] См.: Ibid. Bd. 2. S. 297-361, 434-502.

[6] Vgl. *Lakebrink B.* Die europäische Idee der Freiheit. T. 1: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Leiden, 1968.

[7] Vgl. *Fleischmann E.* La science universelle ou la logique de Hegel. Paris, 1968.

[8] Vgl. *Fleischmann E.* Hegels Umgestaltung der kantischen Logik//Hegel-Studien. 1965. Bh. 3. S. 181-207.

[9] Такое понимание философии Гегеля Хайдеггер особенно явно формулирует в одной из своих статей. См.: *Heidegger M.* Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik//Heidegger M. Identität und Differenz. 4. Aufl. Pfullingen, 1957. S. 31-67.

[10] См. *Marx Werner.* Die Bestimmung der Philosophie im deutschen Idealismus. Stuttgart, 1964. Ders.: Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung». Frankfurt.a.M., 1971.

[11] *Marx W.* Die Bestimmung der Philosophie... S. 121.

[12] См.: *Guzzoni U.* Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels «Wissenschaft der Logik». Freiburg/München, 1963; а также *Harlander K.* Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung. Eine Untersuchung der Systemstruktur bei Hegel. Meisenheim a.G., 1969.

[13] См.: *Meulen J. v.* Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg, 1958. Bes. S. 9-97, 135-144.

[14] См.: *Schmid A.* Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik. Regensburg, 1858.; а также *Baillie J. B.* The Origin and Significance of Hegel's Logik. A general introduction to Hegel's system. London, 1901.

[15] См.: *Rosenkranz K.* G.W.F.Hegels Leben. Berlin, 1844. S. 102 ff, 141, а также S. 190 ff.

[16] См.: *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels//Gesammelte Werke. 3. Aufl. Stuttgart/Göttingen, 1963. Bd. 4. S. 1-187.

[17] Ibid., bes. S. 191-251.

[18] Здесь особенно важно выделить два текста, сыгравших значительную роль в развитии гегелеведения на рубеже 70 – 80-х годов. Это: *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion./Hrsg. von W. Jaeschke//Vorlesungen. Ausgewälte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 3. Hamburg, 1983; *Hegel G. W. F.* Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift/Hrsg. von D. Henrich. Frankfurt a. M., 1983. Аналитический обзор этих и ряда других новых текстов Гегеля дан в статье Н. В. Мотрошиловой «Современное исследование философии Гегеля: Новые тексты и проблемы»//Вопр. философии. 1984. № 7. С. 81-97.

[19] См.: *Hegel.* GW Bd. 5 (в печати), а также Bd. 6, 7, 8.

[20] Наиболее явно и последовательно данная идея в отношении ранних набросков логики Гегеля проводится известным немецким гегелеведом К. Дюзингом. См.: *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn, 1984. S. 36, 75-205.

[21] См.: *Merker N.* Fragen zur Entstehung der Hegelschen Logik//Hegel in der Sicht der neueren Forschung./Hrsg. von I. Fetscher. Darmstadt, 1973. S. 277-287. См. также его работу на итальянском языке: *Merker N.* Le origini della logika hegeliana (Hegel a Jena). Milano, 1961.

[22] См.: *Pöggeler O.* Hegels Jenaer Systemkonzeption//Philosophisches Jahrbuch. 1963/64. № 71. S. 286-318. Кроме того: Fragment aus einer Hegelschen Logik. Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik hrsg. v. O. Pöggeler//Hegel-Studien. 1963. № 2. S. 11-70.

[23] См.: *Kimmerle H.* Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften/Hegel-Studien. 1967. Bh. 4. S. 164 ff. Напомним, что до этого наиболее принятой была точка зрения Розенкранца, ошибочно отнесшего данный манускрипт к работам Франкфуртского периода.

[24] См.: *Kimmerle H.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804. Bonn, 1970. S. 48-93, 95 ff.

[25] *Hegel.* GW. Bd. 5.

[26] Ibid. Bd. 6.

[27] Ibid. Bd. 7.

[28] См.: *Kimmerle H.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens... S. 120-134.

[29] См.: *Trede J. H.* Hegels frühe Logik (1801-1803/4). Versuch einer systematischen Rekonstruktion//Hegel-Studien. 1972. Bh. 7. S. 123-168.

[30] Ibid., S. 161. Vgl.: *Hegel.* GW. Bd. 4. S. 216.

[31] См.: *Horstmann R.-P.* Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption// Philosophische Rundschau. 1972. № 19. S. 87-118.

[32] *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logic... S. 150-209, 289 ff.

[33] Ibid., S. 25.

[34] См.: *Каримский А. М.* Философия истории Гегеля. М., 1988.

[35] *Trendelenburg A.* Logische Untersuchungen. 2 Bde. 3.Aufl. Leipzig, 1870.

[36] См. особенно: Ibid., Bd. 1. S. 36-129. Подобные идеи Тренделенбург развивает также и в другом, не менее известном своем исследовании о Гегеле: *Trendelenburg A.* Die logische Frage in Hegels System. Leipzig, 1843.

[37] См.: *Hartmann E. v.* Über die dialektische Methode. Historischkritische Untersuchungen. B., 1868.

[38] *Popper K R.* Was ist Dialektik?//Logik der Sozialwissenchaften/Hrsg. von E. Topitsch. Köln und B., 1965. S. 262-290.

[39] *Becker W.* Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik. Stuttgart usw., 1969. Bes. S. 7-107.

[40] *Lenk H.* Kritik der logischen Konstanten. Philosophische Begründungen der Urteilsformen von Idealismus bis zur Gegenwart. B., 1968. S. 257-377.

[41] См.: *Trendelenburg A.* Logische Untersuchungen. Bd. 1. S. 83 f.

[42] В своей, выше уже приводившейся, статье о диалектике К. Поппер, хотя и без подробного разъяснения, указывает на метафизические мотивы в диалектике и логике Гегеля, стремясь одновременно подвергнуть их критике. При этом сама критика ведется уже не с чисто формально-логических позиций; в нее привносятся определенные метафизические аргументы. См.: *Popper K. R.* Was ist Dialektik? S. 275-278, 282 ff. Ср. также: *Becker W.* Dialektik als Ideologie: Hegel und Marx//Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie. 1972. № 3. S. 302-328.

[43] *Henrich D.* Anfang und Methode der Logik und Hegels Logik der Reflexion//Hegel im Kontext. Frankfurt.a.M., 1971. S. 73-94, 95 ff.

[44] Ibid. S. 95-156. См. также: *Henrich D.* Formen der Negation in Hegels Logik//Hegels-Jahrbuch 1974. 1975. S. 245-256.

[45] *Marx W.* Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der «Wissenschaft der Logik». Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

[46] *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2 Bde. 2 Aufl. B., 1960. Bes. S. 250-260, 265-275, 363-481.

[47] Ibid. Bd. 1. S. 1 f.

[48] *Hartmann N.* Hegel und das Problem der Realdialektik//Kleinere Schriften II. B., 1957. S. 323-346.

[49] *Albrecht W.* Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur «Wissenschaft der Logik». B., 1958.

[50] См.: *Maluschke G.* Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik//Hegel-Studien. 1974. Bh. 13; *Rotenstreich N.* From Substance to Subject//Studies in Hegel. Den Haag, 1974.

[51] *Günther G.* Grundzuge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. Leipzig, 1933.

[52] Ibid. S. 12 ff.

[53] См.: *Günther G.* Zweiwertigkeit, logische Paradoxie und selbst-referierende Reflexion//Zeitschrift für philosophische Forschung. 1963. № 17. S. 419-437.

[54] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 3. Aufl. Tübingen, 1972. (См. также: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.)

[55] *Gadamer H.-G.* Die Idee der Hegelschen Logik//Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Tübingen, 1971. S. 49-69.

[56] См. кроме названной выше статьи (bes. S. 52 ff.) также: *Gadamer H.-G.* Hegel und die Antike Dialektik//A.a.O. S. 7-30, bes. S. 20-26.

[57] *Marcuse H.* Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt. a. M., 1932.

[58] Ibid. S. 21 ff.

[59] См.: *Markuse H.* Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Übers. von A. Schmidt. Darmstadt u. Neuwied, 1972. S. 49-54, 65-74, 114-153, 274-282.

[60] См. особенно работы В. Ф. Асмуса, П. В. Копнина, Е. П. Ситковского, В. С. Чернышева, В. И. Шинкарука, которые сыграли большую роль в критике объективно-идеалистической концепции Гегеля.

[61] Такая критика особенно характерна для монографии М. Ф. Овсянникова «Философия Гегеля» (М., 1959).

[62] Речь идет об уже названной книге Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к науке логики» и монографии И. К. Тевзадзе «О рациональном и мистическом в "Науке логики" Гегеля» (Тбилиси, 1971).

[63] См., например, диссертацию Э. В. Ильенкова «К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики)». М., 1968.

[64] Более подробно анализ содержания данной идеи дан в монографии: *Быкова М. Ф.* «Мистерии логики и тайна субъективности» (в печати).

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 1993–1994 гг.

1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Горан В. П.* О проблеме социокультурной детерминации историко-философского процесса//Гуманитар. науки в Сибири. Сер.: Философия и социология. Новосибирск, 1994. № 1. С. 3-9.
2. *Гуревич П. С., Степин В. С.* Философская антропология: Очерк истории//Филос. исследования. М., 1994. № 1. С. 114-129.
3. *Емельянов Б. В., Любутин К. Н.* Введение в историю философии. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1993. 139 с., табл. Библиогр.: с. 129-138.
4. Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф., провед. в дек. 1993 г. в г. Санкт-Петербурге Гос. музеем истории религии/Науч. ред. и сост. Коновалов А. В., Тафинцев А. И. СПб.: Образование, 1993. 128 с.
5. *Зиневич Ю. А.* Деятельностные аспекты гносеологии: Ст. 1. От древности к новому времени//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 219-238.
6. *Иванова А. А., Пухликов В. К.* История философии как действительность философского знания//Гуманитарная подготовка студентов негуманитарных вузов и специалистов гуманитарного профиля. М., 1993. С. 339-341.
7. Историко-философский ежегодник, 1992/РАН. Ин-т философии; Редкол.:... Мотрошилова Н. В. (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1994. 390 с. Библиогр.: с. 370-384.
8. Историко-философский ежегодник, 1993/РАН. Ин-т философии; Редкол.:... Мотрошилова Н. В. (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1994. 365 с. Библиогр.: с. 338-359.
9. *Лаврин А. П.* Хроника Харона: Энцикл. смерти. М.: Моск. рабочий, 1993. 511 с. 32 л. ил.
10. *Ляховецкий Л.* Существует ли концепция происхождения философии?//Вопр. философии. 1994. № 12. С. 171-172.
11. *Назаров В. Н.* Феноменология мудрости: Образы мудреца в истории культуры. Тула: Изд-во тул. мединститута, 1993. 331 с.
12. О первоначалах мира в науке и теологии: Сб. ст./Фонд изуч. пробл. науки и теологии им. П. А. Флоренского; Редкол.:... Светов Ю. И. (ред.-сост.) и др. Спб.: Петрополис, 1993. 367 с. Текст на рус. и англ. яз. Библиогр. в конце ст.
13. Общественная мысль: исследования и публикации/РАН. Ин-т философии; Редкол.: Делокаров К. Х. (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1993. Вып. 3. 240 с; Вып. 4. 255 с.
14. *Полищук В. И.* История философии как история культуры//Гуманитарная подготовка студентов негуманитарных вузов и специалистов гуманитарного профиля. М., 1993. С. 347-348.

2. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

15. *Агамов А. А.* Цикл как принцип объяснения в античной натурфилософии// Циклические процессы в природе и обществе. Ставрополь, 1993. С. 127-129.
16. *Васильева Т. В.* Платоновский вопрос сегодня и завтра//Вопр. философии. 1993. № 9. С. 110-125.
17. *Вашестов А. Г.* Джованни Бонавентура и метаморфозы схоластического дискурса//Вопр. философии. 1993. № 8. С. 124-131.
18. *Гертых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского//Вопр. философии. 1994. № 1. С. 85-101.
19. *Гринцер Н. П.* Подражание как ментальный акт: К теории языка у Платона// Логический анализ языка: Ментальные действия. М., 1993. С. 147-151.
20. *Деспотопулос К.* Гносеологический дуализм у Парменида//Филос. исследования. 1994. № 1. С. 181-187.

Составитель Е. С. Муравлев.

21. Культура Возрождения и средние века/РАН. Науч. совет по истории мировой культуры; Редкол.: Чиколини Л. С. (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1993. 221 с.
22. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Ранняя классика/Предисл. Тахо-Годи А. А. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 1994. 539 с., портр., факс.
23. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. М.: Ладомир, 1994. 715 с. Библиогр.: с. 682-709. Репринт. воспроизведение изд.: М., 1969.
24. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии/Сост. Тахо-Годи А. А.; Общ. ред. Тахо-Годи А. А., Маханькова И. И. М.: Мысль, 1993. 959 с., портр. Указ. имен: с. 949-952.
25. *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре: История: миф, время, загадка. М.: Гнозис, 1994. 208 с.
26. *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре: Концептуализм Абеляра. М.: Гнозис, 1994. 216 с., ил.
27. *Ольсен Г.* О циклической и линейной концепциях времени в трактовке античной и раннесредневековой истории//Цивилизации. М., 1993. Вып. 2. С. 197-207.
28. *Сапов В. В.* Социологическое знание в социальной утопии Платона//Социол. исследования. М., 1993. № 9. С. 120-126.
29. *Хорьков М. Л.* Учение о природе и сущности человека в философии Аристотеля//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 198-202.
30. *Черняк В. С.* Мифологические истоки научной рациональности//Вопр. философии. 1994. № 9. С. 37-52.
31. *Шаталкин А. И.* Аристотель и систематика: К вопросу об основаниях типологии//Журн. общ. биологии. 1993. Т. 54. № 2. С. 243-252.
32. *Шофман А. С.* Первая в Европе академия//Вопр. истории. 1993. № 8. С. 161-165.
33. *Элбакян Е. С.* Позднеантичные представления о социальной справедливости// Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 6. С. 66-74.

3. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

34. *Артамонова Ю. Д.* Ум в интерпретации Аристотеля и Декарта и некоторые особенности новоевропейской логики//Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 6. С. 35-55.
35. *Богуславский В. М.* Паскаль о достоверности наших знаний//Вопр. философии. 1994. № 6. С 111-120.
36. Кант и философия в России/РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Каменский З. А., Жучков В. А. М.: Наука, 1994. 271 с. Библиогр.: с. 248-270.
37. Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр./Калинингр. гос. ун-т; Редкол.: Калинников Л. А. (отв. ред.) и др. Калининград, 1993. Вып 17. 147 с. Библиогр. в конце ст.
38. *Катасонов В. Н.* Метафизическая математика XVII в./РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. 141 с., граф.
39. *Катасонов В. Н.* Философские предпосылки генезиса новоевропейской физики: К вопр. о «платонизме» Галилея//Физическое знание: его генезис и развитие. М., 1993. С 62-77.
40. Культура и общество Италии накануне нового времени: Сб./РАН. Науч. совет по истории мировой культуры; Редкол.: Немилов А. Н. (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1993. 240 с., 1 л. портр.
41. Культура эпохи Просвещения: Сб./РАН. Науч. совет по истории мировой культуры; Редкол.: Андерсон К. М. и др. М.: Наука, 1993. 255 с., ил.
42. *Лабутина Т. А.* Свифт и Темпль: Из истории раннего английского Просвещения//Новая и новейшая история. 1994. № 2. С. 184-197.
43. *Лапицкий М. И.* Токвиль и Россия: уроки демократии//США: экономика, политика, идеология. 1993. № 7. С. 22-44.
44. *Лишевский В. П.* Один из последних энциклопедистов//Вестн. РАН. 1993. Т. 63, № 10. С. 901-903.
45. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления (январь 1981 г.)/Под ред. Сенокосова Ю. П. М.: Прогресс. Культура, 1993. 352 с., портр. Библиогр.: с. 350-351.
46. *Мудрагей Н. С.* Рациональное и иррациональное – философская проблема: (Читая А. Шопенгауэра)//Вопр. философии. 1994. № 9. С. 53-65.
47. *Новохатько А. Г.* О природе самосознания в философии Фихте и Шеллинга//Филос. исследования. М., 1994. № 1. С. 50-68.

48. *Носов Н.* Психология ангелов по Якобу Беме//Человек. М., 1994. № 6. С 88-95.
49. *Огурцов А. П.* Философия науки эпохи Просвещения/РАН. Ин-т философии. М., 1993. 215 с. Рез. на англ. яз.
50. *Ойзерман Т. И.* Философия Гегеля как учение о первичности свободы//Вопр. философии. 1993. № 11. С. 57-70.
51. *Патрушев А. И.* Жизнь и драма Фридриха Ницше//Новая и новейшая история. 1993. № 5. С. 120-151.
52. *Пионтковский А. А.* Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория/Послеслов. Шишова О. Ф. М.: ПАИМС: Юрид. лит., 1993. 480 с.
53. *Плотников Н. С.* Молодой Гегель в зеркале исследований//Вопр. философии. 1993. № 11. С. 29-56.
54. *Путилов С.* Тайны «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона//Наш современник. 1993. № 2. С. 171-176.
55. *Ренев Е. Г.* Концепция цивилизации в философии истории шотландского Просвещения//Цивилизации. М., 1993. Вып. 2. С. 223-229.
56. *Сергеев К. А.* Ренессансные основания антропоцентризма/Спб. гос. ун-т. Спб.: Изд-во Спб ун-та, 1993. 260 с.
57. *Соколов М. Н.* Природа торжествующая: Иконология быт. образов Возрождения и барокко/НИИ теории и истории изобраз. искусств Рос. акад. художеств. М., 1993. 268 с., ил. Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 248-264.
58. Социальная теория и современность/Рос. акад. управления, Гуманит. центр. М.: Луч, 1993. Вып. 11. Фридрих Ницше. «Воля к власти»/Сб. ст. Редкол.: Бессонов Б. Н. и др. 178 с. Предм. указ.: с. 171-177.
59. *Спирин А. Д.* О гегелевском понимании взаимосвязи природы и человека// Проблемы социальной экологии. Кемерово, 1993. С. 24-38.
60. *Тарасов Б.* Лев Толстой и Блез Паскаль//Лит. учеба. 1994. Кн. 1. С. 148-158.

4. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

61. *Абрамов А. И.* В поисках Антихриста (В. Соловьев и К. Леонтьев)//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 126-128.
62. *Барковская Е. Ю.* Владимир Соловьев: взгляд на ислам и мусульманский мир// Вестн. РАН. 1993. Т. 6, № 10. С. 913-917.
63. *Безносов В. Г.* Путь к духовному синтезу: О религ.-филос. собр. в С.-Петербурге//Звезда. 1993. № 3. С. 164-170.
64. *Безносов В. Г.* «Смогу ли уверовать?»: Ф. М. Достоевский и нравст.-религ. искания в духов. культуре России конца XIX – нач. XX в./СПб. гос. ин-т театра, музыки и кинематографии им. Н. К. Черкасова. Спб.: Изд-во РНИИ «Электростандарт», 1993. 199 с.
65. *Бенедиктов Н. А., Макарычев С. П., Шаталин Е. Н.* Русская идея: Очерк развития отеч. филос. мысли. Учеб. пособие/Нижнегор. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского. Ниж. Новгород: Изд-во Нижнегор. ун-та, 1993. 130 с. Библиогр.: с. 128.
66. *Бибихин В. В.* Взвращение отцов//Начала. М., 1993. № 1. С. 102-119.
67. *Библер В. С.* Национальная русская идея? – Русская речь: Опыт культурол. предположения//Октябрь. 1993. № 2. С. 155-183.
68. *Благова Т. И.* Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский: Жизнь и философское мировоззрение: К 90-летию со дня рождения А. С. Хомякова. М.: Тетра, 1994. 203 с.
69. *Блейн Э.* Завещание Флоровского//Вопр. философии. 1993. № 12. С. 78-86.
70. *Болдырев В. И.* Глобальные проблемы человечества и «метафизика всеединства» Вл. Соловьева//Философия и кризис современной цивилизации. М., 1993. С. 215-227.
71. *Бородин Л.* Сотворение смысла, или Страсти по Бердяеву//Москва. 1993. № 8. С. 7-41.
72. *Борухов Б. Л.* Мышление живое и мертвое: «рассудок» и «разум» в философии П. Флоренского: (По книге «Столп и утверждение истины»)//Логический анализ языка: Ментальные действия. М., 1993. С. 135-140.
73. *Бубнов Н. фон.* Проблема зла в русской религиозной философии/Пер. с нем. Публ. и примеч. В. Безносова. Предисл. В. Безносова и Е. Долгих//Звезда. 1993. № 9. С. 142-159.
74. *Быченков В. М.* «...Что замыслил Творец о России»: Историософ. традиция в рус. духов. культуре//Этнополис: Этнополит. вестн. России. 1993. № 2. С. 119-128.

75. *Вишев И. В.* Проблемы иммортологии/Челяб. гос. техн. ун-т, Каф. философии. Челябинск: Изд-во при Челяб. гос. техн. ун-те, 1993. Кн. 1. Проблема индивидуального бессмертия в истории русской философской мысли XIX – XX столетий. 118 с. Библиогр.: с. 114-119.
76. *Водолагин А. и др.* Четвертая печать: Эскизы к феноменологии рус. духа/А. Водолагин, А. Болдырев, А. Иванов. Тверь: Агентство «Лайджест», 1993. 285 с.
77. Возрождение русской религиозно-философской мысли: (Материалы междунар. конф., 22. 03 – 24. 03. 1993 г.)/Под ред. С. А. Гриб. Спб.: Глаголъ, 1993. 78 с. (Христиан. фонд им. В. Соловьева).
78. *Володин А. И.* Неудобный мыслитель: Из записок герценоведа//Свобод. мысль. 1993. № 7. С. 90-104.
79. *Гаврюшин Н. К.* Русская философия и религиозное сознание//Вопр. философии. 1994. № 1. С. 65-68.
80. *Гайденко П. П.* Человек и человечество в учении В. С. Соловьева//Вопр. философии. 1994. № 6. С. 47-54.
81. *Гачева А. Г.* А. К. Горский, Н. А. Сетницкий – последователи Н. Ф. Федорова// Начала. М., 1993. № 1. С. 90-101.
82. *Горбунов В. В.* Философ-лирик (В. В. Розанов)//Кентавр. М., 1993. № 6. С. 117-129.
83. *Горюнов В. П.* Утопия и реальность в социальной философии П. Сорокина//Социал. теория и современность. М., 1993. Вып. 8. С. 55-69.
84. *Громов М.* Вечные ценности русской культуры: К интерпретации отечеств. философии//Вопр. философии. 1994. № 1. С. 54-61.
85. *Громов М. Н.* О значении терминов «философ» и «философия» в Древней Руси//Филос. исследования. М., 1994. № 1. С. 152-161.
86. *Давыдов Ю.* Апокалипсис атеистической религии: С. Булгаков как критик революционистской религиозности: Ст. 1-2//Вопр. лит. 1993. Вып. 4. С. 93-128; Вып. 5. С. 130-148.
87. *Демин В. Н., Селезнев В. П.* К звездам быстрее света: Русский космизм вчера, сегодня, завтра/Акад. космонавтики им. К. Э. Циолковского и др. М., 1993. 429 с., ил. (Суперкнига).
88. *Дмитриев С. С.* Раннее славянофильство и утопический социализм//Вопр. истории. М., 1993. № 5. С. 24-30.
89. *Дмитриева Н. К., Моисеева А. П.* Философ свободного духа: (Н. Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. 271 с. (Филос. портр.).
90. *Додонов В. И.* Теоретико-методологические основы духовно-нравственного развития личности в наследии русских философов конца XIX – начала XX в./Ин-т теорет. педагогики и междунар. исслед. в образовании. М., 1994. 140 с.
91. *Елистратов В.* Русский космизм и русский космос//Дружба народов. 1994. № 6. С. 186-194.
92. *Еремеев Э.* Роль мифа в становлении философской прозы раннего И. В. Киреевского//Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1993. № 1. С. 42-51.
93. *Захара И. С.* Рационализация богословской мысли в России конца XVII – начала XVIII века//Начала. М., 1993. № 3. С. 103-108.
94. *Иваницкая Е.* Кружение сердца и ума//Октябрь. 1993. № 6. С. 171-177.
95. *Иванова А. А., Пухликов В. К.* Пути русского философского самосознания/РАН. Каф. философии. М., 1993. 174 с.
96. *ИвановаА. А., Пухликов В. К.* Становление русского философского самосознан РАН. Каф. философии. М., 1993. 117 с.
97. *Исаев И.* Евразийство: идеология государственности//Обществ. науки и современность. 1994. № 5. С. 42-54.
98. *Исупов К. Г.* Русская философская танатология//Вопр. философии. 1994. № 3. С. 106-114.
99. *Карасев Л. В.* О символах Достоевского//Вопр. философии. 1994. № 10. С. 90-111.
100. *Кашуба М. В.* Философское наследие Киево-Могилянской академии//Начала. М., 1993. № 3. С. 98-103.
101. Князь С. Н. Трубецкой и С. А. Аскольдов о природе человеческого сознания: Специализир. информ. Сб. обзоров/РАН. ИНИОН. Лаб. теории и истории культуры: Отв. ред. Жук Э. Н.: Сост.: Галинская И. Л., Гальцева Р. А. М.: ИНИОН, 1993. 114 с.
102. *Коган Л. А.* Валериан Муравьев как мыслитель//Филос. исследования. М., 1994. № 1. С. 162-180.

103. *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1903-1905)// Вопр. философии. 1993. № 11. С. 101-114.
104. *Колеров М.* Философия в «Критическом обозрении» (1907-1909)//Логос. 1993. № 4. С. 309-313.
105. *Корелина Н. П.* За пятьдесят лет: Воспоминания о Л. М. Лопатине//Вопр. философии. 1993. № 11. С. 115-121.
106. *Котельников В. А.* Блудный сын Достоевского (О Н Бердяеве)//Вопр. философии. 1994. № 2. С. 175-182.
107. *Крюков В. М.* Вокруг России: синтаксис Василия Розанова//Вопр. философии. 1994. № 11. С. 63-80.
108. *Кукушкина Е. И.* Русская социология XIX – начала XX века: Учеб. пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. 181 с. Библиогр.: с. 176-180.
109. *ЛевинЮ. И.* Инвариантные структуры в философском тексте: Вл. Соловьев// Серебряный век в России: Избр. страницы. М., 1993. С. 5-86.
110. К. Леонтьев, наш современник: Сборник/Сост.: Адрианов Б., Мальчевский Н.; Публ. писем Соловьева Д. В. Спб.: Изд-во Чернышева, 1993. 463 с. (Сер.: Русь многоликая: кн. 1). Библиогр.: Сост. Баранов С. Ю.: с. 455-461.
111. *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1994. 231 с.
112. *Лурье Я. С.* Лев Толстой и мыслители «серебряного века»//Звезда. 1993. № 7. С. 173-183.
113. *Межуев Б.* Вл. Соловьев по поводу «последних событий»: «Русская идея» перед вызовом современности//Диалог. М., 1993. № 10. С. 55-61.
114. *Мележик В. А., Харламов Ю. А.* Русская религиозная философия как социально-культурный феномен/Ин-т рус. яз. им. А. С. Пушкина. М., 1993. 27 с. Библиогр.: с. 26-27.
115. *Мильдон В. И.* «Отцеубийство» как русский вопрос//Вопр. философии. № 12. С. 50-58.
116. *Михеев В. М.* Своеобразие философских воззрений Н. Я. Данилевского//Философия и кризис современной цивилизации. М., 1993. С. 227-236.
117. Немецко-русский философский диалог/Сб. ст. РАН. ИНИОН. Ин-т филос. исследований г. Ганновера; Редкол.: Гальцева Р. А. (отв. ред.) и др. М.: ИНИОН, 1993. Вып. 1. 111 с.
118. *Новиков А.* Три жизни Петра Чаадаева//Аврора. 1993. № 6. С. 108-116.
119. *Носов С.* Гений воображения (о В. Соловьеве)//Нева. 1993. № 1. С. 211-216.
120. *Оносов А. А.* Образы регулярного мира в русской космософии//К экологической цивилизации. М., 1993. С. 5-26.
121. Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры/Рос. акад. управления, Гуманит. центр; Отв. ред., сост. А. И. Володин. М.: РАУ, 1993. Вып. 11. Александр Герцен. 166 с.
122. *Пишун С. В.* Социальная философия В. В. Розанова. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1993. 150 с. Библиогр.: с. 140-149.
123. *Поляков Л.* Женская эмансипация и теология пола в России XIX в.//Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 157-175.
124. *Пономарева Л. В.* «Евпазийство»: его место в русской и западноевропейской философской традиции//Россия и современный мир. М., 1993. № 2. С. 83-88.
125. *Разумовский О. С.* Три модели устойчивого развития (о К. Н. Леонтьеве)//Изв. Сиб. отд-ния РАН. История, филология и философия. Новосибирск, 1993. Вып. 3. С. 24-29.
126. *Рачин Е. И.* Философские искания Льва Толстого. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1993. 172 с. Библиогр.: с. 168-171.
127. Русская философская мысль конца XIX – начала XX в./Редкол.: Позднева С. П. и др. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1993. 54 с. Гордеева Т. В. Тр. рус. философов: Библиогр. из фондов науч. б-ки СГУ: с. 39-53.
128. *Сапов В. В.* Сергей Гессен – русский философ//Вестн. РАН. М., 1993. Т. 63, № 6. С. 523-526.
129. *Свинцов В. И.* Достоевский и дети: (К проблеме «карамазовской загадки»)// Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 114-125.
130. *Свинцов В.* Философия, рваная жизни: К 120-летию Н. А. Бердяева (1874-1948)// Свободная мысль. 1994. № 5. С. 38-50.
131. *Семенова С. Г.* Учение Н. Ф. Федорова о воскрешении//Начала. 1993. № 1. С. 4-30.
132. *Сербиненко В. В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия: Учеб. пособие для

вузов. М.: Наука, 1994. 205 с. (Прогр. Обновление гуманит. образования в России»). Библиогр.: с. 202-204.
133. *Сергутина Н. Ю.* Проблемы жизни и смерти в философской системе П. Я. Чаадаева//Мир человека. Нижний Новгород, 1993. Вып. 1. С. 65-72.
134. *Смирнов И.* Духовный подвиг Ивана Ильина: К 110-летию со дня рождения// Журн. Моск. Патриархии. 1993. № 3. С. 18-26.
135. *Соловьев Э.* С. Л. Франк – «от тьмы к свету»//Социол. иследования. 1994. № 1. С. 123-126.
136. *Спирин А. Д.* Дух и природа в философии Н. Бердяева: Проблемы объективации//Проблемы социальной экологии. Кемерово, 1993. С. 69-79.
137. *Федчин В. С.* Проблема человека в русской общественной мысли (XIX – нач. XX в.). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1993. 208 с.
138. *Хачатурян В. М.* Н. Я. Данилевский и В. С. Соловьев о всемирно-историческом процессе и локальной цивилизации//Цивилизации. М., 1993. Вып. 2. С. 166-172.
139. *Хоружий С. С.* Трансформация славянофильской идеи в XX веке//Вопр. философии. 1994. № 11. С. 52-62.
140. П. Я. Чаадаев и русская философия: К 200-летию со дня рождения: Тез. докл. и др. материалы науч. конф./Рос. межвуз. центр по русской философии и культуре; Редкол.: М. В. Колтыпина и др. М., 1994. 116 с.
141. Б. Н. Чичерин и традиции русской социологии: Материалы межвуз. науч. конф./ Редкол.: А. С. Кокарев (отв. ред.) и др. Тамбов: Изд-во МИНЦ, 1993. 43 с. (М-во культуры Рос. Федерации, Тамб. гос. ин-т культуры, Науч. совет респ. н.-и. прогр. «Народы России: возрождение и развитие», Исслед. центр «Рус. социол.: теория, история, опыт». Фак. социологии Спб. ун-та)
142. *Шапошников Л. Е.* Философские портреты: (Из истории отеч. мысли). Ниж. Новгород, 1993. 223 с., портр. (Кн. в помощь учителю и курсу «Человек и общество»). На тит. л.: Регион. программа гуманит. образования.
143. *Шапошникова Л. В.* Синтез действенного блага...» (о Н. Рерихе)//Человек. 1994. № 1. С. 90-102.
144. *Шестаков В.* Философия эстетизма Константина Леонтьева//Свободная мысль 1994. № 7-8. С. 65-73.
145. *Шестаков Н. А.* Константин Леонтьев и русский либерализм/Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Социал.-полит. исслед. 1993. № 2. С. 57-62.
146. *Щукин В. Г.* На заре русского западничества//Вопр. философии. 1994. № 7-8. С. 135-149.
147. *Эткинд А.* Эрос невозможного: История психоанализа в России. М.: Гнозис – Прогресс – Комплекс, 1994. 374 с., ил.

б. Публикации

148. *Белый А.* Символизм как миропонимание:/Авт. вступ. ст. и примеч. Л. Сугай. М.: Республика, 1994. 525 с. (Мыслители XX века). Указ. имен: с. 516-525.
149. *Бердяев Н. А.* Сочинения/Сост., вступ. ст. и примеч. Гулыги А. В. М.: Раритет, 1994. 415 с. , портр. (Б-ка духов. возрождения). Библиогр.: с. 413-414.
150. *Бердяев Н. А.* О достоинстве христианства и недостоинстве христиан//Человек. 1993. № 5. С. 62-77.
151. *Бердяев Н. А.* О назначении человека/Сост.: Греков Л. И., Поляков А. П.; Авт. вступ. ст. Гайденко П. П.; Примеч. Медведевой Р. К. М.: Республика, 1993. 383 с. (Б-ка этич. мысли). Предм. указ., указ. имен: с. 368-381.
152. *Бердяев Н. А.* О русских классиках/Сост., авт. коммент. и имен. указ. Гришин А. С.; Авт. вступ. ст. Исупов К. Г. М.: Высш. шк., 1993. 368 с., портр. (Классика лит. науки).
153. *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т./Вступ. ст., сост., примеч. Р. А. Гальцевой. М.: Искусство, ИЧП Лига», 1994. (Русские философы XX века). Т 1. 541 с; Т. 2. 509 с. Имен. указ.: с. 505-509.
154. *Н. А. Бердяев*: pro et contra: Антология/В 2 кн. Рус. христиан. гуманит. ин-т; Изд. подгот. и вступ. ст. А. А. Ермичева. Спб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1994. (Русский путь). Кн. 1./Отв. ред. Д. К. Бурлака. 572 с. Работы о Н. А. Бердяеве: с. 563-570.
155. *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. (Сер.: Из истории отеч. филос.

мысли). Прил. к журн. «Вопр. философии». Т. 1. Философия хозяйства; Трагедия философии/Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Хоружего С. С. 603 с., 1 л. ил., портр. Указ. имен: с. 588-595. Т. 2. Избр.статьи/Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Родниянской И. Б. 751 с., 1 л. портр. Указ. имен: с. 736-751.
156. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с. (Мыслители XX века). Указ. имен: с. 402-411.
157. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса/Вступ. ст., сост. и коммент. Сапова В. В. М.: Республика, 1994. 368 с. (Б-ка этич. мысли). Библиогр.: с. 351-352. Указ. имен: с. 353-362.
158. *Гессен С. И.* Мое жизнеописание: (Предисл. и послесл. А. Валицкого)//Вопр. философии. 1994. № 7-8. С. 150-187.
159. *Гессен С. И.* Письмо редактора непартийного журнала/Подгот., предисл. и примеч. В. В. Сапова//Вестн. РАН. 1993. Т. 63, № 6. С. 523-535.
160. *Грот Н. Я.* Философия как ветвь искусства/Подгот. к печати и предисл. А. С. Атманских//Начала. М., 1993. № 3. С. 68-78.
161. Держава Рериха/Сост. Попов Д. Н. М.: Изобраз. искусство, 1994. 446 с., 56 л. ил. Рез. на англ. яз.
162. *Зеньковский В.* Единство личности и проблема перевоплощения//Человек. 1993. № 4. С. 76-89.
163. *Иванов-Разумник Р. В.* О Петроградской Вольфиле 1921-1923 гг.//Вопр. философии. 1993. № 12. С. 69-77.
164. *Ильин В. Н.* Н. Бердяев и судьбы русской философии/Публ. предисл. В. Безносова//Звезда. 1993. № 1. с. 124-144.
165. *Ильин В. Н.* Литургия последнего свершения//Человек. 1994. № 3. С. 48-62.
166. *Ильин И. А.* Собрание сочинений: В 10 т./Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Рус. кн., 1993. Т. 2. Кн. 1. Наши задачи: Ст. 1948-1950 гг. 1993. 493 с.; Т. 2. Кн. 2. Наши задачи: Ст. 1951-1954 гг. 1993. 478 с. Предм. указ.: с. 440-447; Т. 3. 1994. 592 с.
167. *Ильин И. А.* Избранные статьи/Предисл. Ю. Лисицы//Наш современник. 1993. № 3. С. 138-147.
168. *Ильин И. А.* Родина и гений/Предисл. В. Цыбина//Мол. гвардия. 1994. № 3. С. 182-189.
169. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека: В 2 т. Спб.: Наука, 1994. 542 с., 1 л. портр. (Слово о сущем). Оба тома в одной кн. Произведения Гегеля, лит. о нем: с. 503-541.
170. *Ильин И. А.* Черносотенство – проклятие и гибель России: Письмо И. С. Шмелеву: (Предисл. к публ. А. Е. Климова)//Вопр. философии. 1994. № 9. С. 177-183.
171. *Карсавин Л. П.* Сочинения/Сост., авт. вступ. ст. и примеч. Хоружий С. С. М,: Раритет, 1993. 495 с., портр. (Б-ка духов. возрождения; В 20 т.).
172. *Карсавин Л. П.* Философия истории Спб.: АО «Комплект», 1993. 350 с., портр. (Памятники религ.-филос. мысли Нового времени. Рус. религ. философия).
173. *Лапшин И. А.* Ars morendi//Вопр. философии. 1994. № 3. С. 115-126.
174. *Леонтьев К. Н.* Избранное/Сост., вступ. ст. Смирнова И. Н. М.: Рарогъ: Моск. рабочий, 1993. 399 с., портр.
175. *Леонтьев К. Н.* Избранные письма, 1854-1891/Публ., предисл., коммент., сост.: Кузнецов Д. В. Спб.: Пушкинский фонд, 1993. 637 с. Имен. указ.: с. 616-636.
176. *Леонтьев К. Н.* О Владимире Соловьеве//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 129-143.
177. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло/Сост. Полякова А. П. и др.; Примеч. Медведевой Р. К. М.: Республика, 1994. 432 с. (Б-ка этич. мысли). Указ имен: с. 418-429.
178. *Лосский Н. О.* История русской философии. М.:Прогресс, 1994. 457 с., портр. (Б-ка журн. «Путь»).
179. *Мейер А.* Правда и неправда социализма//Звезда. 1993. № 3. С. 171-183.
180. *Новгородцев П. И.* Анализ главнейших теорий бессмертия/Публ. В. А. Волкова и М. В. Куликовой//Начала. М., 1993. № 1. С. 80-89.
181. Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX – начала XX века: Избр. произведения. Сборник/Подгот. под рук. Абалкина Л. И.; Сост. и вступ. ст. Кузьминова Я. И. М.: Республика, 1994. 416 с. Указ. имен: с. 412-414.
182. *Панин Д. М.* Теория густот: Опыт христиан. философии конца XX в./Подгот. Паниной И. Я. М.: Мысль, 1993. 300 с., портр.
183. Русская философия, конец XIX – начало XX века: Антология. Учеб. пособие/

Вступ. ст. Ермичева А. А.; Сост. и примеч. Емельянова Б. В., Ермичева А. А. Спб.: Изд-во Спб. ун-та, 1993. 591 с. (Лит. наследие рус. мыслителей).

184. Русская философия собственности XVIII – XX вв.: Сборник/Авт.-сост.: Исупов К., Савкин И. Спб.: СП «Ганза», 1993. 511 с. Библиогр. в конце отд. ст.
185. Русские философы, конец XIX – середина XX века: Биогр. очерки; Библиография; Тексты соч./Рос. гос. б-ка. М.: Кн. палата, 1993. Вып. 1/Сост. Доброхотов А. Л. и др. 367 с.
186. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений и писем: В 15 т. М., 1993. Репринт. воспроизведение изд. Собр. соч. В. С. Соловьева под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. Спб., 1911. Т. 3. 1877-1884. VI, 430 с.
187. *Соловьев В. С.* Вера, разум, опыт/Публ. и примеч. Н. В. Россиной и И. В. Борисовой; Предисл. А. А. Носова//Вопр. философии. 1994. № 1. С. 111-128.
188. *Соловьев В. С.* О христианском единстве: О расколе; Великий спор; Догматическое развитие Церкви; Русская идея; Россия и Вселенская Церковь; Письма; Неизданный материал. М.: Рудомино, 1994. 335 с., портр.
189. *Соловьев В.* Памяти К. Н. Леонтьева//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 144-148.
190. *Соловьев В.* София//Логос. М., 1993. № 4. С. 274-296.
191. *Соловьев В. С.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров»: Крат повесть об Антихристе/Вступ. ст., сост. и примеч. Муратова А. Б. Спб.: Худож. лит. Спб. отд-ние, 1994. 527 с. (Лук и лира).
192. *Соловьев В. С.* Современная жрица Изиды: Мое знакомство с Е. П. Блаватской и «теософич. об-вом»/Сост. Львова Г. К. и др.; Послесл. Сенкевича А. Н. М.: Республика, 1994. 350 с.
193. *Толстой Л. Н.* Путь жизни/Послесл. Давыдова Ю. Н. М.: Республика, 1993. 431 с. (Б-ка этич. мысли). Указ имен: Сост. Персонов В. М.: с. 425-429.
194. *Федоров Н. Ф.* Сочинения/Сост., авт. вступ. ст. и примеч. Семенова С. Г. М.: Раритет, 1994. 414 с. (Б-ка духовн. возрождения: В 20 т.).
195. *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. 324 с. (Б-ка журн. «Путь»).
196. *Флоренский П. А.* Иконостас: Избр. тр. по искусству/Сост., предисл. и библиогр. справка Наследникова А. Г. Спб.: Мифрил: Рус. кн., 1993. 365 с., портр. (Классика искусствознания).
197. *Франк С. Л.* Ересь утопизма//Социол. исслед. 1994. № 1. С. 126-134.
198. *Шпет Г. Г.* Из писем Густава Шпета к Наталии Гучковой/Публ. и примеч. М. Г. Шторх и Е. В. Пастернак. Предисл. Е. В. Пастернак//Начала. М., 1993. № 3. С. 37-49.
199. *Штейнберг А. З.* Достоевский как философ: (Предисл. к публ. В. Г. Белоуса)/ Вопр. философии. 1994. № 9. С. 184-197.

5. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

200. *Аверинцев С. С.* Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева// Вопр. философии. 1993. № 9. С. 16-22.
201. *Аксенов Г. П.* О научном одиночестве Вернадского//Вопр. философии. 1993. № 6. С. 74-87.
202. *Александрова Р. И.* Этическое и эстетическое в творчестве М. М. Бахтина// Вопр. философии. 1994. № 12. С. 90-96.
203. *Батыгин Г. С., Девятко И. Ф.* Дело академика Г. Ф. Александрова: эпизоды 40-х годов//Человек. 1993. № 1. С. 134-146.
204. *Батыгин Г. С., Девятко И. Ф.* Дело профессора З. Я. Белецкого: Эпизод из истории советской философии//Свобод. мысль. 1993. № 11. С. 87-102.
205. *Белоус В. Г.* «На перекрестке»: Л. В. Пумпянский и Вольфила//Вопр. философии. 1994. № 12. С. 153-157.
206. *Бонецкая Н. К.* М. М. Бахтин и традиции русский философии//Начала. М., 1993. № 2. С. 5-24.
207. *Гамаюнов М. М.* «Крейслериана» профессора А. Ф. Лосева: Эскиз//Начала. 1993. № 2. С. 151-165.
208. *Гоготишвили Л. А.* Мифология хаоса: (О социально-исторической концепции А. Ф. Лосева)//Вопр. философии. 1993. № 9. С. 39-51.
209. *Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации/Предисл. Лаврова С. Б. М.: Экопрос, 1993. 576 с., табл. Библиогр.: с. 548-562. Указ.: с. 563-574.

210. *Давыдов Ю. Н.* У истоков социальной философии М. М. Бахтина//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 3-21.
211. *Зверев Г. В.* Три беседы (о А. Ф. Лосеве)//Человек. 1994. № 3. С. 126-138.
212. *КовалевВ. И.* Решимость мыслить: Диалектич. феноменология А. Ф. Лосева// Высш. образование в России. М., 1993. № 4. С. 133-140.
213. *Коган Л. А.* «Выслать за границу безжалостно»: (Новое об изгнании духовной элиты)//Вопр. философии. 1993. № 9. С. 61-84.
214. *Лосев А. Ф.* Имяславие//Вопр. философии. 1993. № 9. С. 52-60.
215. *Лосев А. Ф.* Логическая теория числа//Вопр. философии. 1994. № 11. С. 81-134.
216. *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев: От социально-исторического утопизма к апокалиптике/Публ., подгот. текста и коммент. А. А. Тахо-Годи//Начала. М., 1993. № 2. С. 65-106.
217. *Лосев А.* Природа//Человек. 1994. № 3. С. 139-149.
218. *Лосев А. Ф.* «Последняя глава»: Письма А. Ф. Лосева и М. В. Родиной – 1934 г./ Публ. А. Тахо-Годи//Москва. 1993. № 8. С. 172-180.
219. *Лосев А. Ф.* Самое себя/Публ., подгот. текста и коммент. А. А. Тахо-Годи// Начала. М., 1993. № 2. С. 31-64.
220. *Лосев А. Ф.* Строение художественного мироощущения/Публ., подгот. текста и коммент. А. А. Тахо-Годи//Начала. М., 1993. № 2. С. 8-30.
221. *Мамардашвили М. К.* К пространственно-временной феноменологии событий знания//Вопр. философии. 1994. № 1. С. 73-84.
222. *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления: (янв. 1981 г.)/Под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Прогресс, 1993. 352 с. Библиогр.: с. 350-351.
223. *Парамонов Б.* Долгая и счастливая жизнь клоуна, или А. Ф. Лосев как зеркало русской революции//Звезда. 1993. № 10. С. 192-200.
224. *Рожанский М. Я.* Черновик мира миров: Опыт несовпадения (о М. Я. Гефтере)//Свобод. мысль. 1994. № 1. С. 62-74.
225. *Рокитянский Я. Г.* Несостоявшееся самоубийство (о А. М. Деборине)//Вестн. РАН. 1993. Т. 63, № 5. С. 458-462.
226. *Троицкий В. П.* О неединственности натурального ряда чисел: (Кантор plus Лосев)//Вопр. философии. 1994. № 11. С. 135-140.
227. *Фридман И. Н.* Карнавал в одиночку (о М. М. Бахтине)//Вопр. философии. 1994. № 12. С. 79-89.
228. *Фридман И. Н.* Между числом и мифом: парадоксы абсолютного онтологизма в эстетике раннего Лосева//Вопр. философии. 1993. № 9. С. 23-38.

6. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АЗИИ И АФРИКИ

229. Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока/РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Степанянц М. Т. М.: Наука, 1993. 224 с. Библиогр. в конце ст.
230. Буддизм в Японии/РАН. Ин-т востоковедения; Отв. ред.: Григорьева Т. П. М.: Наука, 1993. 704 с. Библиогр.: с. 679-693. Указ.: с. 694-702.
231. Буддийский взгляд на мир/Ред.-сост. Островская Е. П., Рудой В. И. Спб.: Андреев и сыновья, 1994. 461 с., схем. (Сер. вост. лит.: Мудрость веков). Библиогр. в конце отд. глав.
232. Буддийский мир: Альманах/Сост. В. Бараев. М.: Раритет, Объед. ред. журн. Буддизм» и альманаха «Буддийский мир», 1994. 208 с.
233. *Гачев Г. Д.* Образы Индии: (Опыт экзистенциал. культурологии)/Предисл. Гринцера П. М.: Наука, 1993. 390 с., ил. Указ.: с. 381-388.
234. *Глазенапп Х. фон.* Буддийские таинства: (Тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы». (Предисл. Н. Н. Трубниковой))//Вопр. философии. 1994. № 7-8. С. 208-236.
235. *Григорьева Т.* Женская ипостась мира (Китай, Япония, Россия)//Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 107-135.
236. *Григорьева Т. П.* Красотой Японии рожденный. М.: Искусство, 1993. 463 с., ил. Библиогр.: с. 443-458.
237. *Григорьева Т. П.* Пророчества Японии: Утимура Кандзо//Человек. 1994. № 6. С. 129-140.
238. *Дандарон Б. Д.* Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма//Гаруда. Спб., 1993. № 1. С. 3-13.

239. *Зинин С. В.* «И цзын» как памятник китайской литературы//Петербург. востоковедение. Спб., 1993. Вып. 3. С. 189-227.
240. *Зинин С. В.* Религиозная эротика в китайской культуре//Восток. 1993. № 2. С. 178-194.
241. *Иванов А. В.* Запад – Россия – Восток: (Сравнит.-типол. анализ познават. стратегий и ценност. ориентаций)/МГУ им. М. В. Ломоносова. Филос. факт М.: Изд-во МГУ, 1993. 71 с. (Философия).
242. Ислам и общество: (Материалы «круглого стола»)//Вопр. философии. 1993. № 12. С. 13-26.
243. *Кобзев А. И.* Парадоксы китайского эроса//Петербург. Востоковедение. 1993. Вып. 3. С. 129-145.
244. *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии/РАН. Ин-т философии. Ин-т востоковедения; Предисл. Иванова В. В. М.: Наука, 1994. 431 с., табл. (Сер.: История вост. философии). Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 392-416. Указ.: с. 417-424.
245. *Кривцов В. А.* Эстетика даосизма/Отв. ред. и авт. предисл. Титаренко М. Л.; Ин-т Дал. Востока РАН. М.: Фабула, 1993. 166 с.
246. *Ломанов А. В.* Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга: 50 – 70 годы XX в.//Пробл. Дальн. Востока. 1993. № 5. С. 118-128.
247. *Лукьянов А. Е.* Дао «Книги перемен»/Рос. фонд культуры. М.: ИНСАН, 1993. 235 с. (Сер.: Темат антология вост. философии; Кн. 2).
248. Рационалистическая традиция и современность. Китай/РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В. В. Зайцев. М.: Наука, 1993. 204 с.
249. *Смирнов А. В.* Христианские мотивы в религиозно-философской концепции суфизма и исмаилизма//Восток. 1993. № 6. С. 12-18.
250. *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт ист.-религиовед. описания. Спб.: Андреев и сыновья, 1993. 309 с. (Сер. вост. лит. «Мудрость веков»). Библиогр.: с. 292-308.
251. *Торчинов Е. А.* Понятие «бессмертный» в даосской традиции//Пробл. Дальн. Востока. 1993. № 5. С. 160-170.
252. *Фаликов Б. З.* Неоиндуизм и западная культура/РАН. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1994. 221 с. Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 192-218.
253. *Шохин В. К.* Брахманистская философия: Нач. и раннеклассич. периоды/РАН. Ин-т философии. МГУ им. М. В. Ломоносова. Центр индолог. и буддолог. исследований; Отв. ред. Степанянц М. Т. М.: Издат. фирма «Вост. лит.», 1994. 355 с. Рез. на англ. яз.
254. *Шохин В. К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма//Вопр. философии. 1994. № 7-8. С. 188-207.
255. *Юркевич А., Кобзев А.* Словарь китайской философии и культуры//Пробл. Дальн. Востока. 1993. № 3. С. 153-164.

7. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

256. *Алексеева Т. А.* Джон Роулс и его теория справедливости//Вопр. философии. 1994. № 10. С. 26-37.
257. *Анишин В. А.* Америка и Хосе Ортега-и-Гасет//Латин. Америка. 1993. № 8. С. 79-86.
258. *Гусейнов А. А.* Этика Швейцера//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 56-74.
259. *Давыдов Ю. Н.* Вебер и Булгаков: Христианская аскеза и трудовая этика//Вопр. философии. 1994. № 2. С. 54-73.
260. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия/Сб. Ред. Е. В. Петровская, А. Т. Иванов; Предисл. М. Рыклина. М.: РИК «Культура», 1993. 199 с. (Философия по краям: Междунар. коллекция соврем. мысли: Лит., искусство, политика). Рез. на англ. яз. Жак Деррида. Библиогр.: с. 191-196.
261. *Зуев К.* Существует ли смысл истории? (О философии истории К. Поппера)// Обществ. науки и современность. 1994. № 5. С. 118-127.
262. *Кезин А. В.* Эволюционная эпистемология: современная междисциплинарная парадигма//Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 5. С. 3-11.
263. *Кимелев Ю. А.* Философский теизм: Типология соврем. форм/РАН. ИНИОН. М.: Наука, 1993. 127 с. Библиогр.: с. 120-126.
264. *Красников А. Н.* Методология современного неотомизма/МГУ им. М. В. Ломоносова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. 79 с.

265. *Плотников Н. С., Колеров М. А.* Макс Вебер и его русские корреспонденты//Вопр. философии. 1994. № 2. С. 74-78.
266. Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века: Материалы межрегион. науч. конф., Иваново, 19-20 мая 1994 г./Иванов. гос. ун-т; Отв. ред. А. Н. Портнов. Иваново, 1993. 202 с.
267. *Резвых Т. В.* С. Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию//Начала. 1993. № 3. С. 89-97.
268. *Самарская Е. А.* Жорж Сорель – вечный еретик (1847-1922)//Новая и новейшая история. 1994. № 2. С. 103-124.
269. Социальная теория и современность: Сборник/Редкол.: Бессонов Б. Н. и др.; Рос. акад. упр. Гуманит. центр. Каф. философии. М.: Луч, 1993. Вып. 7. Тойнби А. Постижение истории. 152 с. Указ. имен: с. 148-151; Вып. 10. Хосе Ортега-и-Гассет. Философия. Эстетика. Культура/Ред. Э. Я. Мозговая. 150 с.
270. *Уколова В. И.* Тойнби и постижение истории//Цивилизации. М., 1993. Вып. 2. С. 215-223.

8. ПЕРЕВОДЫ

271. *Арон Р.* Мнимый марксизм: (Пер. с фр. Предисл. И. А. Гобозова). М.: Прогресс, 1993. 382 с. (Б-ка журн. «Путь»).
272. *Арон Р.* Поколение на стыке веков: Дюркгейм, Парето, Вебер//ПОЛИС: Полит. исследования. 1993. № 2. С. 115-121.
273. *Башляр Г.* Психоанализ огня/Пер. с фр. Вступ. ст. и примеч. И. В. Кисловой. М.: Прогресс, 1993. 176 с. (Б-ка журн. «Путь»).
274. *Блюменберг Х.* Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии: Пер. с нем.//Вопр. философии. 1993. № 10. С. 69-92.
275. *Бонавентура Д.* О возвращении наук к теологии: Путеводитель души к богу// Вопр. философии. 1993. № 8. С. 132-171.
276. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1994. 344 с. (Б-ка журн. «Путь»). Библиогр.: с. 338-342.
277. *Борхес Х. Л.* Письмена Бога/Пер., сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. М. Петровский. М.: Республика, 1994. 511 с. (Б-ка «Религия, культура, наука»). Указ. имен: с. 486-508.
278. *Бубер М.* Я и Ты: Пер. с нем. М.: Высш. шк., 1993. 175 с., ил. (Б-ка философа).
279. *Валицкий А.* По поводу «русской идеи» в русской философии//Вопр. философии. 1994. № 1. С. 68-72.
280. *Ватсьяяна Малланага.* Кама сутра: Пер. с санскрита, вступ. ст. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1993. 181 с., ил. Библиогр.: с. 175-178.
281. Вивекананда. Практическая Веданта: Избр. работы/Пер. с англ. под ред. и вступ. ст. В. С. Костюченко. Предисл. Е. П. Челышева. М.: Ладомир, 1993. 558 с. Указ. имен: с. 552-556.
282. Вивекананда. Четыре йоги/Пер. с англ. М. Л. Салганик; Под ред. В. С. Костюченко; Сост. О. В. Мезенцева. М.: Прогресс, 1993. 525 с., портр. Имен. указ., предм. указ.: с. 518-523.
283. *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия: Пер. с нем./РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. 105 с.
284. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Спб.: Наука, 1993. (Сер. «Слово о сущем»). Кн. 1. 349 с. Имен. указ.: с. 343-347; Кн. 2. 1994. 423 с. Имен. указ.: с. 418-421.
285. *Гегель Г. В. Ф.* «Об эпизоде "Махабхараты", известном под названием "Бхагавадгита" В. фон Гумбольдта//Вопр. философии. 1994. № 10. С. 131-137; № 11. С. 141-170.
286. *Догэн.* Себо гендзо («Драгоценная Сенница Истинного Закона»). Свиток седьмой: Икка Мэйсю («Одна светлая жемчужина»)/Пер. со старояп. и коммент. И. Е. Гарри; Предисл. Ю. Б. Козловского//Восток. 1993. № 6. С. 152-166.
287. *Кант И.* Сочинения: В 4 т./Подгот. к изд. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом; Центр исследования философии Канта Майнцского ун-та, Ин-т философии РАН. М.: Kami, 1994. Текст парал. на рус. и нем. яз. Т. 1. Трактаты и статьи. 584 с.
288. *Кант И.* Критика чистого разума/Пер. с нем. Лосского Н.; Сверен и отредактирован Арзаканяном Ц. Г., Иткиным М. И.; Примеч. Арзаканяна Ц. Г. М.: Мысль,

1994. 592 с., портр. (Сер.: Филос. наследие; Т. 118). Указ. имен; предм. указ.: с. 570-588.
289. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки/Пер. Соловьева В. С. М.: Прогресс, 1993. 237 с. (Б-ка журн. «Путь») (Классики мировой философии). Указ. имен: с. 234-237.
290. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка/Пер. и предисл. А. В. Кезина//Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 6. С. 9-27.
291. *Кафка Ф.* Первое горе: Филос. эссе//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 196-197.
292. *Кестлер А.* Дух в машине//Вопр. философии. 1993. № 10. С. 93-122.
293. *Кестлер А.* О чем никто не может поведать?//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 98-113.
294. *Киркегор С.* О понятии иронии/Пер. и примеч. А. Коськовой и С. Коськова// Логос. 1993. № 4. С. 176-198.
295. *Ксенофонт.* Сократические сочинения: Пер. с древнегреч. /Ст. и примеч. Соболевского С. И. 2-е изд. Спб.: АО «Комплект», 1993. 415 с., ил. (Антич. б-ка. Филос. лит.).
296. *Мунье Э.* Персонализм/ИНИОН. Лаб. теории и истории культуры. М.: ИНИОН, 1993. 129 с. (Сер.: Лики культуры).
297. *Мунье Э.* Что такое персонализм?/Пер. с фр., примеч. И. С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманит. лит., 1994. 126 с. Библиогр.: с. 124-125.
298. *Ницше Ф.* Избранные произведения/Сост., авт. вступ. ст. Свасьян К. А. М.: Просвещение, 1993. 573 с.
299. *Ориген Александрийский.* О началах: Соч. Оригена, учителя Александрийского (III в.)/В рус. пер. (с примеч. и введ.) Петрова Н. Новосибирск: ИЧЛ «Лазарев В. В. и О.», 1993. 383 с.
300. *Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о технике//Вопр. философии. 1993. № 10. С. 32-68.
301. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т.: Пер. с древнегреч./Общ. ред. Лосева А. Ф. и др.; РАН. Ин-т философии. М.: Мысль, 1993. (Филос. наследие. Т. 116). Т. 2/Примеч. Лосева А. Ф., Тахо-Годи А. А. 528 с. Указ. имен, предм. указ.: с. 510-527; Т. 3/Примеч. Тахо-Годи А. А. 656 с. Указ. имен, предм. указ.: с. 625-655.
302. *Роулс Дж.* Теория справедливости: Гл. 1. Справедливость как честность//Вопр. философи. 1994. № 10. С. 38-52.
303. *Тертуллиан К. С. Ф.* Избранные сочинения: Пер. с лат./Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. М.: Прогресс, 1994. 444 с. Указ.: с. 429-442.
304. *Фромм Э.* Психоанализ и этика: (Основы гуманистической характеристики)// Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 149-195.
305. *Хабермас Ю.* Примирение через публичное употребление разума: Замечания о политическом либерализме Дж. Роулса//Вопр. философии. 1994. №10. С. 53-67.
306. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем./Сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. Бибихина В. В. М.: Республика, 1993. 447 с. (Мыслители XX в.). Библиогр.: с. 407-436. Указ.: с. 437-446.
307. *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины/Пер. с кит., предисл. и коммент. Торчинова Е. А. Спб.: Центр «Петербург. востоковедение», 1994. 343 с., ил. Библиогр.: с. 318-341.
308. *Швейцер А.* Возникновение учения о благоговении перед жизнью и его значение для нашей культуры: Пер. с нем.//Филос. науки. 1993. № 1/2/3. С. 75-84.
309. *Шопенгауэр А.* Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. М.: Просвещение, 1993. 479 с.
310. *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление/Сост., примеч. и послесл. Б. В. Мееровского, И. С. Нарского; РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. (Сер.: Памятники филос. мысли). Т. 1. Критика кантовской философии: Пер. с нем. 672 с., 1 л. портр.; Т. 2. 669 с.Указ.: с. 667-669.
311. *Шри Ауробиндо, Мать.* Психическое существо: Душа: ее природа, задачи и эволюция/Пер. с англ. И. Савенкова, О. Сафронова. М.: Благовест, 1994. 239 с.
312. *Шредингер Э.* Мое мировоззрение (Предисл. К. А. Томилина)//Вопр. философии. 1994. № 9. С. 66-94; № 10. С. 68-89.
313. *Юнг К. Г.* Аналитическая психология/Пер. и ред. Зеленского В. В. Спб.: МЦНК и Т «Кентавр» и др., 1994. 136 с.
314. *Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времении/Пер. с нем. Боковикова А. М.; Предисл. А. В. Брушлинского. М.: Прогресс, Универс, 1994. 331 с. (Б-ка зарубеж. психологии). Библиогр.: с. 317-318. Указ.: с. 319-320.

315. *Юнг К. Г.* Один современный миф: О вещах, наблюдаемых в небе/РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. 192 с., ил.
316. *Якобс В.* Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика//Вопр. философии. 1994. № 1. С. 102-110.
317. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории/Пер. с нем. Вступ. ст. П. П. Гайденко. Коммент. В. Н. Катасонова. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с. (Мыслители XX века). Указ.: с. 524-526.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

ЖУЧКОВ Владимир Александрович – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ВАСИЛЬЕВ Вадим Валериевич – канд. филос. наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

СУББОТИН Александр Леонидович – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ЛАВРОВА Алла Анатольевна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского физико-технического института

КУЗЬМИНА Тамара Андреевна – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич – академик РАН

ШОХИН Владимир Кириллович – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ГАЙДЕНКО Пиама Павловна – доктор филос. наук, заведующая лабораторией Института философии РАН

ФРОЛОВА Евгения Антоновна – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

МОЛОДЦОВА Елена Николаевна – канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН

ИГНАТОВИЧ Александр Николаевич – канд. исторических наук, доцент кафкедры истории стран ДВ и ЮВА Института стран Азии и Африки

ЧАЙКОВСКИЙ Юрий Викторович – канд. технических наук, ст. научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН

СОЛОПОВА Мария Анатольевна – научный сотрудник Института философии РАН

ПЕТРОВА Майя Станиславовна – соискатель Института всеобщей истории РАН

ПЕТРОВ Валерий Валентинович – научный сотрудник Института философии РАН

АФОНАСИН Евгений Васильевич – преподаватель Новосибирского государственного ун-та

ИВАНЧЕНКО Александр Валентинович – студент философского ф-та РГГУ

МИХАЙЛОВСКИЙ Александр Владиславович – студент философского ф-та РГГУ

ГАЙДЕНКО Виолета Павловна – канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института философии РАН

ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна – консультант редакции журнала «Вопросы философии»

МОТРОШИЛОВА Нелли Васильевна – доктор филос. наук, заведующая отделом Института философии РАН

БЫКОВА Марина Федоровна – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

СОДЕРЖАНИЕ

К читателю (отв. ред. Н. В. Мотрошилова) 5

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Жучков В. А. И. Н. Тетенс – выдающийся предшественник Канта 9

Васильев В. В. Дедукция категорий в метафизике Канта (генетическое рассмотрение) 32

Субботин А. Л. Логические исследования Лейбница: традиция и новаторство 56

Лаврова А. А. О пользе и вреде «веры в грамматику» (философия языка Ф. Ницше) 61

Кузьмина Т. А. Мораль, общество, история в философии Ж.-П. Сартра 72

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Ойзерман Т. И. Монадология Лейбница и панпсихизм Алексея Козлова 97

Шохин В. К. В. С. Соловьев, индийская философия и проблемы компаративистики 106

Гайденко П. П. Философия свободы Николая Бердяева 121

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Фролова Е. А. Опыт осмысления индивидуальности в арабо-исламской религиозно-философской мысли 136

Молодцова Е. Н. Учение о четырех телах Будды в тибетском буддизме 147

Игнатович А. Н. Представления об идеальном бытии в китайской буддийской традиции 169

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ПРОБЛЕМЫ НАУКИ

Чайковский Ю. В. О природе случайности. Рождение проблемы 184

ПЕРЕВОДЫ

Солопова М. А. Плотин. Парадоксальное мнение по традиционному вопросу (К публикации трактата «О нисхождении души в тела») 204

Плотин. О нисхождении души в тела 209

Петрова М. С. К публикации перевода избранных глав Комментария на «Сон Сципиона» Макробия 219

Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. I, гл. 8 221

Петров В. В. К публикации фрагментов из Отправных положений к умопостигаемому Порфирия 231

Порфирий. Отправные положения к умопостигаемому. Фрагменты 233

Афонасин Е. В. АГНΩΣΤΟΣ ΘΕΟΣ: Учение о трансцендентном божестве в Строматах Климента Александрийского ... 247

Климент Александрийский. «Строматы». Кн. V, главы 11-13 ... 254

Иванченко А. В., Михайловский А. В. К публикации 38 письма св. Василия Великого ... 268

Св. Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси ... 272

Гайденко В. П. Трактаты Ансельма Кентерберийского «Об истине» и «О свободе выбора» ... 281

Ансельм Кентерберийский. Об истине ... 283

Ансельм Кентарберийский. О свободе выбора ... 308

Трубникова Н. Н. Учение школы Сингон в японском буддизме IX в.: соотношение между «тайным» и «явным» учениями (К публикации трактата Кукая «Бэнкэммицу никё рон») ... 326

Кукай (Кобо-Дайси). Трактат о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях [между ними] ... 340

Мартин Хайдеггер. Ницше (пер. Денежкина А. А.) ... 347

Мотрошилова Н. В. К публикации новых текстов Хайдеггера ... 358

ОБЗОРЫ, БИБЛИОГРАФИЯ

Быкова М. Ф. Принципы и типы интерпретации логики Гегеля (К истории гегелеведческого анализа) ... 362

Работы по истории философии, вышедшие в России в 1993-1994 гг. (составитель Муравлев Е. С.) ... 378

CONTENTS

To reader 5

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Zhuchkov V. A. J. N. Tetens – Outstanding Predecessor of Kant 9

Vassilyev V. V. The Deduction of Categories in Kant's Metaphysics (Genetic Analysis) 32

Subbotin A. L. Leibniz's Logical Research: Tradition and Innovation 56

Lavrova A. A. On the Positive and Negative Aspects of «Faith in Grammar (F. Nietzsche's Philosophy of Language) 61

Kusmina T. A. Morals, Society, History in Philosophy of J.-P. Sartre 72

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Oiserman T. I. Leibniz's Monadology and A. Kozlov's Panpsychism 97

Shokhin V. C. V. S. Solovyov, the Indian Philosophy and the Problems of Comparativistics 106

Gaidenko P. P. Berdyaev's Philosophy of Freedom 121

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

Frolova E. A. The Attempt of Comprehending of Individuality in the Mohammedan Philosophical Thought 136

Molodtsova E. N. The Teaching about Four Buddha's Bodies in the Tibetan Buddhism 147

Ignatovich A. N. The Notion of Ideal Being in the China Buddhistic Tradition 169

HISTORY OF PHILOSOPHY AND PROBLEMS OF SCIENCE

Chaikovsky Yu. V. On the Nature of Chance. The Origin of the Problem 184

TRANSLATIONS

Solopova M. A. Plotinus: the Paradoxal Opinion on the Traditional Question (To the Publication of the Tractate «On the Descending of the Soul to the Bodies») 204

Plotinus. On the Descending of the Soul to the Bodies (transl. by M. A. Solopova) 209

Petroff M. S. To the Publication of the Translation of the Commentarie's on the Dream of Scipio. Selected Chapters 219

Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio's I, 8 (transl. by M. S. Petroff) 221

Petroff V. V. To the Publication of Fragments of Porphyry's «The Launching Points to the Realm of Mind» 231

Porphyry. The Launching Points to the Realm of Mind. Fragments (transl. by V. V. Petroff) 233

Afonasin Eu. V. ΑΓΝΩΣΤΟΣ ΘΕΟΣ:The Teaching about the Transcendent Divinity in the «Stromata» of Clement of Alexandria 247

Clement of Alexandria. Stromata. B. V, Ch. 11-13 254

Ivanchenko A. V., Mikhailovsky A. V. To the Publication of 38-th Letter of St. Basil the Great 268

Basil the Great. The Letter to Gregory the Brother of St. Basil, Archbishop of Cesarea Cappadocian, about the Difference of Substance and Hypostasis (transl. by A. V. Ivanchenko and A. V. Mikhailovsky; translator's editor A. A. Stolyarov) 272

Gaidenko V. P. Tractates of Anselmus of Canterbury «On the Truth» and «On the Freedom of Choice» (The Preference to the translation) 281

Anselm of Canterbury. On the Truth (transl. by V. P. Gaidenko) 283

Anselm of Canterbury. On the Freedom of Choice (transl. by V. P. Gaidenko) 308

Trubnikova N. N. The Teaching of Shingon School in the Japanese Biddhism (To the Publication of Kukai Tractate) 326

Kukai. The Difference Between Exoyeric and Esoteric Biddhism (transl. by N. N. Trubnikova) 340

Martin Heidegger. Poverty. The Letter to K. Löwith (transl. by A. A. Denezhkin; translator's editor N. V. Motroshilova) 347

Motroshilova N. V. To the Publication of M. Heidegger's New Texts 358

REVIEW, BIBLIOGRAPHY

Bykova M. F. The Principles and the Types of Interpretation of Hegel's Logic (on the History of Analysis of Hegel's Philosophy) 362

Bibliography of Russian Works in the History of Philosophy (1993-1994) (Comp. by E. S. Muravlyov) 378

Научное издание

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК

1995

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редактор издательства *Е. Жукова*

Издательство «Мартис»
117334, Москва, Андреевская наб., 2
ЛР № 062366 от 04.03.93

Формат 60x90$^{1}/_{16}$. Гарнитура Петербург.
Бумага офсетная №1. Печать офсетная.
Тираж 3 000 экз. Заказ № 813

Отпечатано в типографии № 2 ВО «Наука».
121099, Москва, Шубинский пер., 6