Историко-философский ежегодник

'94

ЕЖЕГОДНИК

1994

Выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Academy of Schiences of the RF

Institute of Philosophy

History of Philosophy Yearbook

'94



Moscow "Nauka" 1995

Российская академия наук

Институт философии

Историко-философский ежегодник

'94



Москва "Наука" 1995

ББК 87.3
И 85

Редакционная коллегия:

А.Л. Доброхотов, А.И. Володин, В.П. Гайденко (зам. отв. редактора), *М.Н. Громов, М.А. Киссель, Л.Н. Митрохин, Н.В. Мотрошилова* (отв. редактор), *Т.И. Ойзерман, В.А. Подорога, 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 *П.П. Гайденко*
доктор философских наук *В.Н. Садовский*

Историко-философский ежегодник, 1994. – М.: Наука, 1995. – И 85 383 с.

ISBN 5-02-013504-6

В очередном выпуске ежегодника представлены результаты новых историко-философских исследований по широкому кругу проблем истории античной и средневековой философии, философии нового времени и современной зарубежной философии, из истории отечественной философской мысли, а также по методологическим проблемам историко-философских исследований. Публикуются ранее не издававшиеся переводы из сочинений Плотина, Иоанна Скотта Эриугены, Исиды Байгамы, Л. Фейербаха, М. Хайдеггера, К. Ясперса и др., а также статьи современных зарубежных исследователей.

Для философов, всех читателей, интересующихся историей философии.

И $\frac{0301030000\text{-}175}{042(02)\text{-}95}$ 15–94 II полугодие **ББК 87.3**

ISBN 5-02-013504-6

© Коллектив авторов, 1995
© Российская академия наук, 1995

ИСТИНА, СЕТЬ И ПУТЬ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Д.В. Никулин

Одна из замечательных черт системы умозрения Платона ее цельность и универсальность: теоретическая философия никогда не рассматривается изолированно и в отрыве от практической, метафизика – от этики, натурфилософия – от политики. Философия для Платона – дело исключительной важности и ответственности, заполняющее всю жизнь мыслителя целиком, требующее максимального напряжения душевных и духовных сил, никогда не превращающееся в бесплодные умствования, но позволяющее выполнять здешнее свое предназначение с полной собранностью и ответственностью за свою душу, за своих близких, за свое государство. Поэтому столько внимания уделяет Платон в своих диалогах вопросам этики и управления государством, над разрешением которых размышляет, очевидно, с самых ранних лет своих занятий философией[1], и безуспешно пытается воплотить их в идеальном полисе во время поездок в Сицилию. Практическая и теоретическая философия не отъединены друг от друга, не существуют как независимые дисциплины: этика, экономика и политика – необходимая ступень на пути движения души к благу, к жизни умозрительной вне удовольствия и печали. Теоретические же дисциплины – физика, математика и первая философия призваны просвещать, направлять и удерживать на пути справедливости всю человеческую жизнь. Отсюда – древний идеал (который, быть может, и не совсем еще отмечтался?): правитель должен быть философом и философ – правителем или, по крайней мере, они должны стоять близко, внимая друг другу, поскольку мудрость, порядок и закон претворяются в жизни словом и делом целокупно, λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα (Письма VII 343 C[2]), ведь по самой своей природе разум и власть стремятся соединиться (ср. Письма VII 326 A–B, Государство 427 B сл.).

О том, кто такой государственный деятель и каким он должен быть, Платон размышляет в "Политике", ибо "при помощи слова и рассуждения гораздо лучше можно выписать любое изображение, чем при помощи живописи или какого бы то ни было ручного труда, – лишь бы уметь это делать" (Политик 277 C). И, конечно, в еще большей степени сказанное относится к выписыванию связи понятий.

© Д.В. Никулин, 1995

Процесс разыскания истины описывается Платоном при помощи метафоры сети. Чтобы уловить истину, надо сплести сеть – при помощи рассуждения, слова, логоса – сеть логическую или диалогическую или же некую ткань, ὕφασμα, которая тоже представляет собой сеть с до предела измельченной ячеей. Ткань есть текст (букв. сотканное) диалога, перекрещивающий нити, взаимно удерживающие и поддерживающие слова собеседующих. Образ сети возникает и при попытке истолковать самого Платона: как сообщает Олимпиодор, перед смертью философ видел во сне, будто превратился в лебедя, которого тщетно пытаются поймать в свои силки птицеловы. Симмий объяснял это так, что Платон будет неуловим для последующих его интерпретаторов и будет ускользать от их попыток установить подлинное учение мыслителя[3]. Нить (образ нити часто является у Платона – вспомним хотя бы прядение нитей жизни сестрами-мойрами (Государство 616 С сл.)) сама по себе – монологическое рассуждение – не выдержит и не удержит истину в ее полноте – и только при помощи ткани, частой сети диалогического рассуждения, образующего принципиально иную, не линейную уже, структуру организации мысли можно надеяться облечь и удержать истинно сущее[4]. Поэтому и в качестве образца или парадигмы государственной или политической деятельности как деятельности, направленной в конечном итоге на практическое познание истины, т.е. на *воплощение справедливости* в общественной жизни выступает ткацкое ремесло, ὑφαντική (Политик 279 В, 305 Е), соединяющее в себе по-видимости противоположные способы исследования – анализ и синтез, сплетение и распускание ткани, составляемой переплетением утка и основы (Политик 281 А, 283 В)*

Поэтому подлинный правитель для Платона – тот, кто через размышление и философию оказался причастным высшему политическому или царскому знанию – βασιλικὴ ἐπιστήμη. Знание это передается метафорой царского плетения, βασικη συμπλοκή (Политик 306 А), правильно сплетающего все воедино (Политик 305 Е) и создающего государственную, законами и мудрым правлением образуемую ткань, которая "обвивает всех остальных людей в государствах... держит их в своих узах и правит и распоряжается государством, никогда не упуская из виду ничего, что может сделать его, насколько это подобает, счастливым" (Политик 311 С). При этом подлинное умение (ибо недостаточно только хотеть – нужно *уметь* управлять) руководить людьми предстает как связующее синтетическое искусство, συνθετικὴ ἐπιστήμη, способное соединять согласные и несогласные части, подобное и неподобное, сотворяя некую "единую силу и идею" (Политик 308 С) и таким образом, будучи причастным истине, воплощает ее и дает ей проявиться в области человеческих отношений и общения.

Но все же одного только словесного выражения оказывается недостаточно. Обращаясь к рассмотрению самого образца или парадигмы или даже образца образца (Политик 277 D), для того чтобы в нем одном различить устройство и порядок уложения всего сущего, Платон прибегает к методу логического расчленения, διαίρεσις или диэрезы, разделения по

* Заметим, что глагол "ὑφαίνω" означает не только "ткать", но и "размышлять"

родам. Несколько раз, однако, увидев, что рассуждение зашло в тупик, Платон вынужден заново отправляться в путь разыскания верного определения сущности государственного деятеля.

Порядок смыслов для Платона, очевидно, важнее порядка слов (хотя о последнем тоже весьма заботится философ, один из лучших стилистов аттической прозы): важно, чтобы сказанное было сказано по возможности точно, однако сказанное можно облечь и в иную форму, передать в иных терминах и словах. Иначе говоря, язык философии – это не язык пророчеств и не язык поэзии, и истину можно выразить многими способами: истина едина и самодостаточна, но открыта, т.е. позволяет быть причастной себе многими разными способами. И поэтому слова – это только слова: они важны, если побуждают к познанию, но о самом важном можно говорить на разных языках и даже, быть может, невербально – действием, жестом или молчанием. При этом существует, полагает Платон, "некое неопровержимое основание, препятствующее тому, кто решается написать что бы то ни было" (Письма VII 342 A). Не странно ли слышать подобное от философа, оставившего блестящие образцы словесного творчества, высоко ценимые как древними, так и новыми мыслителями? И если все наши записанные слова и рассуждения не достигают сущности предмета, то для чего они – не превращаются ли они в некие беспечные ни к чему не обязывающие игры и бесплодные умствования? Или же знающий не говорит, а говорящий не знает?

О существовании систематического "неписанного учения", ἄγραφα δόγματα, в явном виде не зафиксированного в диалогах, было известно еще в античности, – в частности, о нем сообщает ближайший ученик Платона, Аристотель[5]. В последние десятилетия вопрос об "эзотерическом Платоне" много обсуждался и сравнительно недавно неписанное учение удалось восстановить прежде всего благодаря трудам ученых так называемой Тюбингенской школы – Х.-Й. Кремера и К. Гайзера[6]. Суть его состоит в полагании наряду с единым принципом-монадой, замкнутой и сверхсущей, не допускающей причастности себе, пары принципов: единицы – ἕν, начала тождественности и неопределенной двоицы – ἀόριστος δυας, начала инаковости и недостаточности, а также порождаемой двумя первыми принципами иерархии сущностей, к каковым относятся, во-первых, числа и идеи, во-вторых, души и геометрические фигуры и, в-третьих, чувственно воспринимаемые тела и вещи видимого космоса. По мере продвижения по лестнице сущностей действие принципа инаковости усиливается и возрастает, действие же принципа тождественности уменьшается и ослабевает. При этом двусмысленная и двойственная природа "неопределенной двоицы" выражается в том, что, будучи принципом, она одновременно – и абсолютное ничто, чистая материя или возможность воплощения, восприемница, чистых форм (ср. Тимей 48 E – 53 B)[7]. Стоя в начале иерархии сущностей, неопределенная двоица вместе с тем оказывается и в самом ее конце, после чувственно воспринимаемых вещей. Расщепляясь, она, будучи началом множественности, иного, другого, охватывает все сущее, и одно лишь первоначальное единое, не допускающее никакой причастности себе, оказывается – немыслимым образом – вне силы действия (или, точнее говоря, бессилия) абсолютной инаковости, не

имеющей в себе ничего своего, не обладающей вообще чем бы то ни было – ни свойствами, ни качествами, ни определениями. Неопределенная двоица как бы постоянно стремится разрушить порядок и структуру бытия, замкнуть его в круг, выступая в качестве его начала и конца, единица же противится уничтожению слаженного и стремится сохранить и поддержать гармоничную иерархию сущностей.

Между неписанным и писанным учениями, между сократическим (диалогическим) и пифагорейским (эзотерическим) толкованиями Платона, впрочем, нет противоречия: основания ἄγραφα δόγματα неизменно просвечивают в диалогах и, наоборот, каждый диалог представляет собой замкнутый и вполне самодостаточный космос, связанный, однако, со всеми другими, созданными философом. Всякий при этом – как искушенный в тонкостях умозрения, так и профан, – способен – каждый по своей мере – увидеть в писанном тексте явление истины. И потому Платон, как и Гомер, допускает множественность толкований, – "оттого и говорят, что эти две души всесторонне гармоничны и потому восприниматься могут весьма разнообразно"[8].

Но почему же Платон отказывается от попытки точной фиксации своего учения, уверяя, что на свете нет и не будет никакой Платоновой записи? Кремер полагает, что изначально философия Платона – сократического происхождения; сократический же метод предполагает живое непосредственное общение участников беседы, оставаясь подчеркнуто нелитературным. Диалог, между тем, лишь по видимости изображает живую беседу, не воспроизводя ее полностью и оставляя место для устного учения и интерпретации, полагая, таким образом, непреодолимый разрыв между устным и записанным учением[9]. Иные думают, что Платон не решился приступиться к записи своих систематических воззрений из-за видимой негибкости философии, стремящейся свести все многообразие и богатство явлений к нескольким основным классам сущностей, взаимодействующих по рационально постигаемым математического типа законам и к двум основным принципам[10]. Можно было бы также предположить, что эзотерическое учение Платона – дань пифагорейской либо восточной традиции сокрытия знания от непосвященных, – но тот же Олимпиодор сообщает, что Платон «отказался... от важной надменности пифагорейцев, от их вечно запертых дверей и от их довода "сам сказал"! – со всеми он был общителен и доброжелателен»[11].

Быть может, существуют некоторые причины, в силу которых уловление истины в логические сети дихотомической дискуссии оказывается принципиально невозможным? В самом деле, с одной стороны, единое самое по себе (отличное от самотождественной единицы – одного из двух первых принципов), высшее благо, находящееся "за пределами существования, превышая его достоинством и силой" (Государство 509 В), единое первой гипотезы "Парменида", преизбыточное, чуждое какой бы то ни было инаковости и множественности, оказывается, будучи сверхсущим и трансцендентным, не познаваемым ни по имени, ни словом, ни чувством, ни размышлением (Парменид 137 С сл.)[12]. И потому душа, будучи единичной и оформленной, в конечном счете потому, что "есть" первое единое, нисколько не сродни ему.

С другой стороны, человек по природе своей причастен инаковости, течению и становлению, материальному "хорийному" началу, вносящему хаос и сумятицу в гармоничное уложение бытия. Из-за этого иррационального довеска и непознаваемого остатка, выражающего принципиальную недостаточность не-сущего начала, в мире интеллигибельных сущностей наличествует множественность (хотя это и множественность всеединого), а в мире геометрических объектов – непрерывность и нечто иррационально-непрозрачное для разума – например, несоизмеримость диагонали квадрата с его стороной. Чистая инаковость, которую в "Тимее" Платон отождествляет с материей или вместилищем, познается лишь посредством некоего "незаконного умозаключения", по какому-то несовершенному уподоблению и как бы в грезах (Тимей 52 В) и как таковая недоступна ясному и отчетливому познанию ни одной из когнитивных способностей человека. Таким образом, Платон может отказываться от письменной передачи знания из-за трудности или даже невозможности выразить адекватно первые принципы, ἀρχαί, своего учения.

Все же, очевидно, не в этом основная причина молчания Платона, ибо он ничуть не сомневается в познаваемости блага, которому наряду с именем, определением, изображением и знанием соответствует пятая – высшая, по Платону, ступень познания истинносущего (Письма VII 342 В сл.), не сомневается в открытости и доступности познания разума прекрасного умного мира, являющегося в виде переливающегося всеми чистыми красками прозрачного шара, каждая часть которого видна (как учит Платон) из каждой другой и в каждой другой и при этом полностью выражает и отражает в себе весь остальной разумный космос.

О подлинной причине молчания, таящегося за порой причудливым плетением словесной сети диалога, Платон говорит о своем седьмом письме, являющемся среди всего платоновского корпуса текстов уникальным монологическим рефлексивным свидетельством действительных установок и основоположений платоновской философии. Одного только логического, сплетающего словесную ткань знания недостаточно для открытия истинной сущности предмета (Письма VII 342 Е – 343 А), хотя оно и необходимо[13]. "Поэтому-то всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки" (Письма VII 343 А). Причастность же истинному знанию, мудрости и добродетели возможна, но требует многих лет большого труда и напряжения всех сил, собранности и полной ответственности как за своих сограждан, так и за себя, за свои разум и душу, которые суть нечто большее в нас, чем мы сами и даны нам в попечение.

Простые истины (ибо чем выше представление истины, тем она по видимости беднее и проще для познания и тем богаче и сложнее для последующего систематического истолкования и развертывания) кажутся банальными и даже смешными человеку непосвященному, не предпринявшему еще труда познания, человеку, который оказывается тогда либо преисполненным несправедливого презрения к философии, либо питающим пустую надежду, будто научился чему-то действительно важному (Письма VII 341 Е). В этом – одна из причин молчания Платона,

который не хочет профанации и осмеяния возвышенного (Письма VII 341 С –Е).

Искатель истины или мудрости выступает в долгий и сложный путь, устремляясь к гармонии, простоте и очищению страстей, понемногу приучая свою душу различать и воспринимать истину, точнее говоря, обнаруживать себя в истине. "И такой человек, – говорит Платон, – если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услыхав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить. После этого, сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь. Таким образом и с такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии. Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, памятливым и способным мыслить и рассуждать; он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же противоположную этой он навсегда возненавидит. Те же, кого не назовешь подлинными философами, имеют лишь налет кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром. Увидав, сколь велико должно быть познание, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях (Письма VII 340 С – 341 А). Истина не может быть поругаема, однако неумелый ее интерпретатор, ведущий праздный образ жизни и не имеющий сил упорно трудиться, может нанести вред как себе, так и другим, отвратив окрыленные страстью познания души от философского пути. "...Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки – имени определением, видимых образов – ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека" (Письма VII 344 В).

Вот главная причина платоновского молчания об истине: философия – не абстрактное умозрение, не набор отвлеченных положений, – прежде всего она есть **путь**, ὁσός. Путь этот труден, но его необходимо проделать, собравшись, быть может, с последними силами, продвигаясь вперед с крайней степенью риска, ибо заранее никогда нет гарантии того, что дойдем, – лишь надежда и ясное понимание того, что иначе поступать невозможно. Спутник и водитель на этом пути – философский эрос, любовь к мудрости, направляющая к постижению истины, которая оказывается как бы удаленной от нас, пребывая на самом деле всегда здесь и сейчас, с нами и самой близкой нам. Чтобы узнать, надо пройти до конца, – лишь прохождение пути дает не отвлеченное знание, но истинное понимание. Понимание это с трудом может быть выражено в словах в отличие от дискурсивного знания, даваемого гипотетически-дедуктивно,

т.е. выводимого на основании фиксированных правил из догматически полагаемых интуитивно ясных аксиом. Истинное же понимание дает абсолютное знание, т.е. знание, во-первых, априорное и, во-вторых, не имеющее гипотетической структуры. При этом такое знание, будучи самодостаточным и необходимым, не может быть обосновываемо и выразимо непосредственно, так как иначе оно должно быть основано либо на аксиоматических предположениях, т.е. чем-то ином, отличном от него самого, истинность чего заранее не гарантирована, либо на заключении idem per idem, логического круга, либо предполагать регресс в потенциальную бесконечность, что опять-таки не дает цельного и безусловного знания. Оно, таким образом, может быть обосновано лишь косвенно – тем, что его отрицание самопротиворечиво, однако противоречиво не формально-логически или семантически, когда субъект с предикатом составляют, скажем, contradictio in adiecto, но перформативно или прагматически, когда высказывание отрицает самое себя и основания собственного существования актом своего выполнения.

Так, высказывание "Истина не существует" формально не противоречиво, однако отрицает себя тем, что само претендует на то, чтобы быть истинным[14]. Или иначе, в терминах онтологии: абсолютное бытие, или добро, существует с непреложностью и необходимостью, но, самодостаточное, не проявляется прямо и непосредственно, тогда как небытие, или зло, не имеет собственной сущности и, претендуя на независимое существование, на самом деле отрицает свое существование в пользу бытия и сущего. Или же в терминах теологии: сущность Бога не доступна прямому непосредственному ве́дению, однако необходимость божественного существования косвенно подтверждается самоотрицанием существования дьявола, разрушающего самого себя. В терминах этики это будет звучать так: мы должны следовать абсолютному нравственному закону, ибо человек, его отрицающий отрицает и основания собственных поступков. В метафорических терминах это означает: существует только свет, однако чистый свет мы не способны видеть непосредственно, ибо в нем нет никаких определений и ограничений, нет ничего, кроме самого света, – у тьмы же нет собственного бытия и сущности и утверждать "тьма существует необходимо и сама по себе" противоречиво, поскольку она существует лишь как отрицание существования изначального света. Наконец, в терминах "неписанного Платона" это означает, что в действительности существует лишь монада, неопределенная же двоица – лишь как недостаточная и самопротиворечивая, как отрицание самотождественного бытия, – не случайно она выступает и как верховный принцип, и как хорийная материя – вместилище.

Итак, философ – идущий, философ – ищущий мудрости, так что "только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает" (Письма VII 341 C–D).

Поэтому все учение Платона пронизано этическим пафосом: теоретическая и практическая философия никогда не разделяются, – более того, они и не могут быть разделены (а Сократ и Пифагор существовать порознь), коль скоро движение к истине предполагает путь, необхо-

димыми условиями прохождения которого является обретение этической и гражданской добродетели. Этим античная платоническая философия существенно отличается от философии современной, превратившей практическую и теоретическую философию в независимые, зачастую даже не связанные отрасли знания, позабывшей, что философия есть путь духовного продвижения, на котором простые слова истины могут по-разному быть представлены для людей, находящихся в разных его точках. Поэтому многие современные исследователи не принимают неписанного учения, отвергают молчание Платона, – однако блестящий словесный строй его диалогов, как ни парадоксально это звучит, как раз призван сокрыть διγή, молчание философа. Современным интерпретаторам трудно допустить, что истина ἄγραφα σόγματα не может быть передана в виде перечня или набора заключений и сведений, не зависящего от духовного опыта, исканий, образа жизни и нравственных позиций идущего.

Как сказано, сетью пользуются для того, чтобы поймать зайца, словом – чтобы уловить смысл. Когда схвачен заяц, забывают о сети, когда удержан смысл, забывают о слове. Познавший смысл разыскивает такого же, как он сам, позабывшего слова человека, чтобы перекинуться с ним словом. И тогда слова оказываются не так уж важны – подлинный философ не сочтет их, записанные и зафиксированные, "чем-то глубоко для себя важным, но поймет, что самое для него важное лежит где-то в прекраснейшей его части" (Письма VII 344 С). Знающий при этом как бы не знает, он, как Сократ, знает, что ничего не знает, по крайней мере, не может передать свое знание непосредственно своему ученику, но может лишь побудить его вступить на путь и по этому пути направлять. Не может, по слову Канта, научить философии, но лишь – философствованию. И хотя философский путь к пониманию и предельно обоснованному знанию лежит прежде всего через слово – и этим оно драгоценно, – тем не менее, когда путь пройден, слово оказывается оставленным и позабытым, так что "если ты не будешь особенно заботиться о словах, то к старости станешь богаче мнениями" (Политик 261 Е).

Таким образом, сеть или ткань, сотканная "царственным плетением", призвана облекать и удерживать истину, – по видимости ускользающую из сетей, однако неизменно просвечивающую сквозь ткань диалога, в котором еще только идущий обнаруживает проблеск и отсвет высшего блага, а уже пришедший – истину целокупно в причудливом плетении нити и в прихотливых намеках Платона, таящего то, что всегда открыто здесь и сейчас.

[1] На представлении о том, что Платон еще прежде, чем начал разрабатывать метафизические положения своей философии, размышлял над основами справедливой организации общественной жизни и излагал их в текстах, составивших основу более позднего "Государства", базируется новая хронология сочинений Платона, несколько отличная от традиционной, предложенная Х. Теслеффом. См.: *Tesleff H.* Plato's Chronology. Helsinki, 1982, а также: *Платон.* Федр / Ред., вступ. ст., комм., хронология, индексы Ю.А. Шичалина. М., 1989. С. 122–125.

[2] В дальнейшем ссылки на тексты Платона даются в самом тексте, по изданию: *Платон.* Сочинения: В 3 т. М., 1968–1972. Т. 1–3.

[3] *Олимпиодор.* Жизнь Платона // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 414.

[4] См. книгу К. Йермана, в которой доказывается, что диалогически-интерсубъективная структура рассуждений – не случайная и привходящая, но неотъемлемая и существенная черта объективного идеализма Платона (объективного идеализма вообще). *Jermann Ch.* Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1986.

[5] *Аристотель.* Физика 209 В.

[6] См.: *Gaiser K.* Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart, 1963; *Krämer H.-J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959; Der Ursprung der Geistmetaphysik // Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus: zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, 1964; Platonismus und hellenistische Philosophie. B.; N.Y., 1971; Platon e i fondamenti della metafisica. Milano, 1982; *Wyller E.A.* Der späte Platon. Hamburg, 1970; см. также обсуждение вопроса и его предыстории: *Reale G.* Per una nuova interpretatione di Platone. Milano, 1987; *Васильева Т.В.* Неписанная философия Платона // Вопр. философии. 1977. № 11. С. 152–160.

[7] *Happ H.* Hyle. B.; N.Y., 1971. S. 192–195.

[8] *Олимпиодор.* Указ. соч. С. 415.

[9] *Krämer H.-J.* Op. cit. S. 18.

[10] Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Pri pienphilosophie / Hg. J. Wippern. Darmstadt, 1972. S. XXXVII.

[11] *Олимпиодор.* Указ. соч. С. 415.

[12] Ср.: *Гайденко П.П.* Обоснование научного знания в философии Платона // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 104–115.

[13] Разумеется, это не означает иррациональности познания и ничуть не умаляет значения логики и непреложности ее законов (например, закона тождества). Это значит лишь то, что не логика должна служить основанием метафизики, но, напротив, метафизика – обосновывать логику и при этом сама метафизика должна быть ориентирована на канон строгого логического мышления.

[14] Учение об абсолютно истинных положениях развивается в теории предельного обоснования, Letztbegründung, в границах объективного идеализма. См.: *Hösle V* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München, 1990. S. 143–179.

АНТРОПОЛОГИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ
(по сочинениям грекоязычных авторов)

Ю.А. Чуковенков

Классической называется патристика второй половины IV – первой половины V вв. Это был период ожесточенной борьбы христианства, ставшего в 324 г. государственной религией, за реальную духовную гегемонию в обществе, борьбы, потребовавшей от христианства, несмотря на государственную поддержку, предельного напряжения сил. Расцвет святоотеческой письменности связан с выработкой единого вероучения и мировоззрения, в которых остро нуждались не только оформлявшаяся в единую организацию церковь, но и империя, стремившаяся к установлению единомыслия подданных. Обращенная, главным образом, к

© Ю.А. Чуковенков, 1995

образованным эллинам классическая патристика отмечена относительной свободой богословского творчества и в решающей мере явилась продуктом так называемых догматических движений, т.е. широких и острых дискуссий, проходивших не только на съездах духовенства, в церквах и монастырях, но и на улицах и площадях. Она создавалась на основе широкой ассимиляции христианством элементов античной культуры, активно противоставлявшейся христианству язычеством, победить которое христианство могло лишь став на его почву, усвоив лучшее из его идейных арсеналов. Сложность выработки единого вероучения и мировоззрения определялась также необходимостью сплавления разнородных по своему социальному и мировоззренческому характеру представлений о Боге, мире и человеке, имевшихся у различных христианских направлений и группировок, между которыми шла непрерывная горячая борьба, выражавшая нередко антагонизм экономических и политических интересов. Тем не менее с задачей выработки такого вероучения и мировоззрения представители патристики справились по своему блестяще. В результате не только сформировался "тот мировоззренческий и теолого-догматический стандарт, по которому, образно говоря, будут мерить себя христианские идеологи средних веков"[1], но сама христианская письменность превращена объективно в передаточное звено элементов античной культуры и гуманизма, что позволило ей стать одним из источников средневекового свободомыслия и буржуазного реформаторства. Последнее качество классической патристики объясняется, очевидно, тем, что именно в ее рамках античная культура была подвергнута наиболее интенсивной христианизации. Это в полной мере относится к патристическому учению о человеке, которое в изучаемый период впервые сформировалось в относительно самостоятельную отрасль богословия, поднявшись из фрагментарного состояния, характерного для антропологической мысли доникейской патристики, до уровня концептуального осмысления человека, для чего, естественно, потребовалось широкое привлечение античных идей.

Главная составляющая грекоязычной патристики – творчество школ и кружков, объединявших ученых богословов и философов. Наибольший вклад в становление идеологии православия внесли в этот период: представитель александрийской богословской школы Афанасий Александрийский (ок. 295–373), прозванный "отцом православия" за разработку и решительное отстаивание в борьбе с "еретиками" ортодоксального учения о единосущности Бога – Отца и Бога – Сына, и, так называемые каппадокийцы – члены богословского кружка, действовавшего во второй половине IV в. в малоазийской области Каппадокии – Василий Кесарийский, или Великий (ок. 330–379), его брат Григорий Нисский (ум. в 394 г.) и его друг Григорий Назианзин, или Богослов (ок. 330–390). Каппадокийцы активно переносили в христианскую доктрину приемы и понятия античной философии. Именно они представили первый вариант синтеза христианской идеологии и догматики с неоплатонической философией. Самым крупным философом среди них был Григорий Нисский. Ему принадлежит и первое систематическое изложение христианской антропологии, он – ее признанный основоположник, хотя некоторые его

рассуждения о человеке не вошли в церковную традицию и по-существу приближаются к "еретическим" На эпоху классической патристики пришелся расцвет в творчестве антиохийской богословской школы благодаря деятельности таких выдающихся писателей и богословов как Иоанн Златоуст (347–407 г.), его друг Феодор, епископ Мопсуестский (350–428 г.) и ученик последнего Феодорит Кирский (393–458 г.), Антиохийцев отличали: рационализм, уклон в нравственное богословие (а у Иоанна Златоуста и в социальную этику), преобладание исторического метода в христологии, связь с философией Аристотеля. Современникам, в том числе и на христианском Западе, были широко известны высокие оценки человека Феодором Мопсуестским. Феодорит систематически изложил антропологические взгляды антиохийцев. Несмотря на исторические коллизии антиохийской богословской школы ее крупнейшие представители навсегда остались величайшими авторитетами в области нравственного богословия (Иоанн Златоуст) и церковной антропологии (Феодорит). На латинском Западе всеобъемлющее мировоззрение на почве теоцентризма и "вся полнота философской проблематики целой эпохи"[2] были реализованы в творчестве Аврелия Августина (354–430 г.). Он предложил западный вариант синтеза христианства с неоплатонизмом, опираясь на аналогичный опыт каппадокийцев. Его идеи получили значение классического образца для большинства средневековых латинских христианских писателей и ныне пользуются влиянием в среде христианских богословов и философов. Августин не только на Западе, но и на христианском Востоке – признанный авторитет в области антропологии, хотя далеко не все его взгляды на человека разделялись католической и православными церквями[3].

Идейное содержание классической патристики определялось новым положением церкви в обществе. Получив статус государственной религии христианство переосмысливало себя под углом зрения новой функциональной роли в качестве идеологического дополнения мировой империи. Как таковое оно должно было из веры избранников, отмеченных благодатью Святого Духа, превратиться во вселенскую религию, распространявшую свою духовную власть на весь мир, который должен был стать общиной верующих, подчиненной церковному институту. Из ниспровергателя духовных основ официального общества христианство должно было стать его духовным наставником, получившим, наконец, возможность формировать с помощью государственной власти мышление общества, а через мышление новый образ жизни.

Но, чтобы преобразовывать общество на евангельских началах и вести его в светлое Царство Божие, христианство должно было стать его мировоззрением, быть "всем для всех" Ему еще предстояло овладеть умами значительной части городских интеллигентов, все еще ориентировавшихся на светские духовные ценности, а также сознанием простого народа сельской местности, где языческие культы, сросшиеся с крестьянским укладом жизни, медленнее, чем в городе, уступали место новой религии. Здесь христианской вере еще предстояло стать "уделом простого народа, а не только одних мудрых и красноречивых"[4]. На изучаемую эпоху

пришелся пик грандиозного и по масштабу и по времени богословского творчества по созиданию религии, могущей быть воспринятой сложным по этническому и социальному составу греко-римским обществом и стать его духовной скрепой и восполнением.

Именно в IV–V вв. в рамках классической патристики завершилось в общих чертах формирование основ вероучения христианства в качестве всеобщей религии, что нашло свое закрепление в соборных определениях (325 и 381 г.) его краткого изложения в форме Символа веры. Это произошло в результате слияния двух основных направлений христианства, которые в качестве тенденций проявлялись уже в новозаветной литературе. Первая из этих тенденций выражала религиозные искания широких масс, для которых новая религия была средством утешения и преодоления в сознании и религиозном общении невыносимой действительности. Вторая выражала умонастроения привилегированных социальных групп, видевших в религии не только духовную опору в трудные времена, но также и средство упрочения своего господства. Эти две тенденции развивались в направлении друг к другу, пока не соединились в одном пункте. Этим пунктом была классическая патристика, давшая новый синтез христианских представлений о мире и его спасении, соединивший в себе новозаветные социальные и этические принципы первоначального демократического христианства с системой взглядов, соответствующих потребностям господствующей элиты, и выражавших новую роль церкви, призванной объединить "небо" и "землю", освятить реальную действительность с реальным человеком в ее центре и претендующей быть единственной обладательницей божественной благодати. В результате образовалась религия парадоксально сочетающая: самоотречение человека от мира и чувственности (плоти) с их освящением в качестве благого творения Бога; божественное предопределение со свободой воли человека; требования нравственного подвига с признанием определяющей роли церковной благодати в его доброделании. Возникла религия, ставшая духовной основой формирующегося феодального общества.

Потребность церкви в обосновании своей новой роли в обществе вызвала: 1) выдвижение в качестве главной идеологической проблемы эпохи – проблему Христа, соединяющего в себе божественную и человеческую природу, примиряющего земное и небесное и являющегося главой церкви, спасающей мир; 2) смену философских "вех", переход с почвы христианизированного стоицизма и стоического платонизма на почву теоцентристски истолкованного неоплатонизма. Что заимствовало государственное христианство у неоплатонизма? Чем импонировал он святым отцам? Посленикейскому христианству, призванному освятить мир, импонировали многие принципы неоплатонизма. И прежде всего его фактический монотеизм, выраженный в признании источником бытия Единого, которое вместе с тем и абсолютное Благо и Бог. Единое излучает из себя весь остальной мир[5]. Все элементы бытия, будучи излучением (эманацией) Единого, в большей или меньшей степени божественны, в том числе и земной материальный мир, который, представляя собой крайнюю степень деградации Единого, вечен, хотя и находится в посто-

янном изменении. В этой схеме не остается места для зла в качестве чего-то субстанционального, оно – недостаток добра, его источник в отвращении от высшего блага ради низших благ. Христианские неоплатоники всецело восприняли платоновскую идею Бога как абсолютного Блага, выступающего источником и прообразом всего существующего. Они нередко называют Бога Единым, Благим, Художником мира, Единственной причиной всех многочисленных красот и благ. Эти взгляды на Бога наиболее последовательно выразил следуя неоплатонику Проклу, автор "Ариопогитик" По его определению, Бог "как сущность благости, является причиной всего существующего"[6] и пребывает везде: "в умах и в душах и в телах, на небе и на земле и, будучи в себе самом, одновременно пребывает во Вселенной, вокруг Вселенной, над Вселенной, над небом, [он] сверхсущность, солнце, звезда, огонь, вода, ветер, роса, облако, цельная скала, камень; все, что существует и опять-таки ничего из того, что существует"[7]. Бог, "будучи благим по существу, самим своим существованием распространяет благость на все существующее"[8]. Зло же "не происходит от блага", т.е. от Бога, и "ничто из существующего [не происходит] от зла и само не будет злом, если только оно само по себе не было бы таковым"[9]. Трудно представить бóльшую апологию с религиозных позиций всего существующего, ибо на основе положений Ариопогита создание мира, проявление божественной энергии можно толковать как распространение разума, добра, красоты или любви, а стремление мира обратно к Богу – как стремление к высшему совершенству, к разумности, добру, красоте, как любовь. Оценка мира как благого творения Бога служила церкви теоретическим оружием в борьбе с дуалистическими течениями общественной мысли (гностицизмом, манихейством и др.), проповедовавшими неприятие мира, материи, плоти и ставших наиболее опасными противниками для государственной церкви, призванной гармонизировать и интегрировать общество.

Неоплатонизм, с его культурой онтологической спекуляции, соответствовал представлениям греческого Востока о спасении как мистико-онтологическом процессе соединения человека с Богом. Оформляясь на почве платоновской онтологии восточнохристианская сотериология выдвигала на первый план объективную сторону спасения – решающую роль в нем изменений в природе Божества. А именно: нисхождение Бога к человеку, воплощение Бога – Сына в тело человека, по мнению восточных богословов-мистиков, сделало объективно возможным обратное движение: восхождение человека к Богу. Западное христианство, оформлявшееся на почве римского правового сознания и стоического моралезма, делало акцент на субъективной стороне спасения. Там Бог и человек виделись прежде всего как субъекты воли, а в качестве главной теоретической проблемы – этическая проблема, а именно, соотношение свободной воли человека и предопределяющей воли Бога. Эта проблема явилась темой пелагианских споров (IV–V вв.), выявивших стиль западного богословия. Последователи Пелагия исходили из того, что первородный грех не извратил природу человека и он, сохранив способность к добру, может, следуя нравственному примеру Христа, вести праведную жизнь и спастись. Главный оппонент пелагиан Августин доказывал, что

человек, наследуя греховность, не способен к добру и может спастись только божественной благодатью, действующей через церковь. В западной церкви, как известно, утвердилась оценка человека, данная Августином, и его принцип, что вне церкви спасения нет.

На греческом Востоке главными теоретическими проблемами были вопросы онтологические, а не этические. Здесь в тринитарных спорах (IV в.) решалось, что есть Троица и каково соотношение ее ипостасей, а в христологических (IV–VII вв.) выяснялось соотношение божественного и человеческого в Христе. Последняя проблема в православии оказалась центральной: под определяющим влиянием мистических традиций греческого религиозного сознания и сравнительно широкого распространения методов философского спекулятивного мышления в православии возобладали представления о спасении как результате мистического соединения человека с божеством. Под этим углом зрения здесь переосмыслили легенду о Христе, усмотрев в воплощении Бога в человека исходный пункт чудесного возрождения всего человечества. Главное в миссии Христа греческий Восток увидел не в его искупительной жертве, а в самом факте восприятия Богом человеческой природы, благодаря чему и человечество может участвовать в жизни Божества через неразрывное соединение с ним в богопознании и теургическом действе. Отталкиваясь от аксиомы древних: "подобное соединяется с подобным" и используя неоплатоническое умозрение, представители классической патристики истолковали суть христианства как уподобление человека Богу[10], а в центр сотериологии поставили идею обожения человека. Параллельно с образом Бога-Спасителя в восточном христианстве формировался на почве все того же синтеза Библии и греческой философии образ человека – существа, спасаемого Христом. Теология и антропология были тесно увязаны в сотериологическом узле догматических споров. Хотя образ человека в этих спорах заслонялся образом Христа (на Западе в центре богословских споров той поры находился сам человек и проблема его потенциальных возможностей спастись), как философским содержанием была антропологическая проблема. В частности, в тринитарных спорах (IV в.) разрабатывались: идея единства человеческого рода и идея человеческой личности[11], востребованные по-новому в связи с превращением христианства из религии избранников, отмеченных харизмой, в религию всеобщую и вселенскую; определениями природы Бога-Спасителя решался вопрос: на что может человек надеяться. В спорах о человечестве Спасителя и смысле его вочеловечения (V в.) обсуждался вопрос о смысле и пределе человеческого существования, т.е. о том, что может человек.

В христологических спорах, в которых противоборствовали александрийская и антиохийская богословские школы, происходила идейная борьба между антропологическим минимализмом, низводящим человека до крайней ступени самоуничижения (точка зрения александрийцев), и антропологическим максимализмом, старавшимся реабилитировать человека, преувеличить подвиг человека в сложной ипостаси Христа (позиция антиохийцев)[12]. В классической патристике в тесной связи с христологическими определениями отрабатывались онтология и аксеология чело-

века, формировалось учение о человеке как части бытия – микрокосме, о сущности человека как образе и подобии Бога. Эти понятия, ставшие главными в христианской антропологии, получили впервые широкое применение и обоснование в творчестве каппадокийцев. Кроме того, в бесконечных сопоставлениях человека с Богом, вызванных необходимостью выяснения природы Бога (на первом этапе человек соотносился со всей Божественной Троицей, на втором – с Богочеловеком Иисусом Христом) отрабатывался метод христианской антропологии, получивший в православии наименование символического реализма. Его суть: созданный по образу и подобию Бога человек запечатлел в себе свойства не только природного мира, но и Бога и поэтому в определенном смысле может служить символом Бога, как и Бог – символом человека.

Классическая патристика связывала возможность спасения не только с природой Иисуса Христа, но и с природой человека. При этом, в отличие от Оригена, оперировавшего представлениями лишь о душе в ее первоначальном и будущем состоянии, классическая патристика поставила в центр человековедения реального ("эмпирического") человека, т.е. человека в настоящем его состоянии. Превращение реального человека в предмет богословского теоретизирования обусловливалось прежде всего потребностью тогдашнего христианства иметь собственное мировоззрение, способное противостоять "языческой" картине мира; мировоззрение, призванное стать жизненной программой каждого человека, быть ориентиром на пути к храму. Отвечая на жгучую потребность людей в единстве мировоззрения и поведения, учения и жизни, слова и дела, идеологи христианства не могли ограничиться уже созданным апофеозом этого в лице Иисуса Христа, не только призывавшего к человеколюбию, но и отдавшего собственную жизнь за благо людей, не только приглашавшего к терпению и смирению, но и претерпевшему смертные муки, смиренно исполняя волю Отца. Формируясь в качестве решающего средства духовного руководства людьми, обращенное к их внутреннему миру христианское мировоззрение не могло ограничиться лишь выработкой богочеловеческого нравственного образца, механическое следование которому могло решить проблемы возрождения мира. Такое мировоззрение, кроме того, должно было усматривать в людях не только объекты своего благодатного воздействия, но и субъектов собственного духовного возрождения, в определенном смысле самотворцов, а, следовательно, утверждать методы самопознания, став на почву девиза древних: "Человек, познай самого себя!"; т.е. неизбежно фокусироваться на реальном ("эмпирическом") человеке. Поворот церковной мысли от сочинения эсхатологических картин к реальному человеку определялся в конечном счете тем обстоятельством, что то духовное руководство обществом, которое брала на себя христианская церковь, став государственной, сводилось в своей сути к попыткам осуществить те или иные изменения в реальных отношениях к природе, обществу, самим себе реальных людей, влияя на которых, церковь к тому же могла опереться главным образом лишь на реальные стереотипы их сознания и поведения. Отсюда богословские характеристики "эмпирического" человека отличаются реализмом по сравнению с описаниями первоначального и будущего состояния человеческой

природы, тяготеют к использованию данных науки и житейского опыта, а точки зрения различных школ и течений по частным вопросам человековедения зачастую совпадают. В этой же связи, даже наиболее абстрактные формулы, типа "человек есть образ и подобие Бога", приобретают глубоко реалистическое, жизненное содержание, становясь отправными точками нравственных ориентаций и актуальных теологических выводов.

Однако богословским предписаниям и выводам, обращенным к образованному человеку античного мира, недостаточно было иметь репутацию богооткровенных истин, их целесообразность и выполнимость должны были иметь антропологическое (т.е. мировоззренческое) обоснование. При этом всякий, кто стремился к мировоззренческому осмыслению человека, должен был ответить (иначе ни о каком противоборстве с языческим мировоззрением не могло быть и речи) на традиционные вопросы античного человековедения о природе и сущности человека, а именно: что он такое?, каков он?, для чего он есть? В связи с догматизацией вторым вселенским Собором (381 г.) центральной идеи христианской сотериологии – воскресения умерших и развернувшимися в связи с этим спорами о природе Христа, большую актуальность для патристической мысли приобрели также частные по отношению к названным антропологические проблемы, как структура ("состав") человека, взаимосвязь души и тела, природа и происхождение души.

Выдвижение "эмпирического" человека в центр христианского человековедения означало: 1) осмысление реального человека, исходя из основных вероучительных положений христианства и при помощи приемов и понятий античной философии, другими словами, трансформацию античной философии человека в христианское богословское умозрение человека; 2) формирование собственно христианской психологии (учения о душе) и сомотологии (учения о теле), возможное лишь на почве эмпирических знаний: естественнонаучных, психологических, анатомических, которыми располагал античный мир в то время и которые христианская антропологическая мысль предшествующего периода не использовала или почти не использовала; 3) становление методов самонаблюдения и самоанализа как источников знаний не только о человеке, но и о Боге, – методов, широко практиковавшихся и в монашеском самосозерцании и в богословском умозрении; 4) вычленение "эмпирического" (настоящего) состояния человеческой природы и выяснение качественных характеристик его в сопоставлении с прошлым (первобытным) и будущим состоянием человечества. Последняя проблема активно разрабатывалась в предшествующий период. Различение трех состояний в жизни всего человечества: первобытного – идеального, невинного; настоящего – греховного и будущего – возрожденного было, по мнению исследователей, основной и наиболее общей чертой христианской антропологии первых веков. Однако отличительные черты каждого из этих состояний, их своеобразие не были раскрыты церковными писателями с достаточной полнотой. Так что и эту задачу предстояло решать классической патристике.

В результате решения указанных задач завершалось возведение остова всего христианского человековедения, а переход его из состояния фраг-

ментарного в концептуальное становился реальностью. Этот поворот в христианском человековедении был впервые осмыслен и реализован одним из великих каппадокийцев – Григорием Нисским. "Говоря о человеке, – заявлял Григорий в предисловии своего главного антропологического сочинения "Об устроении человека", – не должно оставлять неисследованным и того, что, как веруем, было с ним прежде, и того, что, как ожидаем, будет еще впредь, и того, что усматривается в нем ныне"[13]. Итак, прошлое, настоящее и будущее (а не только прошлое и будущее, как у Оригена) состояния человека – таковы три существенные и одинаково важные части христианского человековедения, по мнению этого мыслителя. Свой замысел Григорий мастерски воплотил посредством синтеза философско-антропологического умозрения (соединяющего платоновские и аристотелевские идеи) с эмпирическими данными античной психологии и анатомии. В частности, анатомии человека он посвятил большую специальную (30-ую по счету) главу названного произведения[14]. "Эмпирический" человек был в фокусе внимания и других каппадокийцев: Василия Великого и Григория Богослова. Свои взгляды на человека Василий Великий изложил в систематическом виде в двух последних беседах на Шестоднев (X и XI беседы "О сотворении человека")[15]. Антропологические взгляды Григория Богослова с наибольшей полнотой и систематичностью изложены в следующих его сочинениях: Слово 32[16], Слово 38[17], Слово 45[18], Слово 7, О душе[19]. Слово 10, о человеческой природе[20], Слово 11, о малоценности внешнего человека и о суете настоящего[21], Плач о страданиях души своей[22], О семейных обязанностях[23]. Фокусируя свое внимание на "эмпирическом" человеке, Василий Великий и Григорий Богослов вводят в патристику античное понятие "человек есть малый мир" (микрокосм) для определения его природы, а образ Бога в человеке истолковывают как достояние и сущность реального человека, включенного в систему отношений с природой и обществом. Оставаясь, однако, в целом на почве платоно-оригеновского спиритуализма и дуализма (человек есть дух, находящийся временно в теле), эти мыслители не смогли преодолеть спекулятивно-апологетический характер оригеновской традиции, которая не соответствовала становлению собственно христианского человековедения, предполагающего: 1) истолкование человека в качестве целостного (телесно-духовного), а следовательно, полностью вменяемого существа и 2) устранение монополии языческих источников на эмпирические данные науки о человеке. Понимая недостаточность антропологического умозрения, преследующего прежде всего апологетико-богословские и нравственно-назидательные цели (так четко выраженные в указанных беседах Василия Великого), Григорий Нисский создает собственную антропологическую концепцию, сочетающую философское умозрение человека с эмпирическими сведениями и объясняющую всего человека[24]. Тем самым антропология превращалась из аспекта богословия в относительно самостоятельную отрасль христианского мировоззрения, что, в частности, выразилось в создании Григорием Нисским и другими каппадокийцами специальных антропологических произведений. Указанные антропологические проблемы разрабатывали и представители антио-

хийской богословской школы, но во многом на иной основе, нежели александрийско-каппадокийское богословие, а именно: на почве реалистической, а не мистической сотериологии, уклоняясь в этику, а не в онтологию, ориентируясь главным образом на аристотелевскую антропологическую традицию (человек прежде всего животное, т.е. живое тело, наделенное душой, – только у людей в отличие от животных душа разумна), а не на платоновскую. И в творчестве антиохийцев антропологическая мысль концептуально оформилась. Таково основное антропологическое произведение Феодорита Кирского "О природе человека", дополняемое отдельными местами ряда других его работ[25]. Различие предпосылок и установок (об этом речь впереди) определило альтернативность решений многих антропологических вопросов антиохийским богословием, с одной стороны, и александрийско-каппадокийским – с другой. Отсюда анализ становления православной антропологии не может не заключать сопоставления как точек зрения этих школ, так и исканий антропологической мысли на христианском Востоке и Западе. Разумеется, общая картина формирования христианской антропологии может предстать наиболее выпукло при сопоставлении альтернативных точек зрения на коренные проблемы человековедения, вокруг которых концентрировалась богословско-философская мысль эпохи. Этими проблемами, как мы видели, были последовательно сменяющие друг друга состояния человеческой природы: первоначальное, настоящее и будущее. Данной установкой определяется порядок дальнейшего изложения.

КОНЦЕПЦИИ АНТРОПОГЕНЕЗА КЛАССИЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ

Генезис человека был исходным пунктом патристического человековедения. Для всех христианских писателей природа живого существа представала уже предопределенной в акте творения и полностью соответствующей своему предназначению. Суть же спасения человека понималась не иначе как достижение того состояния, которое было задано в первоначальном акте творения. Именно в связи с этим человек мог выступать в процессе собственного спасения не только объектом действия божественной благодати, но и партнером Бога. Общим убеждением было также положение о том, что человек есть высшее творение Бога, завершившее собой весь процесс миротворения. Последнее обстоятельство обязывает предпослать анализу патристического антропогенеза хотя бы краткое повествование о том как богословы изучаемого периода моделировали процесс миротворения (космогенез), на заключительном этапе которого был сотворен человек.

Патристическая картина мира формировалась посредством соединения библейских космогонических сказаний с греческой, главным образом платоновской, философией. Это соединение означало в основном подгонку друг к другу разнородных мировоззренческих принципов, принадлежавших различным культурным регионам и культурно-историческим традициям, и в частности сочетание такого принципа иудео-христиан-

ского теизма как сотворение мира духовным Абсолютом из "ничего" (идеи чуждой античной культуре) с платоно-неоплатоническим принципом иерархического истолкования структуры бытия посредством выведения низших его ступеней из высших. В философском обосновании библейской картины миротворения христианские мыслители как на Востоке в лице Александрийской школы и каппадокийского кружка, так и на Западе в лице Августина, исходили из платоновского учения об идеях, устраняя те из его положений, которые оказывались несовместимыми с принципами теизма[26], существенно дополняя его элементами аристотелевской диалектики сущности и явления. Последние положены в основу учения каппадокийцев о сущности и лицах христианской Троицы, воспринятого и на Западе и оказавшего влияние на формирование христианской антропологии и, как увидим, антропогенеза в частности. Однако общую сюжетную линию христианских повествований о сотворении Богом мира составил библейский рассказ о шести днях творения. Поэтому эти повествования получили общее наименование "Шестодневов", первым в ряду которых оказался трактат на эту тему Василия Кессарийского, руководителя каппадокийского кружка. Процесс сплавления библейского космогенеза с античным миропониманием занял ряд веков напряженной работы богословской мысли. Эта работа имела своего предшественника в лице иудейского философа Филона, жившего на рубеже нашей эры в Александрии.

Главное приобретение христианства из филоновского богословского и философского наследия – учение о Логосе. Логос Филона, отождествленный с Христом, перекочевал (не без серьезной коррекции) в христианское богословие (о чем свидетельствует уже текст Евангелия от Иоанна[27]), утверждая в нем принцип духовного истолкования Библии, подчеркивая необходимость соединения религиозной веры с философией. Общим местом христианского космогенеза с доникейских времен стало аллегорическое истолкование первых слов Библии: "Вначале сотворил Бог небо и землю" (Быт., I, 1). Следуя платоно-филоновской традиции христианские богословы объявляют (это первым сделал Ориген) библейское "небо" совокупностью духовных сущностей, созданных первоначально Богом, а "землю" – той материей, из которой Бог создал позже мир своим словом. Стремление к соединению платоновских спиритуалистических представлений о мире с библейским натуралистическим космогенезом привело православную ортодоксию к выработке концепции двукратного творения мира. Решающий вклад в ее разработку внесли каппадокийцы, особенно Василий Великий своим "Шестодневом"

Концепция двукратного творения явилась компромиссом между двумя типами истолкования библейского космогенеза: аллегорического, которого придерживались богословы Александрийской школы (Климент, Ориген, Афанасий Великий) и буквального, сторонниками которого были представители Сирийских богословских школ (Ефрем Сирин, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский). Центральным пунктом космогенеза александрийцев была идея мгновенного творения, сводимого ими к созданию Богом одновременно всех родов и видов духовных сущностей, часть из которых составили в дальнейшем основу материальных объектов в ре-

зультате собственного тяготения к материи[28]. Такое решение было удобно тем, что снимало с Бога ответственность за наличие у живых существ, в том числе и у человека, тела, рассматриваемого платонизмом как источник греха и смерти, а так же и социального неравенства между людьми, объясняя это злоупотреблением духами своей свободой, повлекшего разную степень отпадения их от Бога[29]. Но такой космогенез был неудобен для церкви и своим неприкрытым аллегоризмом, вызывавшим всегда опасения, а также дуализмом, мешавшим церкви освятить мир, плоть, государство как благие творения Бога; своим спиритуализмом, ведущим к отрицанию идеи воскресения мертвых – важнейшего устоя церковной сотериологии; наконец, своей производностью от мистического понимания спасения, которое всегда могло быть обращено противниками церкви на отрицание церковной благодати. В связи с этим сирийские богословы, настаивая на буквальном понимании библейского шестоднева, отвергали и идею мгновенного творения[30], исходившую из постулата платонизма о раздельном существовании духовной и материальной природ и о возможном личностном соединении их. Сирийские же богословы исходили больше не из Платона, а из Аристотеля, не допускавшего раздельного существования материального и духовного, считая их двумя аспектами одной и той же реальности. Из этой мировоззренческой позиции вытекало отрицание личностного объединения двух природ, так как каждая из них считалась личностной. Александрийская позиция была чревата монофизитскими выводами, т.е. вела к заключению о том, что Христос имеет одну природу[31]. Такие выводы подрывали надежды на спасение верой в Богочеловека Иисуса Христа и решительно отвергались церковным правоверием. В то же время подход сирийцев к человеку как целостному существу позволял им строить реалистическую сотериологию на основе представлений о реальных наградах и наказаниях реальному человеку после смерти и воскресения из мертвых. Вменение поступков, в полной мере возможное по отношению к целостному человеку, служило сирийцам основой формирования христианской доктрины как строгого нравственного мировоззрения, что как нельзя более соответствовало потребности становления государственной религии в качестве социально-этического регулятора.

Преследуя цель консолидации церкви, каппадокийцы широко использовали как буквальную, так и аллегорическую экзегезу. Они включили в свою богословскую систему те вероучительные элементы, которые, по их мнению, служили выработке единого церковного учения, взяв их из идейного арсенала ведущих в то время восточнохристианских богословских школ. Так возникла и их концепция двукратного творения мира, в соответствии с которой Бог вначале мгновенно создал "небо", т.е. духовные субстанции вещей и другие элементы мира "невидимого", а также "землю", т.е. первичную материю. Таким образом, в результате первого акта творения возникли своего рода заготовки, из которых Бог позже, во втором акте творил вселенную в течение шести дней, закончив все дело творения созданием человека. Василий Великий, примиряя александрийскую концепцию мгновенного совместного творения мира с мнением сирийцев о различении шести дней творения, предпослал своему

изложению библейского шестоднева рассуждение о домирном происхождении "разумных природ"[32] и утверждение о том, что "мир сотворен весь сразу без времени, волей Божией, когда сказано: *в начале Бог* сотворил..." (Беседа 1 на Шестоднев, 6). Аналогичные трактовки миротворению дали и другие каппадокийцы. Так, по мнению Григория Богослова: " Бог измышляет прежде всего ангельские небесные силы, и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом... Поскольку же первые твари были Ему благоугодны: то измышляет другой мир – вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними"[33]. Григорий Нисский, восторженно отзываясь об изложении процесса миротворения Василием Великим[34], присоединяется к идее двукратного творения, различая в нем два момента: 1) мгновенное создание всех сил и потенций бытия и 2) постепенное осуществление этих потенций в течение шести дней по вложенным в них законам. Любопытна попытка Григория обосновать при этом идею сотворения Богом из "ничего" первоматерии. Стремясь объяснить происхождение вещественного из невещественного, Григорий сводит материю к совокупности качеств, каждое из которых само по себе чистое понятие, наше умопредставление. В результате создание материи выглядит следующим образом: Бог творит качества как духовные начала, а их совокупность и есть материальный мир[35].

Концепция двукратного творения разделялась многими восточнохристианскими авторитетами; некоторые из них допускали, что между первым и вторым актами творения был огромный перерыв во времени, в котором происходили процессы возникновения вселенной, завершившиеся напоследок актом шестидневного творения. Кроме того, отдельные отцы церкви – на Востоке Григорий Нисский, на Западе Августин, а позже Петр Ломбард и Фома Аквинский – высказывались о днях творения и таким образом, что эти высказывания можно принять за трактовку дней творения как больших периодов. Это позволяет современным истолкователям библейского космогенеза обнаруживать в нем идеи эволюционного происхождения мира, а указанных отцов церкви рассматривать в качестве предшественников современного "христианского эволюционизма"[36]. Концепция двухкратного творения была воспринята церковью и нашла свое (хотя и предельно абстрактное) выражение в Символе веры, в его константинопольской (окончательно) редакции (381 г.), осуществленной при определяющем влиянии каппадокийского богословия[37]. Являясь в своем общем виде достоянием как западного, так и восточного христианства, эта концепция конфессионально варьируется: своеобразие условий, в которых складывались и функционировали католицизм и православие, проявляет себя и в различиях трактовок миротворения. В наибольшей мере это обнаруживается в решении вопроса об источнике идей-образцов вещей, созданных Богом.

В православии постепенно сложилось учение о божественных энергиях как непосредственном источнике идей-архетипов, или духовных образцов вещей, сотворенных Богом. В результате характеристика Бога была расширена: к общехристианскому учению о природе (сущности) и ипостасях Бога православие добавило концепцию божественных энергий,

которой в католицизме нет[38]. В соответствии с нею православное богословие различает в Боге: единую природу (сущность) три ипостаси (лица) и природные энергии. Природа и энергии Бога – это два "различных модуса Божественного бытия – в сущности и вне сущности"[39]. Энергии не суть элементы Троицы, они ее проявления, или ее атрибуты – свойства, раскрывающиеся, по Дионисию Ариопагиту, в таких именах Бога как Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Любовь, Бытие и многих других. Бог создал все своими энергиями, которые "сами по себе суть отношения между Богом и тварным бытием, но они вступают в отношение с тем, что не есть Бог, которое по воле Божией и приводит к бытию"[40]. Бог таким образом присутствует во всем, приходя посредством идей, заключенных в энергиях, в соприкосновение с миром вещей. Однако с миром Бог соприкасается не своим существом, а подобно аристотелевскому "движущему неподвижному"[41] лишь своей энергией, лежащей, так сказать, на внешней границе его бытия. Это представление о Боге-творце предполагает, что у каждой вещи имеется идея, образец, являющийся ее причиной, придающий ей сущность и выступающий ее целью. Учение об энергиях, выражая специфику православного понимания божественной благодати, составило догматическую основу православной мистики. И "именно необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила, по заключению Лосского, Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различении Божественной сущности и энергий"[42]. Только введя в богословие в итоге паламитских споров (XIV в.) учение о божественных энергиях православие подвело богословский фундамент под свою мистическую сотериологию. Важнейшими положениями последней стали следующие богословские постулаты: а) все сотворено энергиями Бога, чтобы через них все могло соединиться с Богом; б) получая энергии – дар Бога, Святым духом нам сообщаемые, мы становимся обителью Божественной Троицы и имеем способность к обожению[43]. Таким образом, через концепцию божественных энергий как источника идей-волений Бога о мире реализуется такая общая особенность православия как мистицизм. Очевидно, будучи обоснованием православной мистики, эта концепция берет свои социальные истоки в тех же общественных условиях и традициях византийского общества, которые определили православие в качестве мистической разновидности христианства. Ее выдвижение и последующая, вплоть до наших дней, защита имеют и гносеологические соображения. А именно: располагая идеи вещей не в сущности Бога, а в его энергиях, т.е. в том, по словам Лосского, "что сущности последствует", православие четко разграничивает Бога от мира (и в частности рождение Бога Сына от сотворения мира Богом), делая сущность Бога непроявляемой в мире и, следовательно, непознаваемой через познание материального мира. Познаваемыми признаются лишь проявления в мире божественных энергий, а не божественной сущности. Тем самым получает богословское обоснование гносеологический принцип мистического православия – апофатизм. Следовательно, выведение идей тварных вещей не из природы, а из энергий Бога, отказ видеть в "действованиях Бога" его сущность призваны ограничить так называемое естественное

богословие, исходящее из возможности постижения Бога через изучение созданного им мира. Отсюда и полемика православных мистиков с томизмом и восточным софианством, заключающих идеи вещей в природу Бога. Характерно, что по этому поводу православная ортодоксия обвинила софиолога С.Н. Булгакова в том, что он впал в ересь гностицизма, который непостижимое в природе Бога заполнял философскими построениями, "придавая невидимому и безобразному бытию (т.е. Богу. – *Ю.Ч.*) воображаемые чувственные образы[44], стремясь постигнуть Бога интеллектом. А это как раз и не приемлет апофатическая традиция православия. Не отвергая в принципе естественное богословие (последнее равнялось бы абсолютному иррационализму), православная традиция противопоставляет ему непосредственное постижение Бога святыми в мистическом созерцании, в процессе которого Бог является им в своих нетварных энергиях, в сиянии Своего Божественного Лица.

На почве платоновского учения об идеях христианское богословие переосмыслило и библейские мифы о сотворении человека. Различие воззрений Востока и Запада (а внутри конфессий различие между мистикой и схоластикой) выступает наиболее рельефно именно в учении о происхождении и первоначальном состоянии человека. Общим является признание, что Бог есть творец всех людей, а первый человек – родоначальник и прототип всего человечества. Все остальное и, в частности, объект и субъект творения понимаются по-разному, в соответствии с тем, как конфессией или направлением трактуется спасение (назначение) человека. Эта детерминированность сотериологией – еще одна общая черта различных вариантов христианского антропогенеза, который варьируется потому, что христианские представления о спасении сами неоднозначны, видоизменяются в связи с неодинаковостью жизненных условий своих носителей.

Западное христианство, формировавшееся под влиянием римской юридической культуры и исходившее из абсолютного значения в спасении церковной благодати, тяготело к реалистической сотериологии и соответствующим ей натуралистическим представлениям о человеке, в том числе и о его происхождении. Значение самого христианства на Западе усматривалось "в возвышении, при содействии высшей божественной силы, собственно человеческой природы на степень истинно человеческого достоинства"[45], так как понятие о самом Боге как идеале человека составлялось на основании познания человеком самого себя. Человек в отношениях с Богом выступает здесь как целостное духовно-чувственное существо, индивидуальное Я, открытое воздействию как Бога, так и мира, развивающее содержание своей жизни из глубин своего существа. Эта жизнь имеет нормальное направление, когда согласуется с волей абсолютного существа – Бога, воля которого есть не только закон, направляющий волю конечных существ, но и движущая сила, повышающая их энергию. Отказ следовать этой воле ведет к разладу во внутренней жизни и внешних отношениях индивида. Реальное духовно-чувственное существо в его данном "эмпирическом" состоянии – исходный пункт западных представлений как о будущем, блаженном, так и о "первозданном" состоянии человека и о его назначении. Это и естественно, ибо в центр

всего духовного осмысления человека (как и мира в целом) было поставлено достижение вечного блаженного существования именно данного реально существующего человека. Августин, реализуя этот подход, перевел основные категории античной диалектики "сущее – несущее" на язык экзистенциалистских понятий "существующее – несуществующее", отождествив "сущность" с "существованием" и с Богом – источником всякого бытия и всякой сущности[46]. Проблема бытия и небытия ощущалась в век Августина особенно остро на западе Европы, в условиях крушения Римской империи под ударами варваров, перед лицом "умирания" древней цивилизации, когда казалось, что все сущее ввергнуто в процесс неостановимого изменения и разрушения. Стремление избежать всюду подстерегающее небытие и смерть, обретя надежную гавань в Бытии, Абсолютном, – таков основной мотив знаменитой "Исповеди" Августина. Отражая общественные настроения, Августин обосновал богословски жизнь как величайшую ценность – дар Бога и рассматривал смерть как величайшее зло, которое не Богом создано, а является следствием грехопадения сотворенных Богом существ, наказанием за их противление Богу. В своих пространных рассуждениях на эту тему он исходил из того, что "всякого рода жизнь составляет некоторое добро"[47]. Отталкиваясь от инстинкта жизни, свойственного всему живому: "нет никого, кто не желал бы существовать"[48], он делал вывод, что для людей естественно предпочитать жизнь небытию, хотя бы она и была исполненной бедствий[49]. И подлинная жизнь, по Августину, это жизнь вечная (Бог создал человека потенциально способным к бессмертию[50]), мудрая (человек в отличие от животных наделен любовью и способностью к знанию [51]) и блаженная. "Счастье и блаженная жизнь всегда казались ему пределом всех желаний и последнею целью всех усилий", – писал об Августине один из многочисленных исследователей его жизни и творчества. "Эта ненасытимая жажда бытия и наслаждений... служит основной идеей всей его жизни, развития и философии. Его жизнь представляет собою сначала мучительные поиски счастья, потом спокойное обладание им в предчувствии блаженной вечности. Его философия есть учение о благе, обеспечивающем это блаженство, о благе высшем и о благах средних и низших, о познании относительной ценности благ, о вечном бытии высшего блага и происхождении благ низших, об отпадении от блага и возвращении к нему"[52]. Эта внутренняя ориентация послужила, очевидно, психологической предпосылкой перехода Августина на почву реалистической сотериологии "народной веры" с ее убеждением, что к бессмертию и воздаянию предназначен весь человек, все его части, в том числе и тело, что свидетельствуется воплощением Бога Сына в тело человека и его воскресением в теле[53]. Антропологический вывод, делаемый Августином из этого убеждения, следующий: нормальная жизнь есть жизнь души в собственном теле, смерть же человека есть не что иное, как разделение души с телом[54]. Вечная и блаженная жизнь праведников, как и жизнь греческих богов, – это, по выражению Августина, "неразрушимая жизнь", т.е. вечное общение с телами..."[55]. Такая "неразрушимая жизнь" была обещана Богом Адаму и Еве, которые вечно бы благоденствовали в собственных телах, если бы

не нарушили волю Бога и не утратили в связи с этим его благодать – источник бессмертия[56]. Аналогичная жизнь ожидает праведников после Страшного Суда и воскресения мертвых.

Будущие блаженства, обещанные Августином праведникам, предполагают воскресение их в собственных телах и дальнейшее функционирование их телесно-чувственных организмов, превращенных божественной благодатью в нетленные. Божественная жизнь праведников[57], отличаясь от здешней, сохраняет тем не менее черты земного существования: тела блаженных стали "духовными" не потому, что превратились в дух, а потому, что отдают себя в "подчинение духу", сохраняют свой вид (но избавляются от уродств, если они имелись при жизни), различие полов, способность (но не необходимость) употреблять пищу[58]; цветущий возраст (33-х или 30 лет). Подобные представления о будущем идеальном состоянии и жизнедеятельности избранных приводили Августина к заключению о недопустимости сведéния человека к его духовной основе – душе, как это делали платоники. Августин, во многом следуя платонизму, тем не менее остро полемизирует с его последователями в оценке человеческого тела, его воскресении и принятии им воздаяния. Упрекая платоников в снобизме и высокомерном отказе присоединиться к народной вере в реально телесное воздаяние[59], Августин пытается, используя аргументы здравого смысла и авторитет Писания, опровергнуть те их постулаты, которые не согласуются с его главной сотериологической посылкой о воскресении мертвых и вечном существовании (в раю или в аду) в собственных телах всех людей. В числе атакованных оказываются следующие положения платонизма:

1. Люди сотворены не верховным божеством, а низшими богами[60];

2. Первоначально люди были духовными существами и облеклись в тела в результате грехопадения;

3. Тела суть темницы и камеры пыток для человеческих душ, данные им для наказания и исправления в земной жизни[61];

4. Не может быть вечным то, что получило начало и то, что составлено[62].

Три последние положения платонизма разделял и крупнейший мыслитель христианского Востока Ориген, за что подвергся со стороны Августина критике наряду с платониками. Этому, в частности, посвящена глава XXIII книги 11 Августинова "Града", которая так и называется "О заблуждении, в котором укоряется учение Оригена"[63]. Здесь, очевидно, находится начало той многовековой полемики по проблемам человека между христианским Западом и Востоком, которая никогда не прекращалась полностью, несмотря на громадное влияние Августина на весь процесс становления христианской, в том числе и православно-схоластической, антропологии.

Отвергая взгляды тех, кто считал творцом мира и человека низших (платоники) или злых (манихеи) богов. Августин призывал "просто верить в добрую и простую причину сотворения мира", считая, что "благой Бог сотворил благо и что то, что было после Бога, не было то же, что Бог; хотя было благом, которое могло быть сотворено только благим Богом"[64]. К числу благих творений принадлежит и человек,

притом не в качестве духа, как считали платоники и вслед за ними Ориген, а в виде телесно-духовного существа, у которого тело есть результат не грехопадения, а благого творения Бога[65]. " Человек не есть одно тело или одна душа, – утверждает Августин, – но состоит из души и тела. То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком"[66]. Заимствуя у неоплатоников данное понимание человека как "единство без смешения" души и тела, а сущности человека как "души, использующей тело"[67], Августин вопреки платоникам, манихеям и гностикам реабилитирует человеческую плоть, идя в этом направлении значительно дальше своих христианских предшественников, таких, как Тертуллиан, Лактанций или Амвросий. Разумеется, реабилитация плоти у Августина все-таки неполная, так как подлинной плотью человека он считал тела, которые имели первозданные люди и будут иметь праведники после воскресения, а тело в настоящем греховном состоянии признавал оковами души[68], однако он всегда исходил из принципа единства души и тела, что отразилось на всей его антропологии. В частности, трактовка человека как целостного телесно-духовного существа, способного воспринять реальное воздаяние в виде телесных мучений или блаженств, определила натуралистические черты Августинова антропогенеза и соответствующий подход к библейским сказаниям о сотворении человека. Подробно процесс сотворения человека Августин излагает в двух последних главах тринадцатой книги "Града"[69]. В главе XXIII описывается сотворение телесной субстанции первозданного человека, а в последующей – оживотворение ее посредством наделения душой, обладающей разумом. При этом Августин ставит акцент не на богоподобии сотворенного человека, а на его телесности, подчеркивая, что тело Адам получил не духовное, а душевное, созданное "из праха земного или из грязи" и оживотворенное в результате вдуновения в него "душу живу" из уст божьих, так что "получивший известную форму прах стал душою живою"[70]. Свой антропогенез Августин всецело базирует на тех зарисовках, которые содержатся во второй главе книги Бытия, проходя по существу мимо концепции творения человека, заключенной в первой главе. Рассказ второй главы Августин дополняет определениями первого человека, данными апостолом Павлом в его первом послании к коринфянам (XV, 21–49), и сопровождает оговорками по поводу шокирующих антропоморфизмов в образе ветхозаветного Бога и натурализмов в описании сотворения Евы из ребра Адама, предлагая понимать эти места библейского текста не в прямом, а в переносном смысле[71]. Тем не менее Августинова трактовка библейского антропогенеза более буквальная, чем аллегорическая. Для этого вывода принципиально то, что Августин следует тому порядку творения, который указан в Библии: вначале творится тело человека[72], а обретение им души составляет второй акт творения. Еще более важно, что Августин не абстрагируется от библейского текста в общей оценке сотворенного Богом человеческого существа.

Созданный из праха земного и поселенный в земном раю первозданный человек Августина, предстает взятый сам по себе, в своей чистой

природе обыкновенным земным смертным человеком. Его блаженное состояние в раю можно представить, если удалить из настоящего бедственного существования все, что может нарушать его душевное и телесное благополучие, и предположить открытыми для него все источники чистых наслаждений, доступных для него ныне. Это душевное и телесное благополучие, в том числе способность к добродетели и к бессмертию, имеют своей предпосылкой у Августина не собственную природу человека, а божественную благодать, выступающую по отношению к природе человека внешним сверхъестественным фактором. Источник благодати один – благая воля и могущество Бога. На философскую аксиому античности: что возникло и составлено, не может быть вечным, Августин парирует: Бог может уничтожить тление в теле человека, которому Он дает бессмертие..."[73] и патетически вопрошает: "Разве Бог не настолько могуществен, насколько веруют христиане...?"[74]. В соответствии с волей Бога тело первого человека (в свою очередь созданного из ничего) и имевшее влечение к ничтожеству и небытию, "чрез древо жизни пребывало в цветущей юности..."[75]. Питаясь от этого источника божественной благодати, первые люди "если бы не согрешили, то никакою смертью не были бы отделены от своих тел, но одаренные за соблюдение повиновения бессмертием, вечно жили бы вместе с ними..."[76]. Первые люди не выдержали испытания на послушание Богу, нарушили его запрет и, отвратившись таким образом от него, тотчас лишились благодати, а вместе с ней способности к добродетели и к бессмертию. Благодать возвращается избранным, праведникам, отличающимся подвигом веры и богослужением. После воскресения из мертвых они будут облагодетельствованы более нежели первые люди и поэтому будут обладать большим бессмертием, чем Адам и Ева: в отличие от предоставленной (прародителям) возможности не умереть, они будут обладать невозможностью умереть. Как "сограждане святых ангелов, пребывающих в блаженной жизни" праведники, "так облекутся в тела духовные, что не будут более ни грешить, ни умирать. Бессмертие их, подобное ангельскому, не в состоянии будет уничтожить грех; природа же телесная, хотя и будет оставаться, но в ней уже совершенно не останется никакого тления или косности"[77].

Таким образом, вечная блаженная жизнь первоначально как возможность для первых людей, а позже. после воскресения мертвых, как форма существования избранных, есть всецело эффект действия божественной благодати, благой дар Бога людям. Благодать – это сверхъестественное дополнение к эмпирической природе человека, присоединяющаяся или отнимающаяся от нее. Адам с этой точки зрения в состоянии до падения был обыкновенным человеком, подкрепленным божественной благодатью. Он родоначальник человечества, от него произошли остальные люди. В то же время он образец и прототип, ибо в каждом из потомков воспроизводится его телесно-духовная структура и состояние природы, пораженной грехопадением[78]. Но Адам у Августина не есть вместилище душ будущих потомков, как представляется это православным мистикам, и не может служить идеальной моделью для возрождающегося человечества. Данный взгляд на соотношение сверхъестественной

благодати и "чистой" человеческой природы в условиях монополизации божественной благодати церковным институтом стал антропологическим обоснованием спасительной миссии церкви и, в частности, воинствующего лозунга Августина "Заставь войти!" Эта сторона антропологии Августина в дальнейшем развивалась в западной схоластике. Так, Ансельм Кентерберийский вслед за Августином все совершенство первобытного человека до падения, заключающееся в праведности и святости, относил к сверхъестественным благодатным действиям, а натуральное состояние человека само по себе не отличал от того, каким оно стало в результате грехопадения. Еще более рельефно значение благодати в метаморфозах человеческой природы выражено в системе Фомы Аквинского, исходившего уже из аристотелевской традиции истолкования человека как органического единства, в котором душа и тело не два субстанциональных начала (как у Августина), а форма и материя, две стороны одной реальности[79]

Православные мистики учат о человеческой природе и ее первоначальном состоянии иначе. Их сотериология строится на идее обожения человека и предполагает проникновение человеческого элемента божественным (в то время как западная, напомним, исходит из возвышения человеческой природы на достойную ее степень с помощью благодати). Благодаря этому проникновению и возможны приближение человека к Богу и их мистическое соединение. Конкретные пути и средства этого соединения разные направления православной мистики понимают по-своему, но непременным условием его все они (мистики) признают богоуподобление человека, руководствуясь непреложным правилом древних: подобное соединяется с подобным[80]. Обосновывая возможность для человека богоуподобления и представляя Бога в виде абсолютного духа, мистики неизбежно становятся на путь спиритуализации человека, усматривая его подлинную природу в духовном. Под этим углом зрения истолковывается ими и библейский антропогенез. Раскрывая мотивы спиритуализации антропогенеза, Григорий Нисский писал: "Если человек для того приходит в бытие, чтобы сделаться причастником божественных благ, то по необходимости устрояется таким, чтобы ему быть способным к участию в этих благах"[81]. "Устроение" человека всецело определяется целевой установкой, предназначением человека к будущему соединению с Богом, ибо, "чтобы сделаться причастником Божиим, совершенно необходимо в природе приобщающегося быть чему-либо сродному с тем, чего он приобщается. Поэтому-то Писание говорит, что человек сотворен по образу Божию, чтобы, как думаю, подобным взирать на подобное"[82]. Духовная природа человека, призванного к общению с Богом, должна была получить устройство, всецело приспособленное к этому. И таким подобием, по мнению Григория, обладала потенциально душа первосозданного человека в виде составляющей ее сущность способности мыслить и, следовательно, приобщаться к Богу, который сам есть ум и слово[83]. Другими словами, спиритуалистически понятому назначению человека и его будущему духовному блаженству непременно должен соответствовать спиритуалистически смоделированный космо- и антропогенез.

Спиритуализация человеческой природы в восточном богословии

имеет свою историю и связана с переосмыслением христианства на почве платонизма, осуществленного особенно широко Александрийской богословской школой. Выдающуюся роль в нем (этом переосмыслении) сыграл Ориген, создавший спиритуалистическую концепцию космо- и антропогенеза, сходную более с платоновской теорией идей, нежели с библейскими космогоническими сказаниями. Суть этой космогонической концепции, изложенной Оригеном в сочинении "De principüs" ("О началах")[84], заключается, говоря вкратце, в следующем. Существующий от вечности, неделимый, бестелесный, невидимый и неизменяемый, но вечно творящий Бог открывает себя первоначально в своем образе – Сыне, Логосе, являющемся первообразом, идеей идей по отношению к миру. При помощи Логоса божественная воля создает множество разумных невидимых и нематериальных духов, совершенно равных (иначе Бог был бы несправедлив), нравственно чистых и одинаково счастливых. Сотворенные всеблагим Богом и предназначенные к общению и единению с ним духи первоначально обладали всеми мыслимыми для твари совершенствами и как поставленные в ближайшее общение с Богом и чуждые всякого соприкосновения с грубым земным веществом были способны к истинному боговидению, составляющему смысл их существования. Но наделенные свободой воли духи не удержались на одинаковой ступени совершенства. Произошло охлаждение их любви к Богу (Добру) и они отпали от него, одни в большей, другие в меньшей степени. Предвидя эту ситуацию, Бог создал материю для наказания и очищения падших духов. Духи, менее всего отпавшие и в принципе устоявшие в преданности Богу, получили тончайшие светлые тела и составили небожителей, став ангелами или небесными светилами. Духи, более охладевшие и глубже павшие, стали человеческими душами и были заключены в человеческие тела. Наиболее глубоко павшие духи – дьявол и демоны получили мрачные формы сатанических тел и живут в преисподней. Безупречно воспользовался своею свободою только дух Иисуса Христа, который всегда пламенел высочайшей любовью к Богу, за что был соединен с божественным Логосом и избран орудием для обращения к Богу и других падших духов.

Люди, по Оригену, это особым образом ниспадшие духи, прошедшие в своем падении две ступени материализации: вначале духи, остывая, воплощаются в воздушные тела и становятся душами, позже души в связи с их тяготением к материи посылаются Богом для наказания (за это тяготение) и для исправления в грубые человеческие тела, являющиеся для них лишь временными вместилищами. Подлинное назначение души состоит в том, чтобы преодолеть тяготение к материи, вернуться на небесную родину и устремиться к Богу, что вполне возможно, ибо "душа в случае восстановления и исправления снова сделается духом умом" Душа способна на "развоплощение" и должна к нему стремиться. Как видно, устоем спиритуализированной антропологии Оригена явилась широко распространенная в античном мире идея предсуществования духовного начала. Реальному земному человеку у Оригена предшествует первоначально идеальная духовная сущность, точнее, идея Бога о человеке, его, так сказать, идеальная модель, которая позже благодаря

отклонению от своего первоначального назначения превращается в душу, существующую уже реально, благодаря воплощению в эфирную материю, но пребывающую неопределенное время вне человеческого тела. Душа человека, настаивал Ориген, подобно душам и других существ, "не сотворена вместе с телами, но вселена извне"[86]. Предсуществовавшая где-то душа, будучи ниспослана в соответствующее ей человеческое тело, обрекается на пребывание в нем как в некоей темнице, а ее эфирное тело превращается в оболочку человеческой плоти. Индивидуализация душ, начатая в небесных сферах в результате неодинакового удаления духов от Бога и погружения в душу, завершается на земле, где души приобретают форму, соответствующую телу, в которое вселяются, и получают особую печать, благодаря чему души различаются между собой. Живя здесь, на земле, человек вспоминает о своей небесной родине и былой лучшей жизни. Все эти мысли, заимствованные Оригеном из философии Платона, не согласовывались с библейскими текстами (хотя Ориген и пытался доказать обратное), что в решающей мере предопределило в целом отрицательное отношение церкви к антропологии Оригена, которое возникло в ней несмотря на громадную роль этого мыслителя в формировании христианского богословия и сохранение за ним имени великого учителя церкви. Концепция трансцендентного происхождения человеческих душ в то же время импонировала формировавшейся церковной сотериологии, исходившей из идеи о загробном существовании души и посмертном индивидуальном воздаянии, шедшей на смену актуальной эсхатологии. Превращение спиритуализма Оригена в одну из составляющих мировоззрения церкви (его мистического направления) произошло благодаря, главным образом, богословской деятельности каппадокийцев, выработавших более приемлемый для церкви синтез библейской мифологии с греческой философией (в лице неоплатонизма и аристотелизма), отбросивших "крайности" оригенизма и сохранивших из наследия Оригена все, что можно было сохранить, не вступая в открытый конфликт с церковной верой. Трактуя антропогенез во многом по-оригеновски, каппадокийцы соединили аллегорическую интерпретацию сказания из первой главы книги Бытия о сотворении человека по образу и подобию Бога (стихи 26–27) с буквальным истолкованием рассказа второй главы о сотворении Адама из праха земного и Евы из ребра прародителя (стихи 7 и 20–25). Тем самым спиритуалистическое понимание антропогенеза мистиками смыкалось с натуралистическим его пониманием массовым религиозным сознанием. В каппадокийском богословии наиболее обстоятельное изложение антропогенеза принадлежит Василию Великому и его брату Григорию Нисскому. Их воззрения во многом либо идентичны, либо близки. В основе их антропогенеза лежит сотериологическая интуиция неоплатоников, которые обожение человека ограничивают сферой духа, а блаженство души с Богом не связывали с телом, рассматривая его узами для души. Вспомним, что Августин отказался следовать за неоплатониками именно в этом пункте: оставался на почве церковной веры, отвечая на вопросы о воскресении мертвых и полноценном вечном блаженстве в теле. Натуралистический подход к первоначальному и спасенному состоянию человека позволил Августину

оценить природу праведников, удостоившихся вечного блаженства, как более совершенную по сравнению с природой первых людей до их падения. Иначе решали эту проблему восточные мистики, в том числе каппадокийцы. Рассматривая спасение как духовное возрождение, они видели в нем возвращение человека в свое первоначальное состояние, обретение им той природы, которую он имел, выйдя из рук всесовершенного Творца. Каппадокийцы, как и Ориген, руководствовались при этом методологическими принципами древних: "подлинное бытие неизменяемо" и поэтому "все возвращается на круги свои". В связи с этим возрождение (воскресение), с их точки зрения, есть не что иное, как возвращение к ангелоподобному, бесстрастному состоянию существ, живущих на небе[87]. Выводя суждения о подлинной сущности человека из представлений о Боге как всесовершенном существе, каппадокийцы делали умозрительный вывод о том, что и человек в своем первозданном виде должен был обладать всеми совершенствами, какие только мысленно возможны для сотворенных Богом существ. Исходной точкой этих суждений служил библейский текст: "Сотворим человека по образу нашему и по подобию" (Быт. 1, 26). Однако богоподобными достоинствами человек мог всецело обладать, находясь в доэмпирическом, умопостигаемом, идеальном состоянии, которое, пользуясь современной терминологией, следует определить как модель человека в уме Бога. Данное умозрение вылилось у Григория Нисского в идею идеального человека, а сотворение человека предстало в его рассуждениях как событие из двух актов: создание идеального человека с чертами чистейшего образа Бога и создание эмпирического человека, наделенного как чертами божественного бытия, так и свойствами животной природы. Посвящая дальнейшее изложение Григориеву антропогенезу, начнем его с перечисления тех общих идейных посылок, которые определили его специфику.

Концепция антропогенеза Григория Нисского по своему основному замыслу вполне укладывается в общую схему каппадокийского богословия, синтезировавшего взгляды различных богословских школ, и представляет собой симбиоз оригеновских умозрений на эту тему с умонастроениями верующей массы. При этом Григорий, являясь наиболее философской головой в числе "великих каппадокийцев", значительно удалялся от утверждающихся в церкви представлений, оказываясь в полете фантазии на грани ереси. Причиной тому был не недостаток религиозной ревности, а, скорее, аристократизм происхождения и давление духовных традиций окружавшей его среды. Как бы то ни было Григорий оставался в главном, в сотериологических исканиях на почве спиритуализма оригеновского типа: "...непосредственное (созерцательное) познание божеского естества и свободное усвоение проистекающих от него духовных благ – вот, по мнению Григория, истинное назначение и высшая цель, к осуществлению которой призван человек"[88]. Эта позиция определила спиритуализацию Григориева антропогенеза: унаследовав от Плотина стремление к богоуподоблению, Григорий самой логикой сотериологической конструкции вынужден был следовать за Оригеном и подобно ему выводить первобытное состояние человека из представлений о Боге как всесовершенном духовном существе и

из представлений о назначении человека к общению и соединению с ним.

Это следование не было простым повторением произвольных умозаключений Оригена. Григорий отказался от теории предсуществования душ, которая в корне противоречила сотериологическим чаяниям христиан о личностном воздаянии, и осудил Оригена за то, что тот следовал этой теории. В то же время, разделяя вместе с Оригеном неоплатонический принцип богоуподобления, Григорий перенес черты, какими изображал Ориген первозданный мир духов, на человеческую душу. Воплощением этих черт и является идеальный человек Григория, образ которого сформировался у него под влиянием не только Оригена, но и его отдаленного предшественника – Филона Александрийского, соединявшего библейскую формулу "образа и подобия" с платоновским учением об идеях.

Исходя из платонизма, Филон ввел понятие об идеальном человеке, который есть прообраз, идея реального человека. Идеальный человек создан Богом по собственному образу и подобию. Позже в соответствии с этой идеей создан из праха земного реальный человек – Адам. Последний совершенно отличен от идеального образца: он чувствен, составлен из души и тела, по природе смертен, мужчина или женщина, в то время как образец чисто духовен, бесплотен, по природе бессмертен, ни мужчина, ни женщина[89] Расходясь с Филоном в ряде существенных деталей (об этом дальше), Григорий сохраняет общую схему двукратного творения человека: "...одно уподобляемое естеству Божественному, другое разделяемое на различные полы"[90]. В итоге двух актов творения произошли бестелесные ангелоподобные человеческие существа, пребывающие в небесных сферах. И лишь после того, как прародители предпочли общению с Богом вещественное удовольствие, Бог, содействуя им в этом стремлении, облек их в вещественные тела с их чувственно-животными потребностями. Рассказ об этом завершающем устройстве человека Григорий основывает на библейском тексте о наделении Адама и Евы после падения кожаными одеждами (Быт. 3,21). По мнению Григория, получение этих одежд символизирует получение Адамом и Евой по падению реальной человеческой плоти[91].

Трактовка происхождения человека как духовно-телесного существа сочетается у Григория с традиционным напоминанием ветхозаветного текста на эту тему: "...взяв прах от земли, создал Бог человека (Быт. 2,7); и собственным Своим вдуновением сообщил созданию жизнь..."[92]. Как Григорий примиряет эти явно противоречивые трактовки, мы увидим при более тщательном рассмотрении его концепции антропогенеза, состоящей из трех основных частей: две первые составляет описание двух уже названных актов творения, третью – характеристика завершающего этапа формирования человеческой природы в связи с падением прародителей и заключение их в телесные оболочки, позволившие Адаму и Еве стать биологической реальностью. В этой последовательности мы и остановимся на концепции Григория Нисского о происхождении человека, ряд положений которой находится в идейном арсенале современной церкви и квалифицируется ею как выражение специфически православной точки зрения.

Поводом говорить о двух моментах в творении человека Григорий избрал двукратное повторение слова "сотворил" в библейском тексте: "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их" (Быт. 1,27). По его мнению, первая часть этой фразы обозначает первый и в то же время законченный акт возникновения чистой идеи человека. Слова же "мужчину и женщину сотворил их" выражают другой творческий акт, ибо разделение на полы не свойственно природе Бога, по образу которого создан человек первым актом[93]. Дескать, возникшая в первом акте идея человека получила свою реализацию во втором с определенным отклонением от первообраза.

Под идеей человека, запечатлевшей образ Бога, Григорий разумел идеальную модель не отдельной личности, а всей совокупности человеческого рода; именно ему Бог сообщил свой образ, приступая к творению человека. Усматривая образ Бога прежде всего в уме, Григорий утверждает, что им наделены все люди: как являвшиеся, так и те, которые явятся в мир. "Не в части естества образ и не в ком-либо одном... но на весь род равно простирается... а признаком сему то, что всем равно дарован ум, все имеют способность размышлять, наперед обдумывать и все прочее, чем изображается Божественное естество в созданном по образу Его. Одинаково имеют сие, и явленный при первом устроении мира человек, и тот, который будет при скончании вселенной; они равно носят в себе образ Божий"[94]. Настаивая на том, что Адам вмещал всю природу человеческую, Григорий различал человека абстрактного, т.е. совокупную родовую природу человечества и первого конкретного человека Адама: "...по образу сотворен человек – это всецелое естество: эта богоподобная тварь; и по образу сотворена всемогущею Премудростью не часть целого (т.е. человечества), но вся в совокупности полнота естества"[95]. В умозрении Григория они соотносились как общее и конкретное, сущность и явление. Как индивидуум Адам не мог быть полным отражением образа Бога, являющегося достоянием всего человечества. Это не означает, что, по мнению Григория, все человечество было создано в результате первого акта творения. Нет, человечество как объект первого творения, по его представлению, существовало пока лишь в потенции.

Запечатленный в Адаме образ божий предстает не его личным достоянием, а даром ему как родоначальнику всего человечества, даром, который Адам как человек эмпирический не мог отразить в себе в полном объеме и чистоте. Последнее обстоятельство и служит в рассуждениях Григория основанием для разделения творения человека на два акта. Но оно носит чисто логический, формальный характер, ибо Григорий не разделяет эти акты хронологически. Идеальный человек Григория – это пересаженное в голову Бога идеализированное понятие "человек" – по его же мнению, в действительности не существовал. А разграничение актов творения есть не что иное, как умозрительное отделение божественной идеи человечества от ее реализации, в которой идея подверглась перемене, не будучи реализованной ранее. Но как появление идеи чистой человеческой природы, так и перемена ее в эмпирическую, происшедшая в самом божественном плане, – события одновременные,

они произошли в одно мгновение в самом начале миротворения, в рамках того события, которое в Библии, по мнению каппадокийцев, определяется словами: "Вначале совторил Бог небо и землю" (Быт. 1,1). Так что явившийся на свет первый человек уже совмещал в себе высшие богоподобные элементы со свойствами низшей, животной природы.

Перемену в божественном плане, т.е. разделение на полы Григорий объясняет тем, что Бог, предуразумевая силою предвидения, к чему склонно движение человеческого произвола по самоуправству и самовластию (поскольку знал будущее), изобретает для образа различие мужского и женского пола, которое не имеет никакого отношения к Божественному первообразу, но присвоено естеству бессловесному. Придавая первоначально богоподобной природе человека черты животности, Бог приводил ее в соответствие с теми условиями существования, в которых человек по собственному же произволу должен был оказаться в результате грехопадения и облечения в тело. Заботой Бога было продолжение рода человеческого, ибо после падения люди утрачивали способ размножения подобный ангельскому. "Поскольку Он предусмотрел, что свободная воля человека не пойдет прямым путем к прекрасному и потому отпадает от ангелоподобной жизни, – то, чтобы не сократилось число душ человеческих, утратив тот способ, каким ангелы возросли до множества, приготовляет соответственный для падших, скотский способ размножения путем взаимного преемства..."[96]. Разделение на полы и "скотский способ размножения", по мнению философски мыслящего Григория, были чреваты для человеческой природы разделением и смертью. Чтобы снять обвинение за это зло с Бога, который, по Григорию, есть совокупность всяческих благ, он неизменно подчеркивает всецелую ответственность человека за грех.

Эти утонченные аргументы не делают теодицею Григория убедительной. Ее неубедительность не столько в формально-логической несостоятельности в связи с тем, что в ней следствие (разделение на полы) предшествует причине (грехопадение прародителей), сколько в том сущностном моменте, что нежелательные метаморфозы человеческой природы произошли в самом плане всеблагого Бога. С этой точки зрения она уступает теодицеи Оригена, в соответствии с которой материализация чистых духов и на этой основе деформация их природы произошли вне и независимо от Бога, без его скрытой или явной поддержки. Однако в нашу задачу не входит анализ логической достаточности богословских антропологических конструкций, ибо не ею определяется их содержание и социальная значимость, а тем миро- и самоощущением, выражением которого они являются. В то же время нельзя пройти мимо этого момента, когда речь идет о взглядах Григория Нисского на антропогенез: теодиция – важнейший аспект этих взглядов, ибо представления о первозданном человеке, воплотившем природу человечества как целого, Григорий выводил из собственных умозрений на неизменную и бесстрастную, по его мнению, природу Бога. А это требовало, в частности, мыслить человека в его допадшем (невинном) состоянии существом, "бесстрастным по природе", не обремененным оболочкой вещественной телесности.

У Григория нет целостной характеристики первозданного человека –

объекта второго акта творения, имеются лишь отдельные высказывания на сей счет. Кроме того, есть замечания о состоянии людей после всеобщего воскресения, могущие быть комментариями к его воззрениям на первобытную природу человека, ибо как допадшее, так и воскресшее состояния человеческой природы у Григория, как было отмечено, идентичны. Из этих разрозненных высказываний, которые сам Григорий называет "некими догадками и предположениями", его первозданный человек до падения предстает в следующем виде. Созданный одновременно со всем человечеством в первом акте мгновенного творения Адам стал первым воплощением образа Бога в реальном человеке, и как таковой он первым явлен, а не сотворен. Будучи первоявленным человеком, Адам заключал в себе в виде потенций или зародышей всю совокупность отдельных людей, являющихся в мир в назначенный срок путем преемственного рождения. Наиболее общей и часто встречаемой у Григория характеристикой невинного Адама является указание на его ангелоподобие, которое предполагает как сходство, так и различия умопредставляемого первочеловека с умопредставляемыми небожителями. Люди, как и ангелы, по мнению Григория, имеют одно и то же призвание к общению с Богом и наслаждению духовными благами от его созерцания. А в связи с тем, что в общение с Богом могут вступать лишь существа, сходные с ним по своей природе, т.е. свободные от связи с грубым веществом, то как ангелы, так и люди в своем первоначальном, допадшем состоянии представлялись Григорию чистыми духами, свободными от телесной оболочки. Считая тело "темницей" духа и источником чувственно-животных побуждений и отправлений, Григорий исключал его из идеальной природы человека.

Указанные соображения побуждали Григория изображать догреховное состояние человека как бесстрастное и бестелесное в отличие от нынешнего телесного и страстного. В "Слове к скорбящим о преставившихся..." Григорий говорит: "...если бы мы оставались теми, чем были от начала, то, конечно, не имели бы нужды в кожаной ризе (Быт. 3,21), так как освещало бы нас уподобление Божеству. Божественный же образ, который являлся в нас в начале, не был особенностью, имеющей какое-либо очертание или цвет, но в чем усматривается божественная красота, тем украшался и человек, отображая первообразную благодать бесстрастием, блаженством и нетлением"[97] Человек был украшен и таким богоподобным качеством как свобода[98], злоупотребив которой, человек облекся в "кожаные ризы" До этого рокового события "в первой жизни", Создателем которой был сам Бог, не было, вероятно, ни старости, ни детства, ни страданий от многообразных недугов, ни другого какого-либо бедственного телесного положения, потому что неестественно было Богу создать что-либо подобное"[99] Не имели места в допадшей человеческой природе воспринятые "нами от кожи бессловесных – плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость возраста, старость, болезнь, смерть"[100]. Обладая эфирной телесностью, Адам и Ева до падения пребывали на небе. Там Григорий располагает рай, считая библейский рассказ о рае на земле и пребывании в нем прародителей

слишком детским и несоответствующим величию Божию и потому объяснял его аллегорически[101]. Единственным источником их существования была духовная пища, получаемая ими от общения с Богом. "Древо жизни", от которого Бог заповедовал вкушать невинным людям (Быт. 2,16), нельзя представлять себе материальным растением с вещественными плодами. Это, по Григорию, была полнота чисто духовных благ, питавших дух человека[102].

Воззрения Григория Нисского на природу человека как духовную сущность, а на тело с его чувственно-материальными отправлениями и потребностями как на несвойственную этой природе примесь, мешающую осуществлению высшего назначения человека к соединению с Богом, имеют свою сотериологическую предпосылку в богословской системе Григория, и не могут поэтому рассматриваться случайными или второстепенными от нее. В основе их лежат сотериологические чаяния о всеобщем восстановлении (апокатастасис), концептуально оформленные на почве христианства еще Оригеном и всецело воспринятые Григорием Нисским. Указанные воззрения на природу человека выступают в системе Григория антропологическим обоснованием возможности апокатастасиса, более того, основанием его неизбежности в конечном счете, "ибо, по убеждению Григория, не на век остается в естестве вожделение того, что чуждо ему; посему-то каждого пресыщает и отягощает ему несвойственное, с чем в начале не имело общения естество само по себе: а одно сродное и однородное навсегда остается вожделенным и любимым до тех пор, пока естество пребудет неизменным само в себе" И человеческой природе в конечном счете "делается вожделенным и близким – свойственное ему; а таково чистое, и невещественное и бестелесное, что, не ошибается кто-либо, назвав свойством все превосходящего Божества"[103]. Другими словами, обладая в качестве исходной основы духовной природой, созданной по образу Бога, все люди имеют не только потенциальную возможность вернуться в первоначальное состояние чистых духов, но и естественное тяготение к этому. Последнее получает простор для своего развития после смерти, разрушающей тело – темницу духа. "По совершенном устранении зла из всех существ, – пророчествовал Григорий, – во всех снова воссияет боговидная красота, по образу которой были мы созданы в начале. Красота же сия есть свет, и чистота и нетление, и жизнь, и истина, и подобное"[104].

Возможность "устранения зла из всех существ" Григорий выводил из неоплатонического понятия о зле, в соответствии с которым все существующее имеет своим источником Бога, от которого не может происходить зло. Следовательно, оно не есть реальность. Оно – отсутствие добра, как тьма есть отсутствие света. Как явление отрицательное оно не может существовать вечно. Смерть как разъединение души и тела есть величайшее благо. (Вспомним, что Августин считал смерть величайшим злом. Эти противоположные оценки смерти, как очевидно, определяются разным пониманием назначения человека и характера будущих блаженств.) Тело человека должно умереть и разложиться для того чтобы от него отделилось все, привнесенное в него грехом: тленность и закон греха. Нравственное развитие продолжается и за гробом. Души младенцев

начинают свое нравственное развитие уже за гробом и переходят постепенно от безразличного состояния к блаженству. В последний день человек воскреснет в том же теле, которое он имел во время земной жизни. На всеобщем суде все сотворенное почувствует все безумство греха и пожелает исцеления. Любовь божия в ответ пошлет всем тварям спасительные страдания в очистительном огне. Этими страданиями по истечении длительного времени будут очищены все грешники и сам инициатор греха – дьявол. Вместе с этим исчезнет бесследно зло и "будет Бог всяческая во всех" Это оригеновское учение о всеобщем восстановлении и уничтожении зла Григорий воспроизводит в работе "Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную" и частично в диалоге "О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною"

И все же в трактовке антропогенеза Григорий не доходит до чистого оригеонизма: повторяя его общие посылки, Григорий делает выводы, призванные соединить оригеновский спиритуализм с библейским реализмом. Мы уже видели, как, высказав в духе оригеонизма мысль об одновременном изначальном творении всех людей Богом, он далее утверждал, что реальное бытие получил лишь один из них – Адам, заключивший в себе потенциально всю совокупность людей, вступающих в действительную жизнь через преемственное рождение. Это утверждение меняло всю концепцию антропогенеза, сближая ее с церковно-библейской трактовкой и удаляя от точки зрения Оригена, учившего, что все человеческие души принадлежали первоначально к миру чистых духов и лишь в результате падения приобретали телесную природу. К этой точке зрения Григорий подходил близко, о чем свидетельствуют его отдельные высказывания[105], но он нигде, по заключению Мартынова, не отождествлял невинного Адама с ангелами[106]: его Адам был подобен ангелам, но не тождествен им. А мысль о пребывании имплицитно всей совокупности человеческих душ в душе Адама позволила Григорию отмежеваться от нецерковного учения о предсуществовании душ, которое разделял Ориген[107]. Мысль Григория оказалась удобной для объяснения перехода первородного греха от Адама на его потомков: все люди согрешили с праотцом, носившем в себе в момент грехопадения всю полноту человечества. Теория предсуществования не давала подобного логического основания для важнейшего догмата христианства о всеобщем наследовании первородного греха. Стыкуясь в данном пункте со взглядами, утверждавшимися в церкви, Григорий, однако, полагая, что образ божий в Адаме воплотился неполностью, "существенно расходится с церковным воззрением, по которому невинный Адам является полным и чистым осуществлением идеи Божьей о человеке"[108]. Кроме того, высказывая мысль о неизбежном "конце времен"[109] и не разделяя идеи Оригена о смене миров, Григорий тем не менее оставался на почве античного космизма с его принципом круговорота, утверждая тождественность первоначального и восстановленного состояния человеческой природы, в то время как в церкви утверждался принцип историзма, т.е. не круговорота, а линейного развития, означавшего, в частности, что конец человеческой истории не тождествен с началом и что ангелоподобная жизнь, ожидающая праведников после воскресения, не есть простое повторение

первоначальной райской жизни, а восполнение и возвышение этой последней до возможной для нее степени духовности. Это положение христианской догматики проводилось со всей определенностью Августином блаженным. Впрочем, как мы знаем, позиция Григория состояла не в том, чтобы противопоставлять, а в том, чтобы синтезировать сколь возможно во многом несхожие мировоззренческие принципы обыденного религиозного сознания и философски ориентированной элиты. Руководствуясь этой установкой, Григорий параллельно изложенной выше умозрительной спиритуалистической концепции антропогенеза, основанной на аллегорическом толковании библейских сказаний, объяснял происхождение человека и на почве буквальной экзегезы, руководствуясь непосредственным восприятием человека, и данными эмпирической науки о нем[110]. Первый вариант изложения – это религиозно-философский комментарий к библейскому тексту (Быт. 1, 26–27) о сотворении человека Богом по собственному образу и подобию, второй – богословское истолкование другой библейской версии происхождения человека, рассказа о том, как Бог творил человека из праха земного (Быт. 2,7; 21–25). Неправильно, однако, считать, что второй вариант не имеет философского основания. Оно имеется: если первый исходит из платоновской философской традиции понимания человека как духа, пользующегося телом, то второй тяготеет к аристотелевскому пониманию его как телесно-духовного единства. У этих мировоззренчески различных конструкций Григориева антропогенеза имеется и то общее, что служит их своеобразной скрепкой. Это общий системообразующий принцип, который мы уже отметили по отношению к спиритуалистическому варианту: природа сотворенного человека должна соответствовать его назначению. И спиритуалистический вариант антропогенеза всецело соответствует мистически понимаемому назначению, состоящему в соединении человека с Богом. Взятый сам по себе под углом зрения данного призвания и соотнесенный в связи с этим с Богом человек по своей первоначальной природе не мог мыслиться Григорием не чем иным, как чисто духовным существом, чуждым каких бы то ни было свойств чувственно-животной природы. В противном случае ни о каком соединении его с Богом – абсолютным духом – не могло идти речи. Оставаясь на почве спиритуалистического понимания назначения человека, Григорий был вынужден следовать за Филоном и Оригеном в оценке тела, рассматривая его не как изначальную субстанцию человека, а как чуждое его идеальной природе последствие грехопадения, как темницу души и источник нравственных несовершенств. Грехопадение, с этой точки зрения, повлекло не просто расстройство человеческой природы, чем ограничивается Августин, оценивая последствия падения прародителей, а коренное ее изменение, внеся в ее структуру чуждые ей свойства и силы из более низкого уровня бытия. Грехопадение определило переход человека из состояния чисто духовного в состояние смешанное: разумно-животное. Такое умозрительное заключение относительно причин неудовлетворительности "настоящего нашего устройства" логично, если учесть, что в качестве действующих причин в процессе сотворения мира были, по мнению Григория, две – добрая воля Бога, которая в данном

случае исключается, и свобода воли человека, которая и послужила причиной катастрофической метаморфозы человеческой природы. Человек, по Григорию, и по своему происхождению, и по своему духовно-нравственному "деланию" есть не только творение божественной благодати, а и самотворец[111]. Эта глубокая и верная в своей основе идея, выраженная, к сожалению, в мистифицированной форме, пройдет потом сквозь всю восточную и западную религиозно-мистическую мысль и отольется в XX в. в формуле Н.А. Бердяева: человек есть дитя Бога и дитя свободы – Ничто, небытия.

Соглашаясь с посылками оригеонизма, Григорий не делает свойственных тому выводов, что материальный мир и реальный человек – продукты грехопадения. Более того, Григорий остро полемизирует с этой точкой зрения, склоняясь к церковным оценкам мира и человека как благих творений Бога[112]. Эта аксиологическая подвижка была знамением времени. Очевидно, та негативная оценка мира, которая вполне естественна для Оригена, – представителя христианства, гонимого официальным миром, стала невозможна для идеолога христианской церкви, ставшей государственной и призванной освящать существующий мир и свой союз с ним. Как бы то ни было, для Григория первозданный мир состоял не из одних чистых духов, единоприродных с Богом. Наряду с ними из творческой воли Бога получила свое самостоятельное существование и противоположная духу область материального бытия. Привести в единое целое мир, состоящий из изначальных противоположностей – духа и материи, призван по божественному замыслу человек, для чего он сам должен быть изначально наделен этими двумя противоположными элементами бытия, т.е. быть одновременно и духовным и вещественно-телесным существом. "...Чтобы земное превознеслось с божественным, и единая некая благодать равночестно проходила по всей твари, при растворении земной природы с природой сверхъестественной", Бог создал человека как "...смесь из умственного и чувственного", сообщив созданному из праха земному телу человека жизнь "собственным своим вдуновением"[113]. Такое понимание назначения человека, выводимое из отношения человека к миру, потребовало от Григория иной, неоригеновской оценки тела. В этом случае он видит в теле не продукт падения и источник всяческой скверны, а необходимую составную часть природы человека. И сам человек под углом зрения данного назначения предстает со страниц тех же сочинений Григория не как оригеновский падший с неба и воплотившийся дух, а как существо, по самой идее предназначенное для жизни на земле, и, следовательно, соединенное с земным телом не случайно и впоследствии, а существенно и по первоначальному плану Бога-Творца ("Об устроении человека", гл. 29; "Огласительное слово", гл. 8 и гл. 21).

Оставаясь и здесь на почве античного принципа, гласящего: "подобное соединяется с подобным", Григорий настаивает на том, что человек в соответствии с замыслом Бога воспроизводит в себе структуры бытия, является "микрокосмом", заключающем в себе в снятом виде элементы всех ступеней бытия: вещественно-растительного, чувственно-животного и духовного (умопостигаемого)[114]. Будучи составлен из всех трех природ –

тела, души и духа – человек может быть посредником между Богом и природой: через его посредство все вещи возвращаются к единению с Богом. Понимание человека в виде своеобразного ансамбля ступеней бытия и определение его в связи с этим в качестве "словесного животного"[115] (аристотелевская традиция) задало качественно иной, по сравнению с концепцией двухактного творения, антропогенез. Его характеризуют, в частности, следующие моменты. Человек, воплощая в себе растительную и животную природы, сотворен после растений и животных, им завершился процесс сотворения мира, он его достойный венец[116]. Давая философскую интерпретацию соответствующего библейского текста, Григорий писал: "...Поскольку не могла бы и чувственная жизнь состояться без вещества, и разумное иначе находиться в теле, как в соединении с чувственным; то поэтому в повествовании заключительным представлено сотворение человека, как объявшего собою всякий вид жизни, усматриваемый и в растениях и в бессловесных"[117].

Далее, чрезвычайно характерной деталью данной концепции антропогенеза Григория Нисского является подведение читателя к выводу о том, что человек есть не только продукт творческой воли Бога, – но и итог того, "что природа каким-то путем последовательно восходила к совершенству"[118]. "Ибо, – раскрывает свою мысль Григорий, – в словесном заключается и прочее, а в чувственном есть, без сомнения, и естественное, последнее же усматривается только вещественным. Посему природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному"[119] По данному ходу мысли, человек есть дитя Бога и природы, или материи, называемой каппадокийцами "землей"; созданной Богом первоначальным творческим актом и выступавшей, по мнению Григория Нисского, некиим творческим началом (наряду с Богом) в дальнейшем формировании мира.

Интеллектуальный энтузиазм, с которым Григорий соединяет библейский креационизм с античной философской мыслью ("Иерусалим с Афинами") стал источником для многих поколений православных реформаторов и модернистов вплоть до современных. К их числу принадлежит и представитель философии всеединства С.Н. Булгаков. Вслед за Григорием Нисским он утверждает, что после изначального творческого акта Бога дальнейшее развертывание всего многообразия тварного бытия совершается при непременном и творческом участии уже самой материи, самой "земли" Эти творческие потенции материи находят у Булгакова особое обоснование в учении о Софии. Идеологи современного русского православия видят в высказываниях Григория о восхождении природы в человеке к совершенству аналогию "современному научному пониманию эволюции" и "основание христианского гуманизма"

Особому назначению человека в мире соответствует и особый способ сотворения человека, а также особая, уникальная структура его самого, в том числе и структура его телесного организма. Перенося в христианство античное любование человеком, Григорий восторженно живописует акт сотворения Богом человека, подчеркивая многими деталями уникальность этого события. Так, если природные феномены (небесные тела, растения, животные) приводились в бытие божественным могуществом,

"вдруг совокупно изрекаемым повелением", то творению человека предшествует внутренний совет Божественной Троицы по поводу того, каким должен быть человек, каково его призвание, "над чем ему господствовать" "Какое чудо! – восклицает Григорий. – Создается солнце и никакого не предшествует совета, так же и небо, хотя нет ничего ему равного в сотворенном, и такое чудо созидается единым речением; о том же, из чего и как, и о чем-либо ином подобном этому, не сказано ни слова. Так и все, взятое порознь: эфир, звезды, наполняющий средину воздух, море, земля, животные, растения – все приводится в бытие словом. К одному только устроению человека Творец вселенной приступает как бы с осмотрительностью, чтобы и вещество приготовить для его состава и образ его уподобить первообразной некоей красоте, и предназначить цель, для которой будет он существовать, и создать природу, соответствующую ему, пригодную для его деятельности ради предположенной цели"[120]. В мир человек вводится, как царь во дворец. В его распоряжение и пользование предлагаются "всякого рода богатства": вся тварь, "все растения и прозябания, все, что чувствует, дышит, имеет душу", а также сокровища, "сокрытые в недрах земли" В царственном положении человека над окружающим миром и состоит, по Григорию, образ божий в человеке: как Бог творец всего и обладатель всех благ есть верховный царь всего, так и человек есть владыка той части сотворенного бытия, которая вручена ему Богом. По этой причине человек создается и вводится в мир последним, ибо не естественно было начальнику явиться прежде подчиненных; но после того, как уготовано сперва владение, следовало показать и царя. Основание царственного положения человека в мире заключено в его обладании умом. Ум – центр человеческого существа. Благодаря уму человек ставит себе на службу богатства мира. Используя животных, человек компенсирует недостаточность собственных сил, отсутствие естественных средств к защите. Специфические особенности человеческого организма: прямохождение, членораздельная речь и ее предпосылки и средства – руки, объясняются также наличием у человека ума и служат его целям. Что касается внешних чувств человека (слух, зрение и др.), то они являются средством получения умом восприятия извне и познания "о предметах всякого рода" Средством выражения ума служит слово. Специфика данной модели антропогенеза проявляется, в частности, в оценке невинного состояния Адама и последствий его падения. Допадшее состояние человека в этом случае мыслится не посредством изъятия черт настоящего его состояния и наделения прародителей чертами ангелоподобия, что характерно для модели двухактного творения. Первоначальное состояние человека мыслится здесь по существу тождественным с настоящим состоянием и отличающимся лишь по взаимоотношению структурных частей в составе человека: грех разрушил первоначальную гармонию и извратил нормальное отношение между духовной и чувственной природами в человеке, подчинив первую последней. Рассматривая человека как целостное духовное телесное существо, хотя и деформированное грехопадением, Григорий сообщает многочисленные психологические и анатомические сведения, которыми располагала наука его времени. Интерес к реальному

человеку у Григория нередко перерастал в любование человеком. Григорий, таким образом, отходил не только от Оригена, сделавшего предметом своей антропологии не реального человека, а лишь человеческую душу в ее прошлом и будущем. Он покидал спиритуалистическую традицию понимания человека, характерную александрийцам, в целом и переходил на позиции их оппонентов.

Спиритуализму александрийской школы противостояли на христианском востоке (а не только на западе) натуралистические трактовки человека (и антропогенеза в частности), исходившие из реалистической сотериологии, утверждавшей спасение целостного человека, а не только его души, и отстаивавшей идею воскресения мертвых. В рамках этого типа сотеориологии формировалось воззрение на первочеловека, по которому Адам до падения, являясь обыкновенным человеческим существом, обладал реальным или потенциальным совершенством и был, следовательно, полным и чистым осуществлением идеи Бога о человеке. Этого воззрения на первочеловека придерживалось большинство христианских апологетов II–III вв. как на Западе, так и Востоке, в том числе Тертуллиан и Ириней Лионский. В дальнейшем оно развивалось в сочинениях выдающихся богословов антиохийской школы (IV–V вв.), соединявших буквально понимаемые космогонические библейские сказания с аристотелевской философской моделью человека. Антиохийцы видели в христианстве прежде всего средство социально-нравственной регуляции и духовного восстановления человека, в котором главным считали не обожение человеческой природы Христом, а личный нравственный подвиг каждого в меру Сына Божия Христа. В связи с этим в их христологии главное – исторический Христос, его личность, нравственные подвиги, в то время как их александрийские оппоненты абстрагировались от индивидуальности человека Иисуса, затеняя ее богословствованием о Логосе, Сыне Божьем, ставшем плотью. Для антиохийцев поэтому человеческая природа существует только в реальных индивидах; абстрактно существующая человеческая природа им не нужна и не понятна. Тот же аристотелевский принцип соотношения общего и индивидуального, воспринятый антиохийцами, неизбежно подводил их к отрицанию греха прародителей как вины всего человечества и к пониманию греха как дела воли каждого человека. Прачеловек Адам был для них не совокупной общечеловеческой природой, а реальным первым человеком, положившим начало человеческому роду.

Характерная особенность антропологии антиохийцев – признание тела не только прекрасным и совершенным творением Бога, но и субстанциональной основой человека. Поэтому создание тела первочеловека – исходный пункт их антропогенеза, первая и главная акция Бога в сотворении человека. Человеческое тело, утверждает Феодорит Кирский, создано из четырех элементов: воды, воздуха, огня и земли. И поскольку Бог сотворил душу бессмертною, а тело смертным, то телу дал старейшинство во времени, чтобы душа не возвеличивалась перед ним, имея преимущество и по природе и по времени[121]. Каппадокийцы, следуя за александрийской школой, отстаивали первенство по времени создания души, а не тела человека, входя тем самым в противоречие с библейским

текстом (Быт. 2,7) ради утверждения платоновского принципа примата духовного над телесным[122]. "...Из земли и воды и прочих стихий образовано человеческое тело, – поясняет ту же мысль Феодорит в трактате "О природе человека", – а душа не готовая опущена в тело, но уже по образовании тела сотворена для него. И сотвори Бог человека, говорит Моисей, перст взем от земли вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу (Быт. 2,7)"[123]. Первенство происхождения тела человека Феодорит подкрепляет далее и цитированием других текстов Библии. Смысл всей его аргументации – утверждение аристотелевского принципа взаимной предназначенности души и тела (душа создана после тела, ибо "сотворена для него") и игнорирование в связи с этим платоновского принципа примата духовного.

Оценку тела как благого творения Бога Феодорит доводит до самотеодицеи, т.е. до обоснования идеи Бога и его "промысла" в мире ссылками на целесообразное и гармоничное устройство человеческого тела[124]. По логике Феодорита, все бытие во всех своих проявлениях свидетельствует о присутствии в мире божественной воли, предопределяющей все происходящее[125]. Последнее подтверждается и премудрым устройством организма человека, в чем он может убедиться из самонаблюдения. Стремясь доказать это, Феодорит в полемическом задоре доходит до натуралистических курьезов. Например, объяснив творческой премудростью Бога наличие у человека речевого аппарата, кровообращения, теплообмена и воздухообмена и переходя к строению скелета человека, Феодорит наставляет: "Тебя, одного, из всех животных создал Бог ходящим в прямом положении, – на двух ногах, и каждую из них не из одного члена устроил, но составил из трех, и связал тремя сочленениями: и одно примкнул к бедру, другим связал в коленях, и еще другое вверил пятам. И сочленения стянул крепкими жилами, в мышцы вложил произвольные движения, и связи сделал не слишком слабыми, а также не совершенно натянутыми. В последнем случае вовсе было бы отнято всякое движение, а в первом сомкнутые члены стали бы расходиться и скользить один по другому. Посему-то промышлению о тебе Божию, и ходишь, и бегаешь, когда хочешь, имеешь возможность и стать и сесть. Смотри же и еще новая попечительность о тебе! Чтобы не чувствовать тебе неприятности и не иметь боли, когда сидишь на земле и камне, дана тебе как бы самородная подушка. А ты все также не благодарен, не чувствуешь даров, с неистовством и безумием восстаешь против Премудрости, столько о тебе промышляющей"[126]. Интерес к телу у Феодорита далек, однако, от античного культа тела. В нем нет никакого эстетического содержания. И основание свое он имеет в сотериологии и этике антиохийского мыслителя. Бог Феодорита не только и даже не столько искусный творец всего существующего, сколько Бог – мздовоздаятель, чудесно воскресающий человека в его же теле для того, чтобы воздать ему по делам при жизни.

Тело человека в сугубо этизированном антиохийском богословии – не самодовлеющая величина, а, скорее, тот объект, которому адресуется божественное воздаяние и благодаря которому оно принимает вполне осязаемые, чувственные формы[127] А само воскресение из мертвых пред-

стает в нем прежде всего не как феномен человеческой природы, а как непременное условие торжества социальной справедливости: вознаграждения всех по их заслугам, вера в которое просто необходима для нравственно-психологического равновесия живущих в условиях, где добродетель, как правило, не находит признания и вознаграждения[128]. Грехопадение, по мнению антиохийцев, внесло изменение не только в саму природу человека, как считал Григорий Нисский, а в его психологию, точнее, в духовно-нравственную ориентацию. Человек в результате стал "рабом безумных страстей" (Иоанн Златоуст), "из богоподобного сделался звероподобным" (Феодорит). Его постигла духовная смерть, так как Дух Святой покинул его душу. И только воплощение Сына Бога, оживотворившего собою всю природу человека, сделало возможным для него не просто возвращение в первоначальное совершенство, но возвышение до богосыновства, недоступного даже ангелам. Уподобившийся Христу имеет бессмертными не только душу, но и тело, и получает не земной рай, утраченный прародителями, а Царство Божие на небесах.

Соматизм антиохийцев не был антроподицеей, т.е. оправданием человека, его реальных запросов и потребностей и сочетался с трансцендентной этикой, предполагавшей аскезу[129] Различие в понимании аскетизма между александрийцами, с одной стороны, и антиохийцами – с другой, состояло в том, что первые видели в нем "естественное для человека и отвечающее его назначению состояние; другие (именно антиохийцы) видели в нем нечто неземное и сверхчеловеческое"[130]. Разное понимание природы аскетизма не помешало, однако, тем и другим видеть в нем непременное условие спасения, толкуемое, однако, по-разному. В свою очередь, за различиями в понимании сути спасения стояли, как мы теперь знаем, и концепции антропогенеза, имевшие разные основные философские источники (в первом случае платонизм, в другом – аристотелизм) и разное прочтение библейских космогонических сказаний (аллегорическое или буквальное), а главное: разное понимание как процесса, так и результата творения.

Выдвижение в V в. в центр восточного богословия христологии и формулирование ее в соответствии с реалистической сотериологией, исходившей из идеи воскресения в теле (отсюда принцип: "что не воспринято Христом из человеческой природы, то и не спасено"), косвенно воздействовало и на антропологию и, в частности, на учение о сотворении, первоначальном состоянии и грехопадении первых людей. Спиритуалистическое истолкование антропогенеза в духе оригеновской философской спекуляции стало особенно неприемлемым и нетерпимым в церкви после халкидонского (451 г.) определения природы Христа как неслитного соединения божественной и человеческой природ, что означало общецерковное освящение человеческой плоти. Следующий (пятый) вселенский собор (553 г.) осудил как ересь учение Оригена, его метод аллегорического истолкования Библии и спиритуализм в объяснении мира и человека. Это, однако, не привело к тому, что аллегорическая экзегеза и спиритуализм покинули христианство. Вытесняемые из церковной схоластики, формировавшейся на буквальном понимании Библии, аллегорическая экзегеза и спиритуализм концентрировались во внецерковной

мистике и сохранились в ней вплоть до новейшего времени, вновь нередко перекочевывая то там, то здесь за церковную ограду. Вот почему концепция антропогенеза, выработанная Григорием Нисским, опиравшаяся как на буквальную, так и аллегорическую экзегезу и сочетавшая в себе натуралистические и спиритуалистические воззрения, имела тысячелетнюю перспективу как в церкви, так и вне ее.

К антропологическому наследию Григория Нисского обращались представители различных направлений как восточного, так и западного богословия[131]. Их интерес имел выборочный характер: одни положения Григориева антропогенеза заимствовались, другие замалчивались, а то и критиковались; то, что принимали мистики, отвергали схоластики и наоборот; играл свою роль и временно́й фактор. Камнем преткновения была, конечно, концепция двойного творения, исходившая из идеи создания первоначально общечеловеческой природы (а не индивида) в лице Адама, имплицитно заключавшего в душе всю полноту человеческих душ и служившая в системе Григория антропологическим обоснованием возможности всеобщего спасения (апокатастасиса). Выраженная в этой концепции интуиция реальности первоначального единства и равенства всего человеческого рода, имевшая, очевидно, в своей основе космополитизм и гуманизм современного Григорию античного мира, не могла воплотиться в доктрину официальной церкви феодально-сословного общества, той церкви, которая разделяла мир на "два града": христиан и нехристиан и, не приемля мысль о всеобщем спасении, руководствовалась девизом Августина "заставь войти!"[132]. Августин не воспринял концепцию двойного творения, а оригеновский спиритуализм подверг острой критике. Взгляд Григория на творение человека как на создание не одного только человека, но и всего человечества в нем, а этот взгляд, напомним, исходил из реализма платоновской философии, был несовместим либо трудно совместим с томистскими характеристиками человека, исходившими из аристотелизма. Неудивительно, что он критиковался на Западе вплоть до начала нашего века, как об этом свидетельствовал А.И. Бриллиантов в произведении о И.С. Эуригене[133]. Православная схоластика также не восприняла идею двойного творения. Свой антропогенез она строила на буквальном толковании библейских сказаний на эту тему, воспроизводя многие положения концепции Августина. Характерно, что "Православная энциклопедия" уравнивает Афанасия Александрийского и великих каппадокийцев, с одной стороны, и Августина – с другой, по их значению в разработке христианской догматики. "Как первые, – утверждается в ней, – в борьбе с ересями создали теологическую часть христианской догматики, так последний в борьбе с пелагианами и полупелагианами создал антропологическую часть этой догматики"[134]. В церкви, в частности, "установилось, главным образом, Августиново учение, что в Адаме согрешил род человеческий"[135].

Все это делает понятным выборочное отношение русских догматистов к антропогоническим версиям Григория Нисского. Те его высказывания, из которых следует, что сотворение Адама означало создание обыкновенного человека (а в данном случае с точкой зрения Григория может быть легко совмещен антропогенез Августина), они обильно цитируют. Выска-

зывания же о двойном творении либо замалчиваются, что характерно для догматического богословия Макария, либо оспариваются, что позволяет себе епископ Сильвестр. Последний, невзирая на авторитет святого Григория, вступает с ним в открытую полемику. Он отвергает аллегорическое истолкование библейских антропогонических сказаний и, в частности, предположение о том, что первоначально было создано множество душ, а не два особых родовых индивида, муж и жена, настаивает на нецерковности мнения о том, что первый человек был двуполым, оценивая это мнение как "древнеязыческое"[136]. Иной судьбы удостоилось учение о двойном творении епископа Нисского в христианской мистике как восточной, так и западной. В русле мистики оно оказывалось нередко в идейном арсенале прогрессивных общественных движений, что неудивительно. Идея Оригена о всеобщем спасении (так называемый апокатастасис), воспринятая Григорием и имеющая свое обоснование в спиритуалистической антропогонии, заключала в себе значительный гуманистический потенциал. Согласно ей (идее Оригена), каждый человек, обладая общей с Богом природой, потенциально способен к богоуподоблению и слиянию с Богом, к обожению. Равенство людей, следовательно, состоит не в грехе, а в первоначальном единстве природы и способности слиться с Богом. Это была великая (и в то же время еретическая для официальной церкви) идея, которой питалась гуманистическая мысль христианского средневековья и нового времени, и которая постоянно грозила ворваться в ограду церкви. Большую опасность для церкви представляли гносеологические выводы из мистического принципа единоприродности человеческой души и Бога и ее способности к слиянию с ним. Этот принцип позволял мистикам видеть в познании собственной души наиболее верный способ богосознания. Такое познание делало возможным устранение книжного богооткровенного знания и церкви как его носителя и посредника между Богом и человеком. "Слияние с Богом" мистика позволяло ему видеть в себе "орган Святого духа", а в своем поведении – действие божественного промысла. Руководствуясь этой логикой, идеологи реформационных движений, отвергая посредническую роль в спасении церкви, утверждали достаточность личной веры для примирения человека с Богом. Конечно, не все мистики делали столь далеко идущие выводы. Но несомненно и то, что антропогоническое учение Оригена – Григория Нисского служило для них онтологическим основанием и значительно повлияло на религиозную мысль христианского Востока и Запада.

[1] *Майоров Г.Г* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 143.

[2] *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 46.

[3] Произведения классической патристики сохранились в большом количестве и изданы наиболее полно в 60-х годах прошлого века в "Патрологии" французского аббата Миня (*Migne S.P* Patrologiae cursus completus. Series graeca); многие из них переведены на русский язык и изданы в серии "Творения святых отцов в русском переводе" (Далее: Творения...).

[4] *Григорий Богослов.* Слово 32 // Творения... М., 1844. Ч. 3. С. 156.

[5] Здесь уместно напомнить, что неоплатонизм как идеалистическая философская система «сводится к учению об иерархическом строении бытия и к конструированию его ступеней в следующем нисходящем порядке: "единое", "ум", "душа", "космос", "материя"». *Лосев А.* Неоплатонизм // Филос. энцикл. М., 1967. Т. 4. С. 45.

[6] *Дионисий Ареопагит.* Об именах божьих. Гл. 1, § 5.

[7] Там же. § 6.

[8] Там же. Гл. IV, § 1.

[9] Там же. § 19.

[10] "Что такое христианство?" – вопрошал Василий Кесарийский и отвечал: "Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой" Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека "по образу..." // Журнал московской патриархии. 1972. № 1. С. 37.

[11] Обоснование соотношения природы и лиц Божественной Троицы как отношения общего и единичного было в то же время обоснованием единства человечества во всех субъектах человеческого рода, а истолкование Ипостаси (лица) Троицы не как особи только, но и как самостоятельного духовного начала, служило богословской предпосылкой христианского персонализма.

[12] Термины "антропологический минимализм" и "антропологический максимализм" используются в указанном смысле православной патрологией. См., например: *Свящ. Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 6; *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 185, 207, 228.

[13] Творения Святого Григория Нисского. М., 1861. Ч. 1. С. 78. Тема человека – любимая тема философствования Григория Нисского. Почти все его работы (в русском переводе 8 томов, 1861–1872) содержат те или иные рассуждения о природе человека. Всецело антропологическими наряду с трактатом "Об устроении человека" могут быть названы: "О душе и воскресении" и "О младенцах, преждевременно похищаемых смертью"

[14] См.: Там же. С. 203–222.

[15] Эти беседы-проповеди написаны Василием Великим в конце его жизни и сохранились в немногих древнегреческих списках. В силу ряда причин их авторство издатели приписывали до недавнего времени брату Василия – Григорию Нисскому. Эта традиция сохраняется в нашей историко-философской литературе, несмотря на то, что французские ученые-патрологи Алексис Сметс и Мишель ван Эсброэк доказали, что их подлинным автором является Василий Великий. Их исследование опубликовано в "Scurces chretiĕnnes" ("Христианские источники") t. 160. P., 1970. С. 166–220 // Журнал московской патриархии. 1972. № 3. С. 76–78. На русском языке впервые эти беседы опубликованы: Беседа 1 // Журнал московской патриархии. 1972. № 1. С. 30–38; Беседа 2 // Там же. № 3. С. 33–40.

[16] См.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 3. С. 134–163.

[17] Там же. С. 234–251.

[18] Там же. М., 1862. Ч. 4. С. 152–184.

[19] Там же. С. 240–245.

[20] Там же. С. 258–263.

[21] Там же. С. 264–272.

[22] Там же. С. 303–315.

[23] Там же. С. 410–452.

[24] Очевидно, понимая неуместность спиритуалистической концепции человека в период установления в церкви догмата о воскресении мертвых в собственном теле (381 г.), Григорий после смерти брата Василия (379 г.) предложил в качестве антропологической части Василиева "Шестоднева" собственный трактат "Об устроении человека" (см. предисл. к трактату, с. 76–78). Замену Василиевых бесед своим произведением, серьезно отличающимся по содержанию, Григорий совершил отнюдь не из авторского честолюбия, а ради более успешного противоборства с "еретиками" за утверждение церковной веры, т.е. "по тактическим соображениям", по квалификации "Журнала московской патриархии" (1972. № 3. С. 77). Эта замена знаменательна и как свидетельство большого динамизма процесса формирования христианского мировоззрения.

[25] См.: Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. 1846. Ч. IV. Раздел IX. О человеке. С. 215–233; одно из выдающихся произведений древнехристианского красноречия "Десять бесед о Промысле", в том числе "Слово 3. Доказательство Промысла, заимствуемое от устройства человеческого тела", "Слово 4. Доказательство Промысла, заимствуемое от устройства человеческих рук и изобретенных человеком искусств", "Слово 5. Доказательство Промысла, заимствуемое из подчинения человеку животных бессловесных" // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 1857. Часть пятая. С. 206–256.

[26] Христианский монотеизм, сохранив дуализм мира и Бога: Бог – творец, мир – тварь, отверг признание Платоном существования совечной Богу материи, из которой Демиург сотворил мир. Сохранив платоновский тезис о том, что духовную основу вещей составляют идеи, христианские мыслители отвергли взгляд на идеи как вечно существующие вне мира духовные сущности, сделав идеи производными от Бога.

[27] Имеется в виду начало этого Евангелия: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Все чрез Него начало быть, что начало быть. В нем была жизнь и жизнь была свет человеков". Иоанн, I, 1–5.

[28] У Афанасия Александрийского идея мгновенного творения выражена в словах: "Ни одно творение не старше другого: все роды сотворены сразу, вместе, одним и тем же повелением" Против ариан, III // Творения. Сергиев Посад, 1902. Ч. II. С. 341. "Древле, – пишет он в другом месте, – когда еще вовсе ничего не существовало, для создания вселенной потребовалось одно мановение и изволение" О воплощении Бога Слова, 43 // Богословские труды. М., 1973. XI. С. 154.

[29] Такое объяснение социального неравенства представил Ориген в своем главном труде "О началах"

[30] "Пусть никто не думает, что в творении шести дней содержится аллегория", – предупреждал знаменитый сирийский богослов Ефрем Сирин (ум. 373). Не менее категорично отвергал он мгновенное творение и в другом месте, заявляя: "Нельзя думать, что то, что сотворено в несколько дней было произведено в один момент" (Библейская космогония по учению отцов и учителей церкви. СПб., 1898. С. 21).

[31] Богословы, исходившие из принципа невозможности личного единства божественной и человеческой природ, могли выводить единство личности Христа только через поглощения в нем одной из природ другою. В процессе великих догматических споров Аполлинарий, епископ Лаодикийский (ум. 390) и его последователи утверждали, что личность Христа божественная, а не богочеловеческая, так как обладал одним умом (а двумя обладать невозможно) и притом именно божественным, а не человеческим. Антиохийский богослов Несторий (ум. ок. 450), бывший константинопольским патриархом в 428–431 гг., доказывал, что Христос был человеком, ставшим Богом. Мать Христа Деву Марию Несторий называл не богородицей, а человекородицей. Аполлинарианство было осуждено II Вселенским собором (381 г.). Несторий был низложен III Вселенским собором (431 г.), осужден как еретик и сослан в Египет. Его сторонники, подвергавшиеся преследованию, переселились к востоку от Византии и основали несторианскую церковь, существующую и поныне в Ираке и Индии. Подробнее об аполлинарианстве и несторианстве как течениях богословской мысли см.: *Бриллиантов А.* Происхождение монофизитства. СПб., 1908; *Он же.* Лекции по истор. древн. церкви. Петроград, 1915. С. 294–347; *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. СПб., 1918. Т. IV.

[32] Вот это рассуждение: "Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания – мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшения умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименований. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира... А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир – главным образом училище и место образования душ человеческих, а потом и вообще местопребывание для всего подлежащего рождению и разрушению; тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения" Беседа 1 на Шестоднев // Творения... М., 1845. Ч.1. С.7–8.

[33] Слово 38 // Творения... Ч. III. С. 240–241.

[34] См. предисловие к его сочинению "Об устроении человека" (Творения... М., 1861. Ч. 1. С. 77–78) и работу "О Шестодневе". В этих трудах Григорий, как и его старший брат Василий, придерживается в основном буквального понимания библейского текста, хотя в ряде других работ ("О жизни Моисея законодателя", "О написании псалмов" и др.) Григорий прибегает к аллегорическому методу, усматривает за буквою библейских книг нравственный смысл, отвергая иногда дословное значение текста как несогласуемое с разумом.

[35] См.: *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 23, 24. С. 170–175. Общий вывод Григория таков: Бог как "умопредставляемое естество производит умопредставляемые силы, а взаимное соединение сих последних приводит в бытие естество вещественное" (Там же. С. 175).

[36] В этом духе, в частности, оцениваются соответствующие высказывания Григория Нисского. См., например: *Вергезе П.* Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях святого Григория Нисского // Журнал московской патриархии. 1971. № 6, 7. См. также в "Вестнике русского западноевропейского экзархата" (1970. № 72. С. 266–287) актовую речь в ЛДА профессора Н.А. Заболотского "Тейяр де Шарден и церковно-учительная традиция", в которой проводится аналогия между христианским эволюционизмом Тейяра и космогоническими взглядами Оригена, Василия Великого и особенно Григория Нисского.

[37] Сказанное относится к первому предложению Символа: "Веруем в единого Бога Отца, вседержителя, творца – неба и земли, всего видимого и невидимого". Деяния вселенских соборов. Казань, 1859. С. 271.

[38] Православное учение о божественных энергиях было разработано Григорием Паламой (1296–1356) в полемике со своими оппонентами Варлаамом и Акиндином, исходивших из томистской концепции Бога как чистого акта, из которой следует, что божественные энергии могут быть или самой сущностью Бога, или результатом внешних актов сущности. Учение Паламы, в частности его взгляды на энергии Бога как божественные действования, было признано постановлением Собора 1341 г. официальной доктриной византийской церкви.

[39] *Лосский В.Н.* Мистическое богословие // Богословские труды, 8. С. 48.

[40] Там же. С. 50.

[41] Нетрудно заметить, что философским источником православного учения о божественных энергиях является, главным образом, аристотелизм.

[42] Там же. С. 40-41.

[43] См.: Там же. С. 50, 48–49.

[44] См.: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 75, 266.

[45] *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное. СПб., 1898. С. 229.

[46] Характерное в этом отношении рассуждение Августина заключено в гл. II, кн. 12 "О граде Божьем": "...будучи высочайшею сущностью, т.е. обладая высочайшим бытием и потому будучи неизменяемым, Бог дал бытие тем вещам, которые, сотворил из ничего; но бытие – не высочайшее, каким представляется Сам Он, а одним дал большее, другим меньшее, и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от существования называется сущность. Потому той природе, которая имеет высочайшее бытие и которою создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположено несуществующее. Поэтому и Богу, т.е. высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность". Творения. Киев, 1905. Ч. 4. 2-е изд. С. 236–237.

[47] *Августин.* О граде Божьем. Кн. 13. Гл. II. С. 288.

[48] Там же. Кн. 11. Гл. XXVI. С. 217.

[49] Там же. Гл. XXVII. С. 218.

[50] Августин многократно утверждает, что первые люди если бы не согрешили, жили вечно. См., например: Там же. Кн. 13. Гл. XV. С. 306–308.

[51] Там же. Кн. 11. Гл. XXVII. С. 219.

[52] *Попов И.В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. Т. 1. С. 38, 40.

[53] См.: *Августин.* О граде... Кн. 10. Гл. 32. С. 170. Сочинения Августина дают кроме того основание для вывода, что этот церковный политик четко осознавал, что церковь может строиться лишь на вере в реальное воздаяние реальному человеку.

[54] Августин различает два вида смерти: смерть души и смерть всего человека. "...Смерть души бывает тогда, когда ее оставляет Бог" Смерть всего человека – "когда оставляет тело душа, оставленная Богом" (*Августин.* О граде... Кн. 13. Гл. II. С. 288). См. также гл. VI этой книги под названием: "О зле смерти, которым разрушается союз души и тела" (Там же. С. 294–295).

[55] Там же. Кн. 13. Гл. XIX. С. 316.

[56] Там же. С. 318.

[57] О жизни праведников в раю Августин говорит восторженно до выспренности, но неопределенно, чаще в негативных чертах, указывая, каких неприятностей и бедствий они не будут испытывать. Вот один из примеров тому. "Загорись любовью к вечной жизни святых и тоской по ней, – назидает Августин вступающего в церковь, – там деятельность не утомляет, а покой не расслабляет; не пресыщает чистая хвала Богу, душа не знает тоски, тело – боли, ни в чем нужды – ни своей собственной, от которой захочешь избавиться, ни у ближнего, которого поспешишь от нее избавить" (*Августин.* Об обучении оглашенных, 33, 6 // Богословские труды. М., 1976. Сб. 15. С. 49). Что касается позитивных характеристик райской жизни праведников на небе, то они крайне неопределенны, расплывчаты. Чаще Августин заверяет праведников, что они будут вечно царствовать с Христом в то время как грешники будут вечно мучиться с дьяволом. Что сие означает, Августин не объясняет. Для нас это в данном случае и не существенно. Принципиально важным здесь является то, что речь у Августина идет о будущей жизни людей как телесно-чувственных существ.

[58] *Августин.* О граде... Кн. 13. Гл. XX. С. 319.

[59] См.: Там же. Кн. 11. Гл. XVI. С. 309–310.

[60] С этим представлением, выраженным Платоном в "Тимее", Августин полемизирует многократно. См., например: Там же. Кн. 12. Гл. XIV, XV, XVII. С. 280–286.

[61] Эти положения, высказанные Платоном в "Тимее", и развитые Порфирием. Августин опровергает. См.: Там же. Кн. 11. Гл. XII. С. 209–212; Кн. 12. Гл. XVI. С. 284; Кн. 13. Гл. XVI. С. 308–310; Кн. 13. Гл. XIX. С. 316–318.

[62] См.: Там же. Кн. 11. Гл. XVII. С. 311–313.

[63] См.: Там же. С. 209–212.

[64] См.: Там же. Кн. 11. Гл. XXIII. С. 210, ср. с гл. XXII, с. 209.

[65] См.: Кн. 11. Гл. XXIII. С. 210–211; Кн. 13. Гл. XIII. С. 323–328.

[66] Там же. Кн. 13. Гл. XXIV. С. 329–330.

[67] См.: *Плотин.* Эннеады. IV. 4, 18.

[68] В связи с этим Августин призывает "избегать тел не всяких, а только тленных, обременяющих, тягостных, смертных – не таких, какие создала благодать Божия первым людям, а таких, до каких довело наказание за грех" (*Августин.* О граде... Кн. 13. Гл. XVII. С. 313).

[69] См.: Там же. С. 323–336.

[70] Там же. Гл. XXIV. С. 329.

[71] Например, "руки божьи", которыми был вылеплен человек, Августин предлагает понимать не в телесном виде, а как "могущество Бога" (Там же. Кн. 12. Гл. XXIII. С. 279–280).

[72] Подчеркивание этого обстоятельства было направлено против платоников (и их последователей в среде христиан), считавших тело продуктом грехопадения. Полемизируя с Оригеном, Августин настаивал: "Человек... несомненно еще до греха получил тело из персти" (Там же. Кн. 11. Гл. XXIII. С. 211).

[73] Там же. Кн. 13. Гл. XVIII. С. 315.

[74] Там же. Гл. XVII. С. 312.

[75] Там же. Гл.XXIII . С. 324.

[76] Там же. Гл. XIX. С. 318.

[77] Там же. Гл. XXIV. С. 335.

[78] "...Все мы были в нем одном, когда все были им одним, который впал в грех чрез женщину, созданную из него прежде греха. Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти; а так как она была испорчена вследствие греха и связана узами смерти и праведно была осуждена, то от человека не мог родиться человек с другими качествами. Там же. Гл. XIV. С. 306; ср.: Там же. Кн. 12. Гл. XXI. С. 277–278, Гл. XXVII. С. 285; Кн. 13. Гл. XXIII. С. 326–327.

[79] Человека Фома относит к числу "составных субстанций", в которых душа есть форма, а тело материя. См.: *Фома Аквинский.* О сущем и сущности. Гл. 11 // Историко-философский ежегодник, 1988. М., 1988. С. 232.

[80] О понимании обожения различными направлениями православной мистики см.: *Попов И.В.* Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909; *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916.

[81] *Григорий Нисский.* Большое согласительное слово. Гл. 5 // Творения. Ч. 4. С. 15.

[82] *Григорий Нисский.* О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. С. 341.

[83] См.: *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 5. С. 30.

[84] Большой труд Оригена "О началах" переведен на русский язык (Казань, 1899).

[85] Подробнее изложение антропологических взглядов Оригена см. в моей статье: "Антропологическая проблематика в доникейской патристике: по сочинениям грекоязычных апологетов" (Историко-философский ежегодник, 93. М., 1994).

[86] *Ориген.* О началах, I, 7,4. выше (I, 7,1) Ориген утверждает, что все разумные существа "по своей природе бестелесны", однако существовать "без всякой примеси телесности" может только Бог (I,6,4), ср. II, 2, 2.

[87] Выражая эту точку зрения, Григорий Нисский писал: "Дар... воскресения не что иное, что обещает нам, как восстановление падших в первобытное состояние; ибо сия ожидаемая благодать есть к первоначальной жизни возвращение, изгнанного из рая снова в него вводящее. Посему, если жизнь восстанавливаемых имеет сродство с жизнью Ангелов, то очевидно, что жизнь до преступления была некая ангельская" (*Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 13. С. 146).

[88] *Мартынов А.* Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека: Опыт исследования в области христианской философии IV века. М., 1886. С. 129.

[89] Подробнее об антропологии Филона см.: *Трощкий А.* Антропологическое и эсхатологическое учение Филона // Вера и разум. 1904. № 18. С. 191–202.

[90] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 16. С. 139; см. также: *Григорий Нисский.* Огласительное слово. Гл. 8 // Творения. Ч. 4. С. 29; *Он же.* Слово к скорбящим о преставившихся... // Там. же. Ч. 7. С. 517–519.

[91] *Григорий Нисский.* Огласительное слово. Гл. 6. С. 21.

[92] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 16. С. 139.

[93] Там же. С. 143. Эту мысль Григорий повторяет многократно, в том числе и в данном трактате. См.: Там же. Гл. 22. С. 165–166.

[94] Там же. Гл. 16. С. 144.

[95] Там же. Гл. 22. С. 165.

[96] Там же. Гл. 17. С. 148.

[97] Творения св. Григория Нисского. Ч. 7. С. 515.

[98] Там же. С. 516.

[99] *Григорий Нисский.* О душе и воскресении... // Творения. Ч. 4. С. 314–315.

[100] Там же. С. 316.

[101] См.: *Попов И.* Григорий Нисский // Православная Богословская энциклопедия. П., 1903. Т. IV. Столб 639.

[102] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 19–20.

[103] *Григорий Нисский.* Слово к скорбящим... С. 519, 530.

[104] Там же. С. 530–531.

[105] Мысль о "ниспадении до земли" душ первобытных людей Григорий высказывает, в частности, в диалоге "О душе и воскресении" (Творения. Ч. 4. С. 324).

[106] См.: *Мартынов А.* Указ. соч. С. 136.

[107] Теорию предсуществования человеческих душ Григорий критикует в трактате "Об устроении человека" и в диалоге "О душе и воскресении"

[108] См.: *Мартынов А.* Указ. соч. С. 121.

[109] Григорий предполагал, что Богом предопределено известное число душ, предназначенных для жизни. Предел их увеличению должен быть, "так как всякое умопостигаемое естество имеет свою полноту" (*Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 299). "А когда кончится сей способ рождения людей, с окончанием его кончится и время, и таким образом совершится обновление вселенной..." (*Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 22. С. 166).

[110] У Григория Нисского два варианта антропогенеза переплетены, а не преемствуют друг друга, как может показаться из анализа их Мартыновым (См.: *Мартынов А.* Указ. соч. С. 136–137). Трактат Григория "Об устроении человека" представляет их симбиоз.

[111] Мысль о том, что человек в духовно-нравственном отношении является самотворцом (наряду с действием божественной благодати), Григорий проводит много раз и с большим воодушевлением. См., например: *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 18.

[112] См., например: *Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 291–296.

[113] *Григорий Нисский.* Огласительное слово. Гл. 6. С. 21.

[114] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 8. С. 99–101.

[115] См.: Там же. С. 99; ср.: *Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 234.

[116] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. С. 99.

[117] *Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 240.

[118] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 8. С. 99.

[119] Там же. С. 101.

[120] Там же. Гл. 3. С. 86, 87.

[121] См.: Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. 1844. Ч. IV. Раздел IX. О человеке. С. 215–223.

[122] Григорий Нисский настаивал на том, что появление души после тела унизительно для души, считая, что раз душа творится после тела, значит творится для него, а "все делаемое для чего-нибудь, конечно, малоценнее того, для чего делается" *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 28. С. 193. Поэтому "не должно... утверждать, будто бы человек создан сперва подобно изваянию из брения, и для сего-то изваяния сотворена душа: в таком случае умная природа окажется стоющей менее, нежели бренная тварь". Там же. С. 197.

[123] Христианское чтение. 1946. Ч. IV. С. 59; ту же мысль Феодорит проводит и в соч "Десять Слов о Промысле" См.: Творение. М., 1857. Ч. V. С. 334–335.

[124] Например, его трактат "Десять Слов о Промысле" (Гл. 3, 4). См.: Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 1857. Ч. V. С. 177–371.

[125] Содержание апологии Феодорита раскрывают названия разделов трактата "Десять Слов о Промысле": Слово 1. – Доказательство Промысла, заимствованное из рассмотрения неба, луны и прочих звезд. Слово 2. – Доказательство, заимствуемое из рассмотрения воздуха, земли, моря, рек и источников. Слово 3. – Доказательство Промысла, заимствуемое из устройства человеческого тела. Слово 4. – Доказательство Промысла, заимствуемое из устройства человеческих рук и изобретенных человеком искусств. Слово 5. – Доказательство Промысла, заимствуемое из подчинения человеку животных бессловесных. Слово 6. – О том, что богатство и бедность полезны для этой жизни. Слово 7. – О том, что рабство и господство полезны для настоящей жизни. Слово 8. – О том, что для здравомыслящих нет вреда служить господам злым.

[126] *Феодорит Кирский.* Десять Слов о Промысле... Сл. 3. С. 215–216.

[127] Феодорит убедительно возражает всем, ограничивающим воздаяние сферой духовного, доказывая, что во имя торжества справедливости и тело должно либо наказываться за участие в порочной жизни человека, либо вознаграждаться за аскетические подвиги. См.: Там же. С. 335–337.

[128] Одно из "Десяти Слов о Промысле" – Слово 9 – так и называется: "О том, что труд правды не бесполезен, хотя и не виден в настоящей жизни, и о воскресении, доказываемом умозаключениями естественного разума" См.: Там же. С. 322–342.

[129] "Принявший божественную любовь, – настаивает Феодорит, – пренебрегает всем в совокупности земным, попирает все плотские удовольствия, презирает богатство и славу и честь от людей..." (Там же. С. 386). Подвижники, "всем пренебрегая, представляют в уме Возлюбленного, и прежде ожидаемого нетления соделывают тело свое духовным" (Там же. С. 393). Смысл аскетических подвигов, таким образом, в мистическом сближении с объектом любви – с Богом.

[130] *Гарнак Адольф.* История догматов. С. 323.

[131] Авторитет Григория Нисского на христианском Западе был всегда высок подобно авторитету Августина Блаженного на Востоке.

[132] Требование о включении всех в церковь вытекало из следующего соображения Августина: после грехопадения прародителей и утратой человечеством божественной благодати в человеке не осталось ничего доброго.

[133] См.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эуригены. СПб., 1898. С. 180, сн. 3.

[134] Православная богословская энцикл.: В 10 т. Пд., 1900. Т. 1. Столб. 109.

[135] Там же. Столб. 334.

[136] Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) доктора богословия, епископа Сильвестра. Киев, 1898. Т. III. Изд-е 3. С. 266–269.

ТЕАТР И ВОЙНА. ОБРАЗЫ СОЛДАТА И УЧИТЕЛЯ В ФИЛОСОФИИ И ДРАМАТУРГИИ (Германия, вторая половина XVIII в.)

С.В. Жеребкин

Как средствами языка можно изобразить насилие и какова, в свою очередь, его особая роль в осуществлении самой функции изображения? Каким образом наивысшие формы насилия, активно лишающие субъекта возможности занимать по отношению к ним позицию отстраненного наблюдателя, такие, как, например, война, массовая гибель людей, сами могут быть представлены им в качестве объекта? Эти вопросы, которые сейчас все более настойчиво и открыто ставит современная философия, в свою очередь модифицируют ее собственные методы и сообщают ей особую функцию перформативности, вводящую в ситуацию, характеризующуюся признанием отсутствия специфических привилегированных сфер насилия в современной культуре. Немецкая классическая философия, во многом предопределившая функцию перформативности и жанровую специфику современной философии, сохраняя в то же время базисную предметную ориентацию традиционной метафизики, выделяет специальные области развертывания предельных состояний насилия в обществе. Развитие темы войны у Канта и, в особенности, у Гегеля вызвало к жизни особый тип политической формы философствования, концентрирующейся на сугубо милитаризованной проблематике, как,

© С.В. Жеребкин, 1995

например, у знаменитого "философа войны" Карла Клаузевица. В то же время мы видим, как, начиная с Канта, постепенно дробится, мультиплицируется, театрализуясь в различных отношениях, совокупное пространство войны в философии. Это первоначально замкнутое и иерархически упорядоченное пространство начинает включать в себя новые, связанные с формами мирного существования области, различные нетрадиционные фигуры, в том числе и переходные. В этой связи представляется важным, что европейский театр второй половины XVIII в. непосредственно специализируется на изображении фигур переходного типа. Военный, солдат рассматривается не сам по себе, не в своей чистой функции, но как парная фигура: солдат как сын и жених ("Дезертир" Мерсье), солдат как бюргер ("Минна фон Барнхейм или Солдатское счастье" Лессинга), солдат и учитель ("Солдаты" и "Гувернер" Я. Ленца). В немецкой культуре этого периода внутренняя связь философии и театра оказывается в особенности глубокой и затрагивает механизмы формирования самого метода философствования. Как место создания моделей переходных фигур театр является философским не только по проблематике, а и по своему методу как опытная лаборатория формирования малых жанров.

Европейский театр второй половины XVIII в. манифестирует себя прежде всего как неклассицистский театр, как по своим основным творческим принципам, так и по социальным целям и задачам. В отличие от современного авангардного театра, неразрывно связанного с идеями "театра жестокости" А. Арто, классицистский театр XVII–XVIII вв. избегал прямого изображения сцен насилия. Известия о кровавых смертях и битвах приносились, как правило, извне посредством специально предназначенных для этой цели персонажей. Можно сказать, что это была сцена, которая почти не знала событий войны, хотя и репрезентировала постоянно своих трагических героев в качестве воинов, которые, как Пирр или Тесей у Расина, или недавно возвратились с войны, или готовы в ближайшем будущем туда отправиться. Значение этой временной передышки между двумя войнами – минувшей и будущей, в которой как раз и происходит представляемое действие, двойственно: благодаря ей мы в своем опыте становимся ближе герою классической трагедии, как если бы перемещались на время в его жизненное пространство, хотя реально у нас и нет возможности по-настоящему приобщиться к его действиям. Мы можем только наблюдать за поступками воина, который на самом деле совершает свои действия в полном одиночестве. Для него всякая группа на сцене – это уже публика, тогда как герою-воину любые действия группы категорически запрещены. Он может совершать только чистые поступки – акты принятия решения, по отношению к которым публика сохраняет только право эксперта, осуществляющего акт узнавания: да, это известные мне чувства, аффекты, но так испытывать их я не могу!

Рядом с главным героем в классицистском театре всегда есть еще один персонаж, который следует за ним тенью. Это тень воина – наперсник, наставник в специфическом смысле как тот, кто всегда советует герою быть осторожнее, стараться не рисковать. Это своего рода учитель выживания, изгой, оттесненный на периферию. Классицистская комедия, например у Мольера, строится на механическом оборачивании исходной

ситуации трагедии и организована как комедия масок, когда учитель-наставник сам становится героем, вследствие чего, как в "Мещанине во дворянстве", личность, по видимости ответственная за принятие решений, на самом деле оказывается порабощена группой. Маска служит изображением не страстной личности, но страсти как таковой (например, не скупого человека, а скупости как страсти), следствием чего всегда становится рост агрессивности комического героя (см. галереи воинственных стариков Мольера).

Однако, хотя комическому герою всегда свойственна активность, которая кажется неуместной, природа этой неуместности хрупка и недолговечна. Со временем герои трагедии могут восприниматься как обманщики[1], а герои комедии начнут вызывать не только смех, но и сострадание, следствием чего при определенных условиях становится революция в области литературных стилей. Знаменитое правило трех единств, лежащее в основе драматургии, базирующейся на принципах аристотелевской поэтики, перестает выполняться, когда на сцене центральное место героя-воина занимает фигура добродетельного отца семейства, как это происходит с распространением сначала во Франции (де ла-Шоссе, Дидро, Мерсье), а затем в Германии (Лессинг, Гёте, штюрмеры...), жанра мещанской драмы. "Мы унижаем человеческое сердце, если думаем, – формулирует общую противоклассицистскую установку Мармонтель, – что нужны титулы, чтобы волновать и трогать. Священные имена друга, отца, любимого человека, мужа, сына, матери, наконец, вообще человека патетичнее всех остальных. Они навеки сохраняют свои права"[2]. Подлинная трагедия происходит "не от чудесного", а заключается "во внезапном переходе от чести к позору, от невинности к преступлению, от самого отрадного спокойствия к отчаянию"[3] Поэтому в мещанской (или бюргерской) драме художественным методом становится специфический реализм, ориентированный на изображение не каких-то исключительных событий и личностей, а типических характеров в типических обстоятельствах. "В театре нам следует, – пишет Лессинг в "Гамбургской драматургии", – узнавать не то, что сделал тот или другой человек, но что сделает каждый человек с известным характером при известных данных условиях"[4]. В комедии характеров в отличие от классицистской комедии – "комедии масок" – дуальность героя и его двойника с необходимостью замещается множеством дескриптивных индивидуализированных типов. Эта закономерность была выражена уже в "Характерах" Феофраста, где видно, как, например, исходная культовая оппозиция отца и его сына-антагониста, развивающаяся на сексуальной основе (как в трагедиях Эврипида), а затем оппозиция "скупой старик" – "молодой сын, ищущий денег и любви" (комедии Менандра) может модифицироваться в единый тип "старика-молодого" ("молодящегося старца"), близкого типам "запоздалого в учении" или "деревенщины" ("неотесанного")[5], т.е. как будто бы и менее агрессивного, но неуместного всегда, в любой ситуации.

В ходе развития неклассицистской драматургии во второй половине XVIII в. форма комедии становится настолько более сложной в структурном отношении, что комедия и трагедия оказываются вообще трудно различимы. В частности бурный рост выразительных возможностей сме-

шанных жанров – в первую очередь жанра трагикомедии – в немецкой бюргерской драме 60–70-х годов XVIII в. непосредственно вытекает из ситуации, когда комедия буквально не может состояться. Для зрительского и читательского восприятия это означает, что грань между жизнью и литературой как бы стирается: для того чтобы драматургическое произведение имело успех необходимо, чтобы в зрительском восприятии состоялся акт фиксации степени авторского участия во внутренней структуре изображаемого конфликта. Так возникает литературно-драматургический феномен предромантики (его наиболее яркое выражение в Германии – движение "Буря и натиск"), где герой, как бы реальный человек в отличие от сугубо театральных героев классицизма, при всей своей уединенности не одинок, а обременен множеством семейных, дружеских, интимных связей[6] и потому является не просто человеком действия, а тем, кто учит своих соотечественников действовать, думать и чувствовать заново. Тогда автор произведения выступает как некий гений. Согласно делению, введенному одним из первых в новое время певцов смерти, автором знаменитых "Ночных дум" Эдуардом Юнгом, это прежде всего не подражатель, а оригинальный писатель, целью которого должно стать проявление особой заботы о себе, чтобы "открыть в себе гения" В занятиях литературой, которые должны быть подчинены двум основным максимам: 1) "познай самого себя" и 2) "уважай самого себя", главным становится обучение не некоторому интеллектуальному ремеслу скриптора, а умению "предохранить себя от следования чужим примерам"[7], т.е. функция обучения начинает включать в себя также и функцию активной героической защиты и даже нападения, на практике являющуюся принадлежностью иной социальной группы. Не случайно фигура учителя привлекает внимание различных театральных авторов этого периода. Она парадоксальна в своей основе, так как устанавливает форму такого отношения между двумя лицами, при котором действие одного обретает свой собственный смысл, только получая одновременно значение действия другого, мотивы которого обусловлены иными социальными целями. Поэтому конфликт, лежащий в основе бюргерской драматургии, носит преимущественно смысловой – метафизический и метасоциальный характер, что позволяет порождаемым им действиям выполнять функцию пародии по отношению к проблематике знаменитых "драм чести" XVII столетия (особенно характерных для испанского театра Кальдерона и Лопе де Вега). Несмотря на то, что порядок изображаемого действия приобретает с отказом от аристотелевского требования трех единств все более естественный характер, ощущение сделанности и искусственности конфликта усиливается. Герой или тот, кто вынужден занимать на сцене место героя-воина, последовательно, в различных точках пространства может совершать серии вполне рядовых, привычных действий, однако со страстью, которая неизбежно делает их подозрительными. Хотя вообще-то они вроде бы и не являются пороками, ощущение позора в результате растет и этот рост в немецкой мещанской драме 70-х годов в первую очередь связывается с образом наставляющего, или Учителя.

Свою тематизацию проблема двусмысленности наставничества получает в пьесе Я.М.Р. Ленца "Гувернер" (Der Hofmeister), в которой боль-

шинство действующих лиц мужского пола являются учителями или готовятся ими стать. Мало известный у нас широкой читательской публике из-за отсутствия переводов его произведений на русский язык Якоб Ленц занимает важное место в истории немецкой литературы как одна из ключевых фигур движения "Бури и натиска" – поэт и мастер трагикомического жанра в драматургии. Сюжет немногих написанных им пьес носит отчасти скандальный характер. Так, пьеса "Солдаты" оканчивается рекомендацией решения морально-нравственных проблем в армии за счет создания специальных публичных домов, состоящих из женщин-амазонок, а в прославившем Ленца "Гувернере" в качестве средства достижения успеха и счастья в общественной и семейной жизни главный герой избирает метод самокастрации. Творчество и трагическая личная судьба Ленца глубоко волновали поздних немецких романтиков (Георг Бюхнер) и вызвали большой интерес современных исследователей и таких театральных режиссеров как, например, Б. Брехт, создавший для своего театра обработанный вариант "Гувернера" Вот как описал характер Ленца Гёте в своих воспоминаниях: «Читатель уже знает о вошедшем тогда в моду самомучительстве без нужды и каких-либо внешних поводов, тревожившем лучшие умы (речь идет о начале 70-х годов XVIII в. – *С.Ж.*)... Это неустанное весьма изнурительное самонаблюдение поощрялось и оправдывалось широко распространившейся эмпирической психологией, которая хоть и не объявляла недостойным и предосудительным решительно все, что повергало нас в тревогу, но не могла всего одобрить. Так возник непрерывный и неразрешимый спор: и, надо сказать, Ленц был великим мастером вести и разжигать его. По этой части он превосходил всех бездельников и полубездельников, подрывающих свое душевное здоровье, и потому больше других страдал от веяний времени, якобы сосредоточившихся в "Вертере"; при этом своеобразный склад заметно отличал его от тех, кого можно было назвать людьми безусловно честных стремлений. Он был одержим страстью к интриге как таковой. Интригуя, он не преследовал никакой разумной, достижимой эгоистической цели, а затевал очередную нелепицу просто для развлечения. Таким образом он всю свою жизнь оставался воображаемым плутом, его любовь и ненависть были тоже всего лишь плодами воображения: он – обходился со своими чувствами и представлениями вполне произвольно, лишь бы всегда иметь занятие и развлечение»[8].

В "Гувернере" позор главного героя Лойфера – его неспособность скрыть свою склонность к неосознанному насилию. Сын пастора, недоучившийся студент, с трудом устроившийся гувернером в семью майора фон Берга, Лойфер существо крайне репрессированное и одновременно живое, источающее энергию: " он плебей и, как все плебеи, полон силы" (Брехт)[9]. Ему вменяют в обязанность воспитание не только сына майора (как было оговорено), но и дочери Густхен, при этом постоянно сокращая размеры жалования. Сытно кормят за господским столом, но не при чужих и как верх неуместности воспринимают его попытки высказать свое мнение об искусстве при важном госте.

Как маленький человек, слабый герой мещанской драмы не просто близкий нам и вызывающий сострадание индивид, но – и это то, в чем его

постоянно уличают – как незаслуженно страдающий, он предрасположен к актам непредсказуемого насилия: истощен, но склонен использовать первый удобный случай. Его охватывают то внезапные порывы мужества, то необузданная ярость, которая валит его с ног. Лойфер соблазняет Густхен, а когда его уличают, спасается бегством и находит приют у сельского учителя Венцеслава и его молоденькой воспитанницы из крестьян Лизы. Здесь бывший гувернер становится еще и воспитуемым: он обязан одновременно курить, работать, пить только холодную воду, не ковырять в зубах и выслушивать самодовольные нравоучения. И, когда ему кажется, что он уже в безопасности, в самый неожиданный момент его тайный порок вновь напоминает о себе (Лойферу предъявляют родившегося от него ребенка и он узнает, что Густхен бросилась в пруд) и теперь, чтобы спастись, гувернеру приходится совершить такой поступок (самокастрация), который бы стал абсолютной гарантией его невиновности. Но даже совершив акт самооскопления с ореолом героики ("Новый Ориген!" – восторгается Венцеслав), Лойфер все равно остается самим собой и тут же снова впадает в состояние нерешительности и безволия: "Подождите – я не знаю, правильно ли я поступил..."[10].

Зато теперь Лойфер может стать учителем и даже жениться (он женится на Лизе) в соответствии с основным требованием просветительской педагогики: только природа, естественное безупречно, а всякий человек уже должен быть исправлен. Жертвы принесены и теперь можно пережениить героев (спасенная отцом Густхен тоже собирается замуж за своего вернувшегося из университета и бесконечно виновного перед ней Фрица). До тех же пор, пока Лойфер не желает расстаться со своим полом, использовать его прямо по назначению он не может. В первом случае (в доме у фон Берга) он постоянно выступает как потенциальный объект наблюдения ("Интересно, как ведут себя люди этого сорта!": тайный советник фон Берг) и вынужден искать для себя жертву (Густхен). Но сохранить свою мужскую идентичность таким способом он все равно не может, так как если для него Густхен выступает как представительница женского пола вообще, то его рассматривают как заместителя вполне определенного мужчины – Фрица. Во втором же случае (у учителя Венцеслава) он становится также и объектом эксплуатации: во-первых, во имя того, чтобы стать "настоящим" учителем, подвергается непрерывному воспитанию и переделке и, во-вторых, эксплуатируется соблазн Лойфера скрыть свое криминальное прошлое и свои позорные влечения. Это сразу распознает Венцеслав и умело этим пользуется. Именно соблазн становится основным средством достижения наивысшей формы насилия. "Кто не даст отпора насилию? – спрашивает Эмилия Галотти в одноименной драме Лессинга. – То, что называют насилием, это – ничто. Соблазн – вот настоящее насилие..."[11]. Соблазн предполагает поиск наиболее репрессированного, поэтому, если он, а не прямое и немедленное насилие выступает орудием обучающего, то невинная девушка, сексуальные желания которой наиболее запретны, становится тем местом, в котором направление акта агрессии оказывается максимально непредсказуемо. "Молодая девушка все равно, что игральная кость, брошенная на стол" – писал Ленц[12].

Использование механизма соблазна при разработке философской концепции обучения связано с выдвижением идей приоритета практического или нравственного воспитания над воспитанием исправляющим, дисциплинарным ("солдатским" – Кант)[13], как ориентированного на постулат некоторой изначальной непоправимости человеческой природы. Серии символических самокастраций – знаков непоправимого, осуществляемые в ленцевском "Гувернере" представителями различных типов будущих учителей (студенты Фриц, Петус...), являются одновременно знаками приоритета[14] и выражают феномен специфической жизнеспособности полностью вытесненной в сферу чуждого ей социального пространства фигуры учителя. Перерабатывая сцены из студенческой жизни в "Гувернере", Брехт не без основания вводит в речь студентов цитаты из Канта. Идеалист в вопросах половой любви Петус у Брехта – ярый поклонник кантовского трактата "К вечному миру", – из-за чего уже четыре раза подряд не может сдать экзамен по философии не принимающему кантовский пацифизм профессору. Циник Больверк, иронизируя, называет его "Петусом-несгибаемым", поскольку тот, хотя и не боится своего профессора философии, зато испытывает панический страх перед квартирной хозяйкой – ведь она женщина, главное в которой то, что "разума у нее совсем нет"[15]. Такое деление в данном случае принципиально, так как в бюргерской драме обязательно есть действующие лица, этой способности частично лишенные, и те, лица которых буквально помечены рассудком. Когда в "Эмилии Галотти" Лессинга мы читаем диалог Орсины и Одоардо –

Орсина: Ведь и у вас есть рассудок, добрый старик, и у вас Я вижу это по решительному выражению вашего лица... и у вас есть рассудок. а стоит сказать мне слово, и вы его лишитесь.

Одоардо: Скажите мне его! Скажите мне его![16] –

то нас удивляет парадоксальный характер соединения отваги и испуга в душе человека, напряженно ждущего от другого не действия, но только слова[17] При этом указанное деление говорит нам и слишком много и слишком мало о природе самого рассудка, поскольку кто или что метит им лица социальных субъектов в каждом отдельном случае, всегда остается неясным. В философии (у Канта) такой рассудок выступает как постоянно возобновляющаяся активная неспособность (например, неспособность к созерцанию в "Критике чистого разума"), создающая эффект новой способности, имеющей непосредственное политическое значение. "Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для дьяволов (если только они обладают рассудком), пишет Кант в трактате "К вечному миру" – Она состоит в следующем: "Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклониться от них: так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений"[18]. Как видим, знаменитое als ob служит здесь условием того,

чтобы выразить абсолютное в форме возможности: склонность к насилию, которая на уровне государств "бросается в глаза как совершенно явная и неоспоримая"[19], тем не менее возможно скрыть, но только на уровне индивидуального состояния. Поэтому состояние мира должно быть установлено, хотя имеющее место в обществе суммарное существующее насилие не обязательно может быть устранено. Война же обречена не потому, что она безнравственна или невыгодна (ср. пацифистскую аргументацию просветителей: де Сен Пьера, В. Пенна и др.), а потому, что она самоубийственна по определению.

Война у Канта превращается в неизбежный акт самоубийства субъекта – независимо от того, поступает ли он как "американские индейцы, которые, когда они окружены, бросают свое оружие и без всяких просьб о пощаде спокойно позволяют себя изрубить"[20], или как современный европеец (по представлениям Канта), который решает защищаться "до последнего" – поскольку в ней система его защиты заранее исключает возможность постановки вопроса о внешних причинах войны. Будучи, как и технологии морального закона, причинно самодостаточной война как тип предельного насилия может иметь только внутренние причины, такие как месть или спасение. В соответствии с ними мы находим у Канта два основных типа войны: 1) варварская, "истребительная" война, основной причиной которой является месть: "Храбрость, – по Канту, – величайшее достоинство дикаря, а месть для него – высшее наслаждение"[21]. Кроме войн дикарей, индейцев Кант относит сюда так называемые карательные войны европейцев, которые, хотя формально и являются "наказательными" по своим целям, настолько неконструктивны по своим средствам (это различные "гнусные, дьявольские приемы", такие как засылка убийц из-за угла, отравителей, нарушение условий капитуляции, шпионаж, подстрекательство к измене и др.), что исключают для субъекта возможность состояться в качестве целостной индивидуальности; и 2) "рыцарская война" – авантюристические военные действия, походы, предпринимаемые ради приключений, т.е. действия в поисках некоторого спасительного Иного, осуществляемые в атмосфере нарастающего упадка. Сюда относятся у Канта войны во времена рыцарства, крестовые походы, поединки в защиту чести, дуэли и т.п., черты которых носят преимущественно сословный или национальный характер, отчетливо выраженный, например, у испанцев: "Оставить плуг и с длинной шпагой, в плаще гулять по пашне до тех пор, пока не проедет мимо путешествующий чужестранец, или на бое быков, где красавиц страны можно хоть раз видеть не под вуалью, особым поклоном приветствовать свою повелительницу, а затем в честь ее ринуться в опасную борьбу с диким животным – все это необычные и странные действия, далекие от всего естественного"[22]. Хотя рыцарские черты, по Канту, свойственны природе метафизического спора, понятие рыцарской войны следует отличать от представленного им в виде состязания двух рыцарей образа метафизики[23], где «действие совершается публично, как на арене в поединке двух воинов, делящихся на сильную и слабую сторону только в зависимости от того, кто в настоящий момент нападает первым и кто в заключение наносит последний удар. Одинокий же искатель приключений, напротив,

независимо от того, наносит ли он главным образом удары или только отражает их, образует фигуру, которая неизбежно гибридизируется, приобретает сдвоенный характер. Такое качество парности фигуры воина, например, "воин-ученый" или "воин-монах" "с требником в одной руке и боевым знаменем в другой"»[24], когда каждая ее возможная конкретизация неизбежно нелепа, Кант называет "гримаса" Вся сфера культуры человеческого поведения, по Канту, буквально перенасыщена гримасами, каждая из которых имеет отношение к определенному роду возвышенного (таковы "гримасы чести", "любовные гримасы", "тысячи схоластических гримас"), но не совпадает с ним, будучи иначе выражена структурно и количественно.

Качество парности переходной фигуры воина во многом обусловлено у Канта, также как и в основополагающих структурах сценического конфликта немецкой драматургии второй половины XVIII в., тем, что тема войны берется не изолированно, а в контексте общеметодологической проблемы имманентной или внутренней рациональности. Поскольку гарантии вечного мира для соседствующих государств, по Канту, детерминированы географическими параметрами, основой установления вечного мира становится не заключение международных конвенций, а особенности способа совместного "владения земной поверхностью"[25] как специфической формой политического пространства. В философском понятии "вечного мира" речь идет не об утопии "мира навсегда", устанавливаемого на рациональных основаниях специальным советом государей – конфедерацией (Сен-Пьер), эфоратом (Фихте), европарламентом, рассчитывающим и приводящим в исполнение акты локализации и подавления массы-агрессора – а о постепенном формировании у массы особых типов пространственных характеристик, по отношению к которым механизм рациональности никогда не является внешним. Но тогда политическая проблема войны и мира и педагогическая проблема определения и расстановки основных членов педагогического процесса в сфере тематизации субъект-объектных отношений фактически совпадают: кто может научить мыслить субъекта, всегда понимающего другого только как свою собственную интровертированную проекцию? Другими словами, какой учитель может быть настоящим воспитателем, если педагог, жертвующий собой ради того, чтобы ребенок мог всю свою жизнь учиться жить (как у Руссо), по Канту, является "ненастоящим"[26]. Поэтому проблематизация педагогического процесса в контексте постпросветительских культурных политик ведет к доминированию в теории рациональности общей эпистемологической стратегии поиска, когда внутри системы передача знаний от одного субъекта к другому строится таким образом, что по крайней мере один из них является пока неизвестным и его еще только нужно найти.

Но, если Канта механизм внутренней рациональности интересует прежде всего в целом, а не в плане частичного действия, то в немецкой мещанской драме второй половины XVIII в. структуры рациональности задействуются в первую очередь на уровне формы особенного, где смыслообразующие субъекты взяты именно в плане действия, а не только как весь механизм сам по себе in abstractum. Так, в трагикомедии Ленца

"Солдаты" анализ осуществления поисковых функций механизма внутренней рациональности приводит к выявлению субъектов, репрезентирующих качество быть существом понимания индивидуально, в плане идеального действия. Фигура воина здесь мультиплицирована таким образом, что солдаты репрезентируют себя как некоторое единое гиперактивное в сексуальном отношении целое, которое в принципе не может быть включено в систему нормативных бюргерских брачных отношений. "Я смотрю на солдат как на чудовище, – говорит командир полка, в котором происходят описываемые Ленцем события, – которому время от времени должна добровольно приноситься в жертву несчастная девица для того, чтобы остальные супруги и дочери были пощажены"[27] Ленца здесь интересует, как в этой ситуации может возникнуть мысль. Или в более образной форме: как учится думать армия? Как учат думать пули? (В пьесе есть такой образ, возникающий в ходе беседы полкового священника Эйзенхарда, ревностного защитника моральных устоев в полку с одним из офицеров – механически галопирующее войско с одними хорошенькими девушками в головах, заставить думать которое могут только прусские пули...)

Основное событие пьесы – превращение в шлюху порядочной девушки из хорошей семьи. Если мы понимаем, как была сделана шлюха, здесь нет проблемы для солдата. Выпаду Эйзенхарда: " шлюха никогда не станет шлюхой, если ее не сделать такой"[28] офицерам есть что противопоставить: "Какая семья стала несчастной из-за офицера? Что из того, что девушка однажды родит, даже если она этого не хотела?"[29] И наконец: "Шлюха всегда будет шлюхой, в каких бы руках она не побывала; если не будет солдатских шлюх, то будут поповские шлюхи"[30] Но если мы понимаем, что сделано нечто невозможное – шлюхой сделана порядочная девушка и при этом обманут доверчивый и благочестивый отец – в сознании начинает осуществляться персонификация фигур понимания. Для того чтобы событие понимания могло состояться, субъекту становится необходимо не просто дотаточно быстро передать определенное количество информации, а успеть самому компенсировать недостающие элементы фигуры или стать "существом понимания" (Ленц). Поэтому для автора в режиме имманентной рациональности основное внимание направлено не на себя, а на поиск идеального существа понимания, которое живет только в режиме "или-или", не зная компромиссов, от катастрофы к катастрофе. В "Солдатах" Ленца таким идеальным существом становится верный жених обесчещенной офицером Марии – молодой галантерейщик Стольциус, о котором в полку говорится: "Он совершенное существо. Это совершенное существо я или могу обидеть, или не могу. Если я его могу обидеть, он перестанет быть совершенным существом"[31].

Самое страшное для совершенного существа – не погибнуть, а перестать быть совершенным существом, что означало бы для него утрату перформативности. Поэтому для совершенного существа постоянно растет угроза слишком поспешного самоубийства, драматический эффект которого ориентирован на то, чтобы не дать осуществиться акту познания в его рациональной форме. Таких совершенных наспех, как бы "между прочим" актов насилия над собой, как у Ленца, бюргерская драма

не знает ни до, ни после него. (Стольциус, например, для того, чтобы найти виновника бесчестья Марии, переодевается и, под видом денщика, отравив соблазнителя за обеденным столом супом, тут же спешит заколоться сам, не только не успевая произнести соответствующей обвинительной речи, но даже не объяснив толком, в чем, собственно дело.) В последующем развитии жанра мещанской драмы в Германии (Коцебу, Ифланд) автор, как правило, стремится максимально использовать ситуацию самоубийства в целях познания характера героя и природы драматического конфликта. Так, в пьесе Августа Коцебу "Негры в неволе", где акт самоубийства в центре внимания и сюжет строится так, чтобы использовать его драматические возможности до конца, пример двойного самоубийства (мужа и жены негров-рабов) продуман даже отдельно для 2-х вариантов: а) с трагическим и б) счастливым концом. На этом этапе перформатив мещанской драмы вступает в стадию логицизма: акт познания осуществляется, но в качестве уникального, сверхценного свойства объекта всегда познается только одно и то же, как это выражено в "Клеветниках" Коцебу: "Я узнал, что под пальмами негров так, как и под отечественными дубами, одно только домашнее счастье доставляет истинное удовольствие человеку"[32].

С этого момента в театре начинает складываться новый тип репрезентации события войны: парные переходные фигуры (типа солдат/учитель) заменяются сингулярными. Во-первых, на сцене мещанской драмы все чаще возникают фигуры, изображающие абстрактные последствия войны: честные, но бедные ветераны, калеки, отставники, у которых в отличие от Геца фон Берлихингена "отстрелены" не только рука или нога, но, как правило, и то, и другое, и третье, подчеркивая их полную социальную недееспособность. А, во-вторых, на сцену выходят нижние чины военных, которые, однако, в отличие, например, от гашевского Швейка полностью лишены его счастливого оптимизма, как и мирных, домашних привычек к уютному быту. Хотя сингулярные фигуры стоят ближе к непосредственному военному действию, но, тем не менее, выражают угрозу, которую последствия войны несут не просто частной, а, в первую очередь, социальной интеллектуально-психической жизни субъекта. Так, когда у денщика Войцека из одноименной драмы Георга Бюхнера, представляющей вариант позднего подражания Ленцу, офицер уводит невесту Марию, речь идет не об угрозе для чести, но о том, что у полностью неимущего отнимают последнее.

В это же время меняется отношение к войне в философии. На смену кантовскому пацифизму приходит промилитаристская философия Гегеля и Клаузевица, в которой утверждается не только полезность войны для нормального развития человеческой истории, но и ее гуманность по отношению к частным лицам. Поскольку, по мнению Гегеля, "войны новейшего времени ведутся гуманно и люди не испытывают ненависти по отношению друг к другу"[33], то даже такое личностное событие, как индивидуальная смерть становится не видно на войне (это быстрая и легкая смерть солдата "в пороховом дыму"[34]), и для его визуализации требуются особые дополнительные обстоятельства. Тот факт, что сама тема армии стала вызывать у немцев улыбку, на что Гегель обращает

внимание еще в "Конституции Германии", свидетельствует в данном случае о том, что война перестала быть для немецкой культуры преимущественно интимно-семейной проблемой и стала проблемой национальной. В результате на рубеже XVIII–XIX вв. для философии так же, как и для театра, по-новому ставится проблема способа выражения, модификации которой становятся одновременно более сложными и более простыми структурно: тенденции к упрощению наблюдаются в сфере логики, к фигуративному усложнению – в области языка.

[1] Вот как изображает героев классической трагедии Я. Ленц, сравнивая их с гетевским Гецем: "Вот стоят наши нынешние театральные герои и выдыхают последнюю жизненную силу под маской натянутой до ушей любезности – мошенники, а не герои! Что сделали вы, чтобы называть вас героями? (*Leuz J.* Über Götz von Berlichjungen // Weeke: In 1 Bd. Beklin; Weimar, 1972. S. 352).

[2] Цит. по: *Лессинг Г.Э.* Гамбургская драматургия. М., 1936. С. 56.

[3] Там же. Ср. тезис Корнеля: "... страсть влюбленной, которая в угоду долгу добивается гибели возлюбленного и в то же время смертельно боится ее, более неистова и пламенна, нежели чувства, обуревающие мужа и жену, мать и сына, брата и сестру..." (*Корнель П.* Театр: В 2 т. М., 1984. Т. 1. С. 299).

[4] *Лессинг Г.Э.* Гамбургская драматургия. С. 64.

[5] См.: *Фрейденберг О.М.* "Характеры" Теофраста // Учен. зап. ЛГУ 1941. Сер. филологические науки. Вып. 7. С. 129–164.

[6] Эталоном такого героя для штюрмеров был Гец фон Берлихинген – воин нового типа, "человек, который не притязает ни на славу, ни на громкое имя, который хочет быть тем, кем он есть; человек, который имеет жену, любовь которой он не выклянчил с помощью лести, а заслужил своим достоинством, имеет семью, круг друзей, которых он любит бесконечно сильнее, чем он это может им сказать, но для которых он делает все возможное; свою мирную жизнь, надежно защищенную от враждебных нападений, ради утверждения радости и наслаждения". *Leutz J.* Über Gölz von Beklichtugen. S. 353–354.

[7] *Юнг Э.* Мысли Юнга об оригинальном сочинении. СПб., 1812. С. 49–50.

[8] *Гёте И.В.* Из моей жизни. Поэзия и правда // Собр. сочинений. М., 1976. Т. 3. С. 506–507.

[9] *Брехт Б.* Обработки. М., 1967. С. 254.

[10] *Lenz J.* Der Hofmeister // Werke: In 1 Bd. S. 151.

[11] *Лессинг Г.Э.* Эмилия Галотти // Избр. произведения. М., 1953. С. 176.

[12] *Lenz J.* Anmerkugen über Theater // Werke: In 1 Bd. S. 382.

[13] См.: *Кант И.* О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 459.

[14] Приоритет не означает полный разрыв. Лиза в "Гувернере" выражает эту мысль следующим образом: "Знаете, я бы хотела полюбить ученого человека. С ранних лет я всегда обожала образованных господ, они такие учтивые, такие любезные, – не чета военным: пиф-паф! Хотя я и тех тоже люблю, не буду врать, – уж очень у них мундиры красивые! Вот если бы ученые господа да носили такие красивые мундиры, как военные, тут уж никакого спасу не было!" (*Lenz J.* Der Hofmeister. S. 164).

[15] *Брехт Б.* Указ. соч. С. 243.

[16] *Лессинг Г.Э.* Эмилия Галотти. С. 162.

[17] Важно, что слово, которого ждет дон Одоардо, обладает направленностью вопроса, в то же время не допуская возможности ответа в поливалентной форме: "Одоардо: Какой будет предлог? Если бы я знал, я мог бы приготовиться к ответу. Впрочем за ответом дело у меня не станет... Но если у меня не найдется ответа, если... Сюда идут. Успокойся седой юнец, успокойся". (Там же. С. 169).

[18] *Кант И.* К вечному миру // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 285–286.

[19] Там же. С. 296.

[20] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Там же. С. 503.

[21] *Кант И.* Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного // Там же. М., 1964. Т. 2. С. 180.

[22] Там же. С. 171.
[23] *Кант И.* Критика чистого разума // Там же. М., 1960. Т. 3. С. 401.
[24] *Кант И.* Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного. С. 182.
[25] *Кант И.* К вечному миру. С. 276.
[26] *Кант И.* Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. С. 198.
[27] *Lenz J.* Die Soldaten // Werke: In 1 Bd. S. 236.
[28] Ibid. S. 186.
[29] Ibid.
[30] Ibid.
[31] Ibid. S. 192.
[32] *Коцебу А.* Театр Августа Коцебу. М., 1824. Ч. 8. С. 158.
[33] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 368.
[34] *Гегель Г.В.Ф.* Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. Т. 1. С. 374.

ГЕГЕЛЬ, НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ И АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ

Т Рокмор

Этот доклад посвящен основаниям знания в немецком идеализме: особое внимание уделяется несколько размытому интересу Гегеля к антифундаментализму. Мы начнем с комментария по поводу значения периода в истории философии, известного как "немецкий идеализм" Существует, к несчастью, тенденция рассматривать этот период как начинающийся с Фихте и заканчивающийся Гегелем. С моей точки зрения эта тенденция должна встретить сопротивление, поскольку она исключает из рассмотрения двух наиболее интересных мыслителей того, да и любого другого периода Канта и Маркса. В свете названных задач я понимаю немецкий идеализм как более широкий период, включающий и Канта, и Маркса. Я серьезно отношусь к утверждению Канта, что критическая философия является эмпирически реальной и трансцендентально идеальной, и, следовательно, выступает в качестве формы идеализма. И я не буду рассматривать усилия марксистов по опровержению идеализма как с помощью вбивания клина между Марксом и философией, так и посредством определения его взглядов как материализма, причем этот термин понимается как "не-идеалистическая философия"[1]. Я рассматриваю Маркса как мыслителя, принадлежащего к течению мысли, берущему свое начало в философии Канта и продолжающейся в трудах Фихте, Шеллинга и Гегеля, каждый из которых, возможно, за исключением Шеллинга, оказал непосредственное влияние на его мышление. Данный доклад вполне естественно распадается на две части: на общее описание некоторых форм фундаментализма в немецком идеализме, и более конкретную оценку позиции Гегеля как попытки увязать эту эпистемологическую стратегию с его собственной оценкой знания.

© T. Rockmore, 1995
© Т.А. Алексеева, перевод, 1995

I

Начиная с Канта вся немецкая идеалистическая традиция концентрировала свой интерес на проблемах знания. Неудивительно поэтому, что интерес к фундаментализму и антифундаментализму проходит через все мышление этого периода. Но нельзя сказать, несмотря на наличие противоположных утверждений, что эпистемология вообще исчезает в этот период вслед за критической философией[2]. Ближе к истине противоположное. Сохраняющееся значение эпистемологического импульса в дискуссиях в посткантианской Германии связано прежде всего с последовательным влиянием критической философии. Даже хорошо известный акцент в теории Маркса на отношении теории и практики направлен, как минимум, в той же степени против критической философии, как и против того, что другие, но отнюдь не Гегель, называли абсолютным идеализмом.

Здесь в мою задачу входит обзор идеалистической эпистемологии, которая редко исследовалась в целом, вследствие ошибочного взгляда, что она закончилась вместе с Кантом[3]. Соответственно, нужно привлечь внимание к формам фундаментализма и антифундаментализма в позициях основных немецких идеалистов. Начнем с Канта. По Канту, философия познания вытекает из концепций[4] и его взгляды на философию как включающую априорную систему, очевидно, связаны с картезианским фундаментализмом, или с теорией познания, основывающейся на исходном принципе или принципах, известных как истинные, из которых остальная теория прямо может быть выведена. Так, в кантовской концепции системы как "единства множества типов знания, объединенных одной идеей"[5] содержится неясность относительно статуса этой идеи, если использовать его собственную терминологию, т.е. неясно, является ли она регулирующей или конституирующей идеей, т.е. идеей, к которой все устремлены, или фактически введенным принципом, служащим в качестве основания теории в картезианском смысле. Позиция Канта неясна в этом пункте возможно потому, что он не полностью осознавал необходимость сделать выбор между фундаменталистским и антифундаменталистским подходом к знанию.

Позиция Канта является одновременно и антифундаменталистской и фундаменталистской. Ее антифундаменталистский характер он видит в том, что философия – это просто идея возможной науки, которая нигде не существует[6]. Далее он утверждает, что философская система фактически возникает с помощью "generatio aequivoca"[7], иными словами, через простое приращение. Она является фундаменталистской в других, возможно, даже более важных смыслах: в системе как априорной реализации идеи, образующей философию[8], возможно, в обращении к трансцендентальному единству приращения (апперцепции) как высшему принципу понимания, всей логики и трансцендентальной философии[9] и, прежде всего, в утверждении, что революция Коперника, представленная просто как гипотеза, будет аподиктически доказана в книге[10]. То, что он изначально рассматривал как простую гипотезу, скорее означает кантовский подход как основание в полном картезианском смысле, поскольку, как он особо подчеркивает, изменение, даже в самой малой части критической

философии, основывающейся на коперниковском перевороте заставит пошатнуться все человеческие представления[11].

В философской традиции, и, прежде всего, в современной философии, наблюдается общий сдвиг от фундаментализма к антифундаментализму. Фихте – любопытная фигура в этом отношении, поскольку его подход претерпел эволюцию от раннего антифундаментализма до поздних фундаменталистских взглядов. В своих ранних работах он ясно поддерживал круговую и, следовательно, антифундаменталистскую форму знания. Эта поддержка просматривается на нескольких уровнях. Один из них – это его отрицание традиционного взгляда, имеющего много последователей, в том числе и Канта, в традиции, берущей свое начало от Аристотеля, что кругообразность подрывает теорию. Утверждая, что теория обязательно и неизбежно представляет собой круг, Фихте реабилитирует форму аргументации, которую часто отрицали со времен ранней греческой мысли. Другой случай – это его настойчивое утверждение, что логика изначально должна предполагаться и позднее – "проверяться" Применение его концепции кругообразности к логике означает, что даже логика не может рассматриваться как истина, как основа для теории. Еще один пример – это замечание в начале "Наукоучения" (Gründalage gesamten Wissenschaftslehre, 1794 г.), исходная, главная формулировка его основного трактата, где Фихте настаивал, что задача философии – в определении исходного принципа, который, будучи первым в цепи рассуждений, не может быть доказан в теории[12]. В результате, как он указывает в метафилософском тексте того же периода, появляется взгляд на философию как просто гипотетическую[13], одним словом, безосновательную. Но Фихте скоро изменил свои взгляды. В более поздней версии своей теории, возможно, отчасти вызванной известным атеистическим движением "Atheismusstreit", он ввел концепцию интеллектуальной интуиции[14], которой не было в исходной, и с моей точки зрения, наиболее впечатляющей ее (теории Фихте) форме. Эта концепция замысливалась ради узаконивания утверждений о знании в квазикартезианском смысле, когда известен исходный принцип истины, что делает пересмотренную позицию Фихте формой фундаментализма.

Позиция Шеллинга включает и интуитивистские, и фундаменталистские аспекты. Фундаментализм очевиден, например, в его раннем, во многом неверно интерпретированном обсуждении трансцендентального идеализма, который, в свою очередь, существенно исказил прочтение теорий Фихте и Гегеля. В важном отрывке, написанном под очевидным влиянием кантовского подхода к категориальной структуре, Шеллинг предложил дедукцию в предыстории, ведущей к доказательству конечного основания гармонии между субъективностью и объективностью деятельности в точке абсолютной тождественности. По Шеллингу, его концепция абсолюта и не должна быть понята ни как субстанциональная, или личная, ни как чистая абстракция[15]. С этой точки зрения, известная критика Гегелем шеллинговской концепции как безликого абсолюта, или, говоря его словами, "ночью все кошки серы", попадает мимо цели[16]. Мы видим, что эта идея действительно является фундаменталистской, поскольку намерением Шеллинга заключалось в том, чтобы вывести

объективные и субъективные черты реальности, как они проявляются в опыте, из его так называемой нейтральной точки (Indiffirenzpunkt).

Позиция Маркса является антифундаменталистской. Его антифундаментализм заметен в размышлениях о методологии[17]. Здесь он настаивает на категориальном подходе к интерпретации опыта и развивает интересный взгляд на категорию. Вслед за Кантом, немецкий идеализм начал глубоко интересоваться поисками приемлемого способа выведений категорий, одним словом, выходом за пределы того, что Кант в известной ссылке на Аристотеля назвал просто рапсодией[18]. Наоборот, настаивает Маркс, и как мне кажется, правильно, категории, применяемые к опыту, из него и появляются, и должны быть изменены по мере изменения экспериментального объекта, к которому они относятся. Из этого следует, что не может быть конечного основания для знания в фундаменталистском смысле.

II

Краткий обзор роли фундаментализма и антифундаментализма в мышлении главных фигур немецкого идеализма является в нескольких отношениях неполным. Хотя мы уже указали на последовательный интерес к основаниям знания от Канта до Маркса, мы приложили лишь минимальные усилия по раскрытию рассуждений, которые привели разных идеалистических мыслителей к поддержке или отрицанию фундаменталистского подхода к знанию. Однако, как минимум, столь же интересно внимательно рассмотреть рассуждения, поддерживающие принятие фундаменталистских и антифундаменталистских эпистемологических стратегий, как и просто констатировать согласие с ними. Далее в докладе я перехожу к несколько более детальному рассмотрению эпистемологических рассуждений Гегеля[19]. Также, как и у Канта, позиция Гегеля – одновременно и антифундаменталистская. Она является фундаменталистской с точки зрения усилий, приложенных Кантом и продолженных Фихте и Гегелем, направленных на создание априорной дедукции категорий. В этом смысле с гегелевской позиции выдвигается подход, пришедший в немецкую философскую традицию из критической философии. Но, подхватив намек Фихте, Гегель предлагает антифундаменталистский анализ знания, основывающийся на интересном варианте реабилитации кругообразной формы аргументации, против которой выступал Аристотель. В этом смысле он разрывает или, как минимум, вводит нечто новое по сравнению с предшествующей мыслью.

Моя оценка гегелевского вклада в основание знания будет отличаться от обычного обсуждения этого вопроса в литературе по целому ряду направлений. Во-первых, что очевидно, мой интерес к этому носит ревизионистский характер, т.е. сводится к пересмотру того, что часто говорилось о Гегеле. Часто утверждалось, что у Гегеля нет теории познания, или что в каком-то необъясненном смысле он вышел за пределы эпистемологии. Наоборот, Гегель не только интересовался этим вопросом, но часто вносил неоспоримый, в полном смысле фундаментальный вклад в его разработку. Поэтому я хочу привлечь внимание к тому

аспекту гегелевского мышления, который, как мне представляется, был несправедливо отвергнут. Во-вторых, меня не интересует анализ какой-то одной книги, посвященной интерпретации одного текста в изоляции от других. Мой интерес обращен к конкретной проблеме, т.е. к проблеме познания и гегелевского вклада в нее, не к одной книге, а по всему его мышлению. В-третьих, существует очевидная тенденция подходить к Гегелю, который был глубоко знаком с историей философской традиции, с внеисторических позиций при рассмотрении содержания его трудов и различных рукописей. Хотя этот подход может быть полезным, у него есть свои ограничения. Аристотель был первым мыслителем в этой традиции, который стремился принять во внимание всю предшествующую мысль при формулировании своей собственной. В большей степени, чем любой другой мыслитель после Аристотеля, Гегель пытался сформировать свою собственную позицию как результат детального рассмотрения более ранней философской традиции. Я сконцентрирую свое внимание на реконструкции проблемы познания, как ее понимал Гегель. Таким образом, мне кажется, станет возможным найти основной ключ к природе гегелевских взглядов на эпистемологию.

В-четвертых, связность трудов Гегеля является вопросом, находящимся в центре научных дискуссий. Довольно сильный акцент был сделан на возможной непоследовательности этих работ. Связь между ними, в особенности между "Феноменологией духа", "Энциклопедией философских наук" и "Наукой логики", понята недостаточно хорошо. Но позиция каждого мыслителя складывается на фоне преемственности. Это как раз и есть случай Гегеля, чья мысль развивалась и углублялась, но, если только я прав, не претерпела фундаментального изменения после того, как была изначально сформулирована в тексте его "Различия между философскими системами Фихте и Шеллинга", работе, чаще называемой просто "Differenzschrift" ("Различиях"). Соответственно я подчеркиваю преемственность в понимании знания как круга в ранней работе "Различие..." и в зрелой – "Энциклопедии"

Для того чтобы понять гегелевскую форму антифундаментализма, полезно будет начать с комментария относительно имеющихся в нашем распоряжении стратегий познания. Если мы посмотрим на историю философии, то увидим различные эпистемологические стратегии, т.е. процедуры, которые, будучи правильно примененными, как предполагалось, должны в результате продуцировать знание. Ради текущих целей необходимо различать три широких стратегии, которые мы можем связать с греческой мыслью и современной философией. Первая из них – это утверждение знания, которое в некотором смысле основывается на непосредственной интуиции самого бытия. Этот подход нашел свое продолжение в современной философской традиции в различных формах интуитивизма, например в гуссерлевской и некоторых типах постгуссерлевской феноменологии. Но его становится трудно защищать, ибо греческая онтология больше уже не считается обоснованной.

Другая стратегия, использованная Декартом, утверждает в качестве исходного пункта, или основания "cogito", которое может быть известно с высокой степенью определенности, из которого предположительно

строго может быть выведена остальная теория. Аргументации в защиту этой стратегии двоякого рода. С одной стороны, будучи правильно примененным, этот подход может дать знание, в которое невозможно внести коррективы, знание в полном или традиционном смысле, т.е. аподиктическое знание. С другой стороны, на волне отрицания интуитивизма, этот подход может быть рассмотрен как единственный возможный путь к знанию. Если ж он оказывается неадекватным, то, как часто высказывалось предположение, никакая другая дорога к знанию в полном смысле недопустима и знание как таковое становится невозможным. Взгляд, что это единственно возможный путь к знанию, объясняет почти экзистенциальное отчаяние, прозвучавшее в ряде случаев по поводу его очевидной неадекватности[20].

Собственная аргументация Гегеля может быть понята как третья форма эпистемологической стратегии, замысленная в качестве жизнеспособной альтернативы двум другим подходам. Она не воспроизводит ни греческую интуицию в отношении реальности – фактически Гегель отрицает все утверждения о прямой, интуитивной форме знания на том основании, что знание опосредуется не немедленно, но обязательно, – ни фундаменталистский подход Декарта. Гегель развил свою кругообразную теорию знания в качестве альтернативной эпистемологической стратегии, поскольку, как он полагал, фундаменталистский подход не может привести к успеху. В терминологии, которая только в последнее время вошла в моду, мы можем описать гегелевскую теорию познания как "антифундаменталистскую", поскольку она не полагается на известную истину в качестве начального пункта. Насколько бы странным это не казалось, гениальность гегелевской аргументации заключается в попытке получения знания, когда фактически нет начальной точки в обычном смысле, и если нет некоего предположительного места для начала исследования, иными словами, нет надлежащего пути – начать просто значит начать.

Гегелевский антифундаментализм не является продуктом изолированного систематического рассмотрения. Это скорее результат его взглядов на дискуссии по проблемам познания в истории философии. Это не означает, что я не отдаю должное важности отношения между гегелевской позицией и древнегреческой мыслью. Но то, что касается общей структуры более широкой позиции Гегеля, и в особенности его собственной теории познания, основной фон, по отношению к которому его взгляды должны быть поняты, составляет отнюдь не древняя философия, к которой он обращает свой взор лишь позднее. Если говорить более точно, гегелевский кругообразный подход к познанию является результатом продолжающихся эпистемологических дискуссий, начавшихся после выхода "Критики чистого разума" Для того чтобы понять реакцию Гегеля на эти споры, полезно будет обратиться к ретроспективной реконструкции некоторых ее наиболее важных положений.

Сегодня нам трудно представить впечатление от публикации книги Канта[21]. Сказать, что это оказало глубокое влияние, значит просто недооценить впечатление, которое она произвела. Хотя у Канта были свои философские противники, такие мыслители, как Гаманн, Гердер и Якоби,

отвергавшие критический подход как таковой, многочисленные мыслители самых разных направлений объединились благодаря вере в то, что выводы Канта фундаментально правильны. Но почти столь же многие сочли, что хотя результаты убедительны, но Кант настаивает на системе систематического формулирования, необходимого для завершения критической философии, которой нет в "Критике чистого разума" В важном отрывке из текста, ближе к концу книги, уже приведенном нами выше. Кант настаивал, что философия должна формировать научную систему, которая предполагает единство различных форм знания, объединенных одной ведущей идеей. Если система представляет собой научную философию, то правильно спросить, отвечает ли критическая философия критерию, который она официально признает. Для наших целей, важно заметить, что современники Канта в основном утверждают, что идея системы действует в критической философии как регулирующая, но она не конструирует теорию. Действительно, широко было распространено мнение, что взгляды Канта представляют не более, чем его собственное мнение, поскольку они обладают систематизированной формой. Для того чтобы придать этим взглядам полноценный философский вес, они должны были быть переформулированы в форме научной системы. Иными словами, с позиций собственных кантовских критериев те, кто был заинтересован в критической философии, осознают, что для того, чтобы иметь подлинно критическую философию, кантовские результаты необходимо переформулировать в систематизированной форме.

Эта осознанная потребность дает важный ключ к пониманию дальнейшего развития немецкого идеализма. Посткантианский период в немецкой философской традиции может быть рассмотрен с разных позиций, но центральная тенденция, которая обнаруживается на протяжении всей дискуссии, по крайней мере, до Гегеля, – это последовательные усилия, направленные на создание систематически переформулированной критической философии, т.е. переформулирования в форме научной системы. Теперь очевидно, что возможны различные модели систематизации. Неудивительно, что коль скоро система – это важная концепция рационалистического движения в современной традиции, усилия кантовской волны дать систематизированное формулирование результатов критической философии, свернуло к предлагаемому устройству квазирационалистической формы системы, т.е. взаимосвязанной, лишенной предположений концептуальной матрицы.

В спорах такого рода случается, что их природа изменяется с течением времени. Сложная природа споров, касающихся перестройки критической философии как системы может быть описана как начало попыток придти к фундаментализму, который в ходе дискуссии трансформируется в аргумент антифундаментализма. Точнее, исходный аргумент в защиту фундаменталистской системы изменяется в ходе дискуссии, в результате фундаментальной критики, направленной против концепции фундаменталистской формы системы, и приобретает альтернативную, антифундаменталистскую форму. Ключевым элементом этой дискуссии, отмечающим поворот от интереса к фундаменталистской системе к интересу к антифундаменталистской системе, является основополагающее измене-

ние в понимании эпистемологической кругообразности. Именно благодаря этому пересмотру понимания эпистемологической кругообразности, несмотря на критику системы фундаменталистского типа, был найден путь к аргументации в пользу антифундаменталистского подхода к знанию.

В современном контексте будет достаточно упомянуть только четырех мыслителей, сыгравших важную роль в дискуссии вокруг систематического знания, последовавшей за появлением критической философии. Каждый из этих авторов сыграл существенную роль в переходе от Канта к Гегелю. Рейнгольд, мало известный философ, автор так называемой элементарной философии, сегодня почти забыт. Его значение заключается в том, что он был первым автором, заинтересовавшимся систематическим переформулированием кантовских результатов. Как у неорационалиста в его подходе доминировал интерес к тому, чтобы создать фундаменталистскую форму системы, чьи притязания на истинность основывались на исходном принципе, который он назвал Принципом Презентации. По Рейнгольду, этот принцип было невозможно продемонстрировать, но, тем не менее, известно, что он верен.

Взгляды Рейнгольда критиковали два его современника, оба скептика, Маймон и Шульце. Из них двоих, Маймон как философ был сильнее. Хотя утверждения о создании единственно верной интерпретации критической философии было по ходу дела высказано многими авторами, примечательно, что Кант считал, что прочтение Маймоном его взглядов было непревзойденным с точки зрения восприятия главных проблем. Критика Маймоном Рейнгольда важна по трем причинам. Во-первых, он отрицал, что критическая философия требовала переформулирования, или что она может быть еще каким-то образом улучшена. Во-вторых, он отрицал попытки Рейнгольда доказать неоспоримость первого принципа мышления на том основании, что факт сознания не является достаточным фундаментом, на котором можно выстроить систему. Наконец, он предположил на хороших кантовских основаниях, что принципы могут быть узаконены, хотя и не продемонстрированы в применении, т.е. с точки зрения их полезности.

Критика Шульца, также мотивированная скептицизмом, была в сущности более узкой и менее интересной с философской точки зрения; она в основном была направлена на Принцип Презентации Рейнгольда. Значение Шульце для данного обсуждения заключается в том, что его критика оказала влияние на Фихте, также как критика Маймона – на Рейнгольда. В мышлении Фихте эти различные течения в посткантианских усилиях по переформулированию критической философии в полной систематической форме объединились весьма оригинальным образом. Хотя Фихте крупный философ, он одновременно отверженный мыслитель. Но его влияние на других, более известных мыслителей, в особенности на Шеллинга, Гегеля и Маркса, имеет также решающее значение[22]. Широко распространенное непонимание важности его роли в формировании гегелевской позиции, безусловно, является одной из причин, почему взгляды Гегеля на кругообразность знания во многом остались незамеченными[23]. В современном контексте Фихте помнят,

поскольку он дал образец великолепной критики фундаментализма и исходный намек, позднее развитый Гегелем, о том, как аргументировать знание при отсутствии оснований.

В обоих отношениях Фихте многим обязан Маймону. Его собственная критика фундаментализма заключается в аргументе, уже упомянутом нами, что для того, чтобы принцип стал первым в цепочке рассуждений, он не может в силу именно этого факта быть установленным в качестве истинного. Одним словом, если принцип является первым, то он неограничен, и поэтому вопрос о его истинности остается открытым. Эта критика успешно устраняет возможность основания системы на исходном положении, известном как истинное. Она сохраняет призрак линейной формы эпистемологии, проиллюстрированной в квазирационалистической попытке вывести систему из исходного принципа, истинность которого может быть продемонстрирована. В контексте посткантовской дискуссии он приостанавливает усилия, начатые Рейнгольдом, по перестройке критической философии, смоделированной с помощью рационалистического подхода.

Другой вклад Фихте, который мы уже также упоминали, столь же поразителен и он заключается в реинтерпретации кругообразного подхода к эпистемологии. Со времен аристотелевской критики рассуждения по кругу, за редким исключением, большинство мыслителей, которые интересовались проблемой знания, стремились избежать видимости кругообразности[24]. В трудах Канта и более поздних философов, названных только что, утверждение о кругообразности часто поднимается в контексте решающего суждения. Вклад Фихте заключается в понимании, что вся эпистемология является неизбежно и обязательно кругообразной. В результате была предложена другая, нерационалистическая форма системы, базирующаяся не на линейности, а на кругообразности. Суммируя сказанное, подчеркнем, что в отношении продолжающихся усилий по реконструированию критической философии в адекватной систематической форме для того, чтобы добиться большего на основе кантовской концепции строгой теории, два вклада Фихте соответственно отрицали возможность рационалистического подхода, однако создали жизнеспособную нерационалистическую альтернативу.

Рассматривая взгляды Гегеля на фоне современной ему дискуссии, мы можем выделить в его позиции два решающих подхода: один из них изложен в "Различиях...", его исходной философской публикации, другой – в "Энциклопедии", его зрелом, дважды пересмотренном обосновании его философской системы. Хотя в мышлении Гегеля имели место изменения и развитие с течением времени, зрелая версия его позиции, особенно в том, что касается эпистемологии, открывает поразительно высокую степень преемственности, часто непонятную, при сопоставлении ее с исходной формой.

Если философия должна принять вид научной системы, тогда подразумевается, что невозможно существование более чем одной истинной системы. В "Различиях...", как это указывает полное название работы, было задумано реализовать разницу между системой философии, предположительно обнаруживаемой в мыслях Фихте, и системой его тогдаш-

него последователя Шеллинга. Здесь, а также в письмах, написанных до публикации этого текста, Гегель ясно дает понять, что он рассматривает в качестве основной философской задачи завершение философской революции, начатой Кантом, имевшей единственное правильное продолжение в идеях Фихте. Это положение важно, поскольку имеется явная тенденция во вторичной литературе, особенное в свете более поздней гегелевской зачастую совокупной критики Канта, рассматривать его собственную позицию как антитезис критической философии. Но это ошибка, поскольку использовав различие, сделанное самим Кантом между духом и буквой позиции, хотя он действительно был крайне критичен в отношении буквы кантовского мышления, Гегель никогда не отходил от своей оценки того, что он интерпретировал как подлинный критический импульс. Его критика заключается не в том, что критическая философия была критичной, вопреки его убеждению, что она завершилась скептицизмом. Скорее, он возражал против того факта, что она была недостаточно критичной. И его собственные мысли могут быть вполне законно сочтены попыткой развития интереса Канта к критике до самокритики.

"Различия..." состоят из трех частей, включающих: утверждение основных идей относительно его собственных взглядов на философию; исследование отношений позиций Канта, Фихте и Шеллинга, которых Гегель и здесь, и позднее называл единственными из современных философов, достойных этого имени; и критическую оценку мыслей Рейнгольда, расцененные Гегелем как ведущая форма не-философии. Этот в некотором отношении отверженный текст вознаграждает своего читателя. Для наших целей будет достаточно обратить внимание на гегелевскую оценку фундаментального принципа философии и его критику попытки Рейнгольда сформулировать такой принцип. Здесь Гегель отвечает на идею переформулирования критического проекта в полной систематизированной форме. Его ответ, который явно испытал влияние Фихте, составляет аргумент относительно знания как результата кругообразного процесса; единственно возможная другая стратегия, а именно, линейная попытка, основывающаяся на знании исходного принципа, должна обязательно оказаться несостоятельной.

Аргумент Гегеля, направленный против фундаменталистской формы системы, обнаруживается в попытке возвращения к рационалистическому подходу и очевидно основывается на идеях Фихте. Он утверждает, что философская теория не может обладать основополагающим предположением, или, говоря его словами, принципом философии в форме абсолютной аксиомы (Grundsatz). Его аргумент, который здесь идет вслед за вооружением самого Фихте, даже в плане выбора терминологии сводится к тому, что фундаментальный принцип не может быть установлен в качестве истинного, поскольку любая попытка сделать это выродится в бесконечный регресс.

Гегель позднее применяет это рассуждение к попыткам Рейнгольда установить первый принцип в окончательном виде в своей теории под влиянием Бардили. В ходе поисковой критики Гегель дополняет свое предшествующее отрицание идеи фундаментального принципа позитивным взглядом на кругообразность. Знание, утверждает он, не требует

основания, поскольку начало теории связано с построенной целостностью как центром окружности, поскольку только тогда, когда круг завершен полностью, создается центральная точка. Теория, которая развивается из некоего начала есть узаконивание исходного принципа, а не наоборот.

Результат этого типа рассуждений ясен, это действительно блестящая инверсия линейной формы аргументации, заменяемой кругообразной альтернативой. Поскольку в то время, как в первой эпистемологической стратегии начало, как считается, узаконивает утверждение знания, с точки зрения Гегеля, конец узаконивает начало. Знание и его узаконивание – общее следствие, вытекающее из разработки теории и ее конфронтации с опытом, а не установление утверждения о знании на основе узаконивания, возникающего из априорной конфронтации с опытом. Как Гегель далее указывает с очевидным намеком на Канта, вся теория столь же мало нуждается в основании, как Земля в дополнительной поддержке сил, заставляющей ее вращаться вокруг Солнца.

Хотя к этому аргументу редко обращались, его значение не должно быть недооценено. В каком-то смысле, Гегель совершил революцию в эпистемологии. Через кругообразное отношение между исходной частью теории, ее полной разработкой и опытом, он сделал возможным уход от скептицизма как следствия фундаментализма. Начало теории, которое дает толчок ее развитию как реальное условие знания опыта, не является изначально узаконенным, а получает его по мере развития в результате приращения знания через применение теории к опыту. Что мы имеем, таким образом, так это форму кругообразности, которая не является эпистемологической ошибкой, а единственно приемлемым подходом к знанию[25]. Отвергнуть этот пункт, настаивать на необходимости найти философский фундамент, указывает Гегель, значит считать, что "разбег становится истинной работой; сам принцип делает невозможным приход к знанию и философии"[26].

Я проиллюстрирую этот пункт знакомым примером. Размышляя об Евклидовой геометрии, мы видим, что существует очевидное отношение зависимости теорем, вытекающих из предшествующих теорем, аксиом и постулатов, лежащих в основе этой науки. Теперь в геометрии истинность аксиом и постулатов неизвестна и не может быть установлена. Предположение Гегеля, которое показывает пределы аналогии, заключается в том, что теория, которая может быть разработана на основе исходных предположений, в свою очередь устанавливает их истинность. Ситуация такова, как если бы геометрические теоремы были доказательствами исходных аксиом и постулатов, из которых они вытекают. Очевидно, правдоподобность гегелевского аргумента не может лежать в утверждении, что кругообразная процедура фактически устанавливает истинность исходных аксиом и постулатов, из которых они вытекают. Хотя интерес к тому, чтобы сделать именно это, упоминается многими авторами, включая Гуссерля, Поппера и Гадамера, в дискуссиях последнего времени, я считаю, нет доказательства истинности предположения в рамках теории, которые из нее же и вытекают; скорее польза данного анализа, вытекающего из предположения или группы предполо-

жений, заключается в том, что предположения или группы предположений могут быть "продемонстрированы"

Кругообразный подход к эпистемологии, который Гегель лишь наметил в "Различиях...", был разработан позднее в "Энциклопедии философских наук", его вполне зрелом раскрытии системы философии. Предполагалось, что в поисках его зрелой мысли мы должны обращаться к "Науке логики", но я считаю, что мы должны поймать Гегеля на слове и искать ее скорее в "Энциклопедии" Поскольку "Логика" – это главным образом развитие первой части этой работы, то если мы примем ее в качестве источника его позиции, это неизбежно приведет к тому, что мы примем часть за целое.

Доктрина кругообразности, как она вырисовывается на протяжении всего текста "Энциклопедии", никогда не была "тематизирована". Но она появляется во многих, часто удивительных контекстах в этой книге в более чем 20 из 577 параграфов. Она присутствует для начала в заглавии. Нельзя назвать не относящимся к делу то, что слово "Энциклопедия", точнее его французский или английский эквиваленты, означает не только "целостность знания", но также и "круг образования для детей", от греческого термина "киклос"

Доктрина кругообразности далее присутствует в первом параграфе "Введения" и в важной с точки зрения стратегии части книги, где Гегель излагает основные черты позиции, которую в целом раскроет в оставшейся части "Введения" и далее рассмотрит детально в своем труде. Теперь я хотел бы прокомментировать этот параграф для того, чтобы разъяснить центральную роль кругообразности в зрелой гегелевской мысли.

Этот короткий параграф из трех концептуальных частей, или моментов, включающих: сравнение философии с другими науками; сравнение философии и религии, описание философии как таковой. Как мы увидим далее, этот параграф содержит по крайней мере две причины для введения концепции эпистемологической целесообразности: первая относится к гегелевскому определению философии, развивающей идею Платона о том, что философия есть наука наук, и вторая связана с проблемой начала науки.

Для того чтобы понять гегелевскую концепцию кругообразности, изложенную здесь, по сравнению с его более ранними работами, будет удобно подойти к этим проблемам в обратном порядке. Рассматривая проблему начала науки, Гегель замечает, что любое начало, коль скоро оно является непосредственным, представляет собой предположение. Его идея, которая вновь утверждает урок, уже рассматриваемый в "Различиях...", носит двоякий характер: философия не может быть линейной по форме, поскольку не может узаконить саму себя через свое начало; и начало обязательно функционирует как предположение, достоверность которого может быть продемонстрирована по мере прогресса в создании и применении теории к опыту. Философия кругообразна, поскольку узаконивание ее претензии на знание основывается на двойной связи теории с ее предположением и с опытом.

Утверждение, что философия должна узакониваться в ходе своей

разработки прямо ведет назад к определению, которое Гегель ввел в исходное положение, первый параграф позднего рассмотрения его системы философии, которое соответственно создает пространство для всей последующей дискуссии. Он говорит, что философия отличается от других наук тем, что у нее нет преимущества иметь возможность выдвигать предположения в отношении либо ее объектов, либо ее метода как непосредственных данных. Он пишет: "У философии нет преимущества, которыми пользуются другие науки, и могут предполагать (voraussetzen zu können) свои объекты, непосредственно данные (von der Vorstellung) равно как и метод познания для своего начала и продолжения"[27]

Это утверждение заслуживает внимания. Помещая философию как одну из наук среди прочих, от которых она, тем не менее, существенно отличается, Гегель ссылается на всю философскую традицию. По крайней мере со времен Платона и в самое последнее время вплоть до Гуссерля многие выдающиеся мыслители утверждали, что философия в полном смысле слова должна действительно быть наукой – действительно, наукой наук, которая узаконивает не только свои собственные, но и все другие утверждения знания. Таким путем Гегель подключает древнюю платоновскую концепцию философии, доминирующую во всей последующей традиции. Разница заключается в том, что в отличие от Платона он не только понимает, что философия обязательно лишена предварительных предположений (идея Платона, с которой Гегель согласен), но и что утверждение о знании должно создать на ее основе кругообразную теорию[28].

Таким образом преемственность, равно как и дальнейшая разработка доктрины кругообразности, содержится как в ранних, так и в поздних размышлениях Гегеля. Нет сомнений, что в "Энциклопедии" Гегель раскрывает раннюю версию доктрины кругообразности. В позднем утверждении своей позиции он развивает оригинальную доктрину кругообразности, по крайней мере, по трем направлениям. Во-первых, он делает кругообразность, бывшую лишь отражением эксцентрического интереса в его ранних размышлениях, центральной идеей, что находит выражение в самом определении философии. Философия лишена предположений, обязательно кругообразна и является, говоря словами Гегеля, "кругом кругов" Во-вторых, он расширяет дискуссию, включая древнюю традицию, в особенности, взгляды Платона на философию как науку без предположений. В-третьих, Гегель понимает в отличие от Платона, что если философия должна не иметь предположений, то в этом случае она будет кругообразной.

Подводя итоги дискуссии, скажу: мой анализ взглядов Гегеля зависит от различия между двумя подходами к знанию: линейной, фундаменталистской стратегии, в которой утверждение знания основывается на том факте, что вся теория следует из исходного принципа, известного как истинный, и кругообразный, антифундаменталистской стратегии, в которой утверждение знания основывается на прогрессирующей разработке и применении теории, которая в свою очередь "узаконивает" ее начальную точку.

Я считаю, что собственные гегелевские кругообразные взгляды на

эпистемологию проистекают из его прочтения попыток переформулировать критическую философию в полностью систематизированной форме. В частности, я думаю, что Гегель принимает и фихтовское отрицание линейности и его реабилитацию кругообразности рассуждений. С этой точки зрения специфический вклад Гегеля выходит за пределы ранних взглядов Фихте, которые в силу их кругообразности рассматривают любое утверждение знания как гипотетическое. Гегель утверждает, что кругообразность ведет к знанию в полном смысле. Он предлагает таким путем оказать услугу традиционному пониманию философии как не предположительной науки наук, которая в силу своей кругообразности способна узаконить утверждение знания.

Я подчеркнул исторический контекст гегелевской кругообразной эпистемологии, поскольку я убежден, что если гегелевские взгляды не рассматривались на историческом фоне, то их нельзя ни понять, ни оценить.

Теперь я сделаю некоторые заключительные комментарии в отношении оценки доктрины Гегеля о кругообразной эпистемологии и ее отражении в данном обсуждении.

Подчеркнув полезность истории философии, мы можем указать на зависимость гегелевского систематического подхода к эпистемологии от определенного прочтения традиции. Это положение следует подчеркнуть особо. С того момента как Кант ввел различие между апостериорными и априорными формами знания, стало обычным утверждать, что это единственный систематический подход к философии за счет исторических взглядов. Но даже кантовское различие имеет свой исторический контекст, что подрывает его стремление к разделению, в его терминологии "cognitio ex datis", "cognitio ex principiis" для того, чтобы рассматривать только последнее[29] Это отношение становится еще более очевидным в гегелевском мышлении. Из этого следует, что стремление изолировать философию от истории философии ошибочно, поскольку, до определенной степени, философия и история – это два аспекта одного процесса.

Следует далее указать, что существует внутреннее отношение, проявляющееся в свете гегелевских размышлений, между идеализмом и некоей формой прагматизма. Идеалисты в целом и Гегель в особенности неоднократно подвергались критике за утверждение абсолютного, априорного знания в отрыве от внешнего мира. Но при более тщательном рассмотрении взглядов Гегеля мы можем заметить, что обращение к кругообразной теории знания, к мысли, что утверждение знания обязательно требует взаимодействия между мышлением и объективностью, данной в опыте, весьма ярко описано во "Введении" к "Феноменологии" Если начальная точка должна быть узаконена с помощью целиком разработанной теории, которая в дальнейшем должна быть проверена через опыт, то идеализм в смысле, не вызывающем подозрений, ни коим образом не изолирован от опыта, поскольку в основе своей он прагматичен[30].

Представляющий интерес подход Гегеля к знанию, вытекающий из глубинного кругообразного процесса, представляет собой колоссальный шаг вперед через возвращение к кругообразной форме рассуждений,

дискредитированной на протяжении почти двух тысяч лет после критики Аристотеля. Что касается аргументации в пользу кругообразной теории знания, то позвольте мне подчеркнуть мое убеждение, что не существует обходного пути для критики фундаментализма как в послекантовской дискуссии, так и в последнее время, среди современных авторов. Огромным достоинством Гегеля является способность ясно видеть, несмотря на неадекватность фундаментализма, возможность другого антифундаменталистского, кругообразного подхода к знанию. В этом смысле анализ Гегеля, я думаю, не имеет серьезного соперничества в дискуссиях последнего времени, которые, по большей части, меньше интересуются условиями знания в целом с критической точки зрения, нежели достоверностью утверждения знания данного объекта. Ошибка, с моей точки зрения, заключается в том, что Гегель в конце концов полагает, что таким путем можно обеспечить знание в полном смысле. Очевидно, что такое знание не может родиться из прагматического подхода. Хотя кругообразный подход действительно производит тип знания из опыта, в сущности единственного типа, который мы можем иметь, результат не может быть аподиктическим и, следовательно, опускается ниже классических стандартов.

Далее, я хочу заметить, что хотя аргументация Гегеля очевидно направлена против фундаментализма, возможно, хотя и не наверняка, что он не всегда оставался верен своей собственной теории. В этом смысле он не отличался от многих других мыслителей, чьи взгляды, при тщательном анализе, оказывались не совсем последовательными. Хотя Гегель, безусловно, был более последовательным, чем большинство, есть примеры, когда он оказывается аргументирующим таким образом, что это несовместимо с духом его собственного мышления и, в особенности, с кругообразным подходом к эпистемологии. Один пример можно найти в "Науке логики": он предполагает, что можно начать с бытия, что фактически означает использование концепции основания для его мышления[31].

Мой заключительный тезис касается отношения мышления и бытия. Гегель утверждает, что эта проблема должна разрешаться через демонстрацию единства двух сторон, которая только упоминалась предшествующими мыслителями. Но это единство невозможно показать в доктрине кругообразности. Ибо только через недемонстрируемое утверждение мышление познает бытие, хотя, наоборот, философия не может принять какие-либо предположения, что в данном примере мышление и бытие могут быть рассмотрены как идентичные. Из этого следует, что Гегель не может разрешить проблему знания, как он его понимает.

Следует указать на отношение этого положения к мышлению Канта. Позиция Гегеля в какой-то степени является попыткой реабилитировать утверждение разума против ограничений, вводимых критической философией. По Гегелю, современная философия проистекает из перенесения в философию лютеровского бунта против догматической теологии[32]. С этой точки зрения взгляды Канта недостаточно критичны, ибо он не смог продемонстрировать свои утверждения знания. Но результат Гегеля, хотя это не входило в его намерения, близок к кантовскому в большей степени, чем это обычно замечали, по крайней мере в двух смыслах. С одной

стороны, мы уже отмечали, что по крайней мере внутренне Гегель хотел привести к концу философскую революцию, начатую критической философией таким путем, чтобы остаться верным ее духу. Кругообразный подход к знанию, намеченный Гегелем, служит этому. Его можно рассматривать как результат обобщения концепции взглядов Канта на принцип (das Prinzip), узаконивающий сам себя, не априорно, а на практике[33]. С другой стороны, Гегель демонстрирует известное кантовское положение о внутренних пределах разума. Ибо он непроизвольно показывает, что утверждение разума о знании бытия не может быть продемонстрировано. Хотя современная мысль возникла из усилий разделить разум и веру, это различие в конечном счете несостоятельно, так как философия и действительно все формы поиска знания требуют веры, т.е. веры в разум.

III

Часто неправильно утверждалось, что интерес к фундаментализму ограничивается современной аналитической философией. Основная идея данного доклада направлена на исправление неверного понимания через широко распространенную идентификацию некоторых главных проявлений интереса к мышлению того периода с фундаментализмом и антифундаментализмом в рамках немецкого идеализма, а также через уделение особого внимания позиции Гегеля. Этот доклад окажется полезным, если сумеет вызвать внимание к трем положениям, касающимся мысли того периода: во-первых, интерес к фундаментализму и антифундаментализму широко распространен в немецком идеализме; во-вторых, антифундаментализм вызвал широкую критику в тот период, прежде всего в трудах Гегеля; в-третьих, малоизвестная, но глубоко антифундаменталистская теория знания Гегеля заслуживает дальнейшего внимания. Я хочу завершить доклад замечанием о полезности идеалистического подхода к знанию. Идеализм часто считают наивным, тем не менее гегелевская доктрина кругообразности ценна и сама по себе и в качестве глубокой формы антифундаменталистского подхода к знанию.

[1] Оба эти подхода берут начало в трудах Энгельса, основателя марксизма. См.: *Engels F.* Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy / Ed. C.P. Dutt. N.Y., 1941.

[2] Об этом см.: *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. Boston, 1971.

[3] См., например: *Cassirer E.* Das Erkennt isproblem in der Philosophie der neueren Zeit. B., 1906, 1907, 1920.

[4] См.: *Kant I.* Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. L., 1961. B. 856. P. 656.

[5] Ibid. B. 860. P. 653.

[6] Ibid. B. 866. P. 657.

[7] Ibid. B. 863. P. 655.

[8] Ibid. B. 861. P. 653–654.

[9] Ibid.§ 16. B. 131–136. P. 152–155.

[10] Ibid. B. XXIII. P. 20.

[11] Ibid. B. XXXVIII. P. 34.

[12] См.: *Fichte J.G.* Fichte: Science of Knowledge (Wissenschaftslehre) with the First and Second Introductions / Ed. P. Heath, J. Lachs. N.Y., 1970. P. 93.

[13] См.: *Fichte J.G.* Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre // Fichte: Early Philosophical Writings / Ed. D. Breazeale. Ithaca, 1988.

[14] См.: *Fichte J.G.* Fichte: Science of Knowledge (Wissenschaftslehre) with the First and Second Introductions. P. 38–62.

[15] System of Transcendental Idealism. Charlottesville, 1978. P. 4.

[16] См.: *Hegel G.W.F.* Hegel's Phenomenology of Spirit. B., 1976. P. 9.

[17] См. дискуссию: The Method of Political Economy // Grundrisse Foundations of the Critique of Political Economy / Ed. M. Nicolaus. Middlesex, 1973. P. 100–108.

[18] *Kant I.* Prolegomena to Any Future Metaphysics. Indianapolis, 1950. P. 70.

[19] Эта часть дискуссии взята из книги: *Rockmore T* Hegel's Circular Epistemology. Bloomington, 1986; а также из его же доклада: Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism // History of Philosophy Quarterly. 1988. № 1. В книге и докладе, основанном на ней, я не останавливаюсь на оставшейся необъясненной фундаменталистской стороне гегелевского мышления. Об изначальных попытках разрешить неснятое напряжение в его подходе между фундаментализмом и антифундаментализмом. См.: *Rochmore T.* Foundationalism and Hegelian Logic // The Owl of Minerva. 1989. Fall.

[20] *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979.

[21] Блестящий анализ реакции на первое издание книги Канта см.: *Beiser Er.* The Fate of Reason. German Philosophy From Kant to Fichte. Cambridge, 1987.

[22] Попытка привлечь внимание к данной трактовке взглядов Маркса на субъективность. См.: *Rochmore T.* Fichte, Marx and German Philosophy. Carbondale, 1980.

[23] *Souche-Dagues D.* Le Cercle hégélien. P., 1986.

[24] Об аристотелевской критике кругообразного рассуждения см.: Prior analytics. 57b18; Posterior analytics. Vol. 1. 72b–25–73a 20.

[25] Об этом см.: *Rockmore T* Hegel et la révolution épistémologique // Hegel Jahrbuch (в производстве).

[26] *Hegel G.W.F.* The Difference Between Fichte's and Shelling's System of Philosophy. Albany, 1977. P. 180.

[27] *Hegel G.W.F.* The Logic of Philosophy, translated from the Encyclopedia of the Philosophical Studies. Oxford, 1968. P. 3.

[28] Весьма примечательно, что употребляемый термин содержит немецкий глагол "setzen", означающий "установить", "поставить на место". Это подтверждает, что философия должна быть лишена предварительных предположений. Гегель дает, тем самым, полный эквивалент платоновского слова "гипотемический" от глагола "tithemi", обладающего тем же смыслом, что и глагол "setzen". Трактовка Уоллесом точного термина Гегеля, выраженного в слове "voraussetzen" как "предполагать" "существование чего-то еще" или "допускать", уводит в сторону от проблемы.

[29] См.: Critique of Pure Reason. B. 864. P. 655.

[30] Одним из немногих авторов, сумевших разобраться в этом вопросе, был Н. Решер. См.: *Rescher N.* Cognitive Systematization: A Systems-theoretic Approach to a Coherentist Theory of Knowledge. Oxford, 1979.

[31] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики ("С чего должна начаться наука?").

[32] Важная трактовка этого аргумента была дана немецким поэтом, одним из учеников Гегеля, Генрихом Гейне: *Heine H.* Religion and Philosophy in Germany. Albany, 1986.

[33] См.: Critique of Pure Reason. B. 765. P. 592.

РОУЛС И ВОЗРОЖДЕНИЕ АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Т.А. Алексеева

Джон Роулс сегодня, пожалуй, является наиболее крупной фигурой на горизонте американской политической философии. Сторонники и противники называют его "Кантом XX в." Для этого есть некоторые основания. Его идеи действительно предопределяют характер и направление политико-философских дискуссий почти на протяжении двадцати лет.

Несколько слов о биографии философа: Джон Роулс родился 21 февраля 1921 г., окончил Принстонский университет, специализировался в области права. "Один из последних героев Скотта Фицджеральда", типичный представитель "золотой молодежи" 30-х годов, он вернулся с фронтов второй мировой войны другим человеком. Философия стала главным делом его жизни. Дальнейшая научная карьера Роулса была связана с Принстонским и Корнельским университетами, Массачусетским технологическим институтом. Все последние годы он преподавал в Гарвардском университете.

В 1958 г. в журнале "Философикал ревю" он опубликовал статью "Справедливость как честность" – первый набросок его теории. В 1963 г. в том же журнале появилось продолжение – "Чувство справедливости" Обе публикации явились своего рода сенсацией в англо-американских академических кругах. Следствием этого стало появление многочисленных комментариев как в философских, так и общественно-политических изданиях. Наконец, в 1971 г. вышел из печати главный фундаментальный труд Роулса – "Теория справедливости"[1].

Теория Роулса послужила мощным возбудителем философских споров и дискуссий, затронувших как проблемы метода, так и весьма широкий пласт социально-политической проблематики. По мнению одних участников дискуссии, эта книга пробудила англо-американскую политическую философию от "многолетней дремы, навеянной удушливым утилитаризмом" Других привлек возврат Роулса к "классическому", сущностному философствованию по контрасту с повсеместным увлечением аналитической философией. Как писал, например, американский философ Маршалл Коэн, Роулс "восстанавливает" английскую традицию Юма и Адама Смита, Бентама и Джона Стюарта Милля, настаивавших на связи своих политических рассуждений с фундаментальными исследованиями моральной психологии и политической экономии"[2]. Третьи увидели в теории возможность обновления либерализма, нуждавшегося в свежих идеях. Кроме того, теория справедливости Роулса оказалась привлекательной и для политической практики современного "социального государства" Она органично вошла в идеологию различных политических течений, в том числе левого крыла Демократической партии США, в программы

© Т.А. Алексеева, 1995

таких политических деятелей как Джорж МакГоверн, Эдвард Кеннеди, Джессе Джексон, отчасти и Мартин Лютер Кинг.

С началом "консервативной волны" теория Роулса, как и практика государственных программ социальной помощи, регулирование рыночных отношений были подвергнуты критике "справа" На протяжении почти десятилетия полемика велась с явным перевесом в пользу неоконсервативно интерпретированной свободы в ущерб неоэгалитаристской трактовке справедливости. Однако идейное противоборство не следует рассматривать как некий однолинейный процесс с периодически меняющимися лидерами гонки. И хотя консерватизм на какое-то время усилил свои позиции в западном обществе, скорее, подчеркивает советский исследователь А.Ю. Мельвиль, можно говорить о появлении широкого либерально-консервативного консенсуса относительно ряда основополагающих принципов и устоев "американского кредо"[3].

Некоторое разочарование в идеях неоконсерватизма с конца 80-х годов вновь выдвинули теорию Роулса в центр дискуссии вокруг свободы и справедливости. Этому способствовали как некоторый пересмотр и уточнение Роулсом своих взглядов, так и колебания маятника реальной политики. Характерно, например, что на XVIII Всемирном философском конгрессе в Брайтоне в 1988 г. чуть ли не пятая часть всех докладов и множество выступлений на сессиях были посвящены полемике или защите основных положений роулсовской теории справедливости. Книга Роулса продолжает оставаться темой многочисленных симпозиумов и семинаров, она введена в учебные программы большинства зарубежных университетов от Стэнфорда до Калькутты.

Важным направлением в критике теории Роулса является коммунитаризм, представленный видными современными философами – М. Сэнделом, А. Макинтайром, Р. Рорти, М. Уолцером, Ч. Тейлором и др. Полемика с ними не только позволила выяснить некоторые слабости роулсовской теории, но и заставила философа пересмотреть весьма важные постулаты. С этой точки зрения исследование взглядов коммунитаристов заслуживает особого внимания.

Коммунитаристское направление в леволиберальной мысли переживает в последние годы определенный подъем. Однако новая "волна" коммунитаризма отнюдь не повторяет предшествующую. Если в 60-е годы философы-коммунитаристы использовали отдельные теоретические положения и терминологию марксизма, то современные сторонники этого течения черпают свое вдохновение прежде всего в аристотелевской теории справедливости, несколько модернизированной и обогащенной некоторыми гегелевскими идеями.

Например, именно аристотелевская идея о том, что корни справедливости лежат в "обществе, где главным связующим звеном является разделяемое представление как о благе человека, так и о благе самого общества", оказала сильное влияние на критику Макинтайром теории справедливости Роулса[4]. Аналогичным образом гегелевская концепция исторической обусловленности человека вдохновила Сэндела на отрицание либеральной роулсовской интерпретации человеческой природы.

В то же время коммунитаризм как тип философского мышления нигде

не находит открытого конструктивного изложения. По крайней мере, ни Сэндел, ни Макинтайр не разъясняют его позитивного содержания. Критерием отнесения автора к "коммунитаристской школе" является скорее тип критического анализа трудов представителей других течений в современной политической философии. И все же какая-то попытка определения коммунитаристского кредо была предпринята Сэнделом в статье "Мораль и либеральный идеал", опубликованной в 1984 г. Он писал: "Когда либертаристы-либералы защищают экономику, основывающуюся на частной собственности, а эгалитаристы-либералы выступают за государство всеобщего благоденствия, коммунитаристы беспокоятся о концентрации власти в корпоративной экономике и о бюрократизации государства, а также об эрозии тех промежуточных форм общества, которые временами поддерживали более живую общественную жизнь" Очевидно, что подобная характеристика явно недостаточна для определения отличительных черт коммунитаризма, ибо беспокойство по аналогичным поводам неоднократно высказывали также либералы других направлений. Что же касается политической практики, то Сэндел выявил следующее различие: "...коммунитаристы с большей вероятностью, чем либералы, пойдут на запрет в городе магазинов, торгующих порнографией, на том основании, что они оскорбляет их представление об образе жизни и соответствующих ему ценностях" Отвечая на "классическое" либеральное возражение, что такой подход может привести к нетерпимости, Сэндел писал, что "нетерпимость процветает прежде всего там, где формы жизни смещены, корни не приросли, традиции не сформировались. Отсюда следует необходимость "оживить те гражданские республиканские возможности, которые воплощаются в нашей традиции, но исчезают в настоящее время"[5].

Причем из контекста вполне ясно, что под традициями понимается прежде всего протестантская мораль и идея общего блага.

Если раньше хорошо организованное общество выстраивалось философами этого направления на основе коллективной собственности и равного доступа к политической власти, сегодня представление о нем конструируется прежде всего на базе устоявшихся традиций, сложившегося образа жизни в рамках общины и самоидентификации человека через общую культуру и влияние среды. Например, в трудах коммунитаристов 60-х годов роль женщины в американской семье рассматривалась в контексте социального и экономического угнетения, сегодня (по крайней мере, у Сэндела) именно семья служит моделью общества и даже более важным компонентом блага, нежели справедливость. Аналогичным образом для коммунитаристов-"шестидесятников" патриотизм был иррациональным чувством, блокирующим движение к всеобщему миру. Сегодня для Макинтайра партикуляристское содержание патриотизма уже не менее рационально, чем универсалистские притязания справедливости. Раньше коммунитаристы видели в любых отклонениях от общепризнанной морали призрак преодоления эксплуатации человеком человека, теперь они же поддерживают усилия местных общин, выступающих за сохранение традиционного образа жизни и ценностей, его поддерживающих. Таким образом, очевидно, что с политической точки зрения комму-

нитаристская критика 80-х годов приобрела определенные консервативные черты.

В других же вопросах коммунитаристы резко расходятся с консерваторами, продолжая придерживаться очевидно "левых" взглядов.

Изменился и предмет критики. Коммунитаристы в целом признают, что работы Роулса внесли существенные коррективы и в исходные посылки, и сами принципы современной либеральной теории. Как это хорошо показано в предлагаемой читателю статье известного американского философа из Нью-Йоркского университета Чарльза Бейнса, в центре сегодняшних разногласий между коммунитаристами и либералами роулсовского типа лежат три весьма важных вопроса: во-первых, вновь поставлена проблема приоритетности права или блага; во-вторых, споры идут вокруг концепции Я, или морального действия; и, наконец, в-третьих, рассматривается проблема узаконивания политических идеалов и институтов.

[1] *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, 1971.

[2] *Cohen M.* The Social Contract Explained and Defended // New York Times Book Review. 1972. N 16, july. P. 1.

[3] См.: *Мельвиль А.Ю.* США – сдвиг вправо?: Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов. М., 1986. С. 49.

[4] *MacIntyre A.* After Virtue. Notre-Dame, 1975. P. 232–233.

[5] *Sandel M.* Morality and Liberal Ideal // The New Republic. 1984. N 7, may. P. 17.

ЛИБЕРАЛИЗМ РОУЛСА И КОММУНИТАРИСТСКАЯ КРИТИКА

К. Бейнс

Часто утверждают, что в основе либерализма лежит приверженность свободе во всех ее формах, в том числе экономической, или свободе рынка, а также другим политическим и гражданским свободам. Тем не менее, в прошедшие два десятилетия, по крайней мере в Соединенных Штатах, либеральная политическая теория во все большей степени занималась проблемами эгалитаризма или эгалитаристскими элементами этой традиции. Как минимум на теоретическом уровне эта смена акцентов почти непосредственно явилась результатом влияния известной книги Джона Роулса "Теория справедливости"[1]. Для его либеральной концепции "справедливости как честности" главным является не фундаментальное право на свободу в целом, а несколько более комплексная аргументация относительно того, какие именно принципы регулирования общественной жизни свободные и равные люди изберут в соответствующим образом охарактеризованной ситуации выбора (которую Роулс называет "исходной позицией").

© K. Baynes, 1995
© Т.А. Алексеева, перевод, 1995

Эта идея "исходной позиции" представляет собой роулсовскую альтернативу концепции естественного состояния, разработанной в предшествующих теориях "общественного договора" Речь идет об искусственной и гипотетической ситуации выбора, в которой симметрично размещенные группы участников избирают принципы справедливости под "вуалью неведения", т.е. не имея представления о своем социальном положении, богатстве или о каком-то определенном понимании хорошей жизни. В то же время, было бы ошибкой рассматривать описание "исходной позиции" в качестве попытки вывести принципы справедливости исключительно из модели рационального выбора в собственных интересах. Роулс скорее выдвигает определенную конструкцию "исходной позиции", ссылаясь на моральные идеалы, которые, по его мнению, имеют широкое признание в общественной культуре современных демократических режимов. Цель введения "вуали неведения" в изначальную ситуацию выбора заключается не в том, чтобы предотвратить влияние каких-либо моральных соображений на этот выбор, а в том, чтобы гарантировать нейтральность выбора принципов справедливости по отношению к величайшему разнообразию и плюрализму конкретных концепций хорошей жизни, расцветающих в либеральном обществе.

Большую часть "Теории справедливости" составляет аргументация, призванная показать, что в "исходной позиции" будут избраны именно два специфических принципа. Самая последняя формулировка "специальной концепции" двух принципов выглядит следующим образом: "Каждый человек обладает равным правом на полностью адекватный список равных основных свобод, совместимый с аналогичным списком свобод для всех" (принцип Равной свободы).

"Социальное и экономическое неравенство должно отвечать двум условиям: во-первых, оно должно быть передано в ведение учреждений и положение в обществе должно быть открыто для всех при условии соблюдения честного равенства возможностей; и, во-вторых, оно должно быть обращено к наибольшим преимуществам для наименее преуспевающих членов общества (принцип Дифференциации)"[2].

Эта "специальная концепция" принципов справедливости отличается от "общей концепции" – "Все социально-приоритетные блага должны распределяться поровну, если только неравное распределение какого-либо или всех благ идет на пользу наименее благополучных", – в двух отношениях. Во-первых, она делает различие между основными правами и свободами, заключенными в первом принципе (в каком-то приближении можно сказать, что эти права и свободы закреплены в первых десяти поправках к Конституции США) и других приоритетных социальных благах (регулируемых вторым принципом). И, во-вторых, она утверждает приоритетность первого принципа по отношению ко второму, а также первой части второго принципа над второй. Таким образом, говоря прямо, принцип дифференциации (т.е. вторая часть второго принципа) применяется только к создающим общий фон социальным институтам уже после того, как основные права и равенство возможностей гарантированы; в обществе, характеризующемся умеренным дефицитом общественного благосостояния было бы несправедливым ввести равное рас-

пределение других общественных благ в больших масштабах, нежели это определяется принципом дифференциации. Утверждение о приоритетности первого принципа справедливости можно обнаружить также в положении Роулса о том, что основные свободы могут быть ограничены только во имя более адекватной совокупности основных свобод, а не, скажем, на основе утилитаристских соображений в отношении общего блага.

В данной статье я обращаю внимание не столько на более специфическую интерпретацию этих двух принципов справедливости, сколько на ту аргументацию, которую Роулс выдвинул в их поддержку.

В последнее время либеральная теория справедливости Роулса подвергается критике со стороны тех, кто находит его основополагающие предпосылки слишком индивидуалистичными по сравнению с ценностями более коммунитаристского характера. Я попытаюсь защитить теорию Роулса от этих обвинений. Одним из результатов этой защиты будет более сильная поддержка утверждения, что суть либерализма основывается не на праве на свободу в целом, а на идее, что определенное общественное устройство может быть узаконено, только если с ним могут согласиться на разумных основаниях свободные и равные люди[3]. Или, точнее, в этом эссе я рассмотрю три вопроса, возникающие в спорах между либералами и их коммунитаристскими критиками: либерального утверждения, касающегося приоритета права над благом; концепции Я или морального действия и проблемы узаконивания политических идеалов и институтов. Затем я рассмотрю, как коммуникативная этика Хабермаса, основывающаяся на идее, что нормы узакониваются только если с ними могли бы согласиться свободные и равные люди в практическом дискурсе, может открыть путь для переформулирования этих вопросов в рамках процедурной модели демократического узаконивания[4].

Главной чертой современного либерализма является утверждение приоритета права по отношению к благу. Одной из важнейших мотиваций, стоящих за этим, становится убеждение, что вопросы права и справедливости должны перевешивать или переигрывать соображения об общественной пользе, тем самым гарантируя индивидам господство над собственными мыслями и действиями от вмешательства извне. Индивидам гарантируется право на свободное развитие собственной идентичности и, в свою очередь, на участие в демократическом процессе в качестве автономных граждан. Таким образом, либеральные права, например большая часть гражданских прав, устанавливают рамки или ограничения на стремление к личным или общественным интересам, в то время как другие права, включая политические или социальные (связанные с благосостоянием), призваны гарантировать или обеспечивать более эффективное участие отдельных граждан в определении и формулировании общего блага или демократической воли[5]. В другом случае, тем не менее, совокупным последствием таких прав будет устранение определенных вопросов из повестки дня коллективного принятия решений или правления большинства[6].

Для многих либералов, тем не менее, утверждение приоритета права над благом основывается также еще на одной, более глубокой мотивации.

Она предполагает, что концепция права должна получить определение до и независимо от концепции блага[7]. В соответствии с этим взглядом индивидуальные концепции блага неизменно конкретны и разнообразны и, поэтому, не могут создать приемлемую основу для узаконивания принципов, которые, в свою очередь, призваны определить основные черты социального сотрудничества. Скорее предполагается, что вопросы справедливости носят нейтральный характер по отношению к альтернативным концепциям блага. У Канта, разумеется, права получали определение не через желаемые объекты, а в связи с универсальными чертами практического рассуждения (или морального действия). Если современные либералы выразили протест против идеалистической метафизики Канта, то в целом они все же идут вслед за ним, пытаясь определить право независимо от тех объектов, которых желают индивиды, или поставленных ими целей. Теория "справедливости как честности" Роулса защищает приоритет права, переориентируясь на идею "исходной позиции", в которой гипотетические участники, лишенные представления о своих собственных концепциях блага избирают принципы для определения путей общественного сотрудничества между ними. Но он, тем не менее, продолжает утверждать, что исходную позицию "можно рассматривать как процедурное представление концепции автономии Канта и категорического императива", соответствующим образом освобожденного от его метафизического груза[8]. В отличие от него Дворкин вводит права в связи с эгалитаристским аспектом утилитаризма: они нужны ему для того чтобы избежать "двойного счета", гарантируя, что большая часть личных, а не внешних предпочтений учитывается в процессе коллективного принятия решений, где голос каждого человека считается за единицу[9]. Наконец, Брюс Аккерман полагает, что основные права определяются в процессе диалога, понимаемого как "модус вивенди", когда индивиды решают вынести за скобки свои разногласия относительно блага ради того, чтобы найти общую основу для разрешения общественных конфликтов: "Когда Вы или я узнаем, что мы несогласны друг с другом по тому или иному аспекту моральной истины, то мы не должны пускаться на поиски какой-то общей ценности, способной разрешить наши разногласия; не должны мы и пытаться перевести наши моральные разногласия в какие-то чисто нейтральные рамки; не должны мы и стремиться вывести эти разногласия, рассуждая о том, как бы их урегулировало некое гипотетическое создание. Мы вообще ничего не должны говорить об этих разногласиях и попытаться разрешить наши проблемы, введя предпосылки, не вызывающие возражений"[10]. Таким образом, несмотря на другие важные отличия между ними, каждый из этих "деонтологических либералов" предлагает формулу определения независимо от конкретной концепции блага.

Коммунитаристы поставили под вопрос приоритет права над благом в обоих смыслах, т.е. и как морального действия и как эпистемологического утверждения относительно порядка морального знания. Чарльз Тейлор утверждает, что вместо того, чтобы перевернуть отношения между правом и благом в утилитаризме, как предлагает Роулс, либерализм просто выдвинул свою собственную альтернативную концепцию

хорошей жизни[11]. По Тэйлору, мы не можем разрешить вопросы права или справедливости, встав на нейтральную позицию по отношению к благам, ценным для людей, вместо этого мы должны погрузиться в дебри "языка качественных противоположностей" для того, чтобы сделать неизбежный, хотя и трудный выбор среди разнообразных благ[12]. Аналогичным образом, противопоставляя свое собственное положение "комплексного равенства" тому, что он называет "простым равенством" у Роулса, Майкл Уолцер утверждает, что аргументы в отношении прав и распределительных принципов должны принимать во внимание разделяемый смысл различных социальных благ. Права не могут быть определены до блага, поскольку природа и сфера действия распределительных принципов будут варьироваться по отношению к социальным благам[13]. Наконец, Сэндел и Макинтайр оба полагают, что либеральный акцент на правах основывается на общественной онтологии, морально обанкротившейся и недооценивающей важную роль традиции и общины в определении прав и принципов распределения[14].

Но тогда получается, что смысл разногласий между либералами и коммунитаристами вполне ясен. Либералы защищают приоритет права над благом на том основании, что не существует бесспорной концепции блага, признаваемой всеми гражданами в качестве общей основы для определения направлений общественного сотрудничества. Коммунитаристы утверждают, что либеральная попытка определения принципов справедливости без признания предполагаемого разнообразием благ и принципов распределения означает самообман. Тем не менее, риторический флер, создаваемый обеими сторонами, делает разногласия более острыми, чем они есть на самом деле. С одной стороны, большинство либералов соглашается, что права предполагают некое положение о благе для граждан (или по крайней мере благо системы честного общественного сотрудничества). Так, в "Теории справедливости" Роулс признал, что определение права опирается на "узкую теорию" блага, включающую минимально необходимые положения о природе общественного сотрудничества. Еще более примечательно, что в нескольких эссе последнего времени он утверждает, что справедливость как честность вытекает из определенных идеалов, широко распространенных в общественной культуре демократических обществ[15]. С другой стороны, многие коммунитаристы (например, Тэйлор и Уолцер), безусловно, поместили бы либеральные права на высокое место в любом списке разнообразных благ, ценимых в демократическом обществе. Здесь возникает важный вопрос – могут ли они апеллировать к чему-либо кроме общественной пользы или господствующим убеждениям и практике, когда эти права приходят в противоречие с другими идеалами. Например, неясно, действительно ли "политика общего блага" Сэндела, разрешающая общине не позволить показ порнографического фильма, одновременно допускает, что некая территориальная единица может ввести в действие местные законы, запрещающие какой-то группе в общине жить вместе[16]. Приоритет отдается либеральным правам не просто потому, что они оцениваются выше, чем другие блага или идеалы, – это не обязательно так сегодня и определенно так не будет в будущем. Скорее, я бы

предположил, что определенные права обладают приоритетом в силу их фундаментальной роли в гарантировании равной способности индивидов формировать и следовать своей собственной концепции блага и, тем самым, определять собственную идентичность в рамках взаимно определенных и признанных ограничений[17]. Так, возможно, что либеральные права отчасти ценятся, поскольку они служат поддержке общей концепции блага демократического гражданства, можно в равной степени утверждать, что определенные формы общины обладают ценностью, ибо они представляют собой то, что подтверждает автономию индивидуальных граждан и позволяет им следовать их собственным концепциям блага в рамках взаимно определенных и признанных ограничений. Замечания Тэйлора ясно это показывают. С одной стороны, он утверждает, что гражданская республика обладает ценностью не просто как гарантия общей пользы или оплот прав. При определенных обстоятельствах она может даже представлять для них опасность. С другой стороны, он тотчас же добавляет: "Мы воспринимаем ее как ценность, ибо мы в общем считаем, что форма жизни, при которой люди сами собой управляют и решают свою судьбу через совместное рассмотрение, является более высокой, чем такая, при которой люди живут как подданные даже самого просвещенного деспотизма"[18]. Аналогичным образом Уолцер утверждает, что демаркационные линии между различными общественными благами в соответствии с их собственными распределительными принципами в конечном счете должны определяться демократическим путем: "Либерализм определенно переходит в демократический социализм, когда карта общества детерминирована социально"[19]. Таким образом, если необходимо защищать либеральные права в связи с более общей концепцией демократического правления, тогда в конечном счете приоритет права над благом может основываться на глубинном парадоксе: он основывается на аргументе в пользу изъятия некоторых вопросов из сферы коллективного принятия решений с тем, чтобы сделать его более демократичным, а именно, для того, чтобы процесс выражал равное отношение к автономии каждого члена демоса[20]. (Я рассмотрю ниже этот парадокс более подробно.)

Критика приоритета права над благом тесно связана со вторым вопросом в дискуссии между либералами и коммунитаристами – о концепции самости. Фактически подход Сэндела к критической интерпретации теории справедливости Роулса заключается в том, чтобы принять оба принципа так, как они сформулированы, и затем спросить: "Что будет истиной в отношении субъекта, для которого справедливость является главной добродетелью?"[21]. Он утверждает, что в конечном счете анализ Я, предполагаемый теорией, и который он описывает как "в сущности необремененного субъекта собственности", является и морально спорным, и внутренне несвязным: "Справедливость не может быть приоритетной в деонтологическом смысле, поскольку мы не можем последовательно рассматривать себя как существ, быть которыми требует от нас деонтологическая этика, будь то кантовская или роулсовская"[22].

По Сэнделу, что должно быть истинным в роулсовской концепции Я, так это то, что самость обладает единством и идентичностью, первичной

по отношению к ее принадлежности к какому-то определенному историческому обществу и приверженности какой-либо специфической цели. Создают Я не какие-то специфические цели или привязанности, а просто *потенциал* выбора. В соответствии с этой "узкой" концепцией Я, самость связана со своими целями как с простой "системой желаний" Эти желания могут быть рационально упорядочены в соответствии с их относительной интенсивностью, но они не обязательно определяют самоидентичность[23]. Но, полагает Сэндел, такое различие между Я и его целями в конце концов подрывает само по себе положение о моральном действии. Я, существующее до своих целей, должно быть "вообще без характера, без моральной глубины" и, поэтому, "неспособно к самопознанию в каком-либо серьезном моральном смысле"[24]. Если все, что защищает справедливость, это значит делать радикально свободный, т.е. произвольный выбор, то неясно, почему она вообще должна оцениваться в качестве ценности как главной добродетели общества. Более того, по Сэнделу, проблема заключается не просто в том, что моральные агенты становятся субъектами радикального выбора, лишенными всяких "качественных различий по весу между различными порядками желаний", "...где Я ничем не обременено и в сущности лишено собственности, никто не остается в положении *само*-рефлексии и размышлений"[25] Если употребить фразу Макинтайра, моральные агенты превратились в призраков, а они, разумеется, не существуют![26].

В соответствии с альтернативой концепции, выдвинутой Сэнделом и Тэйлором, люди рассматриваются как "само-интерпретирующиеся животные"[27]. Это означает, что отношение к нашим желаниям заключается не в "простом взвешивании" предпочтений, а в том, чтобы процесс интерпретации и оценки этих желаний был *конструктивен* в отношении того, кем мы являемся. Более того, наша принадлежность к специфическим историческим обществам также способствует нашим попыткам самопознания и определяет нашу само-идентичность. Таким образом, мы представляем собой Я в широком смысле, ибо мы существуем только в нашей индивидуальной и коллективной само-интерпретации[28].

Таким образом, спорно, сумел ли Сэндел дать наилучшую реконструкцию модели Я, имплицитно присущей теории Роулса[29]. В то время как Роулс действительно описывает свою модельную концепцию личности, обладающую "моральной силой высшего порядка", включая способность формировать пересматривать и рационально осуществлять концепцию блага, он не отрицает высокой степени, в которой наша идентичность определяется обществом. В более ранней статье Роулс признал, что никакая степень личностной идентичности не является "естественной или зафиксированной", скорее, писал он, она зависит от идеалов и ценностей, воспитанных обществом и его институтами[30]. Вопрос, который действительно возникает в этой связи заключается в том, возможно ли в контексте вероятной теории моральной психологии выявить различие между определенными способностями, которыми обладает агент, такими, как способность иметь и пересматривать концепцию бога, и их реализацией с учетом их разнообразного содержания и в разных ситуациях. Но

Сэндел не обращается к этому вопросу моральной психологии. Скорее наоборот, *предполагая*, что мы можем иметь только понятную модель морального агента, если эта модель включает положение о сильной оценке, т.е. о предпочтениях, играющих конструирующую роль по отношению к Я, он обращается только к наиболее очевидному вопросу. Далее, вызывает сомнение, что Роулс должен согласиться с описанием его модели Я как "узкой", т.е. как "простого результата взвешивания предпочтений" Лучшая характеристика, я мог бы предположить, содержится в модели, когда агент обладает иерархией мотиваций или тем, что Гарри Франкфурт обозначил понятиями "желания" и "ценности" "первого и второго порядка"[31]. С этой точки зрения моральная автономия формируется как способность получить доступ к реализации желаний первого порядка в свете желаний более высокого порядка, равно и как способность интегрировать оба уровня желаний в связное целое рефлективным путем. Я полагаю, что описание Роулсом моральной силы первого, наивысшего порядка в большей или меньшей степени аналогично данному описанию способности агента второго порядка критически отражать и пересматривать предпочтения и желания первого порядка. Эта модель морального действия может быть развита и дальше в связи с описанием Кольбергом постконвенционального уровня моральных рассуждений, характеризуемых с точки зрения способности агента к децентрализации, дифференциации и рефлексивности в отношении моральных утверждений: автономные моральные действия затем должны быть поняты не только как способность формулировать связный смысл самости рефлексивным путем, но также как способность соответствующим образом оценить точку зрения других при рассмотрении нормы или максимы действия[32]. Если данная реконструкция вообще применима (а мне кажется, что это так), тогда концепция Я, поддерживающая теорию справедливости Роулса будет не "узким" Я, а концепцией агента, обладающего общей способностью к постконвенциональному моральному рассуждению.

Хотя Роулс мог бы ответить Сэнделу примерно таким же образом, как это сделал я, он предпочел сделать шаг в сторону, обратившись к более глубоким философским вопросам моральной психологии, и заявить, что "справедливость как честность" не нуждается в ответе на то, что он описал как "общий и всесторонний моральный взгляд" на самость[33]. Его собственный ответ выразился в утверждении, что его концептуальная модель личности с ее двумя моральными силами высшего порядка – это просто "основополагающая интуитивная идея, как можно предположить, имплицитно присущая общественной культуре демократического общества"[34]. По Роулсу, дальнейшая защита концепции морального действия как части всесторонней моральной теории нарушает "принцип терпимости", который должен быть соблюден при попытке узаконить принципы справедливости в демократическом обществе. Соглашаясь с тем, что любые приемлемые принципы справедливости должны быть такими, чтобы они могли получить общественное признание со стороны всех членов общества, я думаю, что такого рода отступление от философской аргументации в конечном счете отражает несостоятельное

разделение труда между философией и более светской интерпретацией повседневных убеждений и практики[35]. Для того чтобы понять, почему это так, мы должны перейти от концепции Я или морального действия к третьему вопросу, возникшему в споре либералов и коммунитаристов – к природе узаконивания политических идеалов.

В статье "Справедливость как честность: политическое, а не метафизическое" Роулс соглашается, что «в "Теории" допущена ошибка (уводящая далеко в сторону), заключавшаяся в описании справедливости как части теории рационального выбора... Здесь не было мысли попытаться вывести содержание справедливости в таких рамках, которые применяют идею рациональности как единственной нормативной идеи. Эта мысль несовместима с какими-либо взглядами Канта»[36]. Таким образом, тот тип узаконивания, который предложил Роулс, не является "фундаменталистским" в том смысле, что он стремится дать основу принципам справедливости в морально нейтральной концепции рационального выбора[37]. С другой стороны, Роулс также утверждает, что защита либерализма, которую мы находим у Канта и Милля, не соответствует демократическому порядку, поскольку они опираются на "всесторонние моральные взгляды" – положение об автономии в первом случае, утилитаризм – во втором, что неизбежно станет противоречием в обществе, которое может быть охарактеризовано "фактом плюрализма"[38]. Между Сциллой фундаментализма и Харибдой всесторонней моральной доктрины для Роулса, как представляется, остается мало пространства для маневрирования.

Стратегия, одобренная в его конструктивистском подходе, заключается в том, чтобы опираться на идеи, которые считаются широкоразделяемыми в общественной политической культуре современных демократий. "Узаконивание, – утверждал он, – обращено к другим, кто не согласен с нами, и поэтому оно всегда должно проистекать из предложений, которые мы и другие признаем в качестве истинных... Нет необходимости говорить, что это соглашение должно быть сознательным и непринудительным, и достигнуто гражданами путем, совместимым с рассмотрением их как свободных и равных личностей"[39]. Таким образом, хотя может и не существовать морально нейтрального основания, Роулс утверждает, что, тем не менее, существует общее основание, причем такое, которое не сопровождается противоречивыми философскими положениями. Тем не менее, в этом вопросе Роулс встречается с тем, что я бы назвал "парадоксом демократического узаконивания" В демократическом форуме утверждения относительно прав или принципов справедливости легитимны только, если в отношении них досгинуто публичное согласие свободных и равных граждан; но если необходимо поддержать важное различие между легитимностью *де-юре* и *де-факто*, нам необходим будет какой-то критерий для определения того, действительно ли достигнутое соглашение заключено между свободными и равными людьми. В своей более ранней критике Нозика, Роулс утверждал, что для того, чтобы определить, является ли соглашение добровольным, нам необходимо знать, был ли предшествующим фон или "базовая структура" общества, где оно заключается, справедливыми[40].

Это требование теперь бьет по нему бумерангом. Поскольку его теория справедливости разработана для того, чтобы оценить, является ли базовая структура нашего общества справедливой, Роулс не может *прямо* обратиться к общей основе или перекрестному общественному консенсусу ради узаконивания своих принципов.

Роулс мог бы ответить, что он и не предпринимает прямого обращения к общественному консенсусу, ибо это означало бы недооценить важную роль рефлексивного равновесия и его конструктивизм[41]. Хотя процесс рефлексивного равновесия условно принимает определенные суждения и идеи как зафиксированные, ни что не имеет иммунитета по отношению к критике или пересмотру. На изначальной стадии "узкого рефлексивного равновесия" конкретные моральные суждения диалектически противостоят моральным принципам различной степени обобщения до тех пор, пока личность не приходит к связной системе моральных убеждений. На следующей стадии, условие "широкого рефлексивного равновесия" возникает, когда связная группа моральных суждений и моральных принципов индивида корректируется и гармонизируется с помощью более широкой группы теорий (психологии, социологии, теорий значения и т.д.), а также различных формальных "условий рациональности" (например, условиями обобщения, публичности и универсальности)[42]. Таким образом, принципы справедливости узакониваются не благодаря прямому обращению просто к любой группе общепризнанных взглядов, а через обращение к взглядам, отточенным и приспособленным в процессе рефлексивного размышления.

Интерпретация роулсовского конструктивизма также помогает прояснить специфическую роль, которую в этой аргументации играет исходная позиция: "В качестве средства представления исходная позиция служит для общественной рефлексии и само-прояснения. Мы можем воспользоваться ею для того, чтобы разработать то, о чем мы думаем, коль скоро мы в состоянии встать на ясную и не перегруженную точку зрения о том, что предполагает справедливость, если общество рассматривается как схема сотрудничества свободных и равных людей"[43]. Исходная позиция не вводит другие моральные положения помимо тех, которые уже введены в концепцию модели личности и хорошо организованного общества; но они не меняют и контекста аргументации в морально нейтральных рамках рационального выбора. Скорее, это часть деятельности, помогающей разъяснить идеи, которые вы и я, если нас попросят сформулировать принципы справедливости уже признали, или, по крайней мере, признаем в результате должной рефлексии. Это средство аргументации, которое Роулс вводит в общественный диалог практически буквально. Поэтому менее важным становится (и неудивительно), что участники "исходной позиции" анонимно избирают два принципа – в конце концов они были созданы ради этого выбора. Что имеет значение, так это то, признают ли свободные и равные граждане (анонимно?) идеи, воплощенные в конструкции "исходной позиции", равно как и вполне определенный ее дизайн. Смысл происходящего в "исходной позиции" является частью более общей аргументации относительно того, что мы должны принять те принципы, которые будут там приняты, и именно это более общий

аргумент, обращенный к наличию перекрестного консенсуса в нашей общественной культуре.

В то же время как все эти положения предполагают, в чем роулсовский конструктивизм отличается от различных форм интуитивизма и морального реализма, они не решают адекватно парадокс демократического узаконивания. Почему мы рассматриваем принципы как узаконенные, если только наши убеждения не были введены в условия рефлексивного равновесия в качестве результата процесса, в котором мы участвовали? И если мы в действительности не участвовали в данном процессе, то какими могут быть причины для предпочтения роулсовской характеристики беспристрастности в "исходной позиции" по отношению к другим характеристикам?[44] Здесь, как представляется, возможно направить роулсовский конструктивизм по одному из двух направлений. Оба обладают преимуществом рассмотрения узаконивания политических идеалов (или, точнее, прав и распределительных принципов) в рамках контекста общественного диалога. Первая альтернатива, которую также можно найти в работах Брюса Аккермана и Чарлза Лармора, конструирует общественный диалог как *модус вивенди*[45]. Вторая альтернатива направляет роулсовский конструктивизм в сторону коммуникативной этики Хабермаса. Хотя его последние труды дают основания предполагать, что он более склонен к первой интерпретации, я предложу вниманию читателя некоторые соображения в поддержку второй.

При первой интерпретации роулсовского конструктивизма, узаконивание принципов регулирования основополагающей структуры является результатом общественного обсуждения или, как это формулирует Роулс, "свободного общественного рассуждения"[46]. В конечном счете принципы могут оказаться теми, которые получат наше одобрение, или, по крайней мере, теми, которые неразумно будет отвергнуть[47] Тем не менее, при такой интерпретации, отнюдь не любой аргумент или соображение могут быть соответствующим образом поставлены на общественное обсуждение. В свете того, что Роулс называет "фактом плюрализма" мы не можем надеяться достичь соглашения относительно принципов, если обратимся к тому, что Роулс обозначает как "общие и связанные моральные доктрины" Такая общая и связанная моральная доктрина, как он считает, включает не только религиозное мировоззрение и субстанциональные моральные теории (такие, как теория естественного права, утилитаризма или кантовской автономии), но также и философские аргументы и теоретические положения на уровне здравого смысла из общественных наук[48]. Он утверждает, что в либеральной демократии философские и общественно-научные теории будут противоречивыми и поэтому не могут соответствующим образом служить в качестве основы для соглашения. Скорее поиски консенсуса на такой основе, где могут быть узаконены принципы, должны опираться на "фундаментальные интуитивные идеи, рассматриваемые в качестве латентных в общественной политической культуре[49] Этот поиск использует то, что Роулс всюду описывает как "метод уклонения", когда основным вопросом становится следующий: "Что самое малое из того, что может быть

утверждено; и если это будет утверждено, то какова его наименее противоречивая форма"?[50]

Эта интерпретация близка к модели "разговорного ограничения", предлагаемого Аккерманом, а также к модели дискурсивной легитимации, разрабатываемой Ларомором[51]. Идея заключается в том, чтобы изъять из общественного обсуждения определенные противоречивые утверждения, которые в конце концов приводят к непрекрытой конфронтации между несовместимыми личными точками зрения ради установления общей основы для достижения соглашения относительно устанавливаемых принципов[52]. Конкретно стратегия Роулса выглядит следующим образом. Хотя было бы неверным узаконивать политические принципы через обращение к положению о том, что люди – это свободные и равные моральные существа, скажем, на кантовских или телеологических основаниях, мы, тем не менее, имеем право прибегнуть к этому положению, поскольку оно широко распространено в нашей общественной культуре (даже если на более личном уровне оно окажется правильным в силу разнообразных причин). Если подобная стратегия вообще должна быть успешной, Роулсу следовало бы дать разумное и ясное объяснение различия между связанными доктринами и здравым смыслом или же земными верованиями, латентно присутствующими в общественной культуре. С этой целью он предположил, что существует "множество блоков" "между убеждениями индивидов и связанными доктринами, так что становится возможным обращаться к первым в период общественных дебатов, не затрагивая второго"[53]. Среди этих интуитивных убеждений, Роулс называет "политическую социологию здравого смысла" (включающую веру в факт плюрализма и его устойчивость в демократическом обществе) и "обоснованную моральную психологию" (предположительно содержащую модельную концепцию личности, характеризуемую двумя силами высшего порядка)[54].

Тем не менее, очевидно, могут возразить, что эта стратегия воплощает свою собственную моральную эпистемологию. Она предполагает, например, что индивиды обладают способностью отличать земные верования от связанных доктрин, равно как и общественные и необщественные концепции собственной самоидентификации. Предполагается также, что ради цели узаконивания политических принципов индивиды могут и хотят отложить в сторону эти связанные доктрины и личные точки зрения[55]. То есть предполагается, что индивиды могут согласиться с постконвенциональной формой морального рассуждения, характеризуемой способностью к децентрализации, дифференциации и рефлексивности по отношению к моральным утверждениям. Роулсовская политическая концепция справедливости, таким образом, как представляется, включает концепцию Я или морального агента такого типа, как показано выше.

Далее, Роулс должен предположить, что те факты, на которые он ссылается, будут признаны всеми в общественной дискуссии. В противном случае они не создадут надлежащей основы для установления широкого перекрестного консенсуса. Столь же важно, чтобы "основные направления исследования и получившие общественное признание правила оценки свидетельств", используемые при идентификации фактов, также должны

стать предметом общественного обсуждения[56]. Можно быть уверенным, что такое обсуждение не будет рассматривать такие правила и указатели все сразу, или как целостность, но в принципе те факты, которые позволяют определить перекрестный консенсус, равно как и стандарты рациональности при определении этих фактов, также являются предметом общественного дискурсивного узаконивания. Общественное применение разума означает, что нынешние соглашения в принципе всегда открыты для будущего дискурсивного подтверждения.

Эти два соображения подталкивают роулсовский конструктивизм в направлении коммуникативной этики Хабермаса. Как и в первом случае интерпретации, узаконивание принципов, регулирующих основополагающую структуру, связано с идеей общественного обсуждения. Но при такой интерпретации никакие предварительные ограничения не накладываются на предмет, который ставится на обсуждение. Скорее можно сказать, что каждый участник волен представить любой аргумент или соображение, относящееся, по его мнению, к данному вопросу. Интерпретация специфических потребностей и предпочтений (или концепций блага, если говорить в общем) не может быть заранее исключена по указу; скорее вопрос заключается в том, что есть ли хорошие основания, которые могут быть разумно отвергнуты любым из участников – ради того, чтобы убрать влияние некоторых предпочтений или концепций блага на выбор принципов справедливости. Подобная интерпретация общественного узаконивания политических принципов отражает основную идею коммуникативной этики, а именно, что норма узаконивается только, если с ней согласны все заинтересованные лица как участники практического дискурса, где царит не сила, а лучший аргумент[57].

Эта характеристика практического дискурса открыта для серьезного возражения: если не существует субстанциональных ограничений того, что может быть включено в общественный дискурс, то что же предотвращает результат, который может придти в противоречие с нашими наиболее глубокими моральными убеждениями? Что необходимо сделать для того, чтобы участники не согласились на что угодно или, что еще более вероятно, вообще не пришли ни к какому соглашению?[58] Правильный ответ на это возражение предполагает несколько шагов, и в конце концов приводит нас к трем вопросам, которые мы уже рассмотрели в части, посвященной разногласиям между либералами и коммунитаристами.

Первый шаг заключается в том, чтобы вспомнить, что в обеих интерпретациях, т.е. "модус вивенди" и идеальном дискурсе Хабермаса, характеристика общественного обсуждения сама по себе предполагает определение беспристрастной точки отсчета для выбора принципов справедливости. Таким образом, нельзя возразить против того, что общественная дискуссия может оказаться несостоятельной просто потому, что нет независимого стандарта беспристрастности вне самого дискурсивного процесса. Как роулсовская концепция"справедливости как честности" в целом, обе интерпретации представляют собой случай чистой процедурной справедливости. Спорный вопрос заключается в том, которая из двух интерпретаций роулсовского конструктивизма (или же

какая другая интерпретация) лучше определяет, что значит встать на непредвзятую точку отсчета, а я уже высказал предположение, почему первая интерпретация уступает второй. "Метод уклонения" (Роулс) или "ограниченный разговор" (Аккерман) не могут априори исключить соображения, с которыми участники не согласятся. Любые вводимые ограничения должны быть такими, чтобы в принципе участники соглашения могли бы согласиться с ними после должной рефлексации и размышления.

Тем не менее, утверждать, что любые вводимые в дискурс ограничения являются предметом дискурсивного подтверждения, не означает утверждать, что вообще невозможно вводить ограничения. В этой связи также важно различать более и менее фундаментальные ограничения с точки зрения их конституирующей роли в отношении дискурса[59] Примерами более фундаментальных ограничений является условие, что каждый участник обладает равными возможностями внести на обсуждение аргументы и соображения или что каждому из них будет обеспечен равный доступ к информации, относящейся к обсуждаемому вопросу. Хабермас утверждает, что ограничения такого рода могут быть выведены из общих предположений аргументации аналогично выведению разговорных максим у Грайса[60]. Тем не менее, даже эти ограничения (равно как и успешность их выведения) в принципе являются предметом дискурсивного узаконивания до такой степени, что элемент "парадокса демократического узаконивания" присутствует даже в процедурности коммуникативной этики.

На менее фундаментальном уровне многие другие ограничения могут быть введены в дискурсы с точки зрения вопросов и текущих задач. Есть основания предполагать, например, что основные права и свободы, определенные в первом принципе Роулса и содержащиеся в Конституции США, будут служить в качестве ограничений в большинстве общественных споров, снимая вопросы с повестки дня в силу их глубоко личной природы или тесной связи с признанными сферами сокровенности. Тем не менее, обсуждение природы и сферы действия этих прав – это всегда нечто, могущее стать предметом общественных дебатов. По мере того, как аргумент в отношении прав становится все более тесно связанным со специфическими интерпретациями социальных благ, то, что считается хорошим аргументом вне всякого сомнения будет во все большей степени зависеть от разделяемого смысла и практики, определяющих повседневный жизненный мир. Поэтому будет много места для того, что Уолцер (и другие) определяет как "имманентная критика" Тем не менее, если существует несогласие с интерпретацией, предлагаемой "(временным) большинством мудрецов" (Уолцер), основания для этой интерпретации сами должны стать предметом практического дискурса.

Аналогичным образом важно различать типы дискурса в соответствии с теми ограничениями, которые предполагают текущие задачи. Несмотря на сложную интерпретацию множества более или менее институционализированных дискурсов, ограничение правового дискурса будет отличаться от морального, и оба они в свою очередь – от ограничений, накладываемых на политические дискурсы[61]. Хотя все дискурсы

имплицитно сориентированы на идеал непринудительного соглашения всех, некоторые из них потребуют дальнейших ограничений в отношении приемлемых форм свидетельства и типов аргументации.

Таким образом, возвращаясь к приведенному выше возражению, модель коммуникативной этики не предполагает, но и не требует, чтобы большинство практических дискурсов имели бы в качестве своего результата анонимные соглашения. Общественное обсуждение политических направлений, таких, как благосостояние или утвердительные действия возможно и будут иметь немного шансов завершиться общим соглашением. Но это не обязательное условие в модели коммуникативной этики. Необходимо лишь, чтобы компромиссы рассматривались как честные в том смысле, что правила, регулирующие подобные дискурсы, сами по себе открыты для обсуждения и в принципе содержат потенциал общего соглашения на более глубоком уровне узаконивания. На этом более глубоком уровне споры вокруг основных конституционных прав или предпочтительной конституции правовых и политических институтов в меньшей степени подходят для роли предмета честного компромисса или правления большинства, поскольку именно в контексте этих прав и институтов другие правила принятия решений рассматриваются как честные[82]. Именно по этой причине процесс изменения конституционных прав и конструирования правовых и политических институтов более сложен и в целом предполагает более широкое соглашение. Наконец, в то время как общественный морально-практический дискурс в отношении принципов регулирования основной структуры – тема обсуждения, требующая анонимности, это одновременно дискуссия, которая (в силу разных причин) вряд ли таковой будет. Симуляционные обсуждения (такого типа, как у Роулса в "Теории справедливости") входят в общую общественную сферу, но они не включают всех нас в равной мере и их утверждения весьма далеки даже от какого-то приближения к анонимному соглашению. Но представляется также маловероятным, что мы просто можем заменить такой гипотетический и привнесенный диалог простым пересказом сюжетов, как предлагает Уолцер. Скорее то, что также предполагается коммуникативной этикой – это дополнительная теория общественных институтов, отражающих типы институтов, необходимые для расширения возможностей и разнообразия практических дискурсов в рамках общественной сферы на всех этих различных уровнях[63].

Картина, которую я попытался набросать, показывает сеть различных типов практического дискурса, начиная от институтов обсуждений и дебатов во внегосударственной общественной сферы – гражданского общества в гегелевском смысле – через институты политического, правового и конституционного обсуждения и вплоть до далекого от реальности идеала непринудительного морально-практического дискурса как окончательного узаконивания всех этих различных форм институционализированных дебатов. Ограничения, определенные в последнем случае, хотя в принципе и обладающие иммунитетом по отношению к обсуждению, вытекают из общих предположений аргументации и из модели постконвенциональной моральной автономии. Тем не менее, данная

теория коммуникативной этики также нуждается в дополнении в виде критической социальной теории, отражающей типы институтов, необходимые для расцвета модели моральной автономии.

Позвольте мне в заключение кратко остановиться на том, каким образом три вопроса, рассмотренных выше, могут быть переформулированы в констексте коммуникативной этики. Во-первых, приоритет права над благом одновременно и сохраняется, и трансформируется. Он сохраняется в фундаментальных ограничениях, накладываемых на морально-практический дискурс, т.е. симметричные условия и право равного участия. Более того, так же как в либерализме Роулса и Дворкина, общее узаконивание основных прав развивается с точки зрения их роли в гарантировании условий для автономии граждан с помощью изъятия некоторых вопросов из повестки дня демократического принятия решений. Тем не менее, основания для этого приоритета изменяются, поскольку в конечном анализе, только в рамках практического дискурса могут быть разъяснены и узаконены условия, необходимые для индивидуальной автономии и тем самым различия между вопросами справедливости и вопросами хорошей жизни.

Во-вторых, концепция Я, которая обогащает эту защиту приоритета справедливости, не сводится к "атомистическому", "сущностно необремененному" или "эмотивистскому" Я, а вытекает из философского аргумента относительно природы постконвенционального морального рассуждения. Более полная защита, без сомнения, включит другие философские и социально-теоретические аргументы относительно нормативного ядра современности. Таким образом, в противовес недавней аргументации Роулса относительно политической концепции "справедливости как честности", я не верю, что концепция Я, лежащая в основе его теории, может быть сформулирована без обращения к тому, что он считает противоречивыми философскими и теоретическими предположениями. Как бы там ни было, я уже говорил, что убеждение Роулса в отношении Я, которое не должно опираться на такие противоречивые предположения, основывается на недолжным образом ограниченном положении об узаконивании политических идеалов.

Наконец, узаконивание прав и политических идеалов не может происходить без рефлексии "условий и предпосылок самого узаконивания как деятельности"[64]. Я утверждал, что как тип демократического узаконивания роулсовский конструктивизм лучше интерпретировать по линии коммуникативной этики Хабермаса, нежели модели "ограниченного разговора" Аккермана. Но я также предположил, что маловероятно (да и нежелательно), чтобы далекие от реальности и гипотетические аргументы, введенные в общественные споры, могли бы быть просто *заменены* положением об изложении предыстории (Уолцер) или *отброшены* в результате несчастной "страсти увидеть общественную практику узаконивания как нечто большее, чем просто практику" (Рорти). Скорее, подобные аргументы – элемент необусловленности, который "делает законность (Gueltigkeit), которую мы приписываем своим взглядам отличной от простого признания (Geltung) социальной практики де-

факто"[65]. Одной из целей критической социальной теории является указание на то, как такие аргументы могут стать менее противоречащими фактам, превратившись в более постоянные и широко распространенные характеристики нашей общественной жизни и институтов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, 1971. Весьма влиятельными были также работы философа права Рональда Дворкина. См.: *Dworkin R.* Taking Rights Seriously. Cambridge, 1978; *Idem.* A Matter of Principle. Cambridge. 1985.

[2] *Rawls J.* Justice as Fairness: Political Not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. N 14. P. 225.

[3] Аналогичную трактовку либерализма также см.: *Waldron J.* Theoretical Foundations of Liberalism // The Philosophical Quarterly. 1987. N 37. P. 127–150.

[4] О сформулированной Хабермасом коммуникативной этике см.: *Habermas J.* Diskursethik // Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt, 1983; *Idem.* Moralität und Sittlichkeit // Merkur. 1985. N 12; *Idem.* Gerechtigkeit und Solotaritat // Zur Bestimmung der Moral / Hg. W. Edelstein, G. Nunner-Winkler. Frankfurt, 1986.

[5] Об интерпретации и защите распространения прав в соответствии с этой линией, см.: *Marshall T.H.* Citizenship and Social Class and Other Essays. Cambridge, 1950; *Rawls J.* The Basic Liberties and Their Priority // The Tanner Lectures on Human Values / Ed. S. McMurrin. Utah, 1982. Vol. III. P. 3–87.

[6] Такой путь рассмотрения функционирования прав упоминается также у Роулса. См.: *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus // The Oxford Journal of Legal Studies. 1987. N 7. P 14.

[7] По Сэнделу, эта вторая мотивация характерна для того, что он называет "деонтологическим либерализмом" (в противовес, например, либерализму Милля). См.: *Sandel M.* Leberalism and the Limits of Justice. Cambridge, 1982. P. 2.

[8] *Rawls J.* A Theory of Justice. P. 256; Ниже я рассмотрю некоторые тенденции в наиболее поздней роулсовской аргументации. Говоря кратко, сейчас он пытается более непосредственно выстроить свою "политическую концепцию" справедливости на широком общественном консенсусе, избегающем противоречивых теорий и философских утверждений.

[9] См. в особенности формулировку в его ответе Х.Л.А. Харту: *Dworkin R.* Do We Have a Right to Pornography? // Dworkin R. A Matter of Principle. P. 365.

[10] *Ackerman B.* Why Dialogue? // Journal of Philosophy. 1989. Vol. 86, jan. P. 19.

[11] *Taylor Ch.* The Nature and Scope of Distributive Justice // Philosophical Papers. Cambridge, 1985. Vol. 11. P. 291; См. также: *Taylor Ch.* Gerechtigkeit als Verfahren // Moralität und Sittlichkeit / Hg. A. Honneth, W. Kuhlmann. Frankfurt, 1986.

[12] *Taylor Ch.* The Diversity of Goods // Utilitarianism and Beyond / Ed. A. Sen, B. Williams. Cambridge, 1982. P. 132.

[13] *Walzer M.* Spheres of Justice. N.Y., 1983. P. 15.

[14] *Sandel M.* Op. cit. P. 165; *MacIntyre A.* After Virtue. Notre Dame. 1981. Ch. 3.

[15] *Rawls J.* A Theory of Justice. Ch. 7; более новую аргументацию см.: *Idem.* The Idea of an Overlapping Consensus; *Idem.* The Priority of Right and Ideas of the Good // Philosophy and Public Affairs. 1988. N 17. P. 251–276.

[16] См.: *Sandel M.* Morality and the Liberal Ideal // The New Republic. 1984. N 7, may. P. 17; и противоположный подход в решении Верховного суда США в деле "Деревня Белле-Терре против Борааса". См.: *Rosenblum N.* Another Liberalism. Harvard, 1987. P. 157–158.

[17] См.: *Rawls J.* The Basic Liberties and Their Priority. P. 50; "Свобода обладает большим или меньшим значением в зависимости от того, включена ли она в большей или меньшей степени, или является более или менее необходимым институциональным средством для защиты полного, обоснованного и эффективного осуществления моральных сил в одном (или обоих) из двух фундаментальных случаев".

[18] *Taylor Ch.* The Nature and Scope of Distributive Justice. Vol. 3. P. 245.

[19] *Walzer M.* Liberalism and the Art of Separation // Political Theory. 1984. N 12. P. 328.

[20] Аналогичное утверждение см.: *Bobbio N.* The Future of Democracy. Minnesota, 1987. P. 25. – "Что бы ни было философской основой для этих (основных) прав, они являются обязательным предусловием главным образом для того, чтобы процедурные механизмы, которые характерны для демократической системы, работали правильно"

[21] *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. P. 49.

[22] Ibid. P. 14, 180.

[23] В этом контексте Сэндел обращается к различию между Я и "простым весовщиком" или "сильным оценщиком предпочтений", введенному Тэйлором. См.: *Taylor Ch.* What is Human Agency? // Philosophical Papers. Cambridge, 1984. Vol. 1. P. 15–44.

[24] *Sandel M.* Liberalism und the Limits of Justice. P. 180.

[25] Ibid. P. 167; 180.

[26] См.: *MacIntyre A.* How Moral Agents Have Become Ghosts // Synthese. 1982. Vol. 53. P. 295–312; Описание и критика Сэнделом "необремененного Я практически та же, что и критика Макинтайром эмотивистского Я в работе: "After Virtue" Ch. 3.

[27] *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. P. 179; *Taylor Ch.* Self-Interpreting Animals // Philosophical Papers. Vol. 1. P. 45–76. Хотя Тейлор разработал свою модель человеческой деятельности более детально, чем Сэндел, я не вижу каких-либо существенных различий в их позициях. См. предисловие Кеннета Бейнса к книге: *Taylor Ch.* Overcoming Epistemology // After Philosophy / Ed. K. Baynes, J. Bohman, T.Mc. Carthy. Cambridge, 1987. P. 459–463.

[28] *Taylor Ch.* Philosophical Papers. Vol. 1. P. 3.

[29] Собственные оговорки Роулса см.: *Rawls J.* Justice as Fairness: Political Not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. N 14. P. 239.

[30] О двух моральных силах см.: *Rawls J.* Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. Vol. 77. P. 525; *Rawls A.* Theory of Justice. P. 505; а также в более раннем эссе, включающем ответ на связанную с этим критику Дереком Парфитом его концепции Я. См.: *Rawls J.* The Independence of Moral Theory // The Proceeding of the American Philosophical Association. 1975. P. 20; *Daniels N.* Moral Theory and the Plasticity of Persons // The Monist. 1979. Vol. 62. P. 265–287.

[31] См.: The Importance of What We Care About. Cambridge, 1988; Об исключительно полезных попытках разработки некоторых проблем, поднимаемых иерархической моделью см.: *Thalberg I.* Socialization and Autonomous Behavior // Tulane Studies in Philosophy. 1979. Vol. 28. P. 21–39.

[32] Я развиваю подобную модель морального действия в: *Baynes K.* The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas. Albany, 1991. Ch. 4; см. также описание стадий морального развития Роулса: *Rawls J.* A Theory of Justice. P. 462; *Habermas J.* Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln // Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. P. 130–140.

[33] См.: *Rawls J.* Justice as Fairness. P. 225, 239. См. также: *Idem.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 3.

[34] Ibid. P. 234.

[35] В этом смысле, я думаю, его последние эссе представляют собой отход от некоторых его замечаний в "Теории справедливости" о природе узаконивания, допускавшем большую роль теоретических аргументов: "Нет оснований для признания, что наше чувство справедливости может быть адекватно охарактеризовано знакомыми предписаниями здравого смысла или выведено из более очевидных учебных принципов. Правильная оценка моральных способностей безусловно будет включать принципы и теоретические конструкции, которые значительно выходят за пределы норм и стандартов, присутствующих в повседневности; она может также в конечном счете потребовать весьма изощренной математики" (p. 47); аналогичное прочтение более ранних взглядов Роулса на рефлексивное равновесие, см.: *Daniels N.* Reflective Equilibrium and Archimedean: Points // Canadian Journal of Philosophy. 1980. N 10, P. 83–103.

[36] *Rawls J.* A Theory of Justice. P. 273. Аналогичная ремарка есть также в: The Basic Liberties and Their Priority. P. 20.

[37] Обсуждение некоторых из слабостей фундаментализма, классическим примером которого является Гоббс, можно посмотреть в статье: *Ripstein A.* Foundationalism in Political Theory // Philosophy and Public Affairs. 1987. N 16. P. 115–137.

[38] Ibid. P. 246–247; The Idea of an Overlapping Consensus. P. 4.

[39] Ibid. P. 229–230.

[40] См.: The Basic Structure as Subject // Values and Morals / Ed. A. Goldman, J. Kim. Dordrecht, 1978. P. 54.

[41] См., например, его ремарку в "Идее перекрестного консенсуса" "Здесь я предполагаю, что свободное и добровольное соглашение есть соглашение, подтвержденное нашими взвешенными убеждениями в результате должной рефлексии или тем, что в других местах назвал "рефлексивным равновесием" (С. 5).

[42] Различие между узким и широким рефлексивным равновесием, введенное Роулсом. имплицитно присутствует в "Теории справедливости" (С. 49) и эксплицитно выражено в "Независимости моральной теории..." (С. 8); Дискуссия показана в: *Daniels N.* Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethies // Journal of Philosophy. 1979. Vol. 76. P. 256–282.

[43] *Rawls J.* Justice as Fairness... P. 238.

[44] См., например, альтернативные характеристики беспристрастной позиции: *Scanlon T* Contractualism and Utilidarianism // Utilidarianism and Beyond. N.Y., 1981. P. 121; *Habermas J.* Gerechtigkeit und Solitarität; а также замечание Томаса Нэгела о необходимости "беспристрастности более высокого порядка" для того, чтобы судить о различных порядках беспристрастности: *Nagel T* Moral Conflict and Political Logitimacy // Philosophy and Public Affairs. 1987. N 16. P. 216.

[45] Положение "модус вивенди", используемое здесь (и, как я полагаю, также у Лармора и Аккермана) отличается от той интерпретации, которую ему дает Роулс. Роулс описывает "модус вивенди" как форму узаконивания, обращенную к сближению собственных или групповых интересов без всяких общих моральных мотиваций и, таким образом, ближе к тому, что я выше описал как фундаментализм (см. сн. 36) или тому, что Нэгел называет "теорией конвергенции" Смысл, в котором "модус вивенди" употребляется здесь ближе к тому, который Нэгел описывает как "смешанную теорию", т.е. обращенную и к моральным концепциям и к собственным или групповым интересам в зависимости от того, что потребует ситуация (*Nagel T.* Op. cit. P. 220). Так, Чарлз Лармор утверждает, что рамки диалога не могут быть выведены исключительно из нейтральной модели рациональности, но должны предполагать, что участвующие партии "стремятся каждому показать равное уважение" (*Larmore Ch.* Patterns of Moral Complexity. Cambridge, 1986. P. 61): Аккерман также отрицает подобную попытку обосновать рамки диалога через нейтральную модель рациональности. Что для них создает "модус вивенди", так это просто тот факт, что основания для диалога не удалось найти в утверждении моральной истины или того, что Роулс называет общей и связанной моральной доктриной. Так, несмотря на свое собственное утверждение, что "политическая концепция справедливости" – это не просто "модус вивенди", как представляется, роулсовский "метод уклонения" соответствует тому, о чем пишут Лармор и Аккерман (см. замечания Аккермана о подходе Роулса).

[46] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 8.

[47] О важности этого различия, см.: *Scanlon T.* Contractualism and Utilitarianism. P. 111.

[48] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 7–8.

[49] Ibid. P. 8.

[50] Ibid. P. 8; *Rawls J.* Justice as Fairness / Political Not Metaphysical. P. 231.

[51] См.: *Akkerman B.* Social Justice in the Liberal State. Yale, 1980. P. 9; *Idem.* What is Neutral about Neutrality? // Ethies. 1983. Vol. 93. P. 375. Лармор вводит "универсальную норму рационального диалога" "Когда два человека не соглашаются друг с другом по какому-то специфическому вопросу, но хотят продолжить разговор о более общей проблеме, которую они хотели бы разрешить, каждый из них должен абстрагироваться от тех убеждений, которые отрицают другой: (1) для того чтобы сконструировать аргумент на основе своих других убеждений, которые убедят другого в истинности спорного убеждения; (2) для того чтобы перейти к другому аспекту проблемы, где возможности для соглашения кажутся более вероятными" (Р. 53).

[52] *Nagel T.* Op. cit. P. 232.

[53] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 19.

[54] Ibid. P. 5.

[55] *Rawls J.* Justice as Fairness. P. 241.

[56] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. P. 8.

[57] См.: *Habermas J.* Diskursethik // Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. P. 103; *Idem.* Moralität und Sittlichkeit: Hegels Kantkritik im Licht des Diskursethik // Merkur. 1985. N 12. S. 1041.

[58] Уолцер предлагает аналогичную критику в: *Walzer M.* Interpretation and Social Criticism. P. 11.

[59] Здесь также я имею в виду нечто, аналогичное положению Норберта Боббио о конституционных нормах как предварительных правилах, которые позволяют проходить демократическим дискуссиям. См.: *Bobbio N.* Op. cit. P. 25.

[60] К сожалению, я не могу здесь раскрыть его аргумент. См.: *Habermas J.* Diskursethik; а также начало работы: *Idem.* Intermediate Reflections // The Theory of Communicative Action. Boston, 1984; *Baynes K.* The Normative Grounds of Social Criticism. Albany, 1991. Ch. 3.

[61] См.: *Habermas J.* Law and Morality. Trans. by K. Baynes // The Tanner Lectures on Human Values. Utah. 1988. Vol. III. P. 217–279.

[62] См.: *Offe Cl.* Legitimation Through Majority Rule? // Disorganized Capitalism. Cambridge, 1985. P. 259–299; Kuflik, Arthur. Majority. Rule Procedure // Due Process (Nomos) / Ed. J.R. Pennock. J. Chapman. Cambridge, 1985. P. 296–332.

[63] Обсуждение такой дополнительной теории см.: *Cohen J., Arato A.* Civil Society and Social Theory // Zwischenbetrachtungen / Ed. C. Offe. Frankfurt, 1987.

[64] *Waldron J.* Introduction // Theories of Rights. Oxford, 1984. P. 20.

[65] *Habermas J.* Philosophy as Stand-In and Interpreter // After Philosophy / Ed. K. Baynes, J. Bohman, T.Mc. Carthy. Cambridge, 1987. P. 314.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

СЛАВЯНОФИЛЫ И П.Я. ЧААДАЕВ

З.В. Смирнова

Появление в "Телескопе" "Философического письма" Чаадаева Герцен назвал точкой перегиба, "от которой идут два расходящиеся ряда пониманья"[1]. "Письмо действительно было своеобразной вехой в развитии русского национального самосознания. В полемике вокруг него расходились мнения, прояснялись контуры славянофильства и западничества. В литературе справедливо отмечалось, что уже в 30-х годах XIX в. в "протославянофильских" спорах явственно ощущается присутствие определенного оппонента, и оппонент этот – Чаадаев[2]. По воспоминаниям М.И. Жихарева, сразу же после публикации "Письма" А.С. Хомяков готовил на него "уничтожающее громовое опровержение", но, узнав о правительственном преследовании Чаадаева, "своему намерению не дал никакого хода"[3]. В 1986 г. в журнале "Символ" (Париж) была опубликована статья "Несколько слов о Философическом письме" (напечатанном в 15 книжке "Телескопа") (Письмо к г-же Н.)[4]. Публикатор Р. Темпест считает ее той самой статьей Хомякова против чаадаевского "Письма", о которой упоминает Жихарев. (Эта статья будет рассмотрена ниже.)

В свою очередь мысль "басманного философа" в 1830–1840-х годах постоянно отталкивалась, как это видно из его статей, набросков и писем того времени, от славянофильских идей. Естественно тема "Славянофилы и Чаадаев" привлекала к себе внимание исследователей русской философии. Так; А. Койре в своих "Этюдах по истории философской мысли в России" отвел особую главу проблеме "Чаадаев и славянофилы"[5]. Обращался к этой проблеме и Р. Мак-Налли в книге "Чаадаев и его друзья"[6].

Однако тему эту отнюдь нельзя считать исчерпанной, тем более, что в ряде вопросов мнения исследователей значительно расходятся. Детальный, всесторонний ее анализ – еще впереди. Я не преследую здесь такой цели, ставя перед собой более узкие задачи.

Идейный спор, если только он не является "диалогом глухих", непременно содержит в себе провоцирующий элемент. Каждый из спорящих,

© З.В. Смирнова, 1995

так или иначе, вольно или невольно, испытывает влияние со стороны своего оппонента. Влияние это вовсе не следует рассматривать как согласие с точкой зрения или доводами противника, оно гораздо многообразнее: оппонент может "подсказывать" проблемы, направлять мысль на поиски аргументов и контраргументов. Такое взаимовлияние, уточняя и обогащая идейный арсенал спорящих, становится вместе с тем своеобразным фактором общего процесса развития общественной мысли. Поэтому правомерно и интересно взглянуть на спор между славянофилами и Чаадаевым именно в аспекте заключенного в нем "провоцирования", наметить хотя бы пунктиром (насколько это здесь возможно) основные линии взаимовлияния противников и оценить конфронтацию их идей в контексте исторического размежевания славянофильства и западничества.

Исследователи, обращающиеся к теме "Чаадаев и славянофилы", значительное внимание уделяют обычно вопросу о возможном (по мнению некоторых – несомненном) влиянии Чаадаева на воззрения молодого И.В. Киреевского. Строго говоря, вопрос этот выходит за рамки темы, поскольку относится к дославянофильскому периоду идейного развития Киреевского. Не считая возможным полностью обойти его, я ограничусь здесь краткой характеристикой высказанных в литературе мнений, выбирая наиболее показательные для различных точек зрения.

"ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА" И "ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК"

Летом 1831 г. Чаадаев прервал свое добровольное уединение и стал частым посетителем Английского клуба и московских салонов. Среди москвичей, с которыми он сблизился в то время, был и молодой И.В. Киреевский. В их отношениях был, по всей вероятности, оттенок превосходства и покровительственности со стороны Чаадаева, объясняемый не только разницей лет, знаний и опыта, но и свойственной "басманному философу" склонностью к учительству. Но в искренности любви и уважения Чаадаева к его молодому другу сомневаться не приходится[7]. Вряд ли можно сомневаться и в том, что Киреевскому были тогда известны "Философические письма", которые, по словам Чаадаева, в близких ему кругах читались, перечитывались, переписывались. И само по себе предположение, что на молодого литератора могли повлиять те или иные идеи старшего друга, вполне закономерно. Дает ли, однако, основание для подобных утверждений статья И. Киреевского "Девятнадцатый век" (1831), в которой ряд исследователей усматривает такое влияние?

Основная идея статьи – необходимость усвоения россиянами достижений западноевропейской "образованности" с тем, чтобы, преодолев культурное отставание от Запада, занять достойное место среди европейских народов.

Обоснование этой идеи опирается у Киреевского на три главных культурологических принципа. Первый из них – универсализм культуры,

понимание ее как единого целого, вырабатываемого всем человечеством и имеющего общечеловеческое содержание и значение. Универсалистскую трактовку культуры автор "Девятнадцатого века" стремится сочетать с признанием прав и особенностей национальных культур, используя для этого идею всемирно-исторических народов, сменяющих один другого на арене истории. Два других наиболее общих и взаимосвязанных культурологических принципа, от которых отправляется И. Киреевский, – исторический прогресс культуры и ее органическое развитие[8]. Важно отметить, что Киреевский весьма оптимистически смотрит на будущее Западной Европы, равно как и на возможность приобщения России к западной "образованности"

По мнению некоторых исследователей, в универсалистской трактовке культуры И. Киреевским и в его отрицательном отношении к изоляционизму сказалось влияние универсалистской и антиизоляционистской концепции Чаадаева. С воздействием идей "басманного философа" связывается также высокая оценка в статье роли римской католической церкви в Западной Европе как объединяющего центра народов Запада. Указывают, наконец, на общую "прозападную" тональность "Девятнадцатого века", противопоставляя ее статье "Обозрение русской словесности 1829 года", в конце которой Киреевский утверждал, что Европа "представляет теперь вид какого-то оцепенения", что в ней остановились "политическое и нравственное усовершения"[9], и связывал надежды дальнейшего европейского развития с будущей ведущей ролью России. Изменение позиции И. Киреевского объясняют именно влиянием Чаадаева.

Такого рода мнение о прямой зависимости историософских принципов "Девятнадцатого века" от идей Чаадаева наиболее решительно было высказано А. Койре[10]. Близость ряда идей "Философических писем" и "Девятнадцатого века" отмечается и отечественными авторами[11], хотя далеко не всегда при этом признается прямое влияние Чаадаева на Киреевского. Так, указывая на общие этим мыслителям устремления, В.А. Кошелев считает, что вряд ли нужно искать (как это делает, например, В.И. Кулешов) в "Девятнадцатом веке" следы "чаадаевщины" или в статьях Чаадаева следы "киреевщины"[12].

Точка зрения, согласно которой следует решительно отвергнуть влияние Чаадаева на молодого И. Киреевского, представлена в литературе в первую очередь Э. Мюллером, специально рассмотревшим этот вопрос в своей книге о И. Киреевском "Русский интеллект в европейском кризисе"[13].

Э. Мюллер не отрицает того, что между взглядами молодого И. Киреевского и Чаадаева имеется известная общность, сказывающаяся прежде всего в представлении о России как стране, изолированной от Запада, оторванной в своем развитии от общего движения человеческого рода. Он признает, что оба они едины в оценке культур трегерской функции римской церкви в средние века. Мюллер считает, однако, что философско-исторические концепции "Девятнадцатого века" и "Философических писем" различаются принципиально. И. Киреевский связывает культурное отставание России от Запада прежде всего с тем, что страна была лишена одного из необходимых элементов развития культуры –

античного наследия, сыгравшего важную роль в прогрессивном развитии Западной Европы. Чаадаев же выводит европейскую культуру исключительно из христианства. Изолированность России объясняется тем, что Русь приняла христианство в иной, византийской форме. Чаадаев, утверждает далее Э. Мюллер, выступает в "Философических письмах" как религиозный моралист, смысл и единство истории он выводит из трансцендентного начала и решительно отвергает "теорию необходимого совершенствования", т.е. взгляд на историю как на имманентный процесс прогрессивного развития разума. Автор же "Девятнадцатого века" рассматривает историю именно как "всемирную прогрессию ума", постепенный, последовательный ход умственного развития человечества и принадлежит, по существу, к направлению в философии истории, отвергаемому и критикуемому Чаадаевым. Различие между историософскими концепциями Чаадаева и И. Киреевского – различие между абсолютистской и релятивистской ориентациями в историософии. Бональд против Гегеля – так резюмирует это различие Э. Мюллер.

Эта "формула" Мюллера представляется слишком категоричной. На историософской концепции "Философических писем" несомненно видны следы влияния трудов французских католических философов, однако, она не может быть уложена в русло характерных для них идей. Равным образом не могут быть безоговорочно названы гегельянскими и идеи, развитые в "Девятнадцатом веке" (как не раз отмечалось в литературе, в статье сильно чувствуется влияние Гизо). Но в главном Э. Мюллер прав: при несомненной общности ряда принципиальных установок (универсализм, антиизоляционизм, признание объединяющей роли на Западе римской церкви) и столь же несомненных различиях в трактовке ряда вопросов (в особенности – роли античного наследия в развитии культуры), обе концепции различаются в своих основаниях – трансцендентализме, с одной стороны, и имманентизме – с другой. Трудно поэтому согласиться с Б.Н. Тарасовым, который, справедливо отмечая черты, отличающие представление об истории в "Девятнадцатом веке" от воззрений Чаадаева, считает в то же время, что «мысль автора "Девятнадцатого века" движется в границах общей историософской схемы автора "Философических писем", но с весьма и весьма существенными изменениями внутри ее»[14]. Как раз об "*общей схеме*" историософских концепций "Философических писем" и "Девятнадцатого века" говорить вряд ли возможно.

Следует особо отметить одну концептуальную идею "Девятнадцатого века", а именно – идею синтеза, "мирительного соглашения враждующих начал", характеризующую, по мнению Киреевского, "дух времени" девятнадцатого столетия[15]. Идеей этой он обязан, конечно, прямому или косвенному влиянию немецкой классической философии (уместно вспомнить, что в том же 1832 г., когда в "Европейце" появилась статья И. Киреевского, молодой Герцен в своей студенческой работе, характеризуя современную "умственную деятельность", писал, что "стремление соединить противуположности сильно влилось в умы"[16]. Привлечь внимание к этой идее представляется мне особенно важным потому, что она характерна не только для Киреевского – автора "Девятнадцатого века",

но и для мировоззрения Киреевского-славянофила. В. Гердт даже придает этой статье основополагающее значение для взглядов Киреевского в славянофильский период на проблему "Россия и Европа" По мнению В. Гердта, методология И. Киреевского при решении этой проблемы основана на триаде: первоначальное единство Европы и России как христианских обществ (до схизмы), "раздвоение единого" (схизма) и определение условий возможности в дальнейшем их примирения. Такого рода методология свойственна, по Гердту, и философии Киреевского вообще, он называет ее поэтому "трансцендентально-диалектической"[17] Не входя здесь в специальное рассмотрение этого вопроса, отмечу лишь, что важная роль, которая отводится в "Девятнадцатом веке" идее "мирительного соглашения враждующих начал", – еще одно существенное отличие исторической схемы статьи И. Киреевского от концепции "Философических писем".

Признание принципиальных различий между историософскими концепциями Чаадаева и молодого И. Киреевского вовсе не исключает отмечавшейся выше общности в их взглядах на ряд вопросов истории Западной Европы и России. Нет оснований категорически отрицать и возможность воздействия идей Чаадаева на его молодого друга. Нельзя согласиться, однако, с попытками некоторых исследователей объяснять этим воздействием все главные принципы и идеи статьи И. Киреевского. Такой подход не позволяет раскрыть глубоко своеобразные черты воззрений автора "Девятнадцатого века"[18].

ПРИТЯЖЕНИЕ И ОТТАЛКИВАНИЕ

Еще в начале века в русской литературе была высказана мысль о двоякого рода влиянии, оказанном Чаадаевым на формирование и развитие славянофильства. По мнению П.Н. Милюкова, идеи Чаадаева не только стали предметом критики для будущих славянофилов, но и в определенной мере послужили основанием для складывающейся славянофильской теории. Такое "положительное" влияние Чаадаева на славянофилов Милюков связывал с идеей определяющей роли религии в истории культуры. Чаадаев, писал он, едва ли не первый открыл славянофилам глаза "на общую связь идей христианской исторической философии, а только в той связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение"[19].

Милюкову следовал в данном вопросе Н.В. Рязановский, утверждавший, что славянофилы взяли проблему религии и культуры "в том виде, как ее сформулировал Чаадаев"[20]. Аналогичным образом рассматривают влияние Чаадаева на славянофилов советские историки русской философии А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров. Взгляд Чаадаева на общественные события "как всецело подчиненные религиозной и церковной истории" стал, писали они, "пунктом отправления для социологии славянофилов"[21].

Действительно, можно с большой долей уверенности считать, что один из главных тезисов чаадаевских "Писем" – "на Западе все создано

христианством" – сыграл немалую роль в становлении славянофильских взглядов на значение религии в истории вообще и в истории Западной Европы и России, в частности. Нельзя, однако, забывать о том, что в первой трети XIX в. в европейской общественной мысли реакция против идей Великой французской революции включала в себя апологетику религии в противовес "безбожному" XVIII столетию. Идеи относительно роли религии в историческом развитии славянофилы могли черпать из многих литературных источников того времени, в том числе и из тех, которые использовались Чаадаевым. Необходимо поэтому более конкретно определить то понимание роли христианской религии, которое было высказано в "Философических письмах"

В историософской концепции "Философических писем" история рассматривалась как движение человечества, направляемого Провидением, к некоему идеальному состоянию всеобщего единения и братства – "царству Божию на земле" Идея единства – главная идея христианства, предназначение которого – слияние "душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу"[22]. На первом плане в определении роли христианства в истории была у Чаадаева *социальная идея* христианства.

Идея эта имеет и временно́е измерение: она не только проявляет себя в каждый данный период развития христианского мира, но предполагает также духовное единство и связь сменяющих друг друга поколений. По убеждению Чаадаева, историческое развитие человечества совершается путем передачи идей, верований, опыта, воспоминаний от поколения к поколению, иными словами – *путем традиции*. Понимание исторического развития как передачи традиции, ведущей свое происхождение от первоначального божественного откровения, подробно развито Чаадаевым в пятом "Философическом письме"

Глубокое историческое своеобразие России, поставившее ее вне обоих великих "семейств" человеческого рода – Запада и Востока – связывается в "Философических письмах" именно с тем, что в ее истории отсутствовали духовное единение и традиция. Повинна в этом в первую очередь схизма, оторвавшая страну от западного мира и поставившая ее вне того мирового движения, в котором социальная идея христианства "развилась и получила определенное выражение"[23].

Именно идеи Чаадаева относительно социальной роли христианства и значения традиций в развитии народов сыграли, на мой взгляд, важную "провоцирующую" роль в спорах славянофилов с "басманным философом" о России и ее истории.

Выше упоминалось о полемической статье против автора "Философических писем", опубликованной в журнале "Символ" в качестве неизданной статьи Хомякова. Следует подчеркнуть, что авторство Хомякова явно нуждается в более строгих и развернутых доказательствах. Поэтому я лишь условно включаю данное произведение в круг анализируемых здесь материалов[24].

Критический пафос статьи направлен против мнений Чаадаева о русской истории. В первую очередь автор стремится опровергнуть утверждение, "что будто Россия не имеет ни истории, ни преданий"[25] (т.е. соб-

ственных исторических традиций). "Если бы мы, – говорится в статье, – не жили мощными впечатлениями времен прошедших, мы не гордились бы своим именем, мы бы не смогли свергнуть с себя иго монголов, поклонились бы давно власти какого-нибудь Сикста V или Наполеона, признали бы между адом и раем чистилище и, наконец, давно бы обратились уже в ханжей, следующих правилу "несть зла в прегрешении тайном"[26]. Автор признает, что в настоящее время в русском обществе господствует "разногласие понятий"[27]. Причину этого он усматривает в том, что чужие понятия берут верх над нашими собственными. "Мы отложили работу о совершенствовании всего своего, ибо в нас внушали любовь и уважение только к чужому, – и это стоит нам нравственного унижения... Не сами ли мы разрываем союз с впечатлениями нашего прошедшего. Зачем вершины наши отрываются от подножий? Зачем они живут как гости на родине, не только говорят, но и мыслят не по-русски?"[28]

Заслугу России автор видит в том, что она сохранила чистоту христианского учения; приняв его от умирающей Греции, она отстаивала его от нашествия Корана и не отдала во власть папы[29].

Наконец, автор ссылается на памятники древнерусской литературы, утверждая, что ни у кого из народов Европы, кроме ирландцев, нет подобных нашим легенд, песен, летописей, пословиц[30].

Как уже говорилось, принадлежность статьи Хомякову нельзя считать строго доказанной. Но несомненно, что в статье важнейшее место занимает развитие характерных для Хомякова (и направленных против Чаадаева) мыслей о существовании в истории России богатых духовных традиций и о необходимости их воскрешения и развития.

Спор с Чаадаевым по поводу исторических традиций в России чувствуется и в статье Хомякова "О старом и новом" (1839), которую принято считать (наряду со статьей И. Киреевского "В ответ А.С. Хомякову") первым выражением славянофильства как определившегося направления общественной мысли. Хомяков высказывает здесь убеждение, что такие традиции существовали в древней Руси, но были подавлены неблагоприятными условиями развития страны, и что теперь необходимо к ним вернуться. "Наша древность, – писал он, – представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранить как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь"[31].

Значительное место в статье "О старом и новом" заняла тема социального единения и роли христианства в его создании. Чрезвычайно любопытно, что здесь Хомяков по существу соглашается с Чаадаевым в том, что в византийской форме христианства, воспринятой Русью, преобладала аскетическая, а не социальная направленность и потому христианство в России не создало национального и социального единства. В то же время, однако, Хомяков и спорит с автором "Философических писем" Он утверждает, что у России все же "неисчислимые преиму-

щества" перед Западом: на ней не лежит "пятно завоевания", церковь в ней никогда не утрачивала чистоты своей внутренней жизни, "закон справедливости и взаимной любви" служил основанием древнерусского быта[32].

В дальнейшем центр тяжести в размышлениях Хомякова о социальной роли христианства переносится в область критики западных вероисповеданий, в первую очередь католицизма, неспособного, по его мнению, стать основанием подлинного христианского единения людей. Против тезиса Чаадаева – "на Западе все создано христианством" – Хомяков утверждает, что Западная Европа "развилась не под влиянием Христианства, но под влиянием Латинства, т.е. Христианства, односторонне понятого, как закон внешнего единства"[33]. Подробно развитая в хомяковских работах 40–50-х годов мысль, что духовное единство, создаваемое на Западе католической церковью, – единство лишь внешнее, не связывающее людей законом взаимной любви, не может быть, конечно, сведена лишь к "ответу" на чаадаевскую концепцию социальной роли католической церкви. Но вполне правомерно считать, что концепция эта была одним из стимулов критики Хомяковым католицизма как "внешнего единства".

Мысль о том, что именно в России христианство было духовной основой социального единения, на Западе же оно не играло и не могло играть такой роли, настойчиво развивалась И. Киреевским. Уже в статье "В ответ А.С. Хомякову" (1839) он рисует идиллическую картину складывания древнего русского общественного быта. Коренная особенность, отличающая этот быт от западного, – отсутствие частной поземельной собственности и связанной с ней личной "самобытности" Единство множества отдельных "миров" – маленьких общин – создавалось благодаря тому, что из церквей, монастырей, жилищ отшельников постоянно распространялись одинаковые понятия об общественных и личных отношениях. "Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение – в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни[34]. На Западе, напротив, подлинного единения людей не существует и существовать не может. Утвердившаяся там частная собственность порождает эгоистические устремления, и единение отдельных лиц и общественных слоев может быть лишь "искусственным", формальным, основанным на определенных условиях. "Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе и соединяются не по нормальному закону, а или в случайном порядке, или в искусственном соглашении"[35]. Неспособна стать оплотом подлинного духовного единства и западная церковь. С самого начала она была заражена пороком языческой древности, особенно сильно проявившимся в древнем Риме, – рационализмом. Дальнейшее ее развитие ясно показало, что рационализм исказил западное христианство, привел к преобладанию логического мышления – "внешней разумности" над "внутренним духовным разумом", т.е. над неразрывным единством разума и веры. Господствующее в западном христианстве и во всей западной культуре рационалистическое

начало стало духовным основанием формального, "условного", "договорного" объединения людей, подменяющего на Западе подлинное христианское их единство.

Что касается российских исторических традиций, то позиция, занятая И. Киреевским в данном вопросе, заставляет вспомнить упомянутый выше его тезис о стремлении современного мира к "мирительному соглашению враждующих начал" Будучи убежден в том, что "особенности русского быта заключались в его живом исхождении из чистого христианства"[36], он, естественно, не сомневался в существовании самобытных традиций общественной и личной жизни, сложившихся в этом быту, и считал необходимым их развитие. В то же время он был противником попыток возродить не только "дух" традиций древнерусской жизни, но и сами ее формы. Он понимал, что "всякая форма жизни, однажды прошедшая, уже более невозвратима, как та особенность жизни, которая участвовала в ее создании"[37]. Он считал также, что было бы неправильно, да и невозможно отказаться от воспринятых и воспринимаемых Россией достижений западной "образованности"; европейское просвещение, полагал он, всегда останется существенным элементом будущего развития России. "Мирительное соглашение" самобытных российских традиций и западной "образованности" представлялось Киреевскому примерно следующим образом: Россия, усваивая достижения западной культуры, должна подвергнуть их своего рода переработке, а именно – подчинить их "высшим началам", свойственным русской жизни (как бы "просветить" их этими началами) и направить к другой цели, под которой разумелось торжество православно-христианских принципов в сознании и в общественной жизни. Именно основоположения православия как "истинного", "чистого" христианства, не зараженного языческим рационализмом, составляли для Киреевского главное содержание и главную ценность самобытных российских исторических традиций.

Чаадаев, похоже, не заметил своеобразной компромиссности И. Киреевского или, увлеченный полемикой, не придал ей значения. Во всяком случае в "Письме из Ардатова в Париж", резко критикуя славянофильские идеи Киреевского, он упрекает своего бывшего друга и в том, что его некогда прекрасная душа наполнена теперь "скрытой злобой" против всего нерусского, "сильной враждой ко всему человечеству"[38].

"Письмо из Ардатова в Париж" – документ чрезвычайно характерный для чаадаевского отношения к славянофильству: при всей его краткости в нем выражены существенные стороны критики славянофилов "басманным философом"

Основные направления этой критики можно схематично обозначить следующим образом.

Возражение Чаадаева неизменно вызывала ретроспективная направленность славянофильской мысли. Неоднократно он повторял, что обоснование будущего страны следует искать в осознании настоящего, а не в прошлом. Отрицательно относясь к попытке славянофилов возродить "начала", определявшие, по их мнению, жизнь допетровской Руси, он называл славянофильство "ретроспективной утопией" (Следует,

впрочем, заметить, что он разделял свойственную западникам недооценку русской культуры допетровского периода.)

Чаадаев отвергал славянофильскую идеализацию русской сельской общины, в особенности присущие взглядам славянофилов на общину патерналистские мотивы, ведущие к фактическому оправданию власти помещика над общиной.

Резко отрицательно оценивал Чаадаев отношение славянофилов к западной культуре; он высмеивал их "национальное самодовольство", их стремление во что бы то ни стало доказать преимущество "начал" русской жизни перед западной. Он не разделял убеждения славянофилов в том, что западный мир клонится к упадку и что возрождение Запада возможно лишь при усвоении им "начал" жизни России.

Отвергая славянофильскую идеализацию допетровской Руси, Чаадаев возражал против отрицательного отношения славянофилов к реформам Петра I, направленным на европеизацию России.

Наконец, значительное место в полемике "басманного философа" со славянофилами занимала критика их апологии православия как якобы единственно истинного христианства; "разве может быть, – писал он, – христианство не православное, т.е. ложное, а все-таки христианство?"[39]

Каждое из названных направлений чаадаевской критики славянофильства требует, конечно, специального анализа и развернутой характеристики, Но, повторяю, меня интересует здесь лишь один аспект проблемы. На протяжении 30–40-х годов мысль "басманного философа" проделала значительную эволюцию. Сказалась ли на этой эволюции полемика со славянофильством, и не был ли Чаадаев в свою очередь чем-то обязан в своем духовном развитии его влиянию? А. Койре, например, считал, что именно отношениями со славянофилами, "прямым влиянием идей его друзей-врагов, равно как и их влиянием acontrario" объясняется эволюция доктрины Чаадаева с середины 30-х годов[40].

Как известно, в первой половине 30-х годов, еще до опубликования первого "Философического письма", Чаадаев пересмотрел свои взгляды на судьбы России. Он считает теперь, что Россия сможет лучше других народов разрешить коренные проблемы общественного развития. Он выдвигает и вполне определенное обоснование такого взгляда: особые исторические возможности России связаны с тем, что, с одной стороны, она может опереться на опыт других народов, извлекая для себя из него уроки, с другой стороны, она не имеет собственных традиций и, следовательно, свободна от того, что могло бы противодействовать восприятию и развитию новых современных идей.

Нет оснований относить этот новый взгляд Чаадаева на счет влияния славянофилов. Как справедливо отмечалось в литературе, к середине 30-х годов славянофильство еще не сложилось и не высказалось полностью[41]. Кроме того, существенным компонентом новой концепции Чаадаева была высказанная уже в "Философических письмах" мысль об отсутствии в России собственных духовных традиций; но именно это утверждение решительно оспаривалось славянофилами. Вопреки установившейся традиции, восходящей еще к Чернышевскому, я вообще не решилась бы сближать концептуальные идеи Чаадаева 30-х годов относительно буду-

щего России со славянофильством. Представление о том, что "молодость" страны дает ей определенные исторические преимущества перед более "старыми" народами, было весьма широко распространено в общественной мысли XVIII–XIX вв. (и применялось, в частности, к России) и ничего специфически славянофильского в такого рода утверждениях Чаадаева не было.

Детальный анализ развития воззрений Чаадаева в 30–40-х годах не входит в мою задачу. Не рассматриваю я поэтому и вопрос об эволюции его взглядов на будущее "лидерство" России[42]. Эволюция эта шла в сторону растущих сомнений в реальности такой ведущей роли страны. З.А. Каменский считает возможным даже говорить о пересмотре и критике Чаадаевым его прежних идей относительно будущего "лидерства" России[43]. Несомненны, во всяком случае, горькие пессимистические ноты в суждениях Чаадаева со второй половины 40-х годов о России.

Одной из важных черт духовной эволюции Чаадаева было отмеченное им самим изменение взгляда на Петра I и его реформы.

Мак-Налли считает (и с ним можно согласиться), что в отношении Чаадаева к Петру I и его реформам различимы три стадии[44]. В первом "Философическом письме" петровская попытка "вестернизации" России и ее результаты оцениваются весьма критически (достигнута была лишь внешняя, поверхностная цивилизованность). В "Апологии сумасшедшего" и в письмах первой половины 30-х годов акцент делается, напротив, на позитивных моментах петровских преобразований; при этом подчеркивается, что допетровская Россия не обладала ярко выраженными национальными началами, на основе которых могло бы идти ее развитие. "Апологию сумасшедшего" Мак-Налли считает выражением второй стадии в оценке Чаадаевым Петра I. Общим и для "Философических писем" и для "Апологии" являются отрицание спонтанности в русском общественном развитии, понимание реформ Петра как "разрыва" в истории страны. Существенное изменение взглядов Чаадаева на Петра I в 40-х годах состоит именно в том, что теперь петровские реформы рассматриваются не как некий чуждый истории России феномен, а как закономерное явление, как выражение естественной потребности развития национальной русской культуры. Не отрицая того, что деятельность Петра I была своего рода "революционным переворотом", Чаадаев считает, что переворот этот вытекал из данного порядка вещей. По его словам, Петр I "был лишь мощным выразителем своей страны и своей эпохи", его преобразования отражали назревшую потребность страны "войти в великую семью христианских народов"[45]. Подтверждение своего взгляда на дело Петра I Чаадаев находит в том, что оно не встретило серьезного сопротивления народа. Можно с достаточным основанием считать, что главным стимулом развития у Чаадаева новых взглядов на реформы Петра I была полемика со славянофилами, ведь именно славянофилы отрицали закономерность преобразований Петра I, рассматривали их как насильственный разрыв в ходе русской истории, как отклонение России от ее истинного пути.

Можно полагать также, что спорам со славянофилами Чаадаев в значительной мере обязан существенным изменением самого подхода своего

к русской истории. П.Н. Милюков заметил когда-то, что внимание Чаадаева в "Философических письмах" (а также и молодого И. Киреевского в "Девятнадцатом веке") было устремлено не столько на уяснение реального хода и содержания истории России, сколько на определение того, чего *не было* в ней по сравнению с историей других народов. Главной заботой Чаадаева и И. Киреевского, писал Милюков, "становится открыть, чего нам недоставало для того, чтобы играть роль во всемирной истории, и каким способом можно пополнить недостающее"[46]. Литературное и эпистолярное творчество Чаадаева в 40-х годах свидетельствует о явном усилении его интереса к реальному развитию русской истории, к ее событиям и действовавшим в ней личностям. Несомненным толчком развития его мысли в этом направлении послужила уже "телескопская история": далеко не случайно он обратился в конце 1836 г. к чтению труда Голикова "Деяния Петра Великого" и был, по его словам, "счастлив теми открытиями", которые делал "в этой неведомой стране"[47]. Полемика со славянофилами несомненно способствовала тому, что Чаадаев, по-прежнему продолжая считать главным знать, чего нам "не хватало" в истории[48], фактически все более настойчиво стремился уяснить, что же именно *было* в истории России, найти в самой этой истории опровержение славянофильской ее трактовки.

Эта направленность мысли Чаадаева ясно выразилась в его полемике со славянофилами по вопросам, связанным с ролью и особенностями христианства в России и на Западе.

А. Койре утверждал, что под влиянием славянофилов Чаадаев пришел к признанию религиозной ценности православия, к убеждению, что с точки зрения догматической чистоты православие выше католицизма[49] Койре ссылался при этом на письмо Чаадаева А. Сиркуру 15 июня 1846 г. Действительно, и в данном письме и в ряде других случаев Чаадаев говорил о полноте и чистоте христианской догмы, полученной Россией от Византии. Но мне кажется, что А. Койре слишком буквально воспринял подобные его высказывания, пройдя мимо того, что в высказываниях этих постоянно присутствует элемент иронии. К сожалению, доказательство ироничности подобного рода чаадаевских оценок потребовало бы обширного цитирования соответствующих текстов, что здесь невозможно. Думаю, однако, что внимательный читатель статей и писем Чаадаева согласится с моим мнением: нет реальных оснований полагать, будто бы под влиянием славянофилов Чаадаев всерьез признал превосходство православия в догматической области. (Впрочем, и А. Койре отмечал, что догматические проблемы, в том числе и проблема filiogue, мало интересовали Чаадаева.)

Имеются, однако, в воззрениях Чаадаева в 40-х годах на историческую роль христианства концептуальные идеи, позволяющие, на мой взгляд, признать роль славянофильства в их формировании.

Напомню, что в "Философических письмах" отрицалось существование в истории России какой-либо определяющей идеи. История эта не связывалась непосредственно с духовным господством в стране христианской религии. Акцент делался на схизме, благодаря которой Россия не смогла

воспользоваться всеми плодами христианского учения и оказалась в числе народов, "которым суждено использовать воздействие христианства во всей силе лишь косвенно и с большим опозданием"[50]. (Следует учитывать, разумеется, что в подцензурной статье Чаадаев не мог сколько-нибудь подробно развить мысль о том, какие отрицательные последствия имел для России факт восприятия христианства из Византии.) Еще в середине 30-х годов в письме А.И. Тургеневу он утверждал, что "идея никогда не властвовала среди нас"[51].

Во второй половине 30-х годов, а особенно явственно в 40-х годах во взглядах Чаадаева на Россию появляются новые мотивы. Теперь он признает, что в истории страны существовала определяющая идея, и именно идея религиозная. Как и на Западе в России все создано христианством. "Надо все время помнить одно, – говорится в письме к Сиркуру 15 июня 1846 г., – что в нашем обществе не существовало никакого другого нравственного начала, кроме религиозной идеи, так что ей одной обязан наш народ своим историческим воспитанием, и ей должно быть приписано все, что у нас есть, – доброе, как и злое"[52]. Не отвергая, как это видно из приведенных слов, что христианская идея внесла в жизнь России "доброе", Чаадаев, однако, сосредоточивает свое внимание на критике той формы, в которой эта идея была воспринята страной и действовала в русской истории. Он считает, что аскетический, асоциальный по существу характер византийского православия, унаследованная от Византии традиция зависимости духовной власти от светской развили и усилили некоторые черты русской жизни и русского характера и прежде всего "склонность к отречению" История страны представляется теперь Чаадаеву своеобразной цепью отречений, начиная с "призвания варягов" и кончая утверждением в России крепостного права[53].

Воздействие полемики со славянофилами, сказавшееся в этих воззрениях Чаадаева, – двоякого рода. С одной стороны, в них – признание православия той "идеей", которая определяла духовную жизнь страны; с другой – критика апологии славянофилами православия и таких, связываемых с ним, качеств русского народа, как "смирение" и покорность "отеческой власти"

Оценка Чаадаевым роли христианства в России по-прежнему базируется на убеждении, что главное в христианском вероучении – социальная идея. Как и прежде, он глубоко убежден и в том, что выполнить свою духовную миссию христианская церковь может лишь при независимости ее от светской власти. В России же, по его мнению, духовная власть отдана на произвол светских владык. Необходимость независимости в обществе духовной власти от светской – одно из важнейших убеждений Чаадаева, начиная с "Философических писем" и до конца жизни. В нем – одна из главных причин его симпатий к католицизму, оно присутствует и в его полемике со славянофилами.

В длившемся почти два десятилетия противостоянии славянофилов и Чаадаева я не вижу сколько-нибудь значительных уступок противнику ни с той, ни с другой стороны. И там, и здесь, в результате взаимодействия, мысль оттачивалась, искала новые аргументы, но происходило это по законам взаимного "отталкивания"

Но существовало и взаимное "притяжение" Дело, разумеется, не в личных отношениях, остававшихся дружественными, несмотря на идейные разногласия, и не в уважении к уму и одаренности противника. Для такого "притяжения" существовали иные, глубинные мотивы.

Как бы резко ни расходились спорящие стороны, в основе их мысли равно были глубокая, искренняя взволнованность судьбами России, стремление содействовать развитию национального самосознания, поиски путей прогресса страны и ее культуры.

При всем различии религиозных убеждений славянофилов-апологетов православия – и Чаадаева с его прокатолическими симпатиями, "полем" их мышления равно оставалась христианская религия.

Почвой для их взаимного притяжения была, наконец, и их оппозиционность по отношению к ряду сторон существовавших в России общественных порядков. Здесь не место анализировать характер и степень этой оппозиционности у каждого из противников. Важно то, что никто из них не мог упрекнуть другую сторону в прислужничестве "властям предержащим", в апологетике российского status quo.

Поэтому я и считала возможным характеризовать здесь взаимоотношения славянофилов и Чаадаева как "притяжение и отталкивание"

"...КАК БЕЗЗАКОННАЯ КОМЕТА В КРУГУ РАСЧИСЛЕННОМ СВЕТИЛ"

Чаадаева нередко называют западником[54]. На первый взгляд это кажется вполне правомерным, и нет надобности указывать здесь основания такого мнения – они видны даже при беглом знакомстве с произведениями "басманного философа" Однако возникают и сомнения в том, насколько адекватно такая однозначная характеристика отражает своеобразие воззрений Чаадаева и его позиции в историческом размежевании западничества и славянофильства.

Спор между славянофилами и западниками был порожден рядом факторов. Он был обязан своим возникновением своеобразной исторической ситуации, когда кризис крепостного строя в России совпадал с весьма бурными проявлениями противоречий развивавшегося в западноевропейских странах капитализма. Он был ответом на вызов все громче заявлявших о себе на Западе движения "четвертого сословия" и социалистических идей. В нем проявились также характерные для европейского романтизма историцизм и внимание к национальным особенностям развития народов. Он был вместе с тем столкновением формировавшихся под влиянием социальных и духовных факторов эпохи различных ценностных ориентаций спорящих сторон. Это последнее обстоятельство не занимает, на мой взгляд, должного места в нашей литературе о славянофильстве и западничестве. Отнюдь не претендуя на полноту анализа обеих систем ценностей, я ограничиваюсь здесь лишь указанием на некоторые существенные их особенности, имеющие важное значение для понимания позиции Чаадаева.

Ядром той системы ценностей, на которую ориентировалось западни-

чество, был *принцип личности*. Свободная, независимая личность должна, по мнению западников, находиться в центре всех общественных идеалов и институтов, установка на ее самоценность, достоинство и развитие должна определять движение народов по пути прогресса. Следует, разумеется, принимать во внимание неоднородность западничества. Но социалистические устремления таких западников, как Белинский и Герцен, отнюдь не отменяли в их идеалах ориентации на свободу и независимость личности (вспомним хотя бы "восстание" Белинского против гегелевского "Общего" во имя личности); речь шла о возможности на началах социализма найти оптимальное решение проблемы "личность и общество" Характеристика Бердяевым социализма Герцена как одновременно "народнического и индивидуалистического"[55] далеко не бесспорна, но она оттеняет действительно существенное для Герцена убеждение в том, что "свобода лица – величайшее дело; на ней и *только на ней* может вырасти действительная воля народа"[56].

Принципиально иной была система ценностей у славянофилов. В основе ее – не личностное, а *сверхличностное* начало – верховный закон согласия и любви, имеющий свое оправдание в себе самом, а не в личной воле каждого. Ориентация на личность для славянофилов порочна, ибо означает ориентацию на начало разобщающее, противоположное началу примирения и единения. К. Аксаков утверждал прямо, что личность как принцип есть зло.

Отрицательное отношение к ориентации в системе ценностей на принцип личности теснейшим образом было связано у славянофилов с критикой рационализма. Рационализм рассматривался как духовная основа индивидуализма, как основание утвердившихся на Западе частной собственности, "искусственных" государственных образований и западных форм вероисповедания. Напротив, ориентация на свехличностное начало связывалось со сверхиррациональной "цельностью духа", с апологией православия и общинным бытом.

Чрезвычайно ясно противоположность двух ценностных установок выявилась в известной полемике 1847 г. между К.Д. Кавелиным и Ю.Ф. Самариным.

В опубликованной в "Современнике" статье "Взгляд на юридический быт древней России" Кавелин утверждал, что идея безусловного достоинства человеческой личности, внесенная в мир христианством, стала лозунгом истории христианских народов, определила их цель – "безусловное признание достоинства человека, лица и всестороннее его развитие"[57]. К этой цели разные народы идут разными путями, соответственно их особенностям и историческим условиям жизни.

В Западной Европе начало личности существовало издавна, но "под грубыми и дикими формами" Оно лежало в основании семейных отношений и общественных союзов (военных дружин) древних германских племен и определило характер государств, созданных германцами на западноевропейской почве. Историческая задача западных народов состояла в том, чтобы наличествующее личностное начало облагородить, возвысить христианским учением, представленным римской церковью,

духовно развить личность, т.е. превратить ее в человека. Соответственно должен измениться и гражданский быт – должен быть создан "общий союз", цель которого – "всестороннее развитие человека и поддержание в нем нравственного достоинства" Достижение этой цели еще в будущем, но "совершение неминуемо"[58].

Развитие России, по утверждению Кавелина, шло другим путем. В ней не было изначального сколько-нибудь ясно обозначившегося личностного начала, ее жизнь складывалась в русле семейного, родового быта, при котором "о глубоком чувстве личности не может быть и речи"[59] Задача русского исторического развития состояла поэтому в том, чтобы "создать личность"[60]. В процессе древней истории личность постепенно высвобождалась из-под ига кровного быта; созревали личностное и государственное начала. Преобразования Петра I открыли новую фазу в истории России – личное начало стало действовать и развиваться, наполняясь, вследствие сближения с Европой, тем содержанием, которое было уже выработано на Западе. Россия, идя своим путем, приходит к единым с западноевропейскими народами целям и вливается в их общее движение. "Итак, вся разница только в предыдущих исторических данных, но цель, задача, стремление, дальнейший путь один"[61].

Концепции Кавелина Самарин (в статье, опубликованной в "Москвитянине" – «О мнениях "Современника" исторических и литературных») противопоставил принципиально иные воззрения на личность и ее значение в истории западноевропейских стран и России. Самарин признавал, что начало личности, явственно выраженное в общественном быте и нравах германских племен, было одним из тех "начал", которые легли в основание развития Западной Европы. Но, по его убеждению, личность на Западе понималась односторонне и развитие ее шло в неверном направлении. Личностное начало на Западе существовало как начало *индивидуалистическое,* разобщающее людей, допускающее лишь внешние, "искусственные" связи между ними и не дающее возможности воспитания в личности "человека", т.е. родовой нормы человечества. Что касается России, то, вопреки утверждениям Кавелина, личностное начало всегда присутствовало в ее истории, но совершенно иначе, чем на Западе. Оно не имело индивидуалистического характера: общинный быт "предполагает высший акт личной свободы и сознания – самоотречение"[62]. Задача русской истории вовсе не в том, чтобы "создать личность", а в том, чтобы возвысить антииндивидуалистическое по своей природе сознание личности в общине до подлинно христианского сознания, сделать общинный быт своего рода светской церковью. Порочность принципа личности как принципа индивидуализма осознается уже самим Западом, мысль которого требует органического примирения начала личности с началом сверхличностной обязательной нормы в общине. "Это требование совпадает с нашею субстанциею; в оправдание формулы мы приносим быт, и в этом точка соприкосновения нашей истории с западною"[63].

Идеи, аналогичные высказанным Самариным в его споре с Кавелиным, характерны и для Хомякова, И. Киреевского, К. Аксакова. С другой стороны, ценностная установка на принцип личности ясно видна у ряда западников, например, у Грановского и Боткина[64].

Интересная попытка рассмотреть идейные споры 40-х годов как противостояние различных систем ценностей содержится в книге Мак-Налли "Чаадаев и его друзья"[65]. Во главу угла при определении характера ценностных установок, выявившихся в этих спорах, Мак-Налли ставит проблему "вестернизации", в которой различает два аспекта: научно-технический (усвоение западноевропейских достижений в области науки и техники) и идеологический (ассимиляция западных политических учений и институтов). В первом смысле "вестернизацию" принимали, считает Мак-Налли, как западники, так и славянофилы, "идеологическое" ее признание характерно для западников. Что касается Чаадаева, то, по его мнению, он вышел за пределы "идеологического озападнивания", его установка – "этическая вестернизация" – решение русских проблем на основе западноевропейских этических принципов. Мак-Налли считает поэтому, что борьба Чаадаева против Киреевского и Хомякова затрагивала самые корни ключевой проблемы, а именно – глубокую конфронтацию западной и не-западной систем ценностей.

Мак-Налли прав, вводя в анализ идейных споров 40-х годов проблему ценностей. Однако рассматривать эти споры лишь в свете идеи "вестернизации" и различного ее понимания значит, на мой взгляд, неправомерно суживать проблему. При таком подходе реальная социально-историческая природа сталкивавшихся ценностных ориентаций остается непроясненной. Думаю, что полнее и адекватнее отражает природу конфронтации славянофильской и западнической систем ценностей характеристика ее как противостояния систем традиционалистской, ориентированной на патриархальные принципы, и модернистской, ориентир которой – свойственный новому времени принцип свободной от патриархальных и феодальных связей и отношений личности.

Такая трактовка противостояния двух систем ценностей содержит в себе проблему "вестернизации" (поскольку в центре споров оказывался принцип личности, отчетливо выявившийся в развитии Западной Европы), но включает ее в более широкий контекст социальных, моральных и философских установок борющихся идейных направлений. Кроме того, на мой взгляд, она дает более широкие возможности для сопоставления этих направлений с определенными течениями западной мысли, в особенности с романтизмом (связь между славянофильством и романтизмом неоднократно отмечалась в литературе о славянофильстве).

К сожалению, Мак-Налли не раскрывает достаточно ясно содержание, вкладываемое им в определение позиции Чаадаева как установки на "этическую вестернизацию" России. Впрочем, у самого Чаадаева не было ясного представления о том, как именно Россия должна "перейти на новые пути"[66] и в чем конкретно должно выразиться ее приобщение к европейской цивилизации. Но неясность в этих вопросах не исключает, разумеется, наличия у Чаадаева определенной ценностной ориентации.

В нашей литературе были попытки представить Чаадаева поборником индивидуализма[67]. Однако попытки эти явно противоречат всем основным принципам и устремлениям философии и историософской концепции "басманного философа" Было бы, разумеется, нелепо отрицать, что мысль Чаадаева являла собой протест против стеснений личности, выс-

тупление в защиту ее достоинства и ее права на свободное самоосуществление. И, однако же, нельзя сказать, что в центре его историософских построений находится личность. Бердяев верно заметил, что "особенно интересовала Чаадаева не личность, а общество"[68]. Идея единства, пронизывающая все мировоззрение Чаадаева, была и в центре его социальной ценностной ориентации как христианская идея слияния воедино нравственных сил мира. Коллективистская направленность религиозной социальной утопии Чаадаева специально отмечалась в литературе[69]

В седьмом "Философическом письме" Чаадаев, обращаясь к своей корреспондентке, писал: " все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным или безличным. Вы видели, что это единственная основа нравственной философии; Вы видите теперь, что это же есть и основа понятия истории"[70]. Эти утверждения дали повод к различному толкованию нравственного и социального кредо "басманного философа" М.О. Гершензон, считавший его законченным мистиком, увидел в этих строках идею мистического растворения личности во "всеобщем", ее таинственного приобщения к божественному. А. Койре не согласился с Гершензоном. По его мнению, Чаадаев – одновременно и мистик, и романтик. У романтиков же индивидуализация сохраняется наряду с унификацией, и то единение людей, о котором мечтал Чаадаев, отнюдь не ведет к уничтожению личности.

При всей категоричности слов Чаадаева об идеальном человеческом бытии как "совершенно социальном или безличном" по существу он действительно не имел в виду "уничтожения личности" Смысл его слов – в осуждении "совсем личного, совсем обособленного сознания" в утверждении родовой природы человека, в призыве к воспитанию такого сознания, при котором человек постоянно чувствовал бы себя "частью великого нравственного целого"[71].

Вместе с тем эти строки седьмого "Письма" еще раз подтверждают, что не принцип личности является центром ценностных установок Чаадаева, а принцип *единства*; само понимание личности ставится в зависимость от начала единства. Представляется поэтому правомерным вывод, что чаадаевская ориентация в сфере нравственно-социальных ценностей значительно отличается от ценностной ориентации западничества.

Может показаться, что она сближает его со славянофильством – ведь и чаадаевская, и славянофильская ценностные ориентации антииндивидуалистичны и предполагают как принцип сверхличностное начало, божественный нравственный закон. Но за этой относительной их общностью выступают существенные различия, связанные в первую очередь с различным пониманием христианства и христианской церкви. Сопоставление славянофильского идеала "соборности" и чаадаевского идеала единства как слияния нравственных сил и душ в одну силу, в одну душу – особая тема, требующая специального анализа. Моя задача здесь состояла лишь в том, чтобы обратить внимание на особое, своеобразное положение Чаадаева в русской мысли второй четверти XIX в. Эта "особенность" "басманного философа" была отмечена уже Герценом, утверждавшим,

что в 40-х годах Чаадаев "стоял как-то особняком между новыми людьми и новыми вопросами"[72]. И не случайно в "Былом и думах" воспоминания о Чаадаеве включены в главу, названную "Не наши"

Не соответствует действительности и весьма широко распространенное мнение о Чаадаеве как представителе на русской почве идей французских католических философов конца XVIII – начала XIX в. Да, сходство (вплоть до буквального совпадения) идей Чаадаева (в особенности периода "Философических писем") с идеями французских традиционалистов установить нетрудно. Но те или иные идеи обретают свой подлинный смысл лишь в том случае, если они рассматриваются в зависимости от их "контекста" – от общей направленности мысли философа, ее целей и задач, ее определяющих тенденций. При таком подходе к произведениям Чаадаева станет очевидной несостоятельность утверждений, будто бы в них "явлено" "полицейское католичество эпохи реставрации"[73]. К сожалению, в нашей литературе до сих пор отсутствуют работы, где было бы тщательно и объективно исследовано соотношение концепций Чаадаева и французских традиционалистов.

Если "басманному философу" не подходит роль русского защитника "полицейского католичества", то не соответствует его облику и характеристика, которую дает ему Ален Безансон, по словам которого Чаадаев "как Байрон, Виньи, отвечает интернациональному типу разочарованного молодого человека, любителя лошадей, путешествий, элегантности, игры"[74].

Что же такое, наконец, Чаадаев?

Не западник и не славянофил, не православный и не католик, не революционер и не консерватор, в истории русской мысли он поистине "беззаконная комета в кругу расчисленном светил" Но странное, необычное свечение этой "кометы" позволило разглядеть такие проблемы русского национального самосознания, которые по сей день занимают русскую мысль. Слова Бердяева: "Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева"[75], конечно, – преувеличение, но в них и несомненная доля истины.

[1] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1959. Т. 17. С. 98.

[2] См.: *Gleason A.* European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge, 1972. P. 157.

[3] *Жихарев М.И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Вестник Европы. 1871. Сентябрь. С. 37.

[4] Символ. 1986. № 16. С. 125–132.

[5] См.: *Koyré A.* Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. P., 1950.

[6] С.: *Mc Nally R.T* Chaadayerand His Friends: An Intellectual history of Peter Chaadayerand His Russian Contemporerys. Talbahasece Florid, 1971.

[7] См.: *Чаадаев П.Я.* Письмо из Ардатова в Париж (1845) // Полное собр. сочинений и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 546, а также письмо И.В. Киреевскому в 1832 г. (Там же. Т. 2. С. 74). Далее: Чаадаев.

[8] Указывая на эти принципы как на основополагающие в философско-исторической концепции "Девятнадцатого века", я отвлекаюсь от вопроса, насколько последовательно проводит их автор статьи. Фактически и в трактовке истории Запада, и в характеристике пути развития России Киреевский отходит от провозглашенного им принципа органического развития.

[9] *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 61.

[10] См., *Koyré A.* Op. cit.

[11] См.: *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева // Чаадаев. Т. 1. С. 70–71; *Кулешов В.И.* Славянофилы и русская литература. М., 1976. С. 237–238; *Кошелев В.А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850-е годы). М., 1984. С. 24–25.

[12] См.: *Кошелев В.А.* Указ. соч. С. 24.

[13] См.: *Müller E.* Russischer Intellekt in Europaischer Krise. Ivan V. Kireevskij (1806–1856). Köln, Graz, 1966. S. 120–129.

[14] *Тарасов Б.* Чаадаев. М., 1986. С. 267.

[15] См.: *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 65.

[16] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1954. Т. 1. С. 24–25.

[17] См.: *Goerdt W.* Vergöttlichund und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden, 1968. S. 33–34.

[18] Я не рассматриваю здесь "Записку графу Бенкендорфу", написанную Чаадаевым от лица И. Киреевского. Я основываюсь на том, что "Записка" эта, по известному утверждению И. Киреевского в письме к А.С. Хомякову в 1844 г., не выражала его мнений.

[19] *Милюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. СПб., 1913. С. 341.

[20] *Riasanovsky N.V* Russia and the West in the teaching of the Slavophiles. Cambridge, 1952. P. 26.

[21] *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970. С. 211.

[22] *Чаадаев.* Т. 1. С. 440.

[23] Там же. С. 334.

[24] В примечаниях к публикации Р. Темпест отмечает ряд положений статьи, совпадающих с выраженными в других сочинениях Хомякова мнениями и подтверждающих, по убеждению публикатора, авторство Хомякова. Кроме того Р. Темпест опирается на приведенное мною выше свидетельство М.И. Жихарева. Но Жихарев специально обращал внимание на то, что, узнав о преследовании Чаадаева властями, Хомяков не дал своей статье хода. Между тем, публикуемая статья, как указывает Р. Темпест, была напечатана в "Московском наблюдателе" и вырезана из журнала цензурой. Публикатор статьи ссылается также на Н.И. Мордовченко, который "пришел к выводу, что она была написана Хомяковым". Но Н.И. Мордовченко говорил о принадлежности ее Хомякову лишь предположительно и никак не аргументировал свою гипотезу (См.: *Мордовченко Н.И.* Московский наблюдатель (1835–1837) // Очерки по истории русской журналистики и критики. Л., 1950. С. 376). Ни Н.И. Мордовченко, ни Р. Темпест не проанализировали статью с точки зрения характерных для Хомякова особенностей стиля и языка. Составители и комментаторы "Полного собрания сочинений и избранных писем П.Я.Чаадаева", разделяя мнение Темпеста о принадлежности статьи Хомякову, не привели никаких доказательств в пользу такого мнения.

[25] Символ. 1986. № 16. С. 131.

[26] Там же. С. 127.

[27] Там же. С. 128.

[28] Там же.

[29] См.: Там же. С. 130.

[30] См.: Там же. С. 132.

[31] *Хомяков А.С.* Полное собр. сочинений. 4-е изд. М., 1914. Т. 3. С. 20.

[32] См.: Там же. С. 28.

[33] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 148.

[34] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 122.

[35] Там же. С. 123.

[36] Там же. С. 126.

[37] Там же. С. 155.

[38] См.: *Чаадаев*. Т. 1. С. 547.
[39] Там же.
[40] См.: *Koyré A.* Op. cit. P. 94.
[41] См.: *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева. С. 71.
[42] Выражение "лидерство" в применении к взглядам Чаадаева на будущее России принадлежит З.А. Каменскому (См.: Там же).
[43] См.: Там же. С. 74–75.
[44] См.: *Mc Nally R.T* Op. cit. P. 127–133.
[45] *Чаадаев*. Т. 2. С. 159.
[46] *Милюков П.Н.* Указ. соч. С. 320.
[47] *Чаадаев*. Т. 2. С. 116.
[48] См.: Там же. С. 192.
[49] См.: *Koyre A.* Op. cit. P. 94.
[50] *Чаадаев*. Т. 2. С. 334.
[51] Там же. С. 98.
[52] Там же. С. 190.
[53] См.: Там же. С. 191.
[54] "Выражением крайнего западничества" считают "Философические письма" А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров (См.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Указ. соч. С. 197).
[55] *Бердяев Н.А.* Русская идея // Вопр. философии. 1990. № 1. С. 109.
[56] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1955. Т. 6. С. 14.
[57] *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй // Статьи по философии, русской истории и культуре. М., 1989. С. 20.
[58] Там же. С. 22.
[59] Там же.
[60] Там же. С. 23.
[61] Там же. С. 66.
[62] *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. М., 1990. Т. 1. С. 51.
[63] Там же. С. 63.
[64] Общественный идеал для Грановского – "нравственная, просвещенная, независимая от роковых определений личность и сообразное требованиям такой личности общество" См.: *Грановский Т.Н.* Сочинения. 4-е изд. М., 1990. С. 445. См. также письма Боткина Белинскому в марте 1842 г. // Боткин В.Н. Литературная критика. Публицистика. Письма. М., 1984. С. 242–246.
[65] См.: *Mc Nally R.T* Op. cit. P. 58–59.
[66] *Чаадаев* Т. 1. С. 569.
[67] См.: *Лебедев А.* Чаадаев. М., 1965.
[68] См.: *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 94.
[69] См.: *Каменский З.А.* Указ. соч. С. 41–42.
[70] *Чаадаев*. Т. 1. С. 417.
[71] Там же. С. 416.
[72] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1955. Т. 18. С. 90.
[73] См.: *Ульянов Н.И.* Басманный философ // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 83.
[74] См.: *Bezancon A.* Le contexte politique et culturel de la théologie slavophile // Istina. 1972. N 2. P. 176.
[75] См.: *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 94.

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОГО ГЕГЕЛЬЯНСТВА

Л.А. Коган

"Когда я начал жить, гегельянство было основой всего; оно носилось в воздухе, отражалось в газетных статьях, в исторических и юридических лекциях, в повестях, в трактатах, в искусстве, в проповедях, в разговорах. Человек, не знавший Гегеля, не имел права говорить; кто хотел познать истину, изучал Гегеля"

Л.Н. Толстой

Русское гегельянство (как, впрочем, и кантианство, шеллингианство) не было моноструктурным и однозначным явлением. Оно проделало сложный исторический путь, существенно отличаясь в разные периоды и в разном социокультурном контексте различными типологическими особенностями. Его становление охватывает период со второй половины 30-х годов, примерно до середины 40-х годов XIX в. Это было не столько четко оформленное философское течение, сколько общественное умонастроение, своего рода менталитет, предмет кабинетных штудий и бурных диспутов, дневниковых и эпистолярных раздумий. Его представителями являлись молодые историки, юристы, публицисты. Не все, естественно, кто тянулся так или иначе к Гегелю, становились гегельянцами в строгом смысле слова. Некоторые, как, например, Н.И. Надеждин, немало сделавший в своем "Телескопе" и университетских курсах для привлечения внимания к идеям немецкого мыслителя, могут быть отнесены, скорее, к ближайшим предшественникам этого направления в России. И.В. Киреевский и А.И. Тургенев, не будучи гегельянцами, с вниманием слушали, тем не менее, лекции Гегеля в Берлинском университете, как и историк права К.А. Неволин, испытавший определенное влияние гегелевских идей. Учился у Гегеля в том же университете и был в течение некоторого времени его убежденным последователем профессор-правовед П.Г. Редкин. Первопроходцы отечественного гегелизма М.А. Бакунин и Н.В. Станкевич также совершенствовали свои знания в Германии. К первым в России опытам интерпретации Гегеля относятся: Предисловие М.А. Бакунина к Гимназическим речам Гегеля (Московский наблюдатель. 1838. Ч. 16); его же статья "О философии" (Отечественные записки. 1840. Т. IX. № 4); "Энциклопедия законоведения" К.А. Неволина (Киев, 1839); "Обозрение гегелевской логики" П.Г Редкина (Москвитянин, 1841. Ч. IV. № 8).

Наряду с университетскими аудиториями и журналами процесс укоренения гегелевских взглядов происходил в философских кружках молодой русской интеллигенции. Каждая из ипостасей раннего гегелизма имела свою специфику. "Профессорская" его версия отличалась стремлением к систематизму и фокусированием внимания на объективной логике истории. Для "кружкового" ответвления характерен особый интерес к дея-

© Л.А. Коган, 1995

тельностным, субъективным началам современной общественной жизни, к историческим судьбам России, к проблеме человека. Орбиты этих разновидностей формирующегося течения нередко пересекались. Вспоминая о философских спорах того времени в доме Н.Ф. Павлова, одном из тогдашних культурных центров, Б.Н. Чичерин пишет: "Здесь до глубокой ночи происходили оживленные споры: Редкин с Шевыревым, Кавелин с Аксаковым, Герцен и Крюков с Хомяковым. Здесь появлялись Киреевские и молодой тогда Юрий Самарин. Постоянным гостем был Чаадаев... Все вопросы, и философские, и исторические, и политические, все, что занимало высшие современные умы, обсуждалось на этих собраниях, где соперники являлись во всеоружии, с противоположными взглядами, но с запасом знания и обаянием красноречия. Хомяков вел тогда ожесточенную войну против логики Гегеля... В защиту ее выступал Крюков, умный, живой, даровитый, глубокий знаток философии и древности"[1].

Русский гегелизм 30–40-х годов не был однотипен и в идейном отношении – он разрабатывался в диапазоне от консервативной до центристской и леворадикальной тенденций с целой гаммой переходов и сочетаний; преимущественный его интерес был обращен к диалектике немецкого мыслителя.

Иное дело – окончательно сложившееся, доктринально оформленное гегельянство правого толка второй половины XIX в., характеризующееся переносом центра тяжести на систему Гегеля и сочетавшее либерально-консервативные устремления в политике с известным тяготением к кантианским модификациям в собственно философской области. Большим своеобразием отличалась и религиозно-интуитивистская разновидность русского гегельянства начала XX в. Второй и третий варианты так же не конституировались в особые школы и были в основном представлены отдельными крупными мыслителями. В целом, в общеисторической перспективе, можно все же говорить – с учетом отмеченных особенностей – о гегельянской или прогегелевской ориентации как одном из направлений развития отечественной философской мысли.

Лучшие из русских интерпретаторов Гегеля шли своим особым путем, оригинально трансформируя его идеи. "Глубоко уважаю Гегеля и его философию, – писал В.Г. Белинский Бакунину 12 октября 1838 г., – но это мне не мешает думать (может быть, ошибочно: что до этого?), что еще не все приговоры во имя ее неприкосновенны, святы и непреклонны"[2]. Позднее, высоко оценивая духовную самостоятельность, проявленную Герценом и Белинским в 40-е годы, Н.Г. Чернышевский замечает: "Эти люди не зависели ни от каких посторонних авторитетов в своих понятиях, они шли наряду с мыслителями Европы, а не в свите их учеников..."[3]. Своеобразный парадокс (или, как мог бы сказать Гегель, ирония истории) состоит в том, что, чем меньше эти люди считали себя (и объективно являлись в прямом и переносном смысле) учениками Гегеля, чем меньшую дань они отдавали формально доктринерской стороне его учения, чем более избирательно относились к гегелевскому наследию, выделяя в нем наиболее живое и ценное, тем глубже удавалось им проникнуть в существо идей этого философа, их сокровенную мудрость,

недоступную прозелитам и фанатикам доктрины. Это хорошо видел Герцен. «Когда я привык к языку Гегеля и овладел его методой, – пишет он в "Былом и думах", – я стал разглядывать, что Гегель гораздо ближе к нашему воззрению, чем к воззрению своих последователей»[4].

Философские воззрения Д.Л. Крюкова характерны для начальной ступени истории русского гегельянства, его становления.

Дмитрий Львович Крюков (1809–1845) был видным представителем исторической науки в России, близким другом Герцена и Грановского. Сын учителя рисования, бывшего вольноотпущенного крепостного, он окончил в 1827 г. Казанский университет, а в 1832 г. Дерптский профессорский институт, в котором защитил диссертацию об "Агриколле" Тацита и получил степень доктора философии[5]. В 1833 г. Крюков отправляется в научную командировку за границу. В Берлинском университете он слушает лекции А. Бёка и других историков и филологов, изучает философию, особенно Гегеля. Вернувшись в Россию, Крюков с 1835 г. целиком связал свою судьбу с Московским университетом, где был профессором по кафедре римской словесности и древностей, читал лекции об энциклопедии филологии, а с 1837 г. вел курс древней истории. Его лекции пользовались большой любовью студенчества. В числе его слушателей были будущие крупные деятели русской культуры – историк С.М. Соловьев, филолог и фольклорист Ф.И. Буслаев, поэты Я.П. Полонский и А.А. Фет. Все они посвятили своему учителю проникновенные строки воспоминаний.

Крюков не был узким, цеховым ученым. Специалист по античной истории и литературе, знаток Тацита, Ливия, Виргилия, Горация, он глубоко интересовался в то же время историей Востока, отечественной историей и литературой, сетовал на невнимание к русским летописям, активно участвовал в кружковых спорах, дискуссиях. Тесное общение с Герценом и его московским кружком сыграло важную роль в духовном развитии Крюкова, содействовало выработке у него критического отношения к современной действительности и, в частности, к погодинско-шевыревскому направлению. Герцен относил Крюкова к "нашим", "нашему кругу" Их дружеские отношения сохранялись до смерти Крюкова.

Д.Л. Крюков, как и Т.Н. Грановский, поддерживал Герцена и Белинского в той борьбе, которую они вели с идеологами "официальной народности" Погодиным и Шевыревым. Поскольку последние, с одной стороны, и Грановский, Крюков – с другой, были в одно и то же время профессорами Московского университета, полемика между ними не могла, так или иначе, не отражаться в их лекциях. Яркими эпизодами этой борьбы были публичные курсы, прочитанные Грановским в 1843–1844 гг. Шевыревым в 1844–1845 гг. Против погодинско-шевыревского влияния была направлена своими лучшими сторонами и философско-историческая концепция Крюкова. Сетуя на то, что академическая деятельность Крюкова сочеталась с "современными требованиями", Погодин вспоминает о своих многочисленных идейных столкновениях с ним[6]. Не отставал и Шевырев. "Шевырев бесчинствует и два раза обругал Крюкова в университете", – отмечает Белинский 8 июля 1843 г.[7]

Научное наследие Крюкова невелико: кроме уже упомянутой диссер-

тации о Таците, он опубликовал актовую речь "О времени, в котором жил Квинт Гораций Руф" (1836), "Агриколлу" Тацита в своем переводе и со своими примечаниями (1837), "О трагическом характере Тацита" (1841), "Несколько слов о сценическом художестве" (1841), "Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении" (1842)[8].

Особый исследовательский интерес представляет вопрос об университетских лекциях Крюкова. После его смерти Грановский собирал студенческие записи этих лекций. Вместе с Е.Ф. Коршем он начал готовить к изданию прочитанный Крюковым курс древней истории. Предполагалось поместить сперва отрывок из него в журнале "Отечественные записки" Ознакомившись с этой частью курса Крюкова в рукописи, Герцен писал в августе 1845 г. А.А. Краевскому: «Вы скоро получите отрывок из "Древней истории" покойного Крюкова, редакция Грановского и Корша; отрывок этот они препровождают к вам безденежно: поместите его поскорее. В начале будущего года выйдет курс; не знаю, каков он будет весь, но то, что я читал, удивительно хорошо: мне не случалось ничего подобного читать даже у немцев»[9]. В этом высказывании характерно все: и заинтересованность Герцена в судьбе научного наследия Крюкова, и высокая оценка, даваемая его курсу, и попытка популяризировать исторические взгляды Крюкова через журнал, в котором работал Белинский и активно сотрудничал сам Герцен, наконец, предложение (с целью сломить противодействие меркантильного Краевского – издателя "Отечественных записок") о напечатании этой работы без выплаты гонорара. К сожалению, усилия, предпринятые Грановским и Герценом, не увенчались успехом. Возможно, что это было отчасти связано с уходом Белинского из "Отечественных записок" Известный собиратель русских народных сказок А.П. Афанасьев, учившийся в 40-е годы в Московском университете, пишет в своих воспоминаниях, что издание курса древней истории Крюкова "не состоялось"[10].

Не удивительно, что многие замыслы талантливого ученого остались незавершенными – он умер в возрасте 35 лет – в расцвете сил. Его смерть была воспринята как серьезная утрата для науки. "Еще оно светлое существование кануло в прошлое", – писал Герцен[11]. Н.Г. Чернышевский характеризовал Крюкова как замечательного исследователя, судьба которого была подобна судьбе ряда передовых русских ученых, умерших "почти в самом начале своей прекрасной и плодотворной деятельности, оставив по себе незабвенную память у всех, знавших по личным сношениям, какою колоссальною ученостью, глубокомыслием и страстною любовью к своей науке были одарены эти люди, от которых мы могли ожидать столь многого..."[12].

Д.Л. Крюков – историк ярко выраженного философского склада. Его философские взгляды и связанная с ними историческая концепция сложились под сильным влиянием Гегеля. Крюков был одним из первых профессоров Московского университета, знакомивших русскую молодежь с идеями гегелевской философии.

С.М. Соловьев, слушавший лекции Крюкова и Грановского в Московском университете, свидетельствует в своих воспоминаниях: "У нас

господствовало философское направление. Гегель кружил всем головы, хотя очень немногие читали самого Гегеля, а пользовались им только из лекций молодых профессоров"[13]. Философско-историческая концепция Гегеля была окружена в то время ореолом новизны не только в России, но и на родине великого мыслителя. Его "Философия истории" была издана посмертно – в 1837 г., т.е. тогда же, когда Крюков читал свои лекции по истории. Попытка Гегеля диалектически подойти к общественно-историческим явлениям была встречена передовыми кругами с огромным интересом. На его труды ссылается в своем курсе и Крюков.

Одним из основных теоретических вопросов, привлекавших к себе его внимание была проблема метода. Без правильного подхода к явлениям истории, их философского осмысления, без философии истории, считал он, не может быть исторической науки.

Начало философии истории Крюков связывал с деятельностью итальянского мыслителя конца XVII – начала XVIII в. Вико. Последний, говорил он, хотел вывести историю из человеческих деяний. Но он не объяснил внутренних законов ее движения. Внутренняя жизнь народов древней, средней и новой истории совершенно различна. Новую историю нельзя мерить масштабом древней. Да и в пределах древности нужно раскрывать своеобразие ее различных ступеней. Всякая эпоха имеет свой особый характер.

Крюков высоко ценил заслуги немецких мыслителей XVIII и первой половины XIX в., их стремление, начиная с Лессинга, поднять рассмотрение истории на уровень философских обобщений. Но не все удовлетворяло его в немецкой идеалистической философии истории. В Гердере, например, его привлекает, что тот смотрел на историю как на развитие человечества и для него не было ничего выше человечности[14]. Гердер старался проникнуть "во все стихии внутренней жизни народов"[15]. Тем не менее основной его труд "не представляет полного, последовательного развития, содержит в себе отдельные философемы; указывает только на формы развития, а не на законы; упоминает о каком-то совершенствовании, оставляя его без внимательного рассмотрения"[16].

Фихте и Шеллинг видели связь между событиями, они догадывались, что истории присуща своя объективная логика, но эту связь они развили произвольно и "логика, введенная ими, не оправдывается теориею"[17]. Это объясняется тем, что они "пренебрегли фактами"[18].

Подобный недостаток породил вредное "заблуждение, что все философские исследования должны противоречить фактам; отсюда произошло презрение к фактам"[19] Игнорирование фактов и вытекающий из него субъективизм – вот, с точки зрения Крюкова, коренной порок кантовской, фихтевской и шеллинговской философии истории. Против этого порока он и направляет острие своей критики.

Считая вместе с тем Гегеля величайшим философом современности, Крюков встает, вслед за ним, на позиции объективного идеализма, видит в истории саморазвитие духа. Он следующим образом интерпретирует философию истории Гегеля: "Гегель, приступая к разрешению вопроса: что есть история, по необходимости касается вопроса о различии между духом и природою; ибо из этих двух элементов слагается все сущест-

вующее. Природа есть агрегат сил и явлений; сосредоточение и единство этих явлений заключается в духе человеческом. Природа имеет свои законы вне себя, она бессознательна; дух человеческий может и должен сознавать себя; самосознание есть главная черта, отличающая дух от природы; но один человек в течение кратковременной жизни своей не может достаточно сознать себя; процесс самопознания происходит не в одном индивидууме, но в целом человечестве. Узнавая себя, дух человеческий узнает: 1) что в нем содержится, что в него вложено творцом; 2) узнает, что он мгновенно себя познать не может; следовательно, самопознание совершается постепенно. Это-то постепенное самопознание есть развитие. Развитием называется такой акт, посредством которого то, что заключается в предмете идеально, выражается во внешности... Каждая из отдельных степеней этого развития называется моментом. Чем выше моменты своего развития, которые узнает дух человеческий, тем он более о себе узнает; а чем более он узнает себя, тем более совершенствуется. В этом-то постепенном самопознании состоит всемирно-исторический процесс: повесть о нем есть история"[20].

Разъясняя гегелевское понимание истории, Крюков излагал в данном случае и собственные взгляды, делая при том особенный упор на *человеческие* начала истории. В философии Гегеля его наиболее привлекали два аспекта – принцип развития и принцип единства исторического процесса, преемственной связи его этапов. Эти глубокие идеи оказали на него благотворное влияние. Некоторые другие важнейшие положения диалектики, например момент коренного качественного преобразования, скачка, не нашли у него должного отражения; в соответствии со своими либерально-просветительскими устремлениями он на первый план ставил постепенность.

Испытав сильное влияние Гегеля, Крюков не стал, однако, простым глашатаем, рупором гегелевских идей, правоверным гегельянцем. В отличие от своего учителя, считавшего собственную систему и соответствующее ей политическое устройство кульминацией абсолютной идеи, Крюков был убежден, что ни одна ступень в истории общества не может быть концом развития. Все подвержено развитию. Человеческий дух "развивается, не останавливаясь ни на одной ступени, ни на одном моменте"[21].

Крюкову претило противопоставление одних народов другим. Он утверждал, что все они являются как бы членами одного и того же тела, представляют общую идею человечества. Каждый народ развивает в пределах этой целостности свою особую мысль, выражающуюся в его действиях, ремеслах, художествах, обычаях, одежде, поверьях. Совокупность мыслей данного народа образует общественную мысль страны, а совокупность мыслей, развиваемых всеми народами, – общечеловеческую мысль. Последовательность мыслей, выражаемых различными народами в разное время, составляет цепь, звенья которой тесно взаимосвязаны[22]. Идея, лежащая в основе каждой последующей эпохи, является шагом вперед по сравнению с предыдущими. "Идея, которая содержалась в истории древних – замечает Крюков в своей диссертации, – была ограничена значительно более узкими пределами, чем та, которая лежит в

основе новейшей истории"[23]. Переход от одной ступени развития общества и его культуры к другой не означает простого отбрасывания; история включает наряду с отрицанием того, что изжило себя, также сохранение живого, жизнеспособного. Имея в виду эту преемственную связь, Крюков говорил, что дух нового времени охватывает и то, что знали древние. "Мы живем, так сказать, капиталом прошедшего, и все опыты, все познания предков наших, не потеряны нами; мы передаем их, но уже развитые, усовершенствованные, – передаем их потомству для нового развития, нового совершенствования. Несмотря на это различие, мы видим во всех этих степенях что-то общее, единое; дух отдельных моментов есть дух одного и того же человечества в различных метаморфозах. Итак, развитие человечества, совершающееся в истории, состоит из моментов, выражающихся в жизни народа. Историк должен раскрыть более или менее вероятность этих моментов"[24]. Мысли народа реализуются в его делах. Выявить связь между этими мыслями и действиями также составляет задачу историка.

Хотя мысль одного народа часто борется с мыслью другого, в целом развитие каждого из них есть развитие единого человечества, все они дополняют друг друга.

Крюков отвергал антинаучный и антинародный домысел о "чистых" расах, обособленных от остального человечества и стоящих над ним. Он указывал на смешение этносов, постоянный "обмен веществ" между ними. В каждой расе представлены черты, свойственные разным народам – в кавказской, например, выражены особенности индийцев и скандинавов, итальянцев и русских, греков и финнов; в неграх также есть черты и готтенготов и кафров, несмотря на то, что эти народы отличны друг от друга. Различия между расами не абсолютны, не вечны, а условны и связаны с обстоятельствами их существования. "Климат, под влиянием которого они первоначально находились, произвел различие этих племен; от него зависит этот перелив цветов и физиономий, который мы замечаем в различных народах... Конечно, теперь человек переменяется не столько от климата, сколько от смешения"[25]. Но главным является не различие рас, а единство их происхождения и сущности, представляющее собой результат целостности исторического процесса, реального взаимодействия народов. Противопоставление одних народов другим, культивирование межнациональной розни, реакционная проповедь исключительности отдельных рас и наций приносит огромный вред обществу. Национальное и расовое самодовольство – "сильнейший недуг, разрушающий государственные здания; от него произошли беспечность, усыпление, презрение ко всему иноземному"[26]. Эти высказывания метко разили как великодержавный прусский шовинизм, так и ретроградную концепцию мессианской богоизбранности, провозглашенную славянофилами и теоретиками "официальной народности"

Каким должен быть метод исследования общественных явлений? Каково соотношение фактов и обобщений в исторической науке? В решении этих вопросов, полагал Крюков, есть два односторонних взгляда, две крайности: эмпирический подход (Крюков неудачно именует его историческим) и отвлеченно-философский, умозрительный подход. Пер-

вый ограничивает задачу историка описанием фактов, избегая теоретических обобщений. Второй сводит дело к общим соображениям, отрывая их от фактов. Оба эти взгляда, взятые порознь, не дают правильного метода.

Факты являются основой научного исследования. Без них пропадает сам предмет истории как науки. Будучи материалом исторической науки, факты должны быть почерпнуты из достоверных источников. В определении их достоверности на помощь истории приходят другие науки – археология, филология и проч.

Первоисточники нельзя смешивать с учебными пособиями. "У нас, – отмечает Крюков, – до сих пор еще мало отличают источник от учебного пособия. Так, например, в журналах часто говорят, что Карамзин служил источником для автора такого-то сочинения. Но это несправедливо. Карамзин может служить пособием; истоник же наш Нестор. Источниками называются также памятники, которые содержат в себе коренное первоначальное известие, не почерпнутое из других источников, но из коего почерпают другие. Учебное пособие отличается от источника тем, что содержит в себе не первоначальное, но из других источников почерпнутое сказание"[27].

Наука не сводится к простому изложению фактов, – если бы дело обстояло так, то история превратилась бы в музей. Оспаривая мнение, согласно которому история есть описание достопамятных происшествий, Крюков говорит: "Это определение уничтожает совершенно возможность истории как науки, описание не есть наука. По этому определению история будет то же самое, что кунсткамера, наполненная примечательными вещами"[28]. Такой подход открывает дорогу субъективизму, поскольку содержание истории как научной дисциплины будет в этом случае "зависеть от произвола всякого, почитающего одно важным, другое недостойным вниманием"[29].

Факты, собранные наукой, должны быть критически осмыслены в их внутренней связи. "Полная истинность воззрений открывается лишь во взаимосвязи"[30].

Исходя из этого, Крюков решал вопрос о методе исследования. "Все, кто делили, – говорил он, – изучение истории на две методы: философскую и историческую, поступали неверно, ибо ни та, ни другая метода в отдельности не может сообщить полного, ясного познания. Истинная метода состоит в соединении обеих метод. Мнение, что философия истории может быть построена без помощи фактов ввели так называемые натурфилософы, но оно совершенно ложно. Так же только одни факты, не связанные философиею, превратят историю в мертвый агрегат. История, как и всякая другая наука, занимается только тем, что общеразумно, отбрасывая все то, что частно, случайно. Отсюда из области истории исключается все поразительное, сентиментальное, все, что для многих составляет прелесть истории"[31].

Историк, по глубокому убеждению Крюкова, должен быть одновременно философом в своей области. "Истинный метод есть историко-философский"[32].

В фокусе социально-философской концепции Д.Л. Крюкова – законо-

мерность исторического процесса. Логика истории выражается в ее объективных законах. "В самом деле, – говорил Крюков, – взглянем на природу органическую, мы увидим, что в ней все подчинено известным постепенным законам, все имеет свою логику; тем более история или процесс развития человеческого ума должны следовать известным законам, иметь свою логику"[33]. "Внимательное наблюдение происшествий показывает, что все, что является в жизни народов, подвержено законам"[34].

Как сочетается историческая закономерность с активной деятельностью людей? Не исключает ли объективная необходимость в истории свободы человеческих поступков, не обрекает ли она человека на фатализм и пассивность?

Взгляды Крюкова по этому вопросу существенно отличаются от точки зрения Погодина и его единомышленников. Погодин отстаивал абсолютную провиденциальность, предустановленность хода истории свыше. Все, что есть, говорил он, должно быть, и все должно быть так, как есть. Фатализм эклектически совмещается у него с признанием свободы воли, толкуемой как возможность произвольного совершения поступков, данная человеку Богом. Соотношение необходимости и свободы рассматривалось в иррациональном плане – как таинство истории.

Иной подход к этой проблеме у Крюкова. Используя некоторые положения гегелевской диалектики, Крюков старается преодолеть как фатализм, так и волюнтаризм. Если смотреть на историю с внешней стороны, говорил он, то мы заметим лишь произвол множества индивидов. При таком подходе история выступает как сцепление случайностей. "До сих пор, – констатирует Крюков с сожалением, – учебники пишутся произвольно. Каждый выбирает те факты, которые ему нравятся"[35].

Для того чтобы преодолеть этот произвол, надо различать внутренние, определяющие причины, выражающие историческую необходимость, и внешние причины. Хотя последние и связаны так или иначе с первыми, но "историки, которые хватаются только за видимые, внешние причины, так же хорошо знают ход событий, как человек, который по походке хочет угадывать другого человека, хочет угадывать его мысль и то, куда ведут его шаги. Такой взгляд на происшествия уничтожает разумную историческую необходимость и делает историю связью бессмысленных случайных фактов. Таким образом, повторяем, должно более внимания обращать на внутренние, разумные причины, а не на внешние, случайные, видимые"[36].

Необходимый характер общего хода истории не исключает в принципе свободной и активной деятельности людей. Свобода – не произвол, не избавление от необходимости, а правильное ее понимание и действия, согласные с ней. Чем глубже осознается эта необходимость и чем полнее, последовательнее она претворяется в жизнь, тем большее значение имеет для человеческой деятельности. Законы истории осуществляются через человека, – это человеческие законы. Необходимость и свобода взаимно переходят друг в друга. С этим связано решение Крюковым вопроса о роли личности в истории.

Выдающиеся исторические деятели возникают не на пустом месте –

они порождаемы потребностями своей эпохи и страны. Когда в обществе назрела какая-либо потребность, то появляются люди, способные ее удовлетворить. Если этого не сделает один, то сделает другой; персидскую монархию мог разрушить и не Александр Македонский, – если бы он не сделал этого, его роль выполнил бы кто-нибудь другой.

Историческое величие личности пропорционально тому, насколько в ее действиях сказываются запросы общественного развития; она велика лишь в той мере, в которой является деятелем человечества, фактором его прогресса, выражает его волю. Но коль скоро данный деятель перестает понимать дух своего времени и представлять назревшую историческую потребность, его личная воля вступает в конфликт с общечеловеческой волей, и он терпит поражение. Наглядным подтверждением этого служит судьба Наполеона Бонапарта; талант полководца не спас его, когда обольщенный своими завоевательскими устремлениями, он вступил в противоречие с духом своего времени, его потребностями, нарушил права человечества. "Когда воля его совпадала с волею человечества, его сопровождал успех за успехом; но как скоро воля его уклонилась от воли человечества, – он пал"[37] Этот вопрос имеет и другую сторону: в свободе человека коренится его личная, в том числе нравственная, ответственность. Поэтому человек, преступивший нравственные нормы, творящий зло, бросающий вызов человечности, обречен в конечном счете на поражение. Он несет в себе возмездие.

Понимание Крюковым вопроса о роли личности в истории не выходит в целом за пределы объективного идеализма. Великий человек трактуется им как носитель идеи человечества. Но в этом идеализме ярко сказывается диалектическая тенденция, о чем свидетельствует стремление Крюкова решать данную проблему под углом зрения единства отдельного и общего, случайного и необходимого, необходимости и свободы. Разумная, т.е. соответствующая потребностям общественного развития, историческая необходимость не стесняет человеческой воли, – последняя согласуется с первой. Общий вывод Крюкова гласит: "Великие люди потому великие люди, что они хотят того, что необходимо"[38].

Крюков сознавал, что исторический прогресс осуществляется не одними только выдающимися личностями. Гении появляются редко, а развитие общества происходит постоянно, повседневно, – "целым народом"[39]. "Все мы участвуем в развитии всемирно-исторического процесса"[40].

Значительное место в системе социально-философских воззрений Крюкова занимает признание цивилизующей и нравственно-формирующей роли труда. Труд является, по Крюкову, коренной отличительной особенностью человека. Именно он "отличает разумного человека от других животных; животные сами для себя без принуждения не трудятся"[41]. В подходе к труду, как и в других разделах мировоззрения русского историка, сказалось его знакомство с философией Гегеля. Хотя, говоря о труде, Крюков не учитывал такие его формы как земледелие, промышленное производство, мореплавание, торговля – он сводил в последнем счете все их к силе человеческого духа.

Труд, в глазах Крюкова, есть мощное средство пробуждения и подъема нашего сознания, – он приучает человека не бояться природы, ее разру-

шительных стихийных воздействий, лучше понимать и ценить жизнь и людей, "создает гуманность, человечность"[42]. С этим связано и эстетическое значение труда.

Подход Крюкова к искусству противостоял ближайшим образом позиции теоретиков "официальной народности"

Для Шевырева и Погодина непосредственной основой искусства является религия. "Первое поэтическое произведение – писал Шевырев – должно было выразить первое свободное действие души человеческой – предчувствие Бога; первоначальная поэзия должна была служить религии"[43]. Религия, по Шевыреву, – мать искусства[44].

Иначе решает этот вопрос Крюков. Социально-исторические корни искусства он видит в труде. Вселяя в человека веру в себя, труд тем самым пробуждает в людях стремление как-то выразить, запечатлеть, воспеть человеческие свершения, подвиги в художественных образах. В животворном вдохновляющем воздействии труда содержится движущий импульс расцвета древнегреческого искусства. "Дух, усыпленный в объятиях азиатской природы, пробуждается трудом в Греции и дает ей высокое значение. И это начало труда так глубоко врезалось в жизнь Греции, что если бы кто захотел свести все разнообразные лучи греческой образованности в один фокус, то в этом фокусе он нашел бы труд. Греки впервые поняли глубокое всемирно-исторически важное значение труда и это значение его в истории Греции было сознаваемо всеми греческими историками"[45]. Сказалось это, естественно, и в сфере эстетики. "В мире греческом вследствие нового начала труда... художество выявилось во всем блеске. Необходимость труда – в борьбе с природою. В этой борьбе человек познает свои силы... В упоении первой победы духа над природою грек старается превратить все окружающее в изящные образы"[46]. Искусство является, согласно Крюкову, своеобразным выражением народной жизни. "Чтобы определить характер художественного произведения необходимо исследовать отношение художника к его народу и эпохе"[47].

Крюков не стал атеистом, как не был он и материалистом. В своем подходе к религии он не пошел в целом дальше деистически-рационалистического свободомыслия. Но и последнее требовало в тех условиях определенной смелости, поскольку противостояло господствовавшей в России церковно-фидеистической системе взглядов. Вспомним, что еще в 1817 г. Министерство народного просвещения было преобразовано в Министерство духовных дел и народного просвещения. Вскоре в Московском университете была создана кафедра богопознания и христианского учения. Уваровский девиз "православие, самодержавие, народность" (в котором третье острие этого трезубца играло сугубо вспомогательную, камуфлирующую роль) стал идеологическим знаменем реакции.

Интерес Крюкова к историческому генезису ралигиозных идей мог быть связан в известной мере с младогегельянским течением – работами Д. Штрауса, Б. Бауэра, а отчасти и Л. Фейербаха (которые были известны в герценовским кругу)[48]. Уместно предположить, что учитывая это Крюков из предосторожности подписал свой, изданный в Германии, труд о религии псевдонимом.

Нередко ссылаясь в своих лекциях на Бога, всевышнего творца, Крюков стремился тем не менее, смотреть на религию *человеческими* глазами, уяснить ее земные истоки. В противоположность историкам погодинско-шевыревского направления, теологизировавшим общественные отношения, он добивался в известной мере их секуляризации, высвобождения науки из-под опеки клерикалов. Говоря в своих лекциях о французском мыслителе XVIII в. епископе Боссюэ, он с неодобрением отмечал, что тот "порабощает все государства церкви"[49]. Характеризуя взгляды Вико, Крюков упрекал его за то, что он "слишком распространяется о создании мира, о потопе и проч."[50]. Одну из главных заслуг немецкой философии истории нового времени и особенно Гегеля Крюков усматривал в том, что "она уничтожила верования в фатализм, что люди – машины, действующие по воле бога единственно"[51].

Касаясь вопроса о происхождении религии, Крюков уделял много внимания одухотворению и обожествлению людьми стихийных сил и явлений природы. "У всех народов бог познается в природе, духовность его проглядывает сквозь чувственную оболочку предметов"[52]. Это подтверждается в лекциях Крюкова ссылками на такие факты, как поклонение небу и земле в древнем Китае, где "еще не дошли до абстрактного понятия о боге" и дух еще не отделился в представлениях людей от природы; как сабеизм – поклонение небесным светилам в Древней Индии, Вавилоне, Финикии; зароастризм – религия света в Персии; Символика неба и воды в древнем Египте, имевшая "источником чувство страха, которое внушала египтянам природа"[53].

Особого внимания заслуживает попытка Крюкова выявить связь между религиозными представлениями людей и их сословной принадлежностью. В древнем Риме, по его мнению, вначале существовали фактически две религии: одна у патрициев, другая – у плебеев. Различию между противоположными сословиями соответствовало различие их религиозных культов: символического и антропоморфического. Патрицианские боги были символами природных явлений – огня, воды и т.д. Символическим воплощением Вселенной как божества является храм Весты. Римские патриции трактовали квиритский символический культ как свою государственную привилегию, закрывая плебеям доступ к нему. Иной характер имели антропоморфные боги этрусско-плебейского Пантеона: Вулкан, Меркурий, Нептун, Церера и др., представлявшие в человеческом образе, но в мифологически преобразованном виде ремесла, торговлю, мореплавание и проч. Они, отмечал Крюков, "являются божествами плебейскими уже по очевидно близкому отношению своему к плебейским занятиям"[54]. Иными словами, – каков человек и каково его место и положение в обществе – таковы и его представления о боге.

История общества – внутренне противоречивый процесс, борьба противоположных сил. "Где борение – там развитие"[55]. Крюков имел в виду в первую очередь противоборство идей; одним из проявлений последнего является, по его мнению, столкновение различных сословий, классов, партий. Есть у Крюкова и отдельные высказывания, говорящие о стремлении уяснить экономическую основу раскола общества на классы. Излагая историю Спарты, он пишет, что возможность приобретать и

увеличивать свои богатства, "обогащение одних и обеднение других, разделили Спарту на две враждебные половины, и в государстве, дотоле едином и дружном, обнаружились раскол, распадения"[56]. Интересны также соображения Крюкова о связи между правом и собственностью, касающиеся законодательства Солона. Основой этой юридической концепции было имущественное положение граждан: " чем больше кто имел, тем больше тому предоставлялось прав"[57].

Источником народных волнений Крюков считал угнетение трудящихся. "Главной причиной смуты, – пишет он об Афинах, – было тягостное положение народа"[58]. Противник насилия "высших" классов над народом, Крюков отрицательно относился и к самочинным насильственным действиям "низших" классов. Отсюда его выпады против "буйной" толпы, "безрассудной черни" Это осуждение "крайностей" в борьбе и предпочтение мирных средств и методов общественных преобразований сказались и в своеобразной направленности его постоянного интереса к Тациту. Пристальное внимание к древней истории и, в частности, к Тациту, характерно для многих представителей русской мысли первой половины XIX в. Декабристы охотно черпали факты из древней истории для обличения современной тирании и прославления гражданского мужества и патриотизма. Пушкин видел в Таците "бич тиранов" Зачитывался Тацитом и молодой Герцен.

Крюкову также импонировало тацитовское обличение тирании Доминициана, Тиберия, Нерона и других императоров. Вместе с тем оценка Крюковым народных волнений как "смут" и его апелляция к "умеренности" свидетельствуют о его либеральной ориентации на эволюционный, мирный путь развития общества. Герцен пишет, что Грановский "по нелюбви к крайностям скорее был бы гугенот и жирондист, чем анабаптист или монтаньяр"[59]. Эти слова вполне применимы и к Д.Л. Крюкову.

[1] Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина: Москва сороковых годов. М., 1929. С. 5–6.

[2] *Белинский В.Г.* Избр. письма. М., 1965. Т. 1. С. 181.

[3] *Чернышевский Н.Г.* Поли. собр. соч. М., 1947. Т. 3. С. 120.

[4] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 9. С. 23.

[5] Личное дело Д.Л. Крюкова с протоколом о сдаче экзаменов и его докторская диссертация (на латинском языке) хранятся в архивном фонде Тартуского университета (Центральный государственный архив Эстонии).

[6] См.: Школьные воспоминания 1814–1820 гг.: Из моих записок. М. Погодин // Вестник Европы. 1868. Кн. 8. С. 616.

[7] *Белинский В.Г.* Избранные письма. М., 1955. Т. 2. С. 232.

[8] Эта последняя работа была издана Д.Л. Крюковым в 1842 г. в Лейпциге на немецком языке под псевдонимом Dr. D. Pelligrino. Русский перевод появился посмертно – в 1845 г. в сборнике "Пропилеи" (Кн. IV). Опубликованный текст представляет собой первую часть задуманного автором труда.

[9] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1961. Т. 22. С. 242.

[10] Русская старина. 1886, авг. С. 358. В ходе работы над теоретическим наследием Д.Л. Крюкова мне удалось познакомиться в архивах с неопубликованными записями его университетских лекций. Наиболее ранняя из них – "Римские древности", сделанная А. Гамбургером, датирована 1837 г. Она хранится в Музейном собрании Рукописного отдела Государственной библиотеки им. В.И. Ленина. Там же находятся конспект лекций Крюкова по древней истории, прочитанных в 1840 г. (составленный по-видимому рядом

слушателей – в нем нет единой нумерации) и в 1843 г. (запись В.А. Милютина). В Отделе письменных источников Государственного исторического музея в Москве я обнаружил "экстракт" из лекций Крюкова по древней истории за 1839 г., сделанный А. Дмитриевым. В Архиве РАН в Санкт-Петербурге находится составленная К. Герцем запись курса Крюкова "Энциклопедия филологии", относящаяся очевидно ко второй половине 30-х годов. Несмотря на фрагментарность и необработанность этих записей, представляющих собой черновой материал (чтение которого затрудняется скорописью и перебивкой нумерации, принадлежащей разным лицам), этот источник существенно дополняет ранее известные произведения Крюкова, – особенно в части характеристики концептуально-методологической основы его взглядов.

[11] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1954. Т. 2. С. 410.

[12] *Чернышевский Н.Г* Избр. филос. сочинения. М., 1950. Т. 1. С. 401. Роль Д.Л. Крюкова в ознакомлении русской интеллигенции 40-х годов XIX в. с философией Гегеля отмечает современный французский автор А. Койре в своей книге "Очерки по истории философской мысли в России". "Для того, – пишет он, – чтобы Гегель мог прочно обосноваться в Москве, надо было, чтобы он был в нее введен, чтобы кто-нибудь сделал для гегельянизма то, что Велланский и Павлов сделал для Шеллинга. Это сделали в Московском университете Петр Григорьевич Редкин и Дмитрий Львович Крюков (Койре ошибочно пишет отчество Крюкова "Андреевич". – *Л.К.*). Духу времени, а также философии Гегеля соответствовало то, что в то время, как философия Шеллинга была введена в Россию физиками и медиками, философия Гегеля была введена юристом и историком" Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie par Alexander Kojre. P., 1950. P. 114. Койре однако не прав, считая Крюкова простым рупором гегельянства и не пытаясь выяснить своеобразие его взглядов. Суть дела не в том, что Крюков потрясал, как пишет автор, "штандартом гегелевской диалектики" (Ibid. P. 120), а в том, что русский историк старался использовать эту диалектику и другие достижения современной мысли для выработки собственного мировоззрения.

[13] Записки Сергея Михайловича Соловьева. Петроград, 1918. С. 60.

[14] Лекции профессора Крюкова. 1843. РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 2 об.

[15] Древняя история: Чтения ординарного профессора Крюкова. 1840. сент. РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 4 об. (первая нумерация).

[16] Там же. Л. 5.

[17] Там же. Л. 4 об., 6 об.

[18] Древняя история: Экстракт из лекций профессора Крюкова // Древняя история. ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 3.

[19] Там же. Л. 3 об. – 4.

[20] Там же.

[21] Там же. Л. 4.

[22] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 2 об., 5 об. (первая нумерация).

[23] Observationis ad Taciti Agricolam. Dissertation inauguralis Philologica, quam consensuet Autoritate amplissimi Philosophorumn ordius... pro gradu doctores Philosophical. Dorpeti Livonarum. MD CCCXXXII. P. 51.

[24] РО ГБЛ. Фонд музейный. Шифр М 5292. Л. 3 об. 4 (третья нумерация).

[25] Там же. Л. 15–15 об. (третья нумерация).

[26] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 25 об.

[27] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 3 об.

[28] ОПИ ГИП. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 1.

[29] Там же.

[30] Andeutungen über den Ursprünglichen Religionsunterschied der römischen Patricier und Plebejer / Von Dr. D. Pelligrino. Leipzig, 1842. S. V.

[31] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 7.

[32] Там же.

[33] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 5 об. (первая нумерация).

[34] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 1.

[35] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 2 об.

[36] Там же. Шифр М 5292. Л. 71–72 (вторая нумерация).
[37] Там же. Л. 5 (третья нумерация).
[38] Там же. Л. 71 об. – 72 (вторая нумерация).
[39] Там же. Л. 7.
[40] Там же. Л. 5.
[41] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 24.
[42] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 82.
[43] История поэзии: Чтения адъюнкта Московского университета Степана Шевырева. М., 1835. Т. 1. С. 128.
[44] Там же. С. 129. См. также: *Шевырев С.* Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1836. С. 231–232.
[45] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 2–2 об.
[46] Там же. Шифр М 3448. Л. 82 об.
[47] *Крюков Д.* О трагическом характере истории Тацита // Москвитянин. 1841. Ч. III. С. 119.
[48] Знакомство с расколом гегелевской школы и упоминание о ее "левой крайней стороне" можно обнаружить и у сподвижника Крюкова по Московскому университету П.Г. Редкина в рукописных записях его курса 1844 г. (РО ГБЛ. Ф. 178. № 3587. III. Л. 15). Осведомленность о философских идеях младогегельянцев характерна в начале 40-х годов для М.А. Бакунина, В.Г. Белинского, В.П. Боткина, Н.П. Огарева, В.Ф. Одоевского, Н.В. Станкевича, И.С. Тургенева и других представителей Молодой России того времени.
[49] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 12.
[50] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 5292. Л. 2 (вторая нумерация).
[51] Там же. Шифр М 3448. Л. 2 об.
[52] ОПИ ГИМ. Ф. 221. Ед. хр. 15. Л. 22 об.
[53] Там же. Л. 23, 40, 46 об., 6; РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 17 об.
[54] *Крюков Д.Л.* Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в их религиозном отношении // Пропилеи. 1854. Кн. IV. С. 40.
[55] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 10.
[56] Там же. Шифр М 5292. Л. 4 об. (четвертая нумерация).
[57] Там же. Л. 50 (вторая нумерация).
[58] РО ГБЛ. Ф. музейный. Шифр М 3448. Л. 56 об.
[59] *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. 9. С. 123.

ИСХОДНЫЕ ТИПЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В РОССИИ

Н.В. Новиков

"МОМЕНТ РОЖДЕНИЯ" РУССКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Если под социологией понимать не совокупность всех и всяческих представлений об обществе (от Аристотеля до наших дней), а лишь специфический тип знания – науку об обществе – и тем самым определенную (при всей дискуссионности вопроса о ее границах) дисциплину, то как таковая социология во второй половине XIX в. вызывала еще

© Н.В. Новиков, 1995

серьезные сомнения и научного и общественного мнения не только в России, но и в Западной Европе. Она существовала тогда не столько в качестве научно-познавательной практики, сколько в виде ее плана, предложенного Огюстом Контом. Пожалуй, вплоть до конца XIX в. она продолжала восприниматься как "новая наука" со всеми вытекающими отсюда последствиями, вплоть до обсуждения ее права на существование. По этой причине усилия ее сторонников в эти десятилетия сосредоточивались главным образом на обосновании ее познавательной функции и на разработке ее методологических оснований. Разумеется, обращение к социологии в различных странах (во Франции, Англии, в США и чуть позже – в Германии и Италии) несло на себе печать доминировавших в каждой из них культурных и научных традиций и текущих политических целеполаганий. Однако концептуальное содержание дискуссий вокруг нее и ее первые оригинальные наметки в то время всегда вращались вокруг идей ее "отца-основателя" О. Конта. Так было и в России.

В хронологическом отношении период, в течение которого в российском общественном и научном сознании свершилась легитимизация "вопроса о социологии" был заключен между 1868 и 1875 г. Уже в 1868–1869 гг. в русской печати появились ее первые разработки как новой науки, первые определения ее задач и методологических принципов. До этого некоторые публицисты лишь обращали внимание читателей на позитивизм и социологию во Франции и Англии. Что касается 1875 г., то это, конечно, условная дата. Однако нетрудно констатировать, что к этому моменту итоги главной дискуссии, чрезвычайно бурно развернувшейся тогда среди первых русских социологов, были подведены: 1875 год ознаменовался публикациями, носящими программный характер для каждого из двух сложившихся в русской социологии и враждебных друг другу направлений. Во всяком случае к этому времени их позиции были уже определены, причем настолько исчерпывающим образом, что борьба между ними впоследствии, в конце XIX – начале XX в., стимулировалась тем же самым принципиальным различием их парадигм, которое сложилось уже к середине 70-х годов. Речь идет об объективной и субъективной социологиях.

Уже тут, имея в виду самый первый этап в становлении социологии в России, приходится констатировать его бросающуюся в глаза специфику по сравнению с аналогичным процессом в Западной Европе. А именно: ни одна другая национальная социология в то время не складывалась сразу, одновременно в двух взаимоисключающих вариантах. Несмотря на остроту дискуссий по поводу целей и методов социологии во Франции и Англии в 60–70-е годы, там уже на этом начальном этапе жизнеспособность обнаруживала лишь объективная социология и в границах этой парадигмы разворачивалось разнообразие индивидуальных концепций, начиная с Г Спенсера и кончая Ж. Дюркгеймом. В западноевропейском, а потом и в американском обществоведении существовал своего рода консенсус относительно принципиально объективного характера социологического познания. Правда, позднее сомнения в этом отношении были посеяны неокантианским идеографизмом и концепцией наук о культуре. Но это произошло в 90-е годы. А в конце 60-х и в 70-е годы, когда не только в

России, но и в Западной Европе социология переживала первоначальный этап своего концептуального конституирования, сомнений у западноевропейского социологического движения насчет ее необходимо объективного характера не было. Такое случилось лишь в России. В этой связи необходимо отметить, что парадоксально одновременному (либо буквально в одном и том же 1868 г. литературно выраженному) возникновению в России объективной и субъективной социологий историками не уделяется должного внимания. И уж совсем редко замечается, что источником и той и другой парадигмы для русских социологов было учение О. Конта. Вернее говоря, эта связь фиксируется в случае объективной социологии ("русский позитивизм ведет свое начало от позитивизма Конта"), но то обстоятельство, что и русская субъективная социология в своем исходном концептуальном содержании является продуктом усвоения и переосмысления специфических идей в составе системы О. Конта, – это, пожалуй, полностью выпадает из поля зрения отечественных и большинства западных историков социологии. Между тем это важный аспект. Потому что его фиксация и анализ позволяют восстановить происхождение этой, как нередко предполагается, "совершенно самобытной" и "уникальной национально-русской" социологической парадигмы. А именно – то, что она в действительности возникала в проблемном поле формировавшейся тогда общеевропейской постконтовской социологии.

Целью данной статьи является характеристика (краткая, лишь в главных пунктах) "момента рождения" русской социологии. При этом наибольшее внимание уделяется субъективной социологии, поскольку ее концептуальные истоки и методологические императивы описаны в литературе не всегда с достаточной точностью.

ДИСКУССИЯ В ПАРИЖЕ ВОКРУГ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ О. КОНТА

Кто положил в России начало социологии как новой и особой "науке об обществе"? В этой связи следует назвать несколько известных не только историкам, но и, пожалуй, широкому читателю имен. Это – П.Л. Лавров (1823–1900), Е.В. де Роберти (1843–1915), Н.К. Михайловский (1842–1904), С.Н. Южаков (1848–1910), П.Ф. Лилиенфельд (1829–1903) и А.И. Стронин (1826–1889). Однако самое непосредственное отношение к рождению социологии в России имел еще один человек, хотя он и жил уже в то время постоянно в Париже. Это был Г.П. Вырубов (1843–1913). В заметке на его смерть М.М. Ковалевский, хорошо его знавший, назвал его "учителем молодого поколения русских социологов"[1], а Евгений де Роберти, старый друг Вырубова, озаглавил свой некролог "Памяти духовного вождя" и писал о нем как об "умственном руководителе" русского социологического движения на первом его этапе[2]. Эти высокие оценки были справедливыми. Дело в том, что именно Вырубову было суждено стать связующим звеном между французским позитивизмом и складывавшейся русской социологией. Вырубов после слушания лекций на медицинском и естественном отделениях Московского университета

покинул Россию в 1865 г. навсегда. Позднее в своих "Воспоминаниях" он указал как на мотив этого шага на желание целиком посвятить себя естествознанию и разработке научного метода. Он рано, еще в России, стал последователем контовского позитивизма и врагом метафизики. Впоследствии, в 90-е годы, он – признанный ученый-химик, президент Французского общества минералогии. Но в конце 60-х и в 70-е годы Г Вырубов был деятелен и, несмотря на свою молодость, знаменит совсем в другой области, а именно – как один из самых энергичных и авторитетных (благодаря своим многочисленным работам) продолжателей контовской социологии. В 1867 г., через десять лет после смерти О. Конта, его ученик Эмиль Литтре (1801–1881) и Вырубов основывают журнал "La philosophie positive: Revue" ("Позитивная философия: Обозрение"), который сыграл огромную роль в интеллектуальной жизни Западной Европы. В нем оба они были полноправными главными редакторами-единомышленниками. После смерти Литтре Вырубов продолжал оставаться редактором журнала до 1884 г., когда издание его было прекращено, очевидно, в первую очередь потому, что к тому времени журнал выполнил свою задачу и его былое влияние и популярность упали. Программа журнала "Позитивная философия" была изложена еще до его основания в книгах Литтре и полемически сформулирована в предисловии к осуществленному им в 1864 г. полному изданию контовского "Cours de philosophie positive" ("Курс позитивной философии"): речь шла об определении позиций по отношению к двум конфликтующим между собой частям творческого наследия О. Конта. Первую из них Конт создавал в течение десятилетий. Это были шесть томов его "Курса позитивной философии", изданные в 1830–1842 гг. Вторая – его "Système de politique positive" ("Система позитивной политики"), четыре тома, вышедшие в свет в 1851–1854 г., и труд "Synthèse subjective", опубликованный за год до его смерти. Первая часть наследия О. Конта – это его классификация наук с социологией на вершине, обоснование строго объективного, освобожденного от метафизики и априоризма научного знания. Вторая часть – доказательство приоритета нравственности и моральных целевых установок в вопросах преобразования общества и в ориентирующемся на эту задачу социальном знании. К плану объективной, знающей лишь свой объект и метод его исследования социологии, Контом был, таким образом, присоединен вступающий с ним в противоречие проект "практической", этически ориентированной социологии. Коллизия между этими двумя частями контовского наследия стала в 60–70-е годы предметом широкой дискуссии, приняв сразу же характер обсуждения вопроса о дальнейших судьбах позитивизма. К началу 80-х годов эта дискуссия исчерпала себя: позитивизм утвердился в том его варианте, который был выдвинут Контом на первом этапе его творчества и, более того, был сформулирован в его последовательно крайних выражениях. Но в 60-е и 70-е годы спор о том, что такое истинный контизм и чем должен стать позитивизм – при учете противоречивости взглядов на этот счет самого его основателя, – имел центральное значение в интеллектуальной жизни Западной Европы, в особенности во Франции и в Англии.

Группа, объединившаяся вокруг журнала "Позитивная философия" и

создавшая в Париже первое в истории Социологическое общество, признала заслуживающей развития лишь контовскую концепцию объективной социологии и отвергла его позднейшее учение о социальном знании, руководствующемся нравственными, "субъективными", как писал сам О. Конт, установками. Аналогом группы Э. Литтре и Г. Вырубова были в Лондоне сподвижники Д. Льюиса (1817–1878), сотрудничавшие в его знаменитом и влиятельном в те времена журнале "Fortnightly Review"

Надо сказать, что в Западной Европе силы объективистов и их оппонентов были с самого начала неравными. На второй части наследия О. Конта настаивали во Франции главным образом консервативно настроенные интеллектуалисты (среди них было особенно много членов Французской Академии) и некоторые церковные публицисты. Лишь в 1872 г. им удалось – и то недолго – издавать свою маленькую газету, пропагандировавшую "Систему позитивной политики" О. Конта и контизм как "целое" Однако их политическая ретроградность и отсутствие среди них специалистов-естествоиспытателей и методологов науки заранее обрекали их планы на неуспех. В отличие от этого вокруг Э. Литтре и Г. Вырубова объединялась научная и либерально-республиканская молодежь.

Пожалуй, не было начинающего русского обществоведа, который, приезжая в Париж в 70-е годы, не знакомился бы там с Г. Вырубовым и Э. Литтре и не испытывал на себе их влияния. К ним принадлежал и Е. де Роберти.

Это относится и к М.М. Ковалевскому (1851–1916), который уже во время своего первого пребывания в Западной Европе (1872–1876) завязал дружеские отношения также и с Вырубовым и Литтре и встал решительно на их сторону в дискуссии с защитниками "контизма в целом" Однако литературное выражение эта позиция Ковалевского получила позднее. Его первые статьи в журнале "Позитивная философия" появились лишь в середине 70-х годов, его знаменитое – в духе социологического эволюционизма – исследование распада коллективного землевладения в швейцарском кантоне Ваад было опубликовано в Лондоне в 1876 г., принципы историко-сравнительного метода он впервые изложил в статье в "Юридическом Вестнике" в 1878 г. и, наконец, его фундаментальный труд "Общинное землевладение. Причины, ход и последствия его разложения", который по праву был воспринят тогда в России как манифестация историко-социологического объективизма, вышел в свет в Москве в 1879 г. Иными словами, творчество Ковалевского, также одного из основоположников русской социологии, относится уже к следующему этапу в ее развитии. То же самое следует сказать о Н.И. Кареевe (1850–1931), систематизаторе и рационализаторе русского социологического субъективизма. Его программная и получившая большую известность статья в защиту субъективного направления ("О субъективизме в социологии") относится к 1886 г. Но нас сейчас интересует самый начальный момент в истории социологии в России, "момент ее рождения". И в этой связи не только Ковалевский и Кареев исключены из рассмотрения, но и внимание обращается в первую очередь на проблематику на переломе 60-х и 70-х годов.

ПЕРВЫЕ ШАГИ РУССКОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ОБЪЕКТИВИЗМА

Е. де Роберти, потомок обрусевших испанских грандов, учился вместе со своим одногодкой Г. Вырубовым в Александровском Лицее в Санкт-Петербурге. Университетское образование он получил за границей – в Гейдельберге, Гиссене и Йене, где в 1864 г. выдержал экзамен на доктора философии и защитил магистерскую диссертацию. Вернувшись в 1866 г. в Россию поклонником позитивизма О. Конта, Е. де Роберти, делает попытки включиться в общественную жизнь в качестве либерала и популяризатора контовской социологии. Но его главный проект – издание газеты "строго научного направления" – проваливается, и он пишет своему другу Г. Вырубову в Париж письма, полные отчаяния. В ответ на предложение Вырубова участвовать в только что созданном журнале "Позитивная философия" Е. де Роберти пишет для него несколько статей. Примечательно, что одной из них была рецензия на первый том "Капитала" К. Маркса, опубликованная в ноябрьско-декабрьском номере журнала за 1868 г. и тем самым являвшаяся первым откликом на эту работу из России. Рецензия была резко отрицательной: де Роберти ставил автору в вину – и не без оснований – материалистически-распределительный, в противоположность нравственному, характер его социализма. Но еще раньше, в начале 1868 г., в журнале была опубликована большая статья де Роберти под названием "Политическая экономия и социальная наука"[3]. Она вошла затем в качестве главы в изданную им в России книгу "Политико-экономические этюды"[4]. В свою очередь значительная часть книги была перепечатана в том же 1869 г. в журнале "Позитивная философия" в виде двух статей[5]. Эти работы были дебютом двадцатипятилетнего де Роберти как социолога. Но не только. Они были также и одним из актов рождения русской социологии.

О чем шла в них речь? Оговоримся, что "архаичность" – на сегодняшний взгляд – их проблематики не должна заслонять от нас их актуального на том этапе развития социологии значения.

Первый вопрос, поставленный де Роберти, был: что такое общество как предмет социологии? Обсуждая его, де Роберти хотел на ошибках тогдашней политической экономии показать, какой в первую очередь не должна быть социология. Он справедливо указывал на то, что А. Смит и Д. Рикардо строили экономическую теорию на концепции индивида (как эгоистически-своекорыстного существа). Де Роберти усматривал в этом психологизацию политической экономии, что для него было свидетельством незрелости данной дисциплины. Примечательно, что он отвергал этот прием также и как недопустимое введение в политическую экономию метафизики. В противоположность этому, писал он, социология должна быть учением о законах общества как специфического целого. Эти законы, согласно де Роберти, самостоятельны по отношению к законам биологии и психологии и не выводимы из них. Общество, подчеркивал он, есть особое образование по сравнению с характеристиками составляющих его индивидов[6]. Это было своего рода холистское понимание общества как предмета социологии, развивающее в этом направлении

идеи О. Конта и Г. Спенсера. Но нельзя не видеть, что оно было вместе с тем новаторским, ибо отвергало популярную и влиятельную в те времена контовскую иерархию основных наук, согласно которой каждая из них, включая и социологию, использует для построения своих законов – законы предыдущих. Биологизация социологии, которая следовала из этой схемы как у О. Конта, так и у Г Спенсера, равно как и ее психологизация, с точки зрения де Роберти, были неправомерны.

Второй вопрос, поставленный в книге де Роберти, что такое социология как тип знания? Полемически его идеи на этот счет были направлены против Д.С. Милля, который считал, что отставание социально-политических наук объясняется неразвитостью в них метода дедукции. Для де Роберти все обстояло наоборот, и значительную часть книги он посвятил доказательству того, что социология по своей природе является и должна быть прежде всего индуктивной, "выводной" наукой, эмпирико-аналитическим образом устанавливающей свои законы. Он настаивал на том, что моделировать социологию по типу дедуктивного знания было бы по крайней мере "преждевременно"[7], и эти его соображения были, несомненно, весьма актуальными для того времени. Названные работы принесли де Роберти известность в Париже. Уже в 1872 г. Французское социологическое общество, руководимое Э. Литтре, избрало его одним из своих (всего лишь двух) заграничных членов. Однако в России они оказались незамеченными, и это произошло прежде всего потому, что им не был присущ тот политически радикальный "критический дух", которым было пропитано в те годы сознание русской, в первую очередь, народнической и русско-социалистической интеллигенции. Действительно, де Роберти (подобно М. Ковалевскому и многим другим объективистам в русской социологии) был и оставался всю свою жизнь "классическим" представителем первого поколения русских либералов: он отождествлял прогресс общества с беспрепятственностью его стихийного эволюционного развития, а в политическом отношении и тогда, и позднее, когда стал в 1906 г. членом первой Государственной Думы, ориентировался на западные образцы конституционной демократии. Однако де Роберти не просто отправлялся от "Курса позитивной философии" О. Конта, предлагая отбросить его "Систему позитивной политики" и "Субъективный синтез" Он выступил в качестве одного из зачинателей так называемого второго позитивизма: вместе с Д. Льюисом и французскими радикальными позитивистами он обосновывал отказ от контовского агностицизма – от деления реальности на домены научного познания и метафизики. Он подвергал резкой критике распространенную тогда концепцию "воздержания науки" от вступления в область" предельных вопросов". Напротив, в отличие от них он считал необходимым "расколдовывание" метафизической проблематики и формулировал правило: в каждый исторический момент она изживается тем образом, что получает научную эмпирико-аналитическую интерпретацию. Он занял эту позицию достаточно рано – уже в опубликованных в России статьях "Мировоззрения крайнего Востока перед судом социологии" (1874) и "Наука и метафизика. Опыт новой постановки некоторых вопросов в области философии" (1875) – и благодаря их переводам и аналогичным публикациям во Франции уже

тогда стал одним из инициаторов той ревизии контовского позитивизма, которая привела к формированию так называемого гиперпозитивизма, а в конце XIX в. – неопозитивизма.

Поскольку критическое отношение Е. де Роберти к метафизике распространялось и на религиозно-церковную догматику, его указанные выше работы были замечены русской цензурой. Печатанье второй части его статьи о "Мировоззрениях крайнего Востока" было запрещено, а за первую часть, равно как позднее и за статью "Наука и метафизика", журнал "Знание" получил от Министерства внутренних дел предупреждения. Позднее, в 1886 г., де Роберти подведет итоги своему гиперпозитивизму в незаслуженно забытой историками книге "Прошедшее философии: Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли", которую в России ждала судьба его предыдущих публикаций: она была запрещена к распространению, причем одновременно и цензурой и Святейшим Синодом.

РУССКИЕ ПЕРВООТКРЫВАТЕЛИ "ЕДИНСТВА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И СОЦИОЛОГИИ"

Вклад в объективную контовскую социологию – с прямыми ссылками на "Курс позитивной философии" – был представлен также в предпринятых в те же самые годы в России опытах по методологическому объединению естествознания и социальной науки. В 1869 г. в Санкт-Петербурге вышла в свет книга, которой было суждено стать объектом всеобщей и беспощадной критики. Никто не хвалил ее тогда, все только ругали. Это был труд "История и метод" А.И. Стронина (1826–1889). Эта книга была первой в России попыткой использовать естествознание для построения научного обществоведения. Второй такой попыткой стала вышедшая в 1872 г. под псевдонимом П... Л... фундаментальная работа П.Ф. Лилиенфельда (1829–1903) "Мысли о социальной науке будущего" Книга Лилиенфельда принадлежала к разряду социологического органицизма, принципы которого были заложены Г. Спенсером. Однако Лилиенфельд был среди тех, кто, отправляясь от Спенсера, создавал тогда социологический органицизм как самостоятельное и, кстати говоря, оказавшееся в течение длительного времени весьма влиятельным направление в социологии XIX в. Он был одним из его признанных основоположников: на немецкое издание его "Мыслей о социальной науке будущего" (1873) ссылались в дальнейшем все крупные представители этого направления в Западной Европе – А. Шеффле, А. Фулье, Ж.Б. Изуле, Р. Вормс.

Оценивая сегодня тогдашние опыты по соединению естествознания и социологии, мы вправе удивляться той легкости и безответственности, с которыми их авторы использовали понятия из области химии, физики, биологии и физиологии для характеристики структур общества. Однако за причудливой образностью их работ стояло несколько серьезных и весьма актуальных в то время идей. В трудах Стронина и Лилиенфельда они были выражены совершенно определенно.

Прежде всего это была идея безусловности законов, устанавливаемых

социологией. Стронин и Лилиенфельд были позитивистами в смысле Литтре и Вырубова. С их точки зрения, прогресс социальной науки находится в прямой зависимости от освобождения ее от всякой, в том числе и этической метафизики; социология должна формулировать законы, не зависящие от морально-психологической позиции исследователя, – безусловные законы. Но что может обеспечить успех в этом отношении? По мнению и того и другого гарантией тут является только одно – единство природного и социального миров и соответственно – необходимое единство естественного и социального знания. Стронин, отличавшийся необычайной и доходящей до нелепости последовательностью воззрений, полагал, что из принципа единства естественного и социального знания следует, что "сколько и каких есть вообще до сих пор законов у естествознания, столько же, говоря вообще, и таких же должно быть их и у обществознания. Стоит, значит, продолжал он, в таком случае только выследить, где именно и как они (законы естествознания. – *Н.Н.*) в последнем (в обществоведении. – *Н.Н.*) проявляются, и обществоведение сразу могло бы подняться на степень научности"[8].

В труде Лилиенфельда также имел место голословный схематизм: экономическая жизнь – это для него физиология общества, система правовых институтов – морфология, правительство – нервная система и т.д. Но этот радикальный органицизм (подобно "аналогическому методу" Стронина), по мысли Лилиенфельда, освобождал социальное познание от метафизических и мировоззренческих влияний, – на это он не забывал специально указывать в своей работе как на одно из главных ее достоинств.

СУБЪЕКТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ИСТОЧНИК

Нетрудно заметить, что русский социологический объективизм с самого начала пошел в том же самом направлении, что и главное, наиболее влиятельное течение в западноевропейской постконтовской социологии, – в сторону ужесточения принципа идеологически-мировоззренческой нейтральности. Теоретические вклады, которые при этом делались первыми русскими социологами, – большинство их, разумеется, с ходом времени обнаруживало свою историческую релятивность, – лежали в границах этой генеральной парадигмы. Поэтому русский социологический объективизм имел все основания не отличать себя от доминировавшего и позитивистского "образцового" в тогдашней Западной Европе типа обществоведения. Совершенно иным было отношение в те же самые годы сложившейся русской субъективной школы к западной социологии.

В том же 1868 г., в котором в парижском журнале "Позитивная философия" появились статьи де Роберти, а сам он заканчивал свою первую книгу, в Санкт-Петербурге в журнале "Неделя" были опубликованы "Исторические письма", а в журнале "Современное обозрение" – статья "Задачи позитивизма и их решение" П.Л. Лаврова. Как известно, в этих двух работах были изложены основы второго, наряду с объективизмом,

влиятельнейшего в России типа социологического мышления. Основополагающими в этом отношении были также статьи Н.К. Михайловского 1869 г. в "Отечественных записках": "Что такое прогресс?" и "Аналогический метод в общественных науках"

Свою программу Лавров и Михайловский назвали субъективным методом в социологии. В 1874 г. в ответ на критику С. Южакова П. Лавров кратко, но систематически изложил свою концепцию в статье "О методе в социологии" ("Знание", 1874, январь). Также отвечая на замечания С. Южакова, Н. Михайловский в статье "Записки профана" ("Отечественные записки", 1875, январь) сделал ряд уточнений субъективного метода и в том же году в статье "Борьба за индивидуальность" ("Отечественные записки", 1875) еще раз обратился к его обоснованию. К середине 70-х годов концепция субъективного метода полностью сложилась, приобретя широкий круг последователей.

Ни Лавров, ни Михайловский не использовали словосочетания "субъективная социология" Это выражение, при малограмотном его восприятии вызывающее ассоциацию с "субъективистской социологией", применялось к их концепции в первую очередь ее критиками и при этом в сугубо уничижительном смысле. Однако та социология, основы которой заложили эти два выдающихся методолога, может с полным правом называться субъективной социологией, разумеется, при правильном понимании смысла слова "субъективная", т.е. в соответствии с тем, как они сами его понимали. Чаще всего вопрос о концептуальном источнике субъективного метода Лаврова и Михайловского попросту обходится как в зарубежной, так и в отечественной литературе. Он изображается в качестве некоей "самоделки", "исконно русского изобретения", идея которого свалилась в головы его создателей буквально "с потолка" Или же субъективная социология выводится как нечто сугубо производное из специфики политико-культурной сцены в России того времени. Разумеется, для этого суждения есть основания. Верно, что модель социологии, предложенная Лавровым и Михайловским, была с энтузиазмом воспринята и принята народническим и русско-социалистическим лагерями по той причине, что отвечала их мировоззренческому складу. Верно и то, что сами Лавров и Михайловский, создавая субъективный метод, совершенно недвусмысленно преследовали цель – "приобрести" социологию для народнической и русско-социалистической оппозиции. И их социология действительно стала народнической в том смысле, в каком пошедшая по пути, намеченном де Роберти и М.М. Ковалевским, объективная русская социология была, во всяком случае до начала XX в., преимущественно социологией русских либералов.

Однако при всем этом существовал совершенно определенный исторический концептуальный контекст, в границах которого Лавров – первым из русских – выдвинул субъективный метод на роль конституирующего принципа социологии. Он отправлялся при этом от все той же дискуссии конца 60 – начала 70-х годов во Франции и Англии вокруг творческого наследия Конта. И сам термин "субъективный метод" взят им из работ позднего Конта и из материалов этой дискуссии. Лишь учет этого обстоятельства позволяет понять его исходный смысл, а также те ново-

введения, которые Лавров внес в его контовское содержание. Он не "придумал" и не "выдумал" субъективную социологию. Он – и так всегда бывает в случаях науки – исходил из сложившегося к тому времени проблемного поля нового вида знания и из ведущейся в нем центральной дискуссии. В этой связи необходимо более внимательно, чем это обычно делается, проанализировать отношение Лаврова к системе Конта. Лавров, успешный преподаватель математики в военных академиях и училищах Санкт-Петербурга, офицер (полковник) и одновременно философ-социалист и член подпольной народнической организации, был в 1866 г. арестован за участие в ней, судим и выслан в Вологодскую губернию. Там, в ссылке, он почти одновременно написал свои "Исторические письма" и статью "Задачи позитивизма и их решение", которая представляла собой своего рода критическую "рецензию на позитивизм" в связи с выходом в свет в 1867 г. на русском языке книги, составленной из отрывков работ Д. Льюиса и Д.С. Милля и озаглавленной "Огюст Конт и положительная философия" Лавров, как и Михайловский, всегда и самым высоким образом оценивал вклад Конта в интеллектуальную и научную жизнь и атмосферу того времени. Вслед за Контом Лавров и Михайловский отвергали метафизику и априоризм и в доказательстве их несостоятельности видели величайшую заслугу французского мыслителя. Но при всем этом их отношение к контовскому позитивизму было далеко от безоговорочной преданности адептов. В особенности у Лаврова – гораздо ярче в литературном отношении, чем у Михайловского, – была проведена линия на его реформирование. Лавров намеревался достичь этого с помощью введения в позитивизм философии, а точнее – новой философии и решения на этом пути задач, не решенных, но, как он писал, "совершенно правильно поставленных позитивизмом"[9]. Лавров указывал, какую философию он при этом имел в виду. С этой целью он в самом конце "Задач позитивизма" сослался на "построения" Л. Фейербаха и П. Прудона, т.е. на материализм и тогдашний социализм, намекнув, что подобные течения мысли "можно найти и в других местах, даже в необширной русской философской литературе"[10]. В "Исторических письмах" он, впрочем, уже сделал смысл этого намека совершенно ясным. Там он уделил много места обоснованию того, что знания и нравственность "критически-мыслящего меньшинства" являются единственно заслуживающими внимания и должны быть ориентиром для "большинства"[11]. Это была народническая и русско-социалистическая позиция, а вернее говоря, Лавров первым сформулировал, развил и поднял это групповое настроение до уровня мировоззрения. Оно давало не только радикальной, но и умеренно-прогрессистской части русской интеллигенции право на "нравственный суд" над российской историей и системой. И известно, что прежде всего эта идея "Исторических писем" принесла книге широкое признание в русской образованной среде. Книга стала своего рода кредо народничества и русского социализма на ближайшие два десятилетия.

Имела ли эта героически-патетическая идея Лаврова какое-либо отношение к вспыхнувшей в эти же годы в Париже дискуссии по поводу двух частей контовского творческого наследия? Да, и притом самое непосредственное. Дело в том, что Лаврова, познакомившегося с работами

Конта еще во второй половине 50-х годов, уже тогда и в дальнейшем не удовлетворяло то, что он впоследствии назвал "нежизненностью" контовского позитивизма. В основе этой инвективы, сформулированной им в "Задачах позитивизма", лежало простое и вполне понятное соображение: в методологическом отношении контовский "Курс позитивной философии" требовал от научного социального познания его уподобления познанию естествоиспытателем природы. Но между обществом и природой существует грандиозная разница, справедливо считал Лавров. Объекты природы не обладают ничем из того, чем обладает главный деятель в обществе – человек: ни волей, ни страстями, ни нравственностью. Поэтому распространение духа естествознания на познание общества и человека лишает последних самой их сути, "омертвляет" их, снижает до уровня механических систем. В отличие от этого, считал П. Лавров, чтобы научным образом понять человеческое (жизнь), следует обратиться к нему со специфически "человеческими" средствами познания, которые не пригодны для исследования природы и не могут быть использованы естествознанием. Это – прежде всего такой кумулирующий в себе все остальные компоненты жизненного опыта человека инструмент, как нравственная оценка.

Таково было исходное убеждение Лаврова, сложившееся у него в результате знакомства с контовским позитивизмом. И когда в конце 60-х годов, уже в ссылке, ему стало известно, что в Париже не просто развернулась борьба вокруг двух "составных частей" творческого наследия Конта (о противоречии между которыми он, конечно же, знал и раньше), то что в ней побеждают сторонники деэтизированной, безоценочной социологии (Э. Литтре, Г. Вырубов и их группа), то он прямым образом в "Задачах позитивизма" заявил, что его симпатии на стороне "субъективного метода" как принципа, сформулированного О. Контом в "Системе позитивной политики" Он при этом открещивался от далеких от науки политических и интеллектуальных консерваторов, сторонников "Конта в целом" Он также подвергал резкой критике иерархию нравственно-религиозных норм, которую сам О. Конт предложил в качестве ориентира для социально-реформаторской социологии. Более того, он даже писал, что личная экстравагантность Конта в последние годы его жизни вообще вызывала сомнения в его способности морального суждения. Но несмотря на все это, итоги Лавров подводил следующим образом: "Огюст Конт почувствовал, по-видимому, что жизнь не может быть выкинута из мышления и что позитивное мышление должно построить ее так, как она есть в ее особенности. Отсюда возник и субъективный метод, употребленный им для позитивной политики, метод, против которого так восстали его вернейшие ученики...Собственно, Конт был прав в этом случае. Не мысль о субъективном методе была неверна, а прием Конта – личное настроение, им внесенное в эту область своего мышления. Как во всех недостатках его системы, и тут виновата не система, а сам человек"[12].

Так сам Лавров прямо и недвусмысленно указывал на источник своего субъективного метода: им была "вторая часть" наследия Конта. Сложнее обстояли дела с Михайловским. Он никогда не занимался столь детально

Контом, как Лавров, и вообще не считал необходимым связывать развитие мысли в России с западной мыслью. Но он, несомненно, был осведомлен о дискуссии во Франции и был подготовлен к восприятию идей, высказанных Лавровым, собственным интеллектуальным развитием. Программа "нравственного суда" над историей и обществом была, можно сказать, выстрадана им совершенно самостоятельно. Так что понятие субъективного метода, использованное Лавровым, пришлось ему по душе. Во всяком случае та легкость, с которой Михайловский уже в 1869 г. использовал этот непривычный и новый для русского мышления термин, свидетельствует о его "обжитости" самим Михайловским и о том, что они с Лавровым были в полном смысле слова единомышленниками. Примечательно, что и противник, с которым они постоянно полемизировали, был одним и тем же. Это была объективная социология.

Первая крупная статья Михайловского ("Что такое прогресс?") была посвящена критике Г. Спенсера (в связи с выходом в свет собрания его сочинений на русском языке), а вторая – разгрому примитивного в своем объективизме "аналогического метода" А.И. Стронина. В свою очередь Лавров, бежавший в 1870 г. из ссылки в Западную Европу и обосновавшийся затем в Париже (больше он уже никогда не бывал в России, став эмигрантом на всю свою дальнейшую жизнь), оказался непосредственным наблюдателем борьбы между западноевропейскими объективистами и субъективистами и в свою очередь решительно занялся критикой первых. Не следует забывать, что все произведения Лаврова после 1870 г. были написаны им уже за границей: оттуда пришли в Россию его ответ критику "Исторических писем" С. Южакову и, наконец, в 1874 г. его выдающаяся работа "О методе в социологии" Не только наличие его русских идейных противников и отмечаемый им с сожалением факт, что "между русскими социологами немало объективистов чистой крови"[13], побуждали его к печатным выступлениям в России в защиту субъективного метода. Оказавшись в Западной Европе, он вочию видел там победное шествие философского и социологического объективизма. Лавров порицал этот процесс, и в первую очередь в группе Литтре и Вырубова и их журнале "Позитивная философия" видел врага, способного подтолкнуть русскую социологию на неверный путь. Он считал своей обязанностью предупреждать из-за границы читателей и обществоведов в России об опасностях объективизма. Этому служили, например, его получившая большую известность статья "Социологи-позитивисты" (1872), в которой он совершенно необоснованно изображал группу Литтре и Вырубова как собрание политически индиферентных говорунов, а также его презрительные рецензии на работы тех русских обществоведов, которые с этой группой были связаны. В особенности нетерпим был Лавров к публикациям де Роберти. Надо сказать, что и Михайловский тоже не упускал случая выразить отрицательное отношение к русским авторам, близким к этой группе.

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОГО МЕТОДА О. КОНТА

В статье "Социологи-позитивисты" П.Л. Лавров, имея в виду заседания Французского социологического общества под руководством Э. Литтре, восклицал: "Еще Франция взволнована отголосками кровавой борьбы из-за целей общества (имеется в виду гражданская война во Франции в 1871 г. – *Н.Н.*), а тут собираются мыслители, которые по своему основному догмату отказываются от самого рассмотрения общественных целей – предмета неизбежно субъективного"[14]. Уже это замечание говорило о том, что Лавров – строго вслед за О. Контом – относил к онтологически субъективному фактору прежде всего индивидуальное и групповое целеполагание. Однако в отличие от Конта он этим не ограничивался. И в "Исторических письмах", и в "Задачах позитивизма", и в "О методе в социологии" он распространил понятие "субъективность" фактически на все и всякие индивидуальные, коллективные и институциональные действия и отношения. Общество, в социологической визии Лаврова, все в нем – это продукт и формы функционирования субъективного – человеческих воль, эмоций, целеустановок, регулируемых в конечном счете этическими нормами. Последние в отличие от законов "механических и биологических систем, общезначимых в своей "внечеловечности", сохраняют свою силу лишь постольку, поскольку они содержатся в сознании каждого индивидуального человека.

Смысл понятия "субъективность", как его использовал Лавров, можно, таким образом, выразить с помощью указания на то, что это – все то, что индивидуально-личностно. Этот смысл, кстати говоря, полностью отвечает семантике французского слова "subjective", и именно в этом его значении оно использовалось Контом и муссировалось в западноевропейских дискуссиях того времени. Однако операциональный объем этого понятия у Лаврова оказался гораздо более широким, чем у Конта, ибо, согласно Лаврову, не только практически ориентированное, но и теоретическое познание общества имеет дело со сгустками индивидуально-личностного как со своим объектом.

Каким образом исследователь может упорядочить (познать) данную ему в виде общества онтологическую субъективность? Лавров многократно отвечал в своих работах на этот вопрос и всегда одинаково: субъективное исследуемо лишь субъективно, индивидуально-личностное познаваемо лишь индивидуально-личностным образом. Этот постулат имел центральное значение в концепции Лаврова. Он свидетельствовал о том, что применительно к познанию общества Лавров не только не разграничивал исследовательского и обыденного сознаний, но, напротив, отождествлял их. Во всяком случае в самом первом, исходном пласте его концепции это имело место: говоря о специфических средствах социологического познания, он писал, что у ученого они в принципе таковы же, что и у всякого жителя Земли, ибо "исследователь – сам человек и не может ни на мгновение выделиться из процессов для него (как для человека. – *Н.Н.*) характеристичных"[15]. Развивая свою концепцию, Лавров сделал в этом пункте ряд существенных уточнений, и о них будет

говориться ниже, а сейчас следует обратить внимание на самые ближайшие последствия применения им этого принципа. К ним относится выдвижение им на роль способа исследования субъективного мира – оценки и оценивания. Лавров вполне резонно видел в оценивании фундаментальную клеточку, первейший и исходный параметр социальной реальности (отношения между людьми, их поведения, участия в институциональной практике и т.д.). И для него этот факт был прямым указанием на то, что и социологу оценивание должно служить в качестве метода познания: "субъективное познается лишь человеческим образом"

В понимании природы субъективности взгляды П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского совпадали. И учет указанного смысла, в который они вкладывали в это понятие, делает очевидной беспочвенность предъявлявшихся и все еще предъявляемых им обвинений в "субъективизме" Под "субъективной оценкой", "субъективным взглядом", "субъективным подходом", "субъективным методом" Лавров и Михайловский подразумевали вовсе не исследовательский произвол. Они лишь полагали, что, имея дело с человеком, обществом и историей, исследователь – если он хочет изучить эту специфическую "материю" – должен выступить не как безличная "познающая машина" (объективист), а как субъект, т.е. индивидуально-личностным образом. Никакого обоснования хаоса мировоззренческих предпочтений и исследовательского произвола их концепция не имела в виду.

Родственными контовским были и представления Лаврова о том, что высшим видом оценки является нравственная. Субъективный метод понимался им в конечном счете как доминирование в социологическом исследовании "нравственного взгляда" Он писал, что социологический анализ предполагает "особую субъективную классификацию побуждений, целей и действий как нравственно лучших и худших", – добавляя тут же во избежание недоразумений, – что и "сама эта классификация неизбежно субъективна, потому что сознание нравственно лучшего и худшего доступно только отдельной личности"[16]. Этизация социологического познания – вот к чему стремился Лавров и необходимость чего он обосновывал в противоположность модели оценочной и моральной нейтральности у социологов-объективистов. Он при этом нисколько – и совершенно справедливо – не сомневался в своем праве на оценку социально-исторической действительности с позиций русского "критически мыслящего меньшинства" Ведь и Конт в своей "Системе позитивной политики", исходя из своих мировоззренческих посылок, построил систему религиозно-нравственных императивов для социально-практически ориентированного обществоведения. Лавров, отвергая ценности Конта и ориентируясь на свои собственные, в отличие от него считал необходимой этизацию не только "практической", но и теоретической и всякой другой социологии. Но, пожалуй, этой универсализацией субъективного метода Конта все же и ограничился бы вклад Лаврова в историю социологии, причем, в нем не было бы методологически ничего оригинального, ибо такого рода предложения были в те времена расхожими в среде противников провозглашающего свою мировоззренческую и моральную нейтральность гиперпозитивизма,

если бы сложная и многогранная концепция Лаврова не была построена пластами. И уже следующий ее пласт вообще и самым решительным образом выходил за пределы раннего постконтовского социологического мышления.

ПРОЕКТ "НАУЧНОЙ ИДЕОЛОГИИ"

Ответы П.Л. Лаврова его критикам свидетельствовали о полном неприятии им их замечений: он не видел для них оснований. Этим объясняется, в частности, раздраженно-удивленный тон его ответа С. Южакову в статье "О методе в социологии" (1874). Во-первых, он трактовал субъективность социологического познания вовсе не в смысле исследовательского произвола. А во-вторых, он и в "Исторических письмах", и в "Задачах позитивизма" настаивал на возможности и необходимости научного оценивания. Это был тот пункт, в котором его концепция принципиальным образом отличалась от контизма в обоих его – объективном и субъективном – вариантах. Для О. Конта и его последователей синонимом научной социологии была только объективная социология. В том числе и контисты-субъективисты никогда не относили использование ценностей в практически ориентированном обществоведении к социальной науке. Уже тогда было принято разделять и отделять друг от друга общенаучный, как тогда говорили, метод и морально мировоззренческое оценивание. В отличие от этого Лавров, распространивший прерогативы оценивания на всю социально-историческую проблематику, не видел в нем противоположности научному подходу. Напротив, он стремился определить параметры своего субъективного метода как научного, т.е. продуцирующего общезначимые результаты. Для тех десятилетий, когда общезначимость итогов исследования понималась исключительно в качестве следствия его "вне- и надличностного" характера, намерение Лаврова было новаторским. Он излагал эту программу многократно; в "Исторических письмах" и "Задачах позитивизма" ей посвящены многие десятки страниц. Все они, в частности, полемически направлены как против Конта, считавшего субъективный метод несовместимым с наукой, так и против гиперпозитивистов, отвергавших именно по этой причине право субъективного метода на существование.

Лавров возразил всем им тем образом, что выдвинул понятие "научно обоснованной оценки", "научного идеала" и в конечном счете "научно обоснованной нравственности" Он доказывал возможность существования этих феноменов. Контовскую иерархию ценностей он относил к разряду "ненаучных" Но в "новой философии" – в мировоззрении "критически мыслящего меньшинства" – он видел резервуар, из которого могут и должны быть почерпнуты "научно-содержательные" ценности. В итоге понятие "научно обоснованной иерархии ценностей" стало одним из главных в его концепции субъективного метода. С его помощью Лавров хотел гарантировать общезначимость результатов его применения: ведь если все социологи будут пропускать действительность сквозь одну и ту

же – "научно обоснованную" – сетку ценностей, то, разумеется, итоги познания каждого будут общезначимыми для всех них. Что же касается "большинства", т.е. не производителей, а потребителей социологического знания, то им Лавров – вполне в революционно-элитарном духе – не оставлял никакой иной возможности, кроме веры "умственно развитому меньшинству" А вернее даже – веры "еще меньшему меньшинству, развившему в себе сознание нравственного убеждния, обязательность его категорий высшего и низшего", как он писал в статье "О методе в социологии"[17] Круг, таким образом, замыкался: метод познания социальной реальности с помощью ее оценивания, субъективный метод, давал общезначимые результаты и потому был научным и уж никак не содержал в себе никакого произвола и субъективизма. Эта схема была совершенно четко изложена в работах Лаврова, и то, что она оставалась не замеченной (или почти не замеченной) его критиками, вызывало у него законное недоумение.

Беда заключалась, однако, в том, что "научно обоснованная оценка", "научный идеал" и "научно обоснованная нравственность", к которым апеллировал Лавров, – это всего лишь фантазмы, нечто вроде "сухой воды" или "горячего снега" Наука и оценка (мораль), наука и идеалы (мировоззрение, идеология) – это принципиально разные типы реальности человеческого сознания. Их можно пытаться объединять, их можно механически "перемешивать", стараясь подменить одно другим, но от этого одним и тем же они стать не могут. Лавров же считал, что в русле его субъективного метода они именно сливаются воедино. Это было недоразумение. И оно привело к тому, что он стал первым в России проповедником "научной идеологии", еще задолго до того, как русские марксисты включили в свой арсенал этот псевдоконцепт. Лавров, бывший психологически и морально революционером, почти всю жизнь делавший ставку на революцию в России и в Западной Европе и намеревавшийся служить ей своей социологией, пожалуй, первым в России понял, что без придания (а в действительности приписывания) революционной идеологии "научного характера" она похожа на безногого великана. Лавров не додумался до понятия "научная идеология" и трудно было бы от него этого ожидать. Но, подобно учению К. Маркса, в котором идеал коммунизма изображался в качестве научно постигнутой истины о человеческом мире, концепция П. Лаврова содержала в себе отождествление идеалов народнического и русско-социалистического "критического меньшинства" с мнимыми "выводами науки" Схемы, в рамках которых двигалась мысль Маркса и Лаврова, были изоморфными, и Лаврова можно без преувеличения назвать своего рода "русским Марксом" В первую очередь именно он своими влиятельнейшими работами 70-х годов утвердил народнический и русско-социалистический лагерь в убеждении, что разделяемые этим лагерем идеалы и ценности имеют смысл истин. Когда в 90-е годы прибывший из Западной Европы в Россию марксизм стал увлекать левую русскую интеллигенцию, она уже была подготовлена – и во многом благодаря Лаврову – к очередному самообману: к отождествлению идеалов и ценностей марксизма с наукой.

Однако в интересующей нас связи первостепенное значение имеет то,

что Лавров при этом говорил от имени социологии и его целью было определение познавательных контуров этой новой науки. И в контексте тогдашнего ее (в том числе и в Западной Европе) состояния программа "нравственно научной" социологии Лаврова была оригинальнейшим проектом. Лишь учитывая обрисованное выше содержание центральной в те годы дискуссии вокруг творческого наследия Конта, можно отдать должное научной смелости, решительности и самостоятельности Лаврова, когда он формулировал парадигму социологии следующим образом: "В научном построении отвлеченная социология сводится на теорию справедливого общежития, по самой сущности дела опирающуюся в значительной степени на субъективные категории этики"[18]. Это определение во всех его элемента выходило за пределы субъективного метода позднего Конта, не говоря уж о том, что оно решительным образом вступало в противоречие с набирающим силу социологическим гиперпозитивизмом. И к Лавровской парадигме – независимо от имплицированной в ней химеры "научной идеологии" – историк социологии должен отнестись со всей серьезностью. В чистом и буквальном виде (тождество оценочного, нравственного и научного подходов) эта парадигма в социологическом исследовании, разумеется, не осуществима. Но не следует забывать, что в чистом и буквальном виде не реализуема также и парадигма объективной социологии – "свобода научного подхода от оценок"

"ПРАВДА-ИСТИНА" И "ПРАВДА-СПРАВЕДЛИВОСТЬ"

Н.К. Михайловский, единомышленник П.Л. Лаврова в вопросе о субъективности социологического познания, формулу субективного метода строил иначе. Проблема сведе́ния воедино истины науки и нравственной оценки, которой уделял столь много внимания Лавров, его не занимала. Он с самого начала проводил резкую грань между выводами науки и справедливостью, законом и телеологией, научным познанием и моральным оцениванием. По его словам, "истина есть удовлетворение только познавательной потребности человека, и думать, что она способна удовлетворить все потребности, так же неосновательно, как думать, что мозг способен исполнить все отправления животного организма"[19]. Кроме потребности в истине, продолжал он, у человека есть еще потребность в "полезном и справедливом", и эти два ряда установок принадлежат разным мирам в сознании человека. Исследователь-социолог – тоже человек. Михайловский подчеркивал это не менее тщательно, чем Лавров. И специфика социологического познания, по Михайловскому, заключается в том, что в этом случае ученый подвигается в первую очередь потребностью "не истинного, а полезного и справедливого"[20], интересом не к законам сущего, а к его соотвстствию или противоречию идеалам. При этом Михайловский не считал, что идеалы должны или могут быть обоснованы научным образом, что оценка должна совпадать с научной истиной, т.е. не совершал той кардинальной ошибки, которой был подвержен Лавров. Учет этого обстоятельства необходим для понимания индивидуальных особенностей русской субъективной социологии, пред-

ставленных в трудах ее основателей. Но не только: без этого не обойтись и при анализе дальнейшего разнообразия и, можно сказать, разнобоя во взглядах их последователей в конце XIX – начале XX в.

Проводя жесткую границу между научной истиной и оценкой, Михайловский следовал не логике гиперпозитивизма, в котором он, подобно Лаврову, видел своего теоретического врага. Он опирался при этом на другое, только начавшее складываться и в те времена "модернистское" интеллектуальное течение. Я имею в виду неокантианство. Известно, что на Михайловского большое влияние оказали работы одного из первых неокантианцев А. Ланге и что он знал знаменитую книгу О. Либмана "Кант и эпигоны" (1865). Центральной идеей этих авторов было утверждение внеопытного происхождения идеалов и моральных ценностей; в отличие от этого истины науки понимались ими как итоги эмпирического и теоретического познания. Михайловский в своих эпистемологических рассуждениях шел именно этим путем. Однако тем не менее – и в этом, очевидно, сказался его здравый смысл социолога-исследователя – он хотел и объективному анализу дать возможность участвовать в субъективном подходе. В отличие от Лаврова он рассчитывал при этом не на якобы возможное тождество истины и оценки, а предлагал их складывание, одновременное использование. Он писал: "Социолог должен прямо сказать: желаю познавать отношения, существующие между обществом и его членами, но кроме познания я желаю еще осуществления таких-то и таких-то моих идеалов, посильное оправдание которых при сем прилагаю"[21].

Михайловский считал, что в социологическом и историческом познании индивидуально-личностные (субъктивные) оценки и выводы объективного анализа настолько переплетены, что результатом его может быть лишь тот специфический итог, который он называл "правдой" Это понятие, нередко воспринимаемое историками русской социологии в качестве образца "морализирования" со стороны Михайловского, на самом деле было у него продуманным результатом вполне профессиональной для тех времен методологической рефлексии. Ведь он был обязан терминологически определить центральный для его теории концепт – смесь из объективных истин и субъективных ценностей. Русский язык (в отличие, скажем, от английского, французского или немецкого) давал ему эту счастливую возможность через слово "правда" И он, опять же в ходе методологического рассуждения, а не в силу эмоционального каприза, и в духе своей концепции различал два вида "правды": ту, в составе которой доминирует объективно-научный познавательный акт (он называл ее "правдой-истиной") и ту, основу которой составляет нравственно-мировоззренческое оценивание (он называл ее "правдой-справедливостью"). В этом же плане Михайловский нередко проводил различие между "социологией как наукой" и "социологией как учением об обществе" Однако при этом он уже в одной из первых своих работ, в статье "Что такое прогресс?", устанавливал, что в социологии "высший контроль должен принадлежать субъективному методу" и что в конечном счете "социология принуждена иметь дело с категориями нравственного и безнравственного, которые стоят совершенно независимо от категорий

истинного и ложного"[22]. Субъективный метод обрисовывался им, таким образом, как преимущественное использование нравственно-мировоззренческого оценивания, подчиняющего себе вполне легитимные в методологическом отношении акты объективного познания. Эта формула существенным образом отличалась от лавровского "тождества" высшей нравственной оценки и истины науки. Парадигма социологии у Михайловского была более операциональной, открывала возможность ее применения в исследовательской практике, потому что была основана на компромиссе между объективным и субъктивным подходами.

Не случайно, что Михайловский сделал в обществоведение вклады и как субъективный, и как объективно-ориентированный социолог. Во всяком случае эти две его роли довольно четко обнаруживают себя в его творчестве. Он иногда вообще уклонялся от использования субъективного метода. Так без прямого обращения к мировоззренческому оцениванию им была разработана концепция взаимодействия лидера ("героя") и массы ("толпы"). В ее рамках он в 80-е годы одним из первых поставил вопрос о социально-психологических механизмах власти и подчинения в обществе, – проблему, которая стала затем одной из центральных в мировой социологии. К важнейшим его достижениям относится также новаторское для того времени учение о "двух типах социальной связи" ("двух типах общежития" – "простой" и "сложной кооперации"), которое, можно сказать, представляло собой практическую реализацию его методологической программы "правды": в нем были теснейшим образом переплетены аналитические историко-социологические наблюдения распада традиционного (родового, общинного) типа общества и оценка этого процесса с народнической позиции как социально-исторической трагедии. Кстати говоря, содержательные достоинства этого учения Михайловского были во многом продуцированы именно силой его мировоззренческой и существенно консервативной в данном ее измерении установки, подобно тому, как в аналогичном и чуть позже созданном Ф. Тённисом учении о "сообществе" и "обществе" такую роль сыграло ламентирующее по поводу уходящего в прошлое "сообщества" признание неизбежной реальности "общества", а концепция Э. Дюркгейма о "механической" и "органической" солидарностях была пронизана прогрессистским идеологическим духом, утверждавшим ценности общественного разделения труда и индустриальной цивилизации.

Но в то же время в работах Михайловского можно найти немало случаев, когда он ориентировался исключительно на "справедливость" Тогда он осуществлял совершенно поразительное по грубости проецирование своего идеала в теоретический образ социальной реальности. Он делал это сознательно и даже можно сказать вызывающим образом. Так, критикуя социологический органицизм, он настаивал на том, что модель общества по типу органической системы неприемлема с моральной точки зрения, ибо означает "принижение" личности, и потому неверна в научном отношении. По этой причине он отвергал спенсеровское понятие прогресса (рост дифференциации функций элементов системы). Обсуждая центральный процесс в России того времени – развитие капитализма, – Михайловский, несомненно, видел, что он – налицо. Но,

как народник и русский социалист, он не хотел, чтобы так было. Разумеется, на такую позицию он имел моральное право. Однако он при этом с упорством повторял: социологическая концепция русского общества не должна отправляться от этого социально-исторического факта, а обязана быть учением о сохранении общины и крестьянской семьи. Если учесть в своем роде классическую формулу Лаврова: "отвлеченная социология сводится на теорию справедливого общества", – то можно сказать, что в указанных выше случаях Михайловский следовал ей самым аподиктическим образом.

ПРИНЦИП: СВОБОДА

Каждый, кто даже поверхностно знаком с работами П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского, знает, что, говоря о "субъктивном взгляде", "субъективной оценке", "субъективном методе", они считали их применение в социальных науках не только необходимым, но и неизбежным. Это слово повторялось ими с той же частотой и убежденностью, что и предписания насчет субъективной социологии. И оно – ключ к пониманию главного и фундаментального наблюдения, сделанного ими как методологами: акт научного познания социальной и исторической реальности всегда и при всех условиях содержит в себе оценку, без оценивания не осуществляется и осуществляться не может. В этой констатации Лавров и Михайловский были безусловно правы. Невозможно указать ни одну научно оформленную идею, концепцию или теорию, которая была бы свободна от мировоззренческих и моральных установок ее автора. Таких ни в исторической, ни в социальной науке и в том числе в социологии просто не существует. Как, в какой форме и с какой степенью интенсивности оценка присутствует в акте научного социального познания – это другое дело. Но она всегда там есть и всегда участвует как в проблемно-постановочной части исследования, так и в его результатах. Этим, в частности, объясняется невозможность открытия социальной и исторической науками так называемых объективных законов: такого рода предприятие наталкивается, во-первых, на характер самого социума, конституирующим моментом которого являются воля и индивидуальные решения людей, превращающие его в постоянно поливариантную (в отличие от моновариантности природы) реальность, а во-вторых, – на элемент оценивания в ходе социального и исторического познания. "Объективные законы общества и его развития" – это всегда лишь переформулирования, иновыражения идеалов, мировоззренческих установок и ценностных позиций исследователей. Об иллюзорности "объективных законов" истории и общества постоянно напоминала и в конце XIX и на протяжении всего XX в. методологическая критика, сначала в лице неокантианства, затем – социологии познания и, наконец, рефлектирующих теоретиков социальной науки[23]. То, что в акте социологического познания совмещено объективное наблюдение и оценивание и что иначе и быть не может, – это на сегодня банальная истина. Но это – на сегодня. А в те времена (конец 60 – начало 70-х годов XIX в.), когда Лавров и Ми-

хайловский создавали свою субъективную социологию, дело обстояло совершенно иначе. Тогда доминировавший в научном сознании в Западной Европе гиперпозитивизм постулировал, казалось бы, несомненную императивность "безоценочного", "чисто объективного" подхода. Не о конвенциональном, процедурно-тактическом редуцировании мировоззренческого, ценностного элемента в социальном исследовании (что стало обсуждаться позднее, во времена М. Вебера) вели тогда речь гиперпозитивисты, а о его радикальном "недопущении" Социолог, с их точки зрения, должен был быть производителем абсолютно объективных истин, как это имеет место в естествознании; а его познавательной деятельности уже не оставалось бы ничего от "человеческого", от индивидуально-личностного и морально-психологического. Эта программа, разумеется, была всего лишь сайентистской утопией. И Лавров и Михайловский первыми в европейской социологии подвергли ее принципиальной критике. Но не только: они первыми на отрефлектированном методологическом уровне зафиксировали неотъемлемость оценки от акта научного познания и обществоведении и в том числе – в складывавшейся тогда социологии. Иными словами, их главная заслуга заключалась именно в том, за что их порицали и сейчас еще нередко порицают, в создании субъективной социологии.

Лавров и Михайловский, оба они, признавали модель ученого-объективиста подходящей для естествоиспытателя и отвергали ее применимость в труде социолога. Они же – и тоже первыми – наметили то методологическое различие между типами естественно- и социально-научного познания, которое позже было эпистемологически определено как различие между "объяснением" и "пониманием" В этой связи они постоянно подчеркивали, что их субъективный метод включает вживание исследователя в изучаемый объект, "слияние" с ним, т.е. проникновение в мир чувства и мотивов людей с помощью обнаружения их родства с собственными или постановки себя на их место: "наблюдатель – тоже человек, – писал Михайловский, – и следовательно, может себя мысленно поставить в положение такого же, как и он, человека"[24] Такая операция, конечно, неосуществима для естествоиспытателя, и возможность "понимания" как сопереживания и сомышления с объектом исследования дана лишь социальному и историческому познанию.

Указанными особенностями взглядов Лаврова и Михайловского объясняется смысл их субъективного метода. Он лежит в той области, которую принято называть этикой социологического исследования. Дело в том, что несмотря на регулятивные идеологические нормы, предлагавшиеся Лавровым, и мировоззренческий ригоризм, нередко практиковавшийся Михайловским, само исходное понимание ими субъективности социологического исследования органически включало в себя индивидуально-личностную установку исследователя. Этический смысл субъективного метода, собственно говоря, заключался в том, чтобы открыть перед социологом возможность присутствовать в самом исследовании в качестве человека со всеми его ценностями, предпочтениями, представлениями об идеальном, со всей его любовью и ненавистью. Лаврову и Михайловскому претила модель незаинтересованного, нейтрального наблюдателя или

аналитика, и попытки внедрить ее в жизнь они всегда с презрением относили к разряду догматико-теоретических иллюзий. Они были за научную социологию, но за такую, которая была бы открытой в своей социальной, политической и нравственной заангажированности и потому ответственной перед обществом за свой выбор. В этой связи они, в особенности Михайловский, требовали от социолога "уяснения себе самому" своей системы ценностей, ее сознательного, отрефлектированного, а не стихийно-хаотического применения в исследовании. Уже тогда они понимали, что социолог – это не агент социальной "науки", а суверенный субъект познания и преобразования социума. Они были сторонниками индивидуализации и персонализации проблематики, хода и результатов социологического исследования, без которых оно, как показывает и опыт сегодняшней социологии, превращается либо в фактологию, либо в абстрактное теоретизирование. Если гиперпозитивизм времен Лаврова и Михайловского требовал свободы социологии от метафизики субъективизма, то субъективный метод не менее справедливо ставил во главу угла свободу от догматики объктивизма.

ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ

Не только explicite выраженная, но и методологически разработанная ориентация русской субъективной социологии заставляет внести коррективы в схему развития общеевропейской социологии, которая представлена практически во всех не только обзорных, но и детализированных исследованиях ее истории. В особенности поправки необходимы, если речь идет о второй половине XIX в. Суть этой схемы в интересующем нас здесь аспекте заключается в том, что в качестве единственной реально существовавшей в те десятилетия альтернативы социологическому позитивизму, натурализму и гиперобъективизму обычно указывается на немецкий неокантианский проект "наук о культуре" (с их методом "отнесения к ценностям"), на опыты его осуществления в работах Р. Штаммлера и Г. Зиммеля, а также на формулировку "принципа объективности" (Objektivitätsprinzip) М. Вебером, включившим в него императив не только "внеценностности" социально-научной аналитики, но и мировоззренческой обусловленности выбора объектов (проблематики) исследования. Вклад М. Вебера в методологические основы антипозитивистской социальной науки, впрочем, не исчерпывался этим операционально-компромиссным "принципом объективности", а был гораздо более широким и полемически заостренным. В своем "учении о науке" (Wissenschaftslehre) он поставил перед социальными дисциплинами задачу "понимания" общества, в отличие от "объяснения", которое в практике позитивистской социологической теории чаще всего сводилось к укладыванию реальности в Прокрустово ложе концептов. Веберовский подход нашел выражение в его концепции социальной науки, социологии в том числе, как "науки о действительности" (Wirklichkeitswissenschaft). Ценности, мировоззренческие установки, идеалы и нравственные целеполагания получили в этой концепции значение легитимных орудий познания, хотя при

этом Вебер всегда также вменял исследователю в обязанность сознательное регулирование масштабов их влияния на итоги познания. В том числе и специфику обоснованного им "идеального типизирования", по сравнению с процедурой обобщения, М. Вебер видел, наряду с некоторыми технико-эпистемологическими моментами, в факте участия в нем мировоззренчески-устойчивых ценностных шаблонов. На "учение о науке" М. Вебера стали обращать особое внимание в последние десятилетия и прежде всего по причине неудовлетворенности социологов тем плоским и никогда в действительности не осуществимым позитивистским объективизмом, под знаменем которого развивалась социология в XIX да и в начале XX в. и который в послевоенный период приобрел расширительное и в значительной мере окрашенное в иронические тона имя "американской социальной науки" Антипозитивизм и антинатурализм веберовско-зиммелевского толка справедливо рассматриваются в этой связи в качестве национального социологического направления, противостоящего доминировавшему в XIX – начале XX в. в Европе и в США социологическому позитивизму. Один из старейший представителей немецкой послевоенной социологии, собственно, один из ее создателей, Фридрих Тенбрук писал недавно в своей получившей большую известность книге "Неопреодоленные социальные науки, или Ликвидация человека", что предложенная М. Вебером методология нигде, кроме Германии, не была принята к сведению, не говоря уж о том, что она не была усвоена интернациональной социологией. В плане историко-социологическом Тенбрук делает вывод: "Единственная страна, в которой продуктивно развивалась собственная (по сравнению с общеевропейским позитивизмом. – *Н.Н.*) социологическая традиция – это Германия. Только в Германии фундаментально критиковали социологическую науку об "объктивных законах" как опасное фальсифицирование социальной действительности, влекущее за собой тяжкие последствия для ее культурного содержания. Из этой критики выросла представленная в первую очередь Георгом Зиммелем и Максом Вебером программа науки о действительности, которая, однако, в силу исторических обстоятельств не оказала влияния на интернациональную социологическую дискуссию, так что реально в социологии продолжал действовать лишь позитивизм"[25]

Тенбрук не одинок в этой историко-социологической характеристике: культурно-ценностная ориентация социального знания в Германии в конце XIX – начале XX в. рассматривается всеми западными историками обществоведения в качестве "единственной в своем роде" в русле доминировавшего тогда социологического объективизма; веберовско-зиммелевской методологии справедливо отводится роль "прокладчика путей" для позднейшего понимания принципиальной неразрывности объективности и ценностности в социальном исследовании.

Однако фактическое состояние дела таково, что тогда же, а в сущности даже и опередив немецкую методологическую рефлексию, ту же самую роль выполняла и русская субъективная социология. На сходства, близость, подобия, параллели между программой Лаврова и Михайловского, с одной стороны, и немецкой "культурно-оценивающей" и "понимающей социологией" – с другой, указывается как в отечественной, так и

в западной литературе[26]. Но, пожалуй, тут следует говорить о более основательной, а именно – парадигматической степени родства этих двух направлений. Его анализ не входит в задачи автора данной статьи. Однако все изложенное выше дает возможность отнести русскую субъективную и немецкую веберовско-зиммелевскую социологии к одному и тому же типу социальнонаучного мышления – антипозитивистскому и стремящемуся соединить объективность с оцениванием. Количество фактически-содержательных совпадений между взглядами Лаврова и Михайловского и несколько позже литературно выраженными взглядами М. Вебера огромно: начиная с интегрального для лавровской концепции понятия "жизнь" (у М. Вебера это – "действительность") и кончая текстуальными сходствами в определениях Михайловским и М. Вебером обязанностей социолога по осознанию своей собственной системы ценностей. Не менее разительны совпадения и между методологическими идеями Лаврова и Михайловского, с одной стороны, и баденской ("эго-западной") школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г Риккерт) – с другой. Центральное понятие "наук о культуре" и идеографизма – отнесение к ценностям, – если и не было эпистемологически сформулировано этими русскими методологами, то в общем его содержательном смысле постоянно использовалось ими при наметке императивов специфически социального, в отличие от естественнонаучного, типа исследования. В этой связи, пожалуй, следует напомнить об уникальном по своей обширности и текстуальной точности анализе родства между этими двумя направлениями, осуществленном В.М. Черновым (1876–1952) еще в 1907 г. в книге "Философские и социологические этюды"

В историко-социологических схемах, фиксирующих методологический распад европейского обществоведения к началу XX в. на позитивистской (неопозитивистской) и культурно-гуманитарный варианты, русская субъективная социология обычно не учитывается, а проще говоря – не поминается ни словом. Между тем эта социология и сложилась (в 60–70-е годы) в атмосфере общеевропейской дискуссии о путях научного социального знания, и в дальнейшем в ее проблемно-методологическом содержании была, наряду с веберовско-зиммелевской, составной частью антипозитивистского потока в европейском научно-социальном мышлении. Причины, по которым она (подобно немецкой "культурно-оценивающей" и "понимающей" социологии) не включилась в тогдашнее интернациональное социологическое движение, а позже, вплоть до настоящего времени, оказалась – в ее главной, методологической части – не замеченной и не оцененной историками социологии, – это особая тема, равно как и тот факт, что русская позитивистская социология второй половины XIX – начала XX в. самым активным образом в этом движении участвовала и ее достижения в той или иной мере признаны и зафиксированы в исторических и аналитических разработках прошлого мировой социологии.

[1] *Ковалевский М.М.* Г.Н. Вырубов // Русские Ведомости. 1914. № 277.

[2] *Роберти Е. де.* Памяти духовного вождя // Вестник Европы. 1914. № 1.

[3] *Roberty E. de.* L'Economie politique et la science sociale. Carey. Principles of social science // La Philosophie positive. Revue. 1868. T. II, N 4. jan.-févr. P. 108–129.

[4] *Роберти Е. де.* Политико-экономические этюды. СПб., 1869.
[5] *Roberty E. de.* De quelques lois de l'Economie politique // La Philosophie positive. Revue. 1869. T. V, N 3, nov.-déc. P. 358–382.
[6] *Роберти Е. де.* Политико-экономические этюды. С. 23, 33–34, 99 и др.
[7] Там же. С. 218.
[8] *Стронин А.И.* История и метод. СПб., 1869. С. 441.
[9] *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение // Лавров П.Л. Философия и социология: Избр. произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 634.
[10] Там же.
[11] *Лавров П.Л.* Исторические письма // Там же. М., 1966. Т. 2. С. 51.
[12] *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение. С. 607.
[13] *П. М-въ.* О методе в Социологии: Письмо в редакцию "Знания" // Знание. 1874. № 1. С. 16. Критика и библиография.
[14] *П. М-въ.* Социологи-позитивисты // Там же. 1872. № 3. С. 128.
[15] *Лавров П.Л.* Исторические письма. С. 38.
[16] *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение. С. 612.
[17] *П. М-въ.* О методе в Социологии. С. 13.
[18] Там же. С. 15.
[19] *Михайловский Н.К.* Собрание сочинений. СПб., 1896–1897. Т. 3. С. 392.
[20] Там же.
[21] Там же. С. 406.
[22] Там же. С. 404.
[23] Недавнее подведение итогов этой критики см., например: *Friedrich H.* Tenbruck: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen. Graz; Wien; Köln, 1984.
[24] *Михайловский Н.К.* Собрание сочинений. Т. 3. С. 402.
[25] *Friedrich H.* Op. cit. S. 320.
[26] См., например: *Beyme K.V* Politische Soziologie im zaristischen Russland. Wiesbaden, 1965. S. 18; *Vucinich A.* Social Thought in Tsarist Russia: The Quest for a General Science of Society, 1861–1917. Chicago, 1976. P. 23.

МЕСТО И РОЛЬ НАУКИ В МИРОСОЗЕРЦАНИИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

А.Н. Павленко

История мысли, равно и в науке и в философии, изобилует случайностями. Широко известна история с работой Пуанкаре по электродинамике, опубликованной в малоизвестном итальянском журнале и оставшейся поэтому вне поля зрения научного сообщества, что, по мнению некоторых исследователей, стоило ее автору приоритета в создании специальной теории относительности. И, наоборот, работа А.А. Фридмана "О кривизне пространства" оказывается по чистой случайности своевременно переведенной на немецкий язык и опубликованной в одном из ведущих немецких журналов. В результате, уравнения Фридмана становятся всемирно известными, а сам он признается отцом эволюционной космологии. Но в те же 20-е годы судьба оказывается менее благосклонной к его соотечественнику о. Павлу Флоренскому. Написав "Об-

© А.Н. Павленко, 1995

ратную перспективу" (1921 г.) он во многом предвосхищает работы М. Хайдеггера, блестяще анализируя корни нововременного мировоззрения. Независимо и почти одновременно с Витгенштейном ("Логико-философский трактат", 1921 г.), Флоренский пишет работу "Наука как символическое описание" (1918 г.), в которой излагает програму гносеологии, подобную "логическому атомизму" Однако по причинам, от него не зависящим, идеи Флоренского остались неизвестны западному читателю, и, может быть, поэтому своевременно не влились в общее русло европейского мышления.

Безусловно, отправные точки философствования о. Павла иные, чем у Хайдеггера и Витгенштейна, но идеи, им сформулированные в ранний и поздний периоды творчества, удивительно близки и онтологизму первого и аналитизму второго. Талант о. Павла поразительно совмещал в себе глубину метафизика и строгость позитивиста. Эта же двойственность проявляется у Флоренского и во взглядах на науку. Поэтому, прежде чем приступить к рассмотрению его воззрений, необходимо сделать одну существенную оговорку. Дело в том, что взявшись написать научную статью о Флоренском, безотносительно к избранной теме, автор так или иначе оказывается в затруднительном положении по той простой причине, что всякая "наука" требует системы, т.е. существенного огрубления жизни, но именно последнего-то как раз и избегал сам Флоренский[1] Поэтому перед нами стоит весьма нелицеприятный выбор: либо излагать взгляды Флоренского на науку в излюбленном им стиле "писем", тем самым следуя о. Павлу, но при этом прегрешая против "системности" самого духа "статьи", либо пытаться выявить некую систематичность по данному вопросу, т.е. впасть в противоречие с самим "духом мысли" о. Павла, и тем самым совершить недопустимое насилие над всем его философствованием. И лишь заведомое признание невозможности охвата всей глубины его интуиций позволяет, хотя бы в первом приближении, уравнять обе крайности. А поэтому та системность, которую мы попытаемся выявить в его взглядах на науку получает скорее когнитивное (вспомогательное), чем онтологическое значение.

НАУКА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ

Нам представляется, что ключ к пониманию *места, роли и задач* науки у Флоренского можно обнаружить не в специально посвященных науке работах, таких как "Наука как символическое описание", "Мнимости в геометрии" и др., а в его магистерской диссертации "Столп и утверждение истины", точнее в пятом ее письме – "Утешитель" Обращаясь к нему, мы вынуждены признать, что, будучи религиозным мыслителем по преимуществу, Флоренский дает и религиозную трактовку истории, выбирая для себя соответствующую шкалу отсчета: земная история человечества имела во времени начало, во времени же получает и свое завершение. Но прежде чем история завершится, она должна осуществить замысел Божий, в котором проявится полнота Его троичности, т.е. Бога-Отца, Бога-Сына, и Бога-Духа Святого. Троичность божественной сущности оказы-

вается у Флоренского не самозамкнутой и не равнопредставленной во всех исторических отрезках, а раскрывающейся феноментально в виде трехстадиальной развертки. Трудно отказаться от соблазна – увидеть в этом влияние старой традиции, идущей от греческих преданий через Иоахима Флорского до "Курса позитивной философии" О. Конта. Включая стадиальность в историю, Флоренский, хотел он того или нет, отдавал дань эпохе "прогрессивных" умонастроений. И если в античной Греции история скорее качественно сворачивается, чем разворачивается, от золотого века к железному, то в новое время происходит оборачивание ценностей: железо и золото меняются местами, тем самым меняя саму систему аксиологии[2].

Видимой причиной, побудившей о. Павла обратиться к неравномерной проявленности триипостасности Бога в истории, послужило обнаруженное им несоответствие между "знанием" и "преданием" о каждой ипостаси Бога. "Сына Божия, – говорит о. Павел, – как самостоятельную ипостась святые подвижники знают очень отчетливо, и настолько близок Он для сознания их, что даже несколько заслоняет Отца; об Отце они тоже знают, но о Духе Святом как Ипостаси мало знают, почти не знают"[3]. В чем причина несоответствия? В том, говорит Флоренский, что "не приспело еще время" и "не могли даже эти святые отцы узреть того, которым будет обрадована и утешена вся тварь" Другими словами, причина коренится не в самом субъекте постижения Духа Святого, пользуясь внерелигиозной терминологией, коим являлись святые, но в объкте постижения – самом Духе, который не дал себя "знать" в полной мере, не открылся до сроков новым благовестием: "не исполнилась тогда еще полнота сроков, как не исполнилась она и доныне" В этом отношении, все настоящее и прошедшее время – неполны, т.е. ущербны. До сего момента в истории осуществлялось истощение Бога творением мира и "домостроительством"[4], а после него – наполнение дарами Духа Святого. История не достигла еще своей полноты: "Святые томились и ждали; так ветхозаветные праведники ждали ведения Сына Божьего"[5]. Здесь Флоренским предложено разбиение истории на два отрезка – "до Христа" и "после Христа", но уже в самом ожидании *христианских* праведников угадывается новое разбиение: "до ведения Духа Святого" и "после ведения Духа Святого". Каждый из указанных отрезков находится под знаком того, кто послал ему откровение. "Вся жизнь древности дохристианской, – религия, наука, искусство, общественность, даже личные настроения, – вся она всецело опиралась на откровение Отца, на переживание Отца, творца всяческих, на сознательный или полузабытый зовет с Ним. Все миро- и жизнепонимание было развитием одной категории, – категории отцовства, рождения, родительства..."[6]

Более близка нам стадия, проходящая под откровением Сына: "все наше жизнепонимание, вся наша наука, – говорю не о богословской науке, а о науке вообще, о духе научном, – вся целиком построена она на идее Логоса, на идее Бога-Слова, – да и не наука только, а вся жизнь, весь уклад нашей души. Мы все мыслим под категорией закона, мерою гармонии"[7] Отсюда делается вывод о религиозных предпосылках науки, которыми оказываются «единый, вселенский, все-охватывающий,

всеобщий "Закон" Мира, ипостасное имя Отчее, Провидение Божие... Вне этих предпосылок "нет науки" Таков окончательный вывод, так как без «едино-образия законов "природы" наука есть "пустая софистика"».

Создается впечатление, что, говоря об отрезке истории под знаком Отца, Флоренский употребляет слово "знание", наука же в собственном смысле слова присутствует только в эпоху Сына–Логоса. Эта немаловажная черта оказывается решающей при переходе к следующей стадии (отрезку истории) под знаком Духа Святого.

Ибо все то, что не опирается на особенность Сына (мировая закономерность, стройность и ладность мира, κόσμος твари), что связано с дарами Духа Святого – "не подлежит ведению нашей науки, – уединённовзятого Логоса"[8]. То есть "вдохновение, творчество, свобода, подвиг, красота, ценность плоти, религия" сейчас в эпоху продолжающегося господства Логоса – науки лишь "неясно чувствуются" и "изредка описываются и стоят вне методов и средств научного исследования", ибо основная предпосылка научных средств и методов есть "связность, непрерывность и постепенность" Эпоха же Духа Святого несет с собой в качестве одной из предпосылок – прерывность и катастрофизм. Эта интуиция о. Павла, с одной стороны, объясняется состоянием многих наук в начале XX в., и прежде всего состоянием математики, кризисом ее оснований, а с другой стороны, причастностью Флоренского к математической школе "аритмологии" Однако смена парадигм захватила тогда не только формальные дисциплины, но и биологию (неоламаркизм), социологию, культурологию (циклизм), и др. Кроме того, для русской мысли вообще была непреходяща тема апокалипсиса. Отсюда напрашивается вопрос: означает ли крушение *господства* идей непрерывности конец науки вообще как формы постижения реальности? И, с другой стороны, может ли идти речь о трех типах науки или только об одной "науке" и двух "ненауках"? Оказывается, что наука сохраняется, видоизменяясь: «священная, седая таинственность древней науки, нравственная, важная строгость – новой; наконец, радостная, легкая окрыленность грядущей "веселой" науки»[9]

Зачатки "грядущей науки" содержательно о. Павел видел в Святых постах, – как начатках просветления тела; святых мощах, – которые мы лобызаем, дающих проблески воскресения; и святых таинствах как источниках обожения. Всю совокупность этой таинственной деятельности можно формально обозначить как религиозный *культ*. Культ у Флоренского, по справедливому пояснению С. Хоружего, есть "некоторая практическая, так сказать инженерная, наука, вместе и знание, и умение, которая придавала бы человеку нужное положение, нужную настройку и установку по отношению к ноуменальному миру и отверзала бы для него этот мир..."[10] Задача человека состоит, по Флоренскому, не только в том, чтобы открывать законы устроения твари, это пройденный этап Логоса, но чтобы возделывать (coler) тварь, востворять человеческими усилиями падший мир до преображения. Холодный, умный путь Логоса для этого не подходит, так как ее же (тварь) и умертвляет своими абстракциями и

схемами. "Грядущая наука" есть не только наука в старом смысле и не только жизнь, но нечто единое – наукожизние. Словно бы речь идет не о постороннем и независимом для и от человека объекте, вроде абсолютно инерциальной системы координат, а о едином организме, в котором *познавательная* деятельность человека есть прежде всего *деятельность* этого самого организма в самом себе и с самим собою. Человек не просто часть этого организма – он его естественный *орган* и новый тип "веселой науки" есть лишь особый способ связи с другими органами, приносящий с собой в отличие от логического отношения *понимание* такого органического единства и деятельность в соответствии с ним. Сегодня, когда в квантовой физике и космологии при обсуждении проблемы редукции волновой функции Вселенной (в классической ее интерпретации) допускается, что человек выступает в некотором роде (со)участником создания Вселенной, интуиции о. Павла не выглядят слишком экстравагантными или надуманными. Цельность и единство Вселенной (Космоса) становятся доминирующими в понимании ее природы и путей ее эволюции. В этом единстве восстанавливается разрушенная первогрехом целостность мира – происходит постепенное обожение твари. Тварь востворяет свой первозданный облик.

Весьма соблазнительно было бы связать этот новый исторический *эон*[11] (под знаком Духа Святого) с понятием пневматосферы, о котором он говорит в письме В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г., но о котором ничего не говорится в "Утешителе", да и вообще в "Столпе" Есть ли связь между пневматосферой и эоном Духа Святого? Мы полагаем, что такая связь может быть установлена, если связать воедино следующие факты: 1. По пришествии ипостасном Духа Святого на Землю – сроки исполняются и тем самым земная история человечества завершается, а значит и "эон" должен быть завершен. Следовательно, раз уже существуют отдельные пневматофании, и история ими не заканчивается, то приход не есть одномоментный акт для всей истории человечества, а продолжительный период. "Сейчас нет полных восприятий Духа Святого, как Ипостаси" и "нет личных пневматофаний, – кроме исключительных случаев, и исключительных людей", – говорит Флоренский[12] Есть лишь проблески, но они *есть*. Значит процесс частичного обожения твари идет. 2. Форма, в которой проходит обожение не только святых, но и твари вообще (когда сама материя получает печать духовности) есть, по Флоренскому, богослужение (богослужебный обряд вообще) в его мистико-вещественной тотальности. 3. Явление в мир Духа Святого имеет тенденцию к собственному росту и тем самым охватывает не только отдельных людей (отдельные стороны твари вообще), а целую сферу, что и приводит к образованию пневматосферы[13]. Впрочем, по признанию самого о. Павла, это лишь контуры будущего: "Я набрасываю мысли, – говорит он, – которые более чувствую, нежели могу высказать" Это свое состояние он передает очень емкой фразой: "что-то ждется" За завесой вычурности и необычности для русского языка в ней скрывается глубокий смысл. Ведь по мысли о. Павла символ есть окно, соприкасающее мир видимый с миром невидимым. Другими словами, активен не

только субъект постижения, но и сам бывающий объект, само бытие, снимающее через себя всеобщность различия субъекта и объекта. Поэтому о. Павел умышленно выражает факт ожидания не в активной форме – "кто-то ждет", и не в пассивной форме "кого-то (что-то) ждут", "кто-то кем-то ожидается", а в прямо-возвратной, являющейся, скорее, калькой с греческого медия[14] "что-то ждется", ἐλπίξεται τι, т.е. нечто ждет само себя к тому времени, когда "исполнится полнота сроков" Ипостасное бытие Духа не стало еще фактом истории, но Дух уже пронизывает пелену исторического бытия, до времени не оплодотворив его своим благовестием.

И вот здесь нащупывается стремление о. Павла совместить "античный космос" и "христианское Богочеловечество", что дало повод некоторым авторам заключить о деперсонализации его философии, где "антропология подчинена космологии"[15], а "человеку отнюдь, не принадлежит главенствующей и творческой роли в картине бытия – космоса – символа"[16]. Нам представляется, что такое "прочтение" Флоренского едва ли обосновано. Поскольку, с одной стороны, о. Павлом была написана "антроподицея", изложенная в работе "У водоразделов мысли", которую разделяет со "Столпом" не только отрезок времени в десять лет, но и мировоззренческий сдвиг к человеку, к обнаружению "лествицы" от человека к Богу в самом человеке, то, что о. Василий Зеньковский отметил как отказ от «всякой "дедукции" тварного бытия – его путь не "нисхождение" от Абсолюта к твари, а, наоборот, "восхождение" от твари к Абсолюту»[17] Кроме того, Флоренский в вопросе об обожении твари сознательно ссылается на Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, учивших об обожении всей природы в допустимой для нее мере (первый) и об обожении всей природы полностью (второй)[18] То есть идея единства во спасении человека и космоса (природы), высказывалась задолго до Флоренского. Но тогда возникает вопрос: если человек часть космоса, а последний совпадает с бытием всего, то следует ли отсюда самостроительная пассивность человека? Совсем нет. Потому что Бог заключил с тварью "не два различных завета, а один завет со всем миром, рассматриваемым как единое существо, *возглавляемое человеком* (курсив мой. – *А.П.*)"[19] Человеку как раз и принадлежит *главенствующая роль* в твари (космосе). Ценою же этого главенства является *ответственность* человека перед богом за себя и за всю тварь[20].

Но нести ответственность может только существо свободное, у которого есть выбор: подняться или пасть. Следовательно, исторический путь человека есть хоть и мучительное, но свободное самостроительство. Он *может* создать рай, а может – ад. Внесение "первозданного лада и строя в тварь" только *задано* человеку, *но не дано* актуально. Его может и не быть. Вот этот пункт и вызывает наше недоумение в системе научной типологизации Флоренского. Ведь, если "ладность и стройность твари", т.е. обожение ее *не является необходимым*, а целиком зависит от воли человека, то не возникает ли аксиологическая пропасть между заветами от Отца и Сына (эонами под их знаками) и эоном под знаком Духа Святого? Если первые были Богоданными, то *последний, пневматический* –

человекоданный? Здесь замечание Хоружего вообще теряет всякий смысл, ибо роль человека получает оценку с точностью до наоборот.

Видимо, этим Флоренский хотел подчеркнуть различие между эонами "истощения" силы и бытия Божиего и эоном их собирания, когда человек и Бог выступают навстречу друг другу. Не Бог только ждет человека, и не человек только ждет Бога, но уже сама их *духовная встреча* как самостоятельный объективированный фермент духоносного мира ждет обоих. "Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах; что-то ждется", – говорит о. Павел[21].

Таковы, на наш взгляд, основные контуры систематизации и периодизации науки у о. Павла. Но, вычленив основные этапы науки и их связь с триипостасностью Бога, мы совершенно не рассмотрели их индивидуальные отличия и пути перехода, особенно переход от господства ЛОГОСА к господству ДУХА.

СВЯЩЕННАЯ, СЕДАЯ ТАИНСТВЕННОСТЬ ДРЕВНЕЙ НАУКИ

Флоренский не был историком науки в строгом смысле этого слова. И поэтому, несмотря на его широчайшую эрудицию, мы не найдем у него детализированного, "шаг за шагом" просматривания ее становления. Он пытается, скорее или прежде всего, обнаружить религиозные и метафизические причины ее возникновения. Так о древней науке, той, что была "под знаком Отца", Флоренский оставляет лишь несколько замечаний, да и то больше построенных на контрасте с чертами науки оплодотворенной логосом. Причем следует заметить, что история человечества, проходившая "под заветом Отца" вовсе не тождественна монотеизму. Ее отличием является органическое миросозерцание, в котором доминирует "непосредственное порождение метафизической причиной его феноменального следствия"[22] Символом этой эпохи является *род*, уходящий корнями в четвертое (временно́е) измерение и лишь незначительной своей частью присутствующий актуально в наличном бытии. Культ умерших предков рождает представление о демонизме, сопровождающее человечество вплоть до возникновения монотеизма. Именно демонизм, по мнению Флоренского, мешал древнему человеку полновесно и глубоко познавать природу. Демонизм природы рождал демонобоязненность, желание магически заклясть демона. Другими словами, демон накладывал предел познавательным запросам человека, строго, словно кантовский критицист, пресекая его незаконные притязания. Отсюда, по мнению Флоренского, познающему субъекту оставалось обращать свою эвристическую энергию только на "кожу" вещей и на ее воспроизведение, ибо за пределами "кожи" он обнаруживал хаос и ужас[23] Отсюда же и "трагедийная улыбка", "оптимизм" греческой науки, искусства, да и культуры в целом. Улыбка замученного демонами раба, "страшащегося страха своего" «"Лучше не глядеть" – таков лозунг древней культуры забывающейся в "опти-

мизме"»[24] Наука при этом возможна только формальная: геометрия, астрономия и проч. Поскольку же демоны, а равно и боги, враждебны человеку, то любовь (например, христианская) между ними – невозможна. Но раз нет любви к Богу, то как же можно полюбить сотворенное этим Богом, – творение, тварь. Значит нет любви и к твари. Тварь, прежде всего как мир вещественный, выпадает из сферы интересов древней науки. Ценно то, что созерцается. Действительно, античность, по преимуществу, знала только "умный" эксперимент с вещами.

Итак, древняя наука, согласно Флоренскому, была возможна под тремя условиями: 1) многобожия, лишавшего мир единства, 2) недостатка любви, приводившего к "нереальности" твари, 3) демонизма, полагавшего жесткие границы познания. Они же препятствовали возникновению "реальной науки", как ее называет Флоренский, которая приходила в мир вместе с их отрицанием. Для ее возникновения были необходимы две предпосылки: 1) "чувство и идея, имеющая своим содержанием закономерное единство твари", 2) "чувство и идея, утверждающая подлинную реальность твари"[25] Здесь лишь необходимо добавить черту, которая явно у Флоренского не выделена, но которая неявно у него содержится и без которой становится непонятным ее возникновение, а именно, чувство и идея дедемонизации мира, устранение всяких границ тварного познания – *в принципе*. Это как раз та идея, которая легла в основу средневековой критики конечности сферичного космоса[26]. Причем безграничность космоса, а равно и безграничность его познания, открывалась как "во вне", так и "внутрь" "Только они дали бы возможность безбоязненным, прямым взором проникнуть в глубь ее ... и радостно любить ее"[27] В богословском выражении это получает форму двух догматов: о провидении *Единого* Бога и о творении мира *Благим* Богом. Они же составляют один догмат о любви Божией к твари. Эта антиномия является, по мнению Флоренского, "основою современной науки; вне ее – нет науки"[28]. Этот чрезвычайно глубокий вывод отца Павла[29] основывается на его конкретизации источников чувства закономерного единства.

Конечно, греческая мысль лишь в той мере приближалась "к реальной науке" в какой она приходила к единобожию. Но поскольку это не носило довлеющего характера, постольку после Аристотеля, с точки зрения о. Павла, эта нить совсем обрывается. Подлинное же приготовление реальной науки пришло "светом с Востока" Обе идеи, указанные выше и необходимые для возникновения реальной науки, "были в ветхозаветных книгах Библии" Догматика еврейских писаний даже "требует познания Божиего творения"[30]. Итак, в Ветхом Завете содержатся все предпосылки, но в нем не содержится самой науки. Почему, спрашивает Флоренский, первые христиане не создали науки? "Потому что им было не до того, – как и вообще, вероятно, не до науки христианину, всецело отдавшемуся подвигу"[31] Едва ли это объяснение можно считать удовлетворительным. В нем совершенно выпадает из поля зрения традиция "Шестоднев", восходящая к Василию Великому и оканчивающаяся, быть может, Иоанном Экзархом. Совсем не случайно "натурбогословие" Шестоднева доживает на христианском Востоке до галилеевских принципов

на Западе. Это говорит о "параллельности" эволюции христианской натурфилософии как формы объяснения природы внутри богословия и нововременной (светской) науки. Если же элементы второй мы обнаруживаем в первой, то это скорее вопреки, а не благодаря тому. Вспомним, как сложилась судьба бенедиктинского монашества, попытавшегося подменить подвиг – научностью[32].

Чрезвычайно важно отметить именно те черты в христианстве, которые, по мнению Флоренского, отличают его от ветхозаветной традиции, судившей больше о "природе", нежели о "человеке". В иудаизме внимание обращается на то в природе, что "эффективно", что нарушает ее нормальный ход. В христианстве – "к закономерности в повседневном, к универсальности Логоса, там природа возникала и таяла по мановению Творца Своего; тут она подлежит своим, от Создателя и Отца данным законам, общим для всей Вселенной"[33]. Восприятие природы в христианстве стало более внутренним, искренним и проникновенным. Тварь получает печать свободы. И здесь оказывается для Флоренского важным то, что Христос доводит идею божьего смирения до последнего предела – вступая в мир, Бог "отлагает образ славы Своей и принимает образ своей твари, подчиняется законам тварной жизни, – не нарушает мирового хода..."[34] Смирение Бога пред тварью открывает человеку путь к восхождению, но, одновременно, и к самообожению – "самозаконодательству", по определению М. Хайдеггера[35] Первое становится на путь "умной молитвы", исихазма, второе – на путь "Европейского нигилизма"

ЛОГОС

Итак, реальная наука под знаком Логоса возникла. Но почему, покоясь на верных (в целом для науки) положениях Ветхого и Нового Завета, она все-таки, "как соленая вода... только рождает жажду знания, никогда не успокаивая воспаленного ума"[36]. Почему мы можем говорить, что наука, находящаяся под мерой закона, Логоса, – себя исчерпывает, наконец, почему прерывность и катастрофизм становятся доминантами нашего мироощущения? Потому, что "Одностороннее ведение Второй Ипостаси породило религию и жизнь нового времени, ее "закономерное", логическое миро-созерцание, имеющее в виду упорядочивание явлений их идеальною формою"[37] Но упорядочить жизнь означает не что иное, как ее остановку, омертвление, схематизирование. Само это требует от человека соответствующего "трезвенного" отношения к этой действительной жизни. Первым христианам, смотревшим на природу, по словам Василия Великого, как на "училище боговедения и собрание самых назидательных уроков нравственной жизни для человека", поэтому и "не суждено" было создать "реальную науку", что было еще совсем недостаточно провозгласить единство твари, благость твари и открытость твари. Реальная наука как наука новоевропейская потому и не возникает вплоть до XV–XVI вв., что в ней отсутствовал один существенный компонент, признание которого – в "Обратной перспективе" (1922) – разделяет с изложенными в "Столпе" мыслями почти десятилетний перерыв. По признанию самого

о. Павла, рождается новоевропейский *индивидуализм*, разлагающий религиозные устои мира: "Когда разлагается религиозная устойчивость мировоззрения, и священная метафизика общего народного сознания разъедается индивидуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкой зрения, и притом с отдельною точкою зрения в этот, именно данный момент"[38]. Этим самым нарушается симфония бытия действительности и бытия человека, и прежде всего его сознания. Происходит эмансипация ума человека от ума космоса. Ум автономный, буквально самозаконодательный, отныне сам предписывает миру – каким ему быть. Рушится и теряется гармония древних греков между νοῦς ἀνθρώπινος и νοῦς θεῶς. Ведь подлинное постижение реальности для Флоренского, как и вообще для всякого органичного философа, а в начале "Столпа" о. Павел сознательно указывает на свое преемство от Шеллинга, Гёте, Новалиса и др., есть "со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого" Бытие познаваемого и бытие познающего ненавязчивы в отношении друг к другу. В этой симфонии бытие свободно открывается человеку, не боясь быть подавленным и угнетенным. Совсем иначе выглядят их взаимоотношения после нарушения симфонии. Мир теперь обволакивается пеленой монофонического звучания "отдельного лица с его отдельной точкой зрения" Происходит поставление отдельного человеческого представления вместо самого бытия, говорит позднее Хайдеггер во "Времени картины мира"

Итак, мы видим, что для возникновения "реальной науки" современности, науки, конструирующей не только идеальное, но и тварное бытие, потребовалось осуществление самозаконодательства человека. Возникает наука, открывающая доселе невиданную эпоху: конструирование твари на основе ее единства, реальности и доступности. И если Августин еще полагал, что человек способен создавать только виды тел, но не способен создавать самих тел[39], то это и был самый серьезный мотив, воспрепятствовавший первым христианам создать "реальную науку" Конструирование твари нуждалось в остановке тварной жизни, в ее схематизации[40] Рабство науки – в ее схемостроительстве из себя; не ведая нищеты духовной, она ослеплена маревом собственных творений и себе рабствует, рабствуя же себе, враждебна жизни"[41]. Задолго до Гадамера Флоренский осознает роль метода ("методизма") в науке нового времени, без которого невозможно само схемотворчество. Как это часто случалось, черта знания, погруженная античностью в гармоничную среду культуры – понятие метода (μέταδδος), как известно, было введено Платоном – из этой среды вынимается и наделяется особым местом, ролью и смыслом. Теперь важно не "что" познания, а его "как": каким путем, каким методом оно получено. Безотчетная достоверность истины переживаемого бытия в этом случае оказывается недостаточной, требуя побочных жизни критериев достоверности. Логос требует отстранения жизни. Будучи неудовлетворенным, по самой своей сущности, хаотическим ее богатством, он... буквально, прокладывает особый путь по ее живому телу, упорядочивая ее, но вместе с этим ее же и погубляя. «Признать неправду науки, – говорит Флоренский, – значит сказать "да" Времени, сказать "да" Жизни,

т.е. сделать Время, сделать Жизнь своим методом»[42]. И, действительно, всякий раз, когда человек, будучи погружен в соразмерное ему бытие, в котором ничего не отнимешь и ничего не прибавишь, становится на путь "времени" или делает время своим методом, провозглашая "так быстрее!", он тем самым сворачивает бытие по одному из его измерений (по одной из его характеристик) на величину прямо пропорциональную приложенной им для этого силы, а Флоренский бы сказал – бессилия. Превратив время в путь, человек лишается его как естественной составной части бытийной соразмерности[43] Сделав время, жизнь, красоту и др. своим методом, он вносит такие изменения в мир, которые неминуемо отражаются на нем самом. Наукожизние в его христианском служебно-культовом понимании раскладывается на отдельно жизнь и отдельно науку, то, что на языке современной "наукообразной философии" назвали бы "дифференциацией социокультурных корреляций субъекта с противостоящей ему онтологической средой" И чем, в конечном счете, последовательнее проведено это "сворачивание", тем, соответственно, научнее знание человека, тем глубже "вживлен" метод в бытие и тем схематичнее оно предстает перед человеком.

Апогеем такой схематизации в новое время становится механицизм. Не было, наверное, такой области человеческого знания, где бы он не захватил главенствующего положения. Поэтому, "теперь, по истечении столетия, когда наше суждение стало трезвее, миропонимание энциклопедистов представляется нам *механистической мифологией*, не далекой от анимистической мифологии древних религий"[44]. Эти слова Эрнста Маха Флоренский приводит для иллюстрации своих же собственных мыслей. Да, действительно, в начале XX в. механицизм терпит крушение *как господствующее направление* мысли практически во всех областях науки, от социологии и гносеологии до физики включительно. Но парадокс заключается в том, что критикуя ограниченность механицизма физического, биологического и т.д., философы третьей волны позитивизма – венский кружок по преимуществу – как раз и ставили своей задачей создание такой позитивной эпистемологии (Карнап, Витгенштейн), которая по их замыслу как раз и должна была бы работать, "как часы" Стремление логического позитивизма упорядочить познание сверху донизу, – от теоретических высказываний до эмпирических фактов, в своей мировоззренческой основе неявно предполагало веру в отсутствие "скрытых параметров" и, как нам представляется, перекликалось, а иногда существенно, с концепцией "имяславства", возникшей в области далекой от позитивизма настолько, что само их сопоставление может показаться кощунством. Этой областью было православие начала века, географически связанное с Афоном. Как мы попытаемся показать ниже – известное подобие, даже не их взглядов, а, скорее, познавательных интенций, объясняется общими корнями, уходящими вглубь веков к богословским спорам IV–IX вв. н.э. Оба явления суть как бы две волны, катящиеся по разным почвам, но вызванные некогда к жизни одним толчком. И "философия имени" о. Павла занимает между ними исключительное – промежуточное – место. В нем можно обнаружить как следы

первого, так и черты второго. Именно поэтому мы коротко коснемся обоих течений мысли в интересующем нас разрезе. Действительно, мы находим у о. Павла *символическое* понимание научной теории, научного языка вообще, если теорию понимать как "некоторое правильное подмножество предложений языка, который именуется языком теории"[45] Связь идей Флоренского с семиотическим направлением Венского кружка отмечается и Вяч.Вс. Ивановым[46]. Флоренский интерпретирует научные модели (теории в широком смысле) "*не более как символы* (курсив мой. – *А.П.*), в некотором отношении лишь, но вовсе не всеми своими сторонами, могущие заменить соответственные явления"[47] Но если символ слишком абстрактен, если в отношении к действительности он стоит *только* "наряду с нею, при ней и ради нее"[48], то как же выйти к подлинной реальности? Флоренский считает, что вместо наиболее абстрактных символов (образов) могут быть подставлены менее абстрактные. "Каждый символ и каждый образ высшего порядка может быть заменен описанием его, чрез образы и символы низшего порядка, включительно до первых описаний-предложений"[49] Удивительно! Но ведь это же и есть *по сути* вся программа Венского кружка по редукционизму теоретических понятий и аксиоматико-дедуктивному построению научного знания. "Описания-предложения" Флоренского концептуально эквивалентны "элементарным предложениям" Витгенштейна[50] Позиция Флоренского понятна – она целиком опирается на "иерархичность всего строения теократии", очерченной в "Философии культа"[51] Существует "лествица" по которой можно восходить и нисходить, шаг за шагом приближаясь к Тайне или удаляясь от нее. Так же и в науке, для построения зрелой научной теории ее необходимо формализовать, т.е. выбрать базовые предложения теории (аксиомы) и построить логический аппарат (например, исчисление высказываний или предикатов), с помощью которого выводить из них следствия (теоремы). С точки зрения Витгенштейна, "механика определяет форму описания мира, говоря: все предложения в описании мира должны быть получены данным способом (логическое выведение. – *А.П.*) из некоторого числа данных предложений – механических аксиом"[52] Главная задача заключается в том, чтобы следование от А к В и от В к С носило необходимый характер. И несмотря на то, что в 40–50 годы была окончательно осознана ограниченность такой программы, сама эта грандиозная попытка, может быть вторая после миллевского дерзновения создать "логику открытия", являла собой убедительное доказательство того, что механицизм – понимаемый широко в лапласовском смысле – жив. Жив именно через свое основное качество – детерминизм. Концепция о. Павла о редукции символов к "описаниям-предложениям", как и программа Витгенштейна и др. о сведении "предложений" к "элементарным предложениям", утверждающим существование атомарного факта, были, без сомнения, оригинальнейшим замыслом построения механистической эпистемологии.

Достижения логического позитивизма, действительно, "все без остатка" нашли свое применение в создании машинного интеллекта, т.е. воплотились в Машине. Здесь и проявился антиномизм миросозерцания

о. Павла. Особенность его философской натуры, работающей на "стыке разных областей", приводила к тому, что позитивное мышление, подчас целиком заслоняло религиозную интуицию. Тень Лапласа временами полностью покрывала во Флоренском образ Паскаля: "нет такого дифференциального уравнения, как нет и какой угодно другой такой математической формулы, которые не могли бы быть рассказаны. Нет и быть не может"[53] Если временно отвлечься от обсуждаемого предмета – дифференциального исчисления – и допустить, что речь, в равной мере, может идти о любых уравнениях или математике вообще, в которой те или иные количественные (пространственные) отношения могут быть "рассказаны" или "описаны", в терминологии о. Павла, то неминуемо возникают трудности, связанные с процедурой описания. Ибо, что значит "рассказаны"? Это значит, что любая теория, в том числе и математическая, содержательно настолько прояснена, что в ней не может быть ничего неясного ("нерассказанного"). Это в свою очередь дает возможность доказать полноту этой теории, т.е. показать, что можно выбрать такое множество предложений теории, которое будет правильным подмножеством всех ее предложений. Другими словами, ее можно аксиоматизировать. Так, например, в 1889 г. Пеано была предложена первая аксиоматизация арифметики натуральных чисел. Расширив эту аксиоматизацию, Гильберт выдвинул свою программу формализации различных областей математики. Но уже в 1931 г. Геделем в теореме о неполноте формализации арифметики натуральных чисел было показано, что программа "не может быть полностью выполнена даже для теории чисел"[54] Клини отмечает, что возможен выход за пределы формальной системы (ее расширение от формальной области N_1 к области N_2) путем введения дополнительных аксиом и правил. Однако и в новой системе теорема Геделя приводит к тому же выводу! Это в свою очередь требует нового расширения и т.д., т.е. расширение не позволяет избежать теоремы. А с другой стороны, срабатывает попперовский фальсификационизм, ставящий под сомнение научный статус этой процедуры: расширение исходной базы аксиом для "поглощения" опровергающего факта, ведет к потере научности, т.е. как раз того, ради чего и проводится формализация. Обращение к логической стороне проблемы нам понадобилось для того чтобы воочию увидеть антиномизм мировоззрения о. Павла, где рядом соседствуют тайны святого причащения и всепознаваемость научного разума. Ведь если попытаться выразить весь смысл фразы о. Павла о "рассказывании" языком религии, то потребуется всего два слова – тайны нет. Но, как это ни парадоксально, этому лозунгу суждено было торжествовать только до 1931 г. Именно Геделем, если допустить в духе о. Павла религиозную интерпретацию его "открытия", был положен предел "самозаконодательству" человеческого разума в математике. Был как бы введен *запрет* на отрицание тайны[55] Или, другими словами, было математически строго доказано, что тайна есть, и, как подтверждает Клини, – есть *всегда*. Двадцатый век как бы ставит точку на историческом отрезке, именуемом у Флоренского "эоном Логоса"

Для нас важно понять – откуда возникает двойственность о. Павла в отображении той фундаментальной цели науки, да и вообще всякого знания, на достижение которой направлена вся сила исследователя: как неизвестное (непознанное) сделать известным (познанным). Или говоря другими словами: как раскрыть тайну и вся ли тайна поддается раскрытию? Широко известны примеры, беспокоившие умы физиков и философов на протяжении всего XX столетия, скажем, об основаниях принципа неопределенности Гайзенберга, точнее, тех природных зависимостей, которые за ним лежат или, например, о причине однозначности фундаментальных величин микромира: радиус электрона равен 10^{-13} см, но не более и не менее. Ответ на эти вопросы упирается, по существу, не в "границу познания", заключенную в самой науке, о которой сегодня говорят Р. Фейнман и С. Хокинг, а в тайну, которая может признаваться: либо принципиально за-граничной нашим возможностям (такова была позиция Н. Бора в отношении указанного выше принципа – "так есть!"), либо отрицаться не в частности (в данный момент, для данного уровня познания), но *в принципе* (характерный подход А. Эйнштейна – "Бог не играет в кости!" – или "так быть не может!"), т.е. когда тайна не закрыта от нас наглухо границами и когда-нибудь да откроется. Было бы интересно понять, что движет исследователем, когда он отдает предпочтение какой-либо из двух позиций, тем более, если исследователь в одних вопросах допускает одно решение, а в других – другое. Итак, откуда двойственность в понимании Флоренским науки?

Логичнее всего было бы обратиться к анализу им самого понятия "науки" "Наука – язык", – этими словами о. Павел начинает раздел "Диалектика" в цикле "У водоразделов мысли" Далее им излагаются особенности этого языка в отличие, например, от языка философии, которые для нас сейчас не столь существенны. Наибольший интерес представляет как раз предикат лаконичного определения понятия науки – "язык" Раз проблему науки Флоренский сводит к проблеме языка, значит на этом пути и следует искать объяснение его двойственности. Недаром ведь он как-то сказал, что вся история науки есть уточнение (прояснение) понятий. Язык, по Флоренскому, состоит из слов, которые суть "мысли раскрытые"[56] Но сами слова оставались бы либо графическими знаками и звуками, либо субъективными смыслами, если бы они не заключали в себе двойственной символической природы – быть именами вещей, ибо "Имя есть Тайна, им именуемая", а также "Имя, вот что объясняет Тайну мира. Да, Имя объясняет ее предельно, имена – частично"[57]

Казалось бы, что здесь неверно? Флоренский ясно отличает "Имя" от "имен" и к науке могут относиться только "имена", которые и дают частичное знание Тайны, сегодня бы мы сказали – относительную истину. Зерно сомнения в правоте такого построения (объяснения) знания, в том числе и научного, у нас зарождается дважды. Во-первых, когда говорится, что Имя не только объясняет, но и *есть* Тайна. Этим самым постулируется *полная безграничность* познания. Этот очевидный вывод из соображений о. Павла сопряжен с другим его допущением об "иерархич-

ности всего", о возможности постепенного восхождения от "имен" к "Имени", которое объясняет Тайну предельно, полно, иначе это не могло бы быть дано человеку в именовании Тайны. Так, "диалектика есть непрерывный опыт над действительностью, чтобы углубиться в последние слои ее реальности"[58], т.е. "углубление" может быть и до последнего слоя, до обратной (тайной) стороны действительности. Иерархичность обнаруживается во всем: и в естествознании, и в математике, и в философии, и уж тем более в религиозном культе. Нет непроходимой границы между "этим" миром и "тем" – таков лейтмотив размышлений о. Павла, который был заявлен уже во вступительной лекции "Общечеловеческие корни идеализма" (1909 г.). – "Кому известны сокровенные имена вещей, нет для того ничего непреступаемого"[59] Это же высказывание, переформулированное нами в духе Архимеда–Лапласа, звучит совсем по-возрожденчески: "дайте мне имена вещей и я открою вам Тайну" Казалось, такому проницательному мыслителю, каким был о. Павел подобные замечания должны были быть хорошо известны и им заранее упреждены. А если нет, то что же привело его к неоднозначности выводов и двойственности. Мы в состоянии лишь предположить, что сам о. Павел, возможно, и чувствовал, да так скорее всего и было, на какую зыбкую почву он ступает. Ведь недаром же писались "Приложения" по каждой лекции. Однако уже сам путь, на который он ступил – магизм слова – диктовал и, буквально, методично принуждал делать все последующие за первым шаги, он (магизм) уже в самом себе предполагал, по самой своей "черно-белой" природе – двоящийся ответ. Магизм слова есть, по Флоренскому, "живое общение с жизнью" В нем сливаются энергии человека и мира. Да! Но какова природа этих энергий? Ведь знал же о. Павел слова Апостола: "Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытайте духов, от Бога ли они" (Ин. 4.1). Магия устраняет границу между "этим" и "тем" И ссылка на "благие", а не "злые" энергии вовсе не снимает проблемы, ибо в отличие от религии – такого специфического отношения человека и Бога, в котором человек – вопрошает, а вопрошаемый – располагает, т.е. вправе и вовсе оставить вопрошающего без ответа – в магии человек гораздо "самоувереннее", ибо способен не только, и даже не столько вопрошать, но и воздействовать на вопрошаемого или, если угодно, – принуждать его. Кстати, это еще один пример несостоятельности взгляда на пассивную роль человека в "конкретной метафизике" Флоренского. В магии пассивного человека не может быть по определению. Уходя от неприемлемого для него декартовского разграничения души и тела res cogitans и res extensa, Флоренский, *с моей точки зрения*, как это чатсо бывает в борьбе – делает силовое движение и крен в противоположном направлении, нарушая правило "золотой середины" и вступая на путь их полного слияния: "...в моем мировоззрении физического как такового, т.е. вне его пронизанности духовными и оккультными энергиями, вовсе не существует"[60].

Таким образом, мы видим, что богословско-философский облик о. Павла двоится. В нем самом еще слишком много им же критикуемого возрожденства ("Дайте мне имена вещей, и я открою вам Тайну!") от

которого он всеми силами своего ума отталкивался. В нем еще много и позитивизма ("любая формула может быть рассказана"). Отрицание принципиальной пограничности познания ставит под сомнение и его оценку себя как "последнего эллина". А приоритет магии перед мистикой особым образом вкруговую захватывает и особый тип отношения о. Павла к науке и технике. Если первая есть магия языка, то вторая есть магия органов. И как слово, однажды рожденное человеком, живет, по о. Павлу, самостоятельно, помимо человека, способно и убить его самого и преобразить, так и техническое творение, однажды выйдя из под рук человека – заживает самостоятельно – способно облегчить его страдания в отношениях с внешним миром, но способно и уничтожить своего творца. Не воспринимается ли после этого современная роботизация техники человеком как бессознательное стремление к самоуничтожению или самовытеснению?

Поскольку же всякий продукт магии двоится в своих конечных целях, то уже одним этим магия не могла быть признаваема христианством в качестве основы православной жизни. Причина этого объясняется просто – магия не задана однозначно к благу, а раз так, то следуя богословской тональности "Столпа" можно было бы сказать, что она не является произвлением Бога... Ибо не может же Бог не любить свою тварь и не желать ей блага в *конечном счете*.

Круг магии охватывает все сферы человеческой деятельности и все области знания. Так, комплексные числа интерпретируются о. Павлом в "Мнимостях в геометрии" как математические символы "обратной стороны мира" К этой стороне даже не надо совершать длительных путешествий ни телом, ни умом. Она, эта сторона, дана нам сразу и здесь. Она везде. Все в мире соткано из "действительного" и "мнимого" Так как же не поддаться искушению и не сделать шаг еще дальше – признать, что "это" не только "рядом", но и путь к нему "известен" Нужно только последовательно совершать, по словам о. Павла, переходы от одного концентрического смысла имени к другому, не нарушая иерархии, и, рано или поздно, упорный путник достигнет заветной цели – имени сущего. А кому известны все смыслы (все имена) перед тем больше нет тайн.

После всего сказанного, мы вправе задать вопрос: с какой целью Флоренский поддерживает и развивает "философию имени", близкую получившему распространение в начале века "имеславию"? Ставя перед собой благородную цель – возрождение утраченного онтологического миросозерцания, о. Павел избрал в качестве способа объяснения мира – его универсальной скрепы – магизм, хотя бы и в его, Флоренского, расширенном понимании. Магизм, до известной степени, устранял границу между познающим субъектом и познаваемым (тайной). Это устранение должно было привести о. Павла к закономерному выводу о том, что коль я знаю Имя, я знаю и Тайну, т.е. сущность мира, которая вся заключена в нем. Подобные идеи в IV в. н.э. были высказаны Евномием: "Я знаю Бога также как Он Сам Себя знает"[61] В своих воззрениях Флоренский по существу приближается к Евномию, постулирующему абсолютное познание Бога. Известно, что последний сделал из своих посылок антихристианские выводы: поскольку главным моментом в христианстве является

спасение, а спасительной силой, по Евномию, обладают ясные и понятные догматы, постольку спасается тот, кто знает. Следовательно, проповедь о спасании есть вместе с тем и проповедь о знании, а христианство поэтому должно быть религией разума[62].

Флоренский, думается, прекрасно осознавал опасность этого пути, поэтому выбрал средством не знание только, а магию, которая есть вместе и знание и действие, причем и знание и действие творится активным человеком (индивидом или человечеством – без разницы). Но как знание является прерогативой разума, так магия (действие по преимуществу) является прерогативой воли, но отнюдь не свидетельством сердца, которому всецело доверяется христианство. Проведя аналогичную, как в случае с Евномием, цепь рассуждений, мы вслед за Флоренским должны были бы признать, что христианство должно быть религией только воли. Кто действует, тот спасается. Вне действия – нет спасения. При этом совершенно упускалось из виду, что, во-первых, помимо воли человеческой есть воля божественная, и во-вторых, что существовало откровение, часто даваемое даже вопреки воле и личным действиям. Примером может служить истории с Моисеем или апостолом Павлом. Стирание принципиальной границы между человеком и Богом, в познании первым-второго, содержит в себе желание стать "вровень с Богом" В этом тоже присутствует дерзание возрожденства. Поэтому-то ответ св. Григория Нисского Евномию еще в IV в. н.э. содержал прямое указание правильного пути: "простота догматов истины в учении о том, что такое Бог, предполагает, что Он не может быть объят ни именем, ни мыслию, ни какою-либо другою постигающею силою ума"[63] Эти слова в равной мере, можно отнести и к магическому действию (энергии) Флоренского.

За всеми экспликациями науки и вообще всякого знания у о. Павла конечно же лежало своеобразное, органическое мирочувствование, имеющее, однако, в своей основе такие опоры, которые, с моей точки зрения, не всегда совпадают с опорами ортодоксального христианства, частью напитанное титанизмом, пусть даже и в борьбе с самими титанами Возрождения, частью вызванное искренним стремлением вернуть заблудившемуся XX веку "христианскую жизнь" учеников и первых последователей Иисуса, между тем, как святые Отцы церкви всегда считали своим долгом утверждение прежде всего "жизни христианской" Давая такую оценку истокам миросозерцания о. Павла, я, тем не менее, хочу подчеркнуть, что это есть всего лишь мое частное мнение, и я не решаюсь вслед за Г. Флоровским категорично заявлять, что "не из православных глубин исходил Флоренский* В православном мире он остается пришельцем"[64]. "Хлесткость" суждений Флоровского имеет под

---

* История расставила все на свои места. Парижское издание "Путей русского богословия" приходится как раз на тот год (1937), в котором о. Павел принял смерть от рук большевиков, сознательно оставшись в стране, предчувствуя свою безвременную кончину и, как теперь стало известно, имея возможность подобно о. Г. Флоровскому эмигрировать за рубеж (в Прагу). Все это можно объяснить только органичностью миросозерцания о. Павла, которое не было у него отделено от жизни. Но что же может красноречивее говорить о стоянии в истине о. Павла, чем его убеждения, приведенные им к утверждению в жизни? Ведь судить о праведных путях гораздо легче, чем следовать им до конца.

собой тот существенный недостаток, что оценки его всегда даются от имени всего христианства, между тем как о. Павлу всегда, как и всякому глубокому мыслителю, была присуща научная скромность. Именно эта черта побудила его не ставить точку в проведенном исследовании и признать, что "Окончательное выяснение учения церковного об Имени Божием есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению"[65]. А это в равной мере можно было бы отнести и к учению об именах научных.

РАДОСТНАЯ ОКРЫЛЕННОСТЬ "ВЕСЕЛОЙ НАУКИ"

Несмотря на крен в сторону магизма и позитивизма, все-таки интуиция о. Павла верно угадывала новые контуры будущей жизни человечества. Сам катастрофизм, связанный с крушением эволюционности и непрерывности эпох Логоса, подсказывал необходимость прозревать новый тип отношения человека к миру, когда наука явилась бы новым ответом человека на новые вопросы бытия, в которых пневматофании играют исключительную роль. Здесь опять просматривается антропокосмический характер миросозерцания о. Павла. Цельность и единство космоса, ἓν καὶ πᾶν проявляется в большей степени на последнем отрезке человеческой истории, когда сходятся все концы. Причем, если пафосом феноменологии Хайдеггера был возврат назад к подлинности бытия в досократовскую эпоху, своеобразный ренессанс земного Эдема, дорефлексивного состояния человека, не под-ставлявшего себя бытию, но со-бывающего с ним, то Флоренский предпочитает не пассивное раскрытие уже имеющихся возможностей, а "подвиг подлинного *самоустроения*", ибо это – наш удел, μοῖρα или fatum "дар богоподобного творчества", – говорит он в "Иконостасе" Доминирующей чертой грядущего эона будет собирание твари, синтез во всех формах знания. Истощение человека как возглавителя твари совпадает с собиранием Бога. Это взаимосвязанный процесс: истощающий себя творчеством Бог коррелирует с самоутверждающимся человеком, и наоборот, человек, прошедший тупики упования на "прошлое" и "будущее", обнаруживший границы самозаконодательства, что само по себе связано с законом, Логосом, начинает взаимообразно "истощать" себя Богу. Происходит восстановление твари. Человек возвращает дарителю полученное от него в дар. В этот период преизбыточествует энергия отдачи. Говоря о технике, о. Павел замечает, что человеку принадлежит власть над органами тела. Но власть не определяется пространственной границей биологического организма. Она может быть меньше этой границы, может и больше. Отсюда вытекает: чем больше власть, тем протяженнее граница. Граница производна от силы власти. Проецируемое во вне сознание овеществляет себя в орудиях, являющихся продолжением человеческого организма во вне. Наука, подвластная человеку, призвана обеспечивать связи "человек–природа"

Создавая орудийную среду, человек, согласно о. Павлу, проецирует свои собственные, сущностные характеристики. Проекции подлежат не только функции отдельных органов, но и функция тела как целого.

Универсальным органом тела является дом, понятый как *храм*[66]. Храм, в свою очередь, понимается не узко – только как дом, но как вся ойкумена. В процесс ойкуменизации мира и встраивается "грядущая наука", представленная через культ и религиозное действо вообще. Духовно самоистощающийся человек восстанавливает тварь-природу в храмовом действе. Возникает новая среда, оболочка космоса, если угодно сфера, несущая на себе, с одной стороны, печать пневматофаний, с другой – энергейности человека. Рождается пневматосфера. Метафизической экспликацией этого процесса служит возвращение бытия естества (или естественного бытия человека). Падший человек не может отказаться от творения искусственного, через которое им обретается утерянное совершенство, от собственного задания – строить дом для духа. Но он может перестать руководствоваться ориентиром естественного – Бытием совершенным. Тогда и происходит возникновение "нефелизма"*, явления продуманного уже греками, и понятого как встреча естества и призрака, порождающая чудовищ, т.е. ложное искусственное бытие[67]. Все, что создано Богом – благо по бытию, но не все, что создано человеком – таково же. Поэтому еще один смысл восстановления твари – это восстановление в ней естества. Естество оправдывает искусство, что означает – не всякий плод искусства человека ложен. Наука меняет нововременное понимание природы как "мастерской" на то, о котором говорил Вас. Великий, – "природа – училище" Подражая природе технически, человек через свои изобретения осуществляет самопознание[68].

Но критично настроенный исследователь вправе удивиться – не идет ли у Флоренского речь об умной религиозной утопии. Где в сегодняшнем мире следы пневматизма? Наш современный мир являет, скорее, картину обратную! Допуская некоторую вольность, скажем так: Логос, воплощенный в науке и культуре, сегодня обнаруживает свои границы[69] Примеров тому достаточно: в математике – кризис логицизма, в физике – принципиальные трудности в описании квантового мира, космологии – антропный принцип, кибернетике – трудности с созданием презентативных систем, искусство – ...Лишь пройденность по всем путям логицизма до его границ, позволит жизненно затребовать новую науку и культуру. Самоограничение логицизма оказывается предопределено самим ходом истории. Его нельзя ни ускорить, ни замедлить, его следует *обнаруживать*. И в этом, если угодно, одна из задач переходной науки. Последние десятилетия в физике и космологии наблюдается общая тенденция – увеличение числа запрещающих эффектов и принципов. Не есть ли это знак грядущих изменений, которые предсказывал П. Флоренский?

* * *

Подведем некоторые итоги: 1) трансформация науки в миросозерцании о. Павла совсем не есть дело рук только человеческих. И если бытие человека обретает заново облик цельности, то это прямо сопряжено с

"Нефелизм" от греческого νεφέλα (нефела), "облако", более широко – призрак!

космическими процессами. Человек оказывается поразительно связан с космосом даже в малом – вплоть до радиуса электрона. В каждой мельчайшей частице космоса оказывается заложена возможность существования человека. Концы начинают сходиться. Человек (культура, наука) – космичен, и, наоборот, космос – человечен. Предполагаемая о. Павлом симфония "человека и космоса" отнюдь не подавляет человека в его свободе, в ней есть место и голосу первого и "музыке" второго. "Постижение реальности, – говорит о. Павел, – есть со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого"[70]. 2) О. Павел наряду с философскими, логическими, психологическими и др. основаниями науки как способа отношения человека к миру, выделяет основания религиозные, которые полагает за *главные*. Поскольку в эпоху нового времени религия была редуцирована к ее культурной составляющей, постольку естественно было бы ожидать появление работ в области анализа научной рациональности и кризиса "логицизма" (как сущности эпохи) в 60–70-е годы XX в., исследующих "социокультурный аспект" науки. При этом всегда следует помнить, что "культурный анализ" науки относится к анализу религиозному, образно выражаясь, как плоскость к объему. Поэтому задача самых новейших исследований в этой области как раз и заключается в том, чтобы по "плоскости" реконструировать "объем" 3) Наука нового времени, целиком опирающаяся на разум, оказывается не только средоточием истории, но и *законодателем* природы. О. Павел в разных работах, но особенно в "Обратной перспективе", показывает несостоятельность такого ноо-наукоцентризма, обосновывая необходимость становления нового типа науки, опирающейся не на опосредованное (логическое) познание мира, а на непосредственное усмотрение истины. В математике и философии этой позиции более близок интуиционизм. 4) Космичность (или онтологичность) миросозерцания о. Павла способствовала новой постановке "проблемы бытия". Несомненной его заслугой можно считать привнесение в XX в. идеи активности бытия (космоса). В известной мере этому способствовала символизация существующего.

Таким образом, трудами о. Павла была подготовлена почва для переосмысления фундаментальных вопросов в понимании науки, большей частью получившая признание и понимание в конце XX в. И остается только сожалеть, что многим интуициям гениального энциклопедиста не удалось "оформиться на бумаге" по причине того самого катастрофизма, который он предсказывал задолго до его появления.

[1] Отец Павел, обращаясь к "другу", объясняет это следующим образом: «потому то я и пишу тебе "письма" вместо того, чтобы составить "статью", что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать» (*Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1, ч. 1. С. 129).

[2] В другом месте Флоренский сам признает зависимость "совершенства" от направления времени: «Для философских воззрений всей древности "давность" и "совершенство" столь же тесно связаны между собою, как для воззрений нового времени – "совершенство" и "будущность"...» (Там же. С. 339). Частично этот вопрос рассмотрен мною. См.: *Павленко А.Н.* Три модели исторического времени // История науки в контексте культуры. М., 1990. С. 93–101.

[3] *Флоренский П.А.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 128.

[4] Вопрос роли "истощения бытия Бог" в философии Флоренского и Карсавина анализируется С.С. Хоружим. См.: *Хоружий С.С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопр. философии. 1991. № 5. С. 26–57.

[5] *Флоренский П.А.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 125.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 126.

[8] Там же. С. 128.

[9] Там же.

[10] *Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник, 1988. М., 1988.

[11] Термин "наш эон истории" употребляется самим о. П. Флоренским. См.: *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 67.

[12] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 122.

"Пневматосфера Флоренского, считает Росов В.А. – особая область жизни, вовлеченная в круговорот культуры; другими словами, это сфера человеческого духа, которая связана с жизнью планеты и в то же время имеет самостоятельное космическое бытие" *Росов В.А.* Сфера разума или сфера духа? // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 24–25. Необходимо лишь указать, что редукция пневматосферы только к "круговороту культуры" была бы заведомым искажением идей Флоренского и самой сути пневматофании.

[14] См.: *Schwyzer E.* Zum persönlichen Agens beim Passiv, besonders im Griechischen. B., 1943.

[15] *Хоружий С.С.* Космос – человек – смертность: Флоренский и орфики // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. С. 14.

[16] Там же.

[17] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1910. Т. 2, ч. 2.

[18] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 2. С. 733.

[19] Там же. Т. 1, ч. 1. С. 273.

[20] Там же. С. 290.

[21] Там же. С. 128.

[22] Там же. С. 127.

[23] Там же. С. 277.

[24] Там же.

[25] Там же. С. 278.

[26] См.: *Jammer M.* Concepts of space: The History of Space in Physics. Cambridge, 1959. P. 20–27; *Ахутин А.В.* Новация Коперника и Коперниканская революция // История науки в контексте культуры. М., 1989. С. 40–44.

[27] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 278.

[28] Там же. С. 279.

[29] Экстраполяция вывода о. Павла на всю современную, начиная эпохой Возрождения, историю науки, приводит к выводу, который приоткрывает причины многих потрясений. А именно, после ослабления доминирующей христианской черты – любви к твари, человек, свободный от оков античного демонизма, остался в двусмысленном положении. Ведь если "бог умер", то за что же любить "осиротевшую тварь" Она уже не тварь, а материя, – безликая , "вечная", холодная и чуждая человеку масса веществ – "материала" Экспериментированию может подлежать только материал и, наоборот, все, что подпадает под эксперимент, становится материалом. «Все представления о твари как не "самостоятельном, само-законном и самоответственном творении Божием" будто бы возвышающие ее, на деле обращают ее в ничто; ее самостоятельность, ее собственное бытие и, следовательно, ее свободная самоопределяемость есть пустая мнимость», говорит о. Павел. Там же. С. 289.

[30] Там же. С. 280.

[31] Там же. с. 284.

[32] См.: *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 51–52.

[33] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 286.

[34] Там же. с. 289.

[35] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 270.

[36] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 13.

[37] Там же. с. 127.

[38] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 50.

[39] Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1906. Кн. 10–13, ч. 3, 4. С. 281.

[40] Конструирование твари, по нашему мнению, было одобрено еще Аристотелем в "Физике", допустившим человеческие творения в сферу "сущностей" Несколько подробнее этот вопрос рассмотрен мною в работе "Бытие у своего порога" (Человек. 1993. № 6).

[41] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 130.

[42] Там же. С. 128.

[43] Превращение нововременным человеком времени в путь и метод своего существования приводит к феномену "задолженности" цивилизации перед соразмерностью бытия подлинного сущего. Подробнее этот феномен обсуждается мною в работе "Бытие у своего порога" (Человек. 1993. № 5).

[44] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 128.

[45] *Петров Ю.А.* Математическая логика и материалистическая диалектика. М., 1974. С. 55.

[46] *Иванов Вяч.Вс.* Наука как символическое описание в концепции Флоренского // Флоренский П.А. Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 9–12.

[47] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 119.

[48] Там же.

[49] Там же. с. 122.

[50] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 55.

[51] *Флоренский П.А.* Философия культа: из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 231.

[52] *Витгенштейн Л.* Указ. соч. С. 91–92.

[53] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 123.

[54] *Клини С.* Математическая логика. М., 1973. С. 304.

[55] Безусловно, возможны и другие философские и религиозные интерпретации теоремы Геделя о неполноте. См., например: *Гриб С.А.* О цельности мировоззрения П.А. Флоренского // Флоренский П.А. Философия, наука, техника. С. 28.

[56] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 143.

[57] Там же. С. 150.

[58] Там же. С. 131.

[59] *Флоренский П.А.* Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. М., 1909. № 3.

[60] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 255.

[61] Цит. по: *Несмелов В.* Догматическая система Св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 130.

[62] Там же. С. 149.

[63] Там же. С. 153.

[64] *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 497.

[65] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 335.

[66] Выявляя происхождение ТЕРМА (термина), символически замещающего собой всякую границу, о. Павел говорит о культе предков следующее: "...могилы их были престолами, а окружающая их земля – храмом; дом же сынов и внуков этих владельцев, управляющих священным имуществом, был тоже *храмом* (курсив мой. – *А.П.*), возникшим как покров и ограждание святейшего средоточия всего само-замкнутого культа – священного очага, которому жречествовала семья потомков тех усопших" Там же. С. 219.

[67] Подробнее этот вопрос рассмотрен мною в работе "Бытие у своего порога" (Человек. 1993. № 1, 3).

[68] См.: *Флоренский П.А.* Органопроекция // Декоративное искусство. М., 1969. № 145.

[69] См.: *Гайденко П.П.* Проблема рациональности на исходе XX века // Вопр. философии. 1991. № 6. С. 5.

[70] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 32.

СТАДИИ НИЦШЕАНСТВА: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ МЕРЕЖКОВСКОГО

Б.-Г Розенталь

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865–1941), видный мыслитель Серебряного века, был одним из первых в России, на чью долю выпала популяризация французской символической поэзии и философии Ницше. Будучи также ключевой фигурой религиозного ренессанса начала XX в., Мережковский – поистине яркий пример катализирующего воздействия Ницше на русскую мысль. Ницше стал для него воплощением индивидуализма, творческого начала в культуре и искусстве, поклонения красоте и отрицания традиционных христианских ценностей – альтруизма, аскетизма и смирения. Первым провозгласив эти взгляды в 90-х годах XIX и на заре двадцатого столетия, Мережковский начал внедрять их в новое толкование христианства. После 1905 г. он дистанцировался от Ницше, однако ницшеанские элементы остались неизменной чертой его мировоззрения. Впоследствии Мережковский отмечал, что ницшеанский вызов христианским ценностям побудил таких же, как он, христиан к переоценке этих ценностей[1].

Впервые Мережковский узнал о Ницше в конце 80-х годов XIX в., в то время, когда народничество, прежде бывшее "верованием" интеллигенции, утрачивало свою жизненность. Подобно другим студентам университета Мережковский читал Шопенгауэра и Спенсера, но в итоге счел секуляризированную философию неудовлетворительной, поскольку она игнорировала вопросы смысла жизни и проблему смерти. Однако русское православное христианство также не удовлетворяло его, ибо предавало анафеме разум и житейские радости. Поэт был очень восприимчив к новым идеям, касающимся современных проблем. А к этому времени философию Ницше уже обсуждали в его кругу. Известно, что эта философия была близка творчеству французских символистов, поэзией которых восхищался Мережковский, и к 1890 г. ницшеанские мотивы отчетливо стали проступать в его собственных сочинениях. Драма Мережковского "Сильвио" (1890 г.) повествует о скучающем принце эпохи Ренессанса, который хотел бы стать сверхчеловеком; он мечтает

© B.G. Rosenthal, 1986
© Ю.В. Синеокая, перевод, 1995

летать подобно орлу (а орел был одним из живых существ, окружавших Заратустру) и находит величайшую радость в битве. Этого несчастного принца спасает смиренная христианка, которая учит его "любви к людям"[2]. Мережковский так и не порвал с народничеством, хотя и признавал, что сам он не питал любви к народу и не верил в служение ему. К тому же он считал философию Ницше из-за ее грубой воинственности не подходящей для чувственных душ.

Путешествие по Греции и Италии в 1891 г. пробудило к жизни новое прочтение Ницше; теперь главное достоинство ницшеанской философии состояло для Мережковского в отношении Ницше к искусству, красоте, культуре как творчеству. Искусство и архитектура древней Греции оказали огромное воздействие на Мережковского. Парфенон стал для него откровением – истинной красотой, "живой вечной красотой, воплощенным идеалом"[3]. Парфенон представал в таком гармоническом единстве с окружающей его природой, что казался выросшим из земли в соответствии с божественными законами. Однако тот факт, что он – рукотворный, свидетельствовал о человеческом могуществе и демонстрировал, чего могут достичь отважные люди. Мережковский буквально влюбился в "нагую красоту" греческих богинь и был очарован духовным богатством, которое они воплощали. В античной Греции Мережковский увидел символ гармонии, жизнеутверждающей культуры, в которой были сплавлены в единое целое сердце и разум, тело и душа, религия и жизнь. Эстетическое творчество стало для него первоценностью, а красота – способом сделать жизнь исполненной смысла, придать человеку мужество жить дальше. Влияние "Рождения трагедии" Ницше на Мережковского очевидно. Ведь именно Ницше утверждал, что "существование мира оправдано только как эстетический феномен" и что искусство дает возможность человеку, столкнувшемуся с ужасом существования, "не остолбенеть от страха"

Принимая прославление у Ницше языческих добродетелей, Мережковский приветствовал его веру в новый образ жизни, основанный на искусстве. В "Акрополе" (1891 г.) он призывал к созиданию "нового Парфенона" новым эллином, "богоподобным человеком земли"[4]. Освобожденные от рабской морали люди, полагал он, не должны отчитываться ни перед кем, кроме себя самих, и "только жить для радости, для жизни..."[5]. Мережковский использовал понятия "ницшеанство" и "язычество" как взаимозаменяемые, так как видел в Ницше певца язычества. С тех пор как работы Ницше были запрещены в России, термин "язычество" мог также употребляться в качестве кодового слова для обозначения философии Ницше как пример того эзоповского языка, которым приходилось пользоваться интеллигенции.

Однако Мережковский все-таки еще не был ницшеанцем. Он не мог принять утверждение Ницше "Бог мертв" и не мог считать искусство всего лишь иллюзией. Страстно желая счастья на земле, он вместе с тем боялся смерти и жаждал вечной жизни. Его жена Зинаида Гиппиус (1869–1945) была в то время серьезно больна, а мать, к которой он был сильно привязан, умерла в 1889 г. Разрываясь между любовью к красоте и желанием воссоединиться с матерью на небесах, он вопрошал:

Где же ты, истина?.. В смерти, в небесной любви и страданиях,
Или, о тени богов, в вашей земной красоте?
Спорят в душе человека, как в этом божественном храме, –
Вечная радость и жизнь, вечная тайна и смерть.

В период между 1891 и 1893 г. ницшеанство Мережковского сосуществовало с романтическим полурелигиозным мистицизмом, в котором искусство рассматривалось как путь к Душе Мира. Увлеченный символической поэзией, которая во Франции стала для него открытием из-за ее мистического устремления к "иным, чем наши, мирам", он надеялся, что эстетическая интуиция и метафизический идеализм могли бы привести к новым истинам и новой вере, к которым он стремился. В эти годы у Мережковского родилась идея исторической трилогии "Христос и Антихрист", задуманной как изображение вечного столкновения мировоззрений.

"Символы" (1892 г.) – собрание стихотворений, вдохновленных французским символизмом, – это своего рода смешение христианской и языческой тематики, где превозносятся как языческие, так и библейские герои. Теперь поэт надеялся, что возникнет новая вера, способная вернуть человеку его величие и сделать мир единым. Рим стал для него символом мирового единства, сначала при языческом правлении, затем при папах, а потом и при еще неизвестной новой вере.

...вера потухла в сердцах.
Ныне в развалинах древних мы, полные скорби, блуждаем.
О, неужель не найдем веры такой, чтобы вновь
Объединить на земле все племена и народы?
Где ты, неведомый Бог, где ты, о будущий Рим?[7]

Мережковский предостерегал от поверхностного классицизма, который подчеркивал безмятежность древних греков и игнорировал осознание ими страданий и трагедии. Он никогда не был сторонником простого подражания античным авторам и отстаивал мысль, что одно лишь внимание к форме не дает жизненного ориентира и что культуры следует изучать углубленно; их вечно действующие принципы нужно отделять от устарелых форм[8]. А главное – должна быть создана абсолютно новая вера. Мережковский видел себя проповедником этой веры, одним из творцов новой русской культуры.

В лекции "О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы" (1892 г.), Мережковский критиковал утилитаристскую эстетику и атеизм народнической интеллигенции[9]. Разум погубил человека, настаивал он; народничество, материализм и наука не могут отвечать нуждам России. В этой лекции, объявив войну позитивизму, он восхвалял символическое искусство, рассматривая его в частности и как средство обретения более высоких истин. Будучи мистическим, интроспективным и имажинативным, символизм исследует человеческую душу и космос; он дает возможность художнику проникнуть сквозь завесу явления к восприятию вечных форм, которые недоступны для обычных людей. Интуиция и воображение дарованы художнику Богом. И когда художник создаст исходный материал для новой идеалистической культуры, даст импульс духовным изменениям, то пропасть между секуляризированной

интеллигенцией и религиозным крестьянством сузится и, наконец, исчезнет. К этому времени Мережковский еще не полностью отказался от народничества: в качестве образцов для подражания он выбирает Виссариона Белинского (1811–1848) и Николая Михайловского (1842–1904), которым был восхищен особо, поскольку тот выдвинул на первый план значимость индивидуальности человека.

Эта лекция объединила романтические, символические и ницшеанские темы: искусство было представлено как наивысшая форма человеческой деятельности, воображение – как самая возвышенная человеческая способность, а художник – как герой, отважный исследователь человеческой души, созидатель новой культуры. Однако прославление Мережковским метафизического идеализма удивительно напоминало подход Владимира Соловьева (1853–1900), согласно которому искусство – это теургия, способ, посредством которого земному человеку становится зримой божественная истина, проблеск вечности.

И все же поэт отбросил эпистемологические и метафизические предпосылки философии Ницше. Вплоть до 1915 г. он их даже не обсуждал. В 1892–1893 гг. он попросту отказывался принимать идею Ницше о том, что мир лишен смысла и принципиально непознаваем. Тем не менее, идея немецкого философа о том, что высших истин не существует (они лишь прекрасные иллюзии), все еще владела сознанием Мережковского. Глубинное основание философии Ницше, в частности "оправдание земли", сосредоточенность на жизни в этом мире прямо противоречило желанию Мережковского использовать искусство как теургическое средство прикосновения к иным мирам. Таким образом, присущая двум мыслителям надежда на облагораживание человека, единящая их любовь к красоте и обоюдная ненависть к филистерству привели к пересечению противоположных ориентаций. Но настоящий синтез так и не был достигнут.

В течение последующих года-двух Мережковский все больше склонялся к основным положениям философии Ницше. Его прежние надежды на то, что символическая поэзия могла бы приблизить художника к народу и наделить его даром созидания новой национальной культуры были явно неосуществимы, поскольку символическое искусство оставалось слишком эзотеричным, чтобы служить основанием какого-либо нового хождения "в народ" Даже сами художники с трудом понимали творчество друг друга. В то же время философия Ницше предоставляла теоретическое оправдание того, почему попытка Мережковского приблизиться к "народу" потерпела неудачу, помогала поэту признать собственный окончательный разрыв с народничеством и гордо провозгласить индивидуализм и элитарность, которые прежде вызывали в нем чувство беспокойства и вины. Поэт уже не был только пророком, он стал одним из героев – "героем созерцания", а его творчество – "наивысшей формой действия"[10]. Критически воспринимая материализм, безразлично относясь к экономическому прогрессу, Мережковский настаивал на том, что активная хозяйственная деятельность человека всего лишь тривиальна. И только художник, только он, разрушающий старое и созидающий новое – воин культуры, его поле битвы – человеческий дух.

Период с 1894 по 1896 г. можно считать пиком влияния Ницше на Мережковского. Поэт превозносит такие ницшеанские ценности, как храбрость, гордость и земную красоту, и высмеивает христианский аскетизм и смирение. Ницшеанство Мережковского, заключающееся в утверждении воинствующего, асоциального индивидуализма, помогло ему в самоутверждении и дало импульс к возвышению значения искусства и утраты веры в толпу. Сознательно отвернувшийся от тех "чуждых миров" символизма, которые мешали ему приблизиться к новой вере, настроенный забыть о "мистерии всех вещей", "вечном мраке и ужасе", поэт был готов преодолеть тот "страх жизни" (и смерти), который мучил его с детства. Вместо этого он хотел бы пробиться к земным радостям[11]. "Оставайтесь верны земле", – советовал Заратустра. – "Не верьте тем, кто говорит о сверхземных надеждах! Они – отравители, и не важно, знают они об этом или нет. Они – жизненененавистники, притупленные, сами себя отравляющие люди... так стоит ли жалеть о них... Проклинать землю – сейчас самое ужаснейшее из злодеяний"

Душа превратилась в Психею по мере того, как поиски поэтом высших истин обретали секуляризированную форму. Теперь лишь искусство и чувственность могли сделать жизнь сносной. А человеку следовало творить самого себя, преодолевая свои нынешние слабости. Богом же для Мережковского стала Красота, на поклонении которой он основывал теперешний свой жизненный путь. Это означало отречение от установленных истин, ломку старых "скрижалий ценностей", преклонение перед плотью и восхваление художника как сверхчеловека. Главной же добродетелью становились теперь целостность личных устремлений художника, мужество бросить вызов условностям и обществу, а первейшими из грехов – банальность и уродство. Все другие формы морали считались безнадежно устаревшими. "Мы для новой красоты, – провозглашал поэт, – Нарушаем все законы, Преступаем все черты"[12]. Никакие ограничения, никакие препятствия в эстетическом выражении не должны были существовать. Художнику "дозволено все"

"Смерть Богов: Юлиан Отступник" (1895 г.) – наиболее известное сочинение Мережковского этого периода. Во многих отношениях этот роман можно считать ницшеанским[13], поскольку прототипом главного героя был выбран римский император (331–363 гг.), пытавшийся реставрировать язычество. Первоначально произведение называлось "Отверженный", ибо Мережковский отказывался считать Юлиана отступником. Для него Юлиан был проповедником еще неизвестной новой веры.

Юлиан представлял самого автора, точнее, того нового человека, которым Мережковский надеялся стать. Язычество Юлиана – следствие его юношеской влюбленности в статую Афродиты, – содержит намек на собственные переживания поэта во время его греческого путешествия. Возненавидев христиан, разрушающих языческие статуи, Юлиан решает бороться против них. Он видит в христианах "ворон Галилеи" и презирает их рабскую мораль, их одержимость смертью и страданиями. Для Юлиана христианский символ – крест – лишь орудие пытки, недостойное поклонения свободных людей. Нездоровой религии христиан Юлиан противопоставляет свою собственную – поклонение "живому духу красоты"[14].

Герой верит, что светлая радость счастливой любви и самовозвеличивание не оставят ни одной тени, ни одного мучительного вопроса. Не надо уныния, не надо страха, не надо жертв, не надо молитв. Человек сам будет решать свою судьбу, сам наделять ее смыслом. Эстетическое удовлетворение и восторг битвы вызовут в человеке такой экстаз, что он перестанет думать о смерти. "Вечный Олимпийский смех" уничтожит звуки плача в этом новом мире, где люди сами станут для себя богами.

> Не говори никогда: богов уже нет, а лучше так: богов еще нет. Их нет, но они будут, не в небесах, а здесь, на земле. Мы все будем, как боги, – только надо иметь великое дерзновение, какого никто не имел на земле, даже герой Македонский[15].

Юлиан торжественно восклицает: "Радуйтесь, племена и народы земные. Я – вестник жизни, я – освободитель, я – антихрист!"[16].

Следуя ницшеанскому идеалу "свободной смерти" ("Умри вовремя!"), Юлиан преодолевает свой страх перед гибелью. Бесстрашно встретившись со смертью на поле боя (вторая наилучшая гибель, по Ницше), он шепчет: "Пусть галелеяне торжествуют. Мы победим – потом. Будет на земле царство богоподобных, вечно смеющихся, как солнце!"[17]. Смех – лейтмотив образа Юлиана. Это один из символов беспечности, который средневековые христиане считали орудием дьявола. Эта же тема звучала, как эхо, и у Шарля Бодлера.

Юлиан олицетворяет "волю к власти", которая овладела героем, отважившимся быть великим, встать по ту сторону добра и зла. При этом он временами проявляет наименее привлекательную черту ницшеанства: безмерную жестокость. Юлиан насилует еще девственную, нелюбимую жену[18] и отказывает христианской супружеской паре, которая требует возвращения отнятой земли, говоря при этом: пребывайте, де, в бедности, раз ее проповедует ваша религия. Ницшеанское презрение к "толпе" звучит и в романе Мережковского, именующего толпу "человеческими отбросами" и приводящего слова языческих священников: "Там, где молится чернь, Бога нет"[19]. А когда разбушевавшаяся толпа крушит прекрасные греческие статуи, Мережковский восклицает: "Разве не стыдно быть человеком – таким же телом, такою же грязью, как эти?.."[20].

Ницшеанское восхваление чувственности ("чувственное удовольствие, невинное и свободное, для свободных сердец, радость земного сада", присуще и Юлиану[21], оно становится и темой вступления, написанного Мережковским к своему переводу Лонгуса "Дафниса и Хлои" (1896 г.). Вторя Ницше, а возможно, и Соловьеву, Мережковский утверждал, что проповедуемый христианством аскетизм непосредственно ответствен за человеческую нищету, так как заставляет людей отвергать сильнейшие жизненные инстинкты. Плотская любовь, писал он, не греховна, она "есть только вечное возвращение человеческого существа к природе, в лоно бессознательной жизни. Любовь и природа – одно и то же, любовь – страстное бегство души к первобытному стихийному здоровью от искусственно привитой болезни, которую мы называем культурой"[22]. В очерке автор прославляет "невинную и естественную любовь" зверей и богов, взывает к Пану и оплакивает утрату природной, спонтанной жизни. В итоге Мережковский приходит к типичному выводу, согласно

которому старые формы уже нельзя воскресить; и должны быть созданы новые формы, отвечающие современной жизни.

Но человек еще не знает, каковы эти новые формы. А они не могут появиться до тех пор, пока старый образ жизни не будет разрушен. Поэтому-то Мережковский отдает предпочтение разрушению. Но ломка старого – задача для сверхчеловека. Только ему доступен подлинный бунт, прорыв в пустоту. Более слабым людям мятеж не под силу, они не способны удерживать власть и смело провозглашать собственные цели, они не могут вынести одиночества длительного восстания. В поисках – после кратковременного неповиновения – социальной терпимости и безопасности они вновь скатятся к прежнему поведению, подчиненному условностям.

В "Новых стихотворениях" (1896 г.) поэт восхищается героями, бросившими вызов традиции и Богу, во имя создания поистине новой культуры. В стихотворении "Микеланджело" художник объявлен одиноким сверхчеловеком, который "как демон – безобразен и велик"[23], а его упрямая попытка развенчать старые ценности – упорна и бескомпромиссна. В "Песне вакханок" же прославляются вакхические оргии, сбрасывание всевозможных оков. Дионисийское начало (бесконечное течение, инстинкт) одолевает начало аполлинийское (структуру, разум), тем самым высвобождая внутреннее существо человека. Так, через экстаз достигается забвение и преодолевается страх смерти.

И не стыдитесь наготы,
Не бойтесь ни любви, ни смерти,
Не бойтесь нашей красоты!
Эван-Эвое! К нам, о Младость!
Унынье – величайший грех:
Один есть подвиг в жизни – радость,
Одна есть правда в жизни – смех!
Подобны смеху наши стоны...
Гряди, всесильный Вакх, дерзай,
И все преграды, все законы
С невинным смехом нарушай!
Мы нектар жизни выпиваем
До дна, как боги в небесах,
И смехом смерть мы побеждаем,
С безумьем Вакховым в сердцах!..[24]

Строка "Подобны смеху наши стоны", свидетельствует о том, что ницшеанство не помогло Мережковскому преодолеть страдания. Не случайно, что именно Арсиноя – героиня романа "Юлиан Отступник" выражающая мысли колеблющегося между христианством и язычеством Мережковского, приводит Юлиана к запретным греческим статуям, а тем самым к язычеству. Сама исповедуя властолюбие, она обвиняет Юлиана в недостатке воли, призывает его к дерзкой борьбе за императорский титул. Вот почему ее последующее обращение в христианство становится поворотным пунктом всего произведения. Язычество не принесло ей счастья, оно не избавило ее от отвращения к жизни. Жизнь, говорит она Юлиану, "страшнее смерти" Страстно желая воссоединиться с недавно умершей сестрой, Арсиноя обращается в христианство. Она надеется

достичь счастья хотя бы после смерти. Арсиноя приходит к вере вопреки разуму. И хотя "разум соблазнительнее всех желаний", но благодаря вере жизнь и смерть могут стать равными[25]. И тогда она обретает иммунитет к капризам жизни (правда, скорее в шопенгауэровском, а не ницшевском смысле). Арсиноя по-прежнему стремится к власти, но теперь к власти над собой, а не над другими. Она говорит Юлиану об отличии Христа от того его образа, которому поклонялись галилеяне.

> Те, кто в пустыне терзают плоть и душу свою, – те далеки от кроткого Сына Марии. Он любил детей, и свободу, и веселье пиршеств, и белые линии. Он любил жизнь, Юлиан! Только мы ушли от Него, запутались и омрачились духом. Все они называют тебя отступником. Но сами они – отступники[26].

И:

> Я знаю, ты любишь Его... Когда уста твои проклинают
> Распятого, сердце твое жаждет Его. Когда ты борешься против имени Его, ты ближе к духу Его, чем те, кто мертвыми устами повторяют: Господи! Господи! Вот кто враги твои, а не Он[27].

Слова Арсинои показывают, что на самой вершине бунта Мережковского, в книге, прославляющей Антихриста, он все еще стремится к Христу. Но Арсиное не удается убедить Юлиана. Не таков он, чтобы примирить то, что Мережковский прежде уже называл "двумя истинами" – Титана и Галилеянина, Олимп и Голгофу, Бога и Дьявола[28].

И все же Юлиан уже несет в себе некоторые элементы желаемого примирения. Он ориентирован на духовное, не лишен аскетических черт характера и ненавидит распущенность язычества. Его Дионис – бог любви, а не похоти. Несмотря на то, что Юлиан восстанавливает языческие храмы, он отвергает часть языческого прошлого, поскольку хочет освободить рабов-гладиаторов и запретить цирки. Однако ему советуют не делать последнего, ибо "Без крови нет веселья, нет величья на земле. Запах крови – запах Рима"[29]. Теперь уже Мережковский признает, что язычеству присущи жестокость и жажда крови, видит, что оно не было сплошной радостью и светом. Стихотворение "Дети ночи", созданное в период написания романа, также свидетельствует о разочаровании Мережковского – он уже не воспринимает ницшеанство как руководство в жизни.

Дети скорби, дети ночи,
Ждем, придет ли наш пророк.

И, с надеждою в сердцах,
Умирая, мы тоскуем
О несозданных мирах.
Мы неведомое чуем
Дерзновенны наши речи,
Но на смерть осуждены
Слишком ранние предтечи
Слишком медленной весны.

Мы – над бездною ступени,
Дети мрака, солнца ждем,
Свет увидим и, как тени,
Мы в лучах его умрем[30].

Ницше говорил о том, что первенец всегда приносился в жертву старыми идолопоклонниками. Из чего выходило, что Мережковскому и его современникам и было уготовлено стать несчастными жертвами переходной эры – им не довелось выжить, чтобы увидеть новый мир.

Другие аспекты, характеризующие растущую сдержанность Мережковского по отношению к учению Ницше, и причины, побудившие поэта отвергнуть ницшеанство как самодостаточное кредо, могут быть поняты из его литературно-критических статей. В очерке о Густаве Флобере Мережковский показывает, что неудовлетворенность Флобера своей судьбой, ставшая очевидной из писем писателя, не что иное, как психологически разрушительный результат его жизни только ради искусства[31]. В Генрике Ибсене Мережковский видит поучительный пример негативного влияния индивидуализма, а также деструктивных последствий пребывания в состоянии вечного бунта[32]. Персонажи Достоевского демонстрируют крах секуляризированной философии, принятой в качестве жизненного руководства[33]. Поэт Федор Тютчев (1803–1873) рассматривается как воплощенный символ эстетического индивидуализма. Приписываемая Тютчеву эпистемология, учение о лишенной порядка Вселенной (что в действительности соответствовало взглядам Ницше) – интерпретацию которой Мережковский подробно развернул в 1915 г., еще в 90-е годы XIX в., чуть не привела его на грань самоубийства. Не в силах вынести идею космической пустоты, мира, лишенного порядка и смысла, идею вечной борьбы, где зло неотличимо от добра, Тютчев (на самом деле Мережковский) "отшатнулся в ужасе и ухватился за христианство, как утопающий за соломинку"[34]. Попытка Мережковского преобразовать жизнь, поставив во главу угла искусство, рухнула перед лицом бездны. Он мучительно осознал, что не был сверхчеловеком, что не смог выдержать философию самоэкзальтации в космической пустоте. Поэтому он начинает поиск особой христианской веры, создающей абсолютные ценности, а главное – дающей уверенность в возможности вечной жизни.

Очерк о Пушкине (1896 г.) положил начало серии попыток примирить "две истины:" язычество и христианство, Мережковский полагал, что Пушкину бессознательно удалось достичь чаемого им самим примирения, и он стал искать разгадку пушкинского "секрета" Мережковский использует термины "язычество" и "христианство" не как исторические или философские категории, а как обозначения определенного набора подходов. Язычество включало в себя "истину земную" – искусство, красоту, чувственность, самоутверждение. Христианство же заключало в себе "истину небесную" – вечную жизнь, братскую любовь. Но ни язычество, ни христианство не выступали как нечто самодостаточное, ибо язычество отвергало душу, а христианство – тело. Красота тоже не могла полностью удовлетворить Мережковского, поскольку он стремился к примирению небесного и земного, духа и плоти, разума и чувства.

В трактовке греческой культуры Мережковский смещает акцент на трагические аспекты. Ее радостная сторона уже почти перестает восприниматься им как главенствующая. Очевидно, что эмоциональное удовлетворение, которое он искал в ницшеанстве, все еще ускользало от него; жизнь Мережковского (как и жизнь самого Ницше) оставалась, в основ-

ном, аскетической. Но даже когда его сомнения в язычестве стали усиливаться, он оставался погруженным в искусство и продолжал переводить греческие трагедии. Его версия "Эдипа-царя" появилась в 1894 г. Поэт воспринял трагедию как противостояние Эдипа всему мировому порядку, как попытку самообожествления и утверждал, что заключительная часть трагедии обретает почти христианскую нежность благодаря любви Эдипа к дочерям, любви, делающей бессмертной человеческую волю и побеждающей слепой рок. Перевод "Эдипа в Колоне" был сделан в 1896 г., а "Антигоны" – в 1899 г.; последнюю Мережковский рассматривал как трагедию мудрости и чувственности, предвосхитившую христианскую тему жертвы во имя идеала. Наконец, в 1899 г. Мережковский "обратился к Христу"

Но поэт не отказался от Ницше, даже став христианином. Известно, что всего лишь за год до этого он говорил Брюсову: "Когда я читаю Ницше, я содрагаюсь до пяток"[35]. "Новое религиозное сознание", проповедуемое им после 1900 г., стало его ответом ницшеанским нападкам на христианство. Принимая критику христианства у Ницше в качестве критики "исторического христианства", Мережковский утверждал, что оно вскоре должно быть заменено грядущим Третьим Откровением, или Третьим Заветом. И тогда радости этого мира, любовь и личное бессмертие, станут поощряться христианством. Исходя в своем толковании христианства из Апокалипсиса св. Иоанна, он назвал свою новую религию "Религией Конца"[36].

Романы Мережковского, составившие историческую трилогию "Христос и Антихрист" (1896–1905) и исследование им творчества Толстого и Достоевского (1901–1902) – свидетельство начальной стадии поиска разрешения проблемы "двух истин" Главные герои трилогии – Юлиан Отступник, Леонардо да Винчи и Петр Великий – олицетворяют изменение самой природы надежд, которые Мережковский возлагал на сверхчеловека, призванного положить конец этому конфликту. Историческая же концепция Мережковского колебалась от дионисийского представления о времени как бесконечной циклической смене противостоящих ценностей до апокалиптического взгляда, защищающего идею прогрессивного поступательного движения к конечному разрешению конфликта[37]. В итоге верх взяла апокалиптическая концепция.

Идея трилогии возникла у Мережковского под впечатлением двойного любования – Парфеноном и Айя Софией. Прежде уже упоминалось, что в первоначальной публикации "Юлиан" был назван "Отверженным" и лишь впоследствии стал "Юлианом Отступником" в соответствии с общей схемой трилогии. Юлиан в наибольшей степени, нежели другие герои Мережковского, – ницшеанец; изображение христианства в этом романе имеет самый негативный оттенок, а концепция истории максимально приближена к циклической.

Роман "Воскресшие боги: Леонардо да Винчи" появился в 1901 г. Леонардо – новый тип сверхчеловека, в котором христианские черты гармонично уживаются с язычеством. Еще будучи ребенком, он спасает мотылька от жестоких школяров, он любит освобождать птиц из клеток, не ест мяса и ощущает родство со всеми живыми созданиями. В отличие

от Юлиана Леонардо не приходит в восторг от прегрешений и не рвется к власти. Он не хохочет, как Юлиан, но наблюдает за всем вокруг с одинаково пристальным интересом, и в его улыбке заметно смирение. (Позднее Мережковский не раз подчеркивал, что Иисус никогда не смеялся, а лишь улыбался.) Леонардо избегает женщин, считая совокупление не греховным, но грубым актом. Испытывая отвращение к толпе, он уверяет своего ученика, что сила художника – в его одиночестве[38].

И все же, Леонардо – не примиритель, которого ищет Мережковский, но его предвестник. Механик, работавший у Леонардо (метко названный Зароастро да Перетола), из-за аварии – рухнула вниз летательная машина, созданная Леонардо, остается калекой на всю жизнь; он становится живым упреком мастеру, чья попытка подарить человеку крылья, была преждевременной. Незадолго до смерти Леонардо начинает писать изображение Вакха, но его картина так и остается незавершенной. Вместо тирса, жезла Диониса, Вакх на его картине держит в руке крест, сделанный из тростника пустыни, прообраз креста Голгофы – и улыбается не то печальной, не то насмешливой улыбкой[39] Леонардо начинает писать Иоанна Предтечу. Но, в отличие от общепринятых изображений, Иоанн у Леонардо лишен крыльев. А в ходе работы над картиной портрет начинает приобретать все более очевидное сходство с Вакхом и даже с Моной Лизой[40]. Леонардо постигает тайну, которую не позволял раньше осознать до конца, даже самому себе, что Дионис и Христос, Христос и Антихрист – одно[41].

Ученик Леонардо, Джованни Бельтраффио, фиксирует в дневнике, какие противоречивые чувства вызывает в нем мастер. Он признает христианские начала в душе учителя и одновременно опасается, что Леонардо соблазняем "мудрой змеей", Антихристом[42]. К тому же Джованни попадает под влияние Кассандры, молодой колдуньи. Она говорит Джованни о Дионисе, намекая, что Дионис и Христос, или Антихрист и Христос – одно[43].

> Есть бог среди богов олимпийских, который ближе всех других к подземным братьям своим, бог светлый и темный, как утренние сумерки, беспощадный, как смерть, сошедший на землю и давший смертным забвение смерти – новый огонь от огня Прометеева – в собственной крови своей, в опьяняющем соке виноградных лоз. И кто из людей, брат мой, кто поймет и скажет миру, как мудрость Венчанного Гроздьями подобна мудрости Венчанного Терниями, – того, Кто сказал: "Я есмь истинная виноградная лоза", и так же, как бог Дионис, опьяняет мир Своею кровью[44].

Джованни находит в ее пророчестве утешение, и они выпивают кубок "за Неведомого, которого оба зовем, за последнего Примирителя"[45]. Однако последующие дневниковые записи обнажают продолжающуюся духовную муку Джованни.

> Подобие Христа и Антихриста – совершенное подобие. Лик Антихриста в лике Христа, как Христа в лике Антихриста. Кто отличит? Кто не соблазнится? Последняя тайна – последняя скорбь, какой не было в мире.
>
> В Орвиетском соборе, в картине Лука Синьорелли – развеваемые ветром складки в одежде Антихриста, летящего в бездну. И точно такие же складки, похожие на крылья исполинской птицы, – за плечами Леонардо, когда стоял он у края пропасти[46].

А на последней странице дневника Джованни уже другим почерком было написано:

> Белая Дьяволица – всегда, везде. Будь она проклята! Последняя тайна: два – едино. Христос и Антихрист – едино. Небо вверху и небо внизу. – Да не будет, да не будет сего! Лучше смерть[47].

Кассандра соблазняет сго, и он совершает самоубийство. Внутренний конфликт оказался для Джованни неразрешимым.

Второстепенные персонажи "Леонардо" раскрывают приверженность Мережковского определенным "ницшеанским" взглядам. Например, Савонарола становится воплощением фанатизма, присущего "историческому христианству", которое к тому же предписывает избегать красоты мира. Франческо Джорджио, на вид "смиреннейший из людей", а на самом деле садист, изобретающий пытки для Инквизиции, – персонифицирует взгляд Ницше на связь аскетизма с жестокостью. Цезарь Борджиа (также один из тех, кому Ницше отдает предпочтение, восторженно описан как сильный, бесстрашный, аморальный "человек воли", сравнимый лишь со зверем или богом, ибо он преступает границы добра и зла. Устами Макиавелли, еще одного из героев романа, Мережковский порицает Леонардо за слабоволие – главный, по мнению автора, недостаток Леонардо. Макиавелли говорит:

> Людям следовало бы или принять или отвергнуть Христа. Мы же не сделали ни того, ни другого. Мы не христиане и не язычники. От одного отстали, к другому не пристали. Быть добрыми силы не имеем, быть злыми страшимся. Мы ни черные, ни белые – только серые; ни холодые, ни горячие – только теплые[48].

Макиавелли считает Леонардо настоящим христианином, не обращая внимания на то, что враги прозвали его еретиком и Антихристом[49] Однако Мережковский, осознав слабости Леонардо (как и ограниченности самой эпохи Ренессанса), уже искал совершенно новые решения тех проблем, которые он видел в "историческом христианстве", все больше отдаляясь от Ницше. Апокалиптические сцены из Эпилога: Белый Клобук из русской староверческой легенды и Жена, облаченная в Солнце, – описанные молодым русским художником, побывавшим в Италии, предвосхищают последующее развитие взглядов Мережковского.

Роман "Антихрист: Петр и Алексей" вышел в свет в 1904–1905 гг.[50]. Всего за несколько лет до этого, в работе о Толстом и Достоевском, Мережковский рассматривал Петра как положительного героя, образец сверхчеловеческой воли. Однако теперь отношение к Петру стало весьма критичным. В романе значительное место уделено изображению жестокости и пьяных оргий Петра. Получая удовольствие от выдирания зубов, он ловко манипулирует ланцетом, имитируя хирургическую операцию, однако сам не в состоянии вынести боль. Образ Петра символизирует идею того, что созидание и разрушение, добро и зло – две стороны одной медали. Кто же Петр на самом деле? – человекобог, человекозверь, Антихрист ли – остается неясным, ибо он пребывает за границами добра и зла. Твердо решив, что в случае прихода на трон его сына Алексея Россия вновь погрузится в средневековую тьму, Петр преступает моральный закон – убивает сына, принимая на себя всю полноту

ответственности за содеянное, и молит Бога покарать его, а не Россию. Последний раз (в этом романе) Петр предстает плывущим по морю, ставшему кроваво-багряным под лучами заходящего солнца. Шкипер, заметив, что начинается шторм, советует Петру повернуть назад, но Петр отказывается со словами: "С нами Бог"

Поворот Мережковского в сторону христианства выразился в скорее сострадательном, чем презрительном отношении к набожному, но слабому и безвольному Алексею. И все же ключ к будущему держит в руках и не Петр, и не Алексей, а незначительный персонаж – Тихон, отставной военный. Отвергнув христианство официальной церкви и староверов, странствуя в поисках религиозной правды, он сходится с одной из сект "Белая Смерть", практикующей "радение" Радение включает в себя дионисийские песни и пляски, сексуальные оргии и порку. Вместе с сектантами Тихон учится смеяться и танцевать. Но, узнав о совершаемых здесь ритуальных жертвоприношениях, он бежит прочь, спасая очередную жертву – грудного младенца. Этот эпизод иллюстрирует отказ Мережковского от дионисийства (из-за его грубости и кровавых вожделений) ради христианской любви. Под конец своих блужданий Тихон встречает старца по имени Иванушка (уменьшительное от Иоанна), который повествует о приближающемся Апокалипсисе и Грядущем Третьем Завете. Онемев перед величием этого откровения, Тихон не может поделиться новой мудростью, но всем своим видом показывает, как прекрасна эта мудрость. Книга заканчивается пророчеством о великой битве, исходом которой будет поражение сил Антихриста перед силами Христа.

Апокалиптические ожидания Мережковского выступают на первый план в его исследованиях творчества Толстого и Достоевского. Однако, как справедливо замечает Анна Лейн, Ницше присутствует тут также зримо, как и два этих русских гиганта[51], которые сопоставляются не только друг с другом, но и с немецким философом. Мережковский видит в Ницше одного из самых чутких мыслителей Запада, и вспоминает, как сам приветствовал воскрешение "двух олимпийских богов Аполлона и Диониса", в «юношеской и столь весенней книге Фридриха Ницше "Рождение трагедии"»[52]. Поэт вспоминает и о том, как он присутствовал при

> соединении этих двух противоположных демонов или богов в еще более необычайном и тайнственном явлении Заратустры. И не могли мы не узнать в нем Того, Кто всю жизнь преследовал и мучил Достоевского, не могли не узнать Человекобога в Сверхчеловеке. И чудесным, почти невероятным, было для нас это совпадение самого нового, крайнего из крайних европейцев и самого русского из русских (Ницше и Достоевского).
>
> С двух разных, противоположных сторон подошли они к одной и той же бездне. Сверхчеловек – это последняя точка, самая острая вершина великого горного кряжа европейской философии, ее вековыми корнями возмутившейся, уединенной и обособленной личности. Дальше некуда идти: обрыв и бездна, падение или полет – путь сверхчеловеческий – религия[53].

И в том же ключе: "Человекобог и Богочеловек, Христос и Антихрист – вот два противоположные берега, два края этой бездны"; только религия может дать человеку крылья, чтобы, взлетев, перемахнуть через эту пропасть[54].

Мережковский был убежден, что учение Ницше имеет особый смысл для России[55]. Как уже отмечалось прежде, он полагал, что Петр Великий явил миру пример сверхчеловеческой воли. И утверждал, что ницшеанское противопоставление России как нового воплощения языческого, имперского Рима Западной Европе, разлагающейся под влиянием демократического христианства, означает ожидаемое Ницше явление Антихриста из России. Достоевский же, с уверенностью, по силе равной убеждению Ницше, разумеется, отстаивал христианскую природу России. На основании этого Мережковский приходит к выводу, что судьбы не одной только России, но и всего человечества зависят от выбора, перед которым стоит его поколение соотечественников, – в пользу сверхчеловека Ницше или Христа Достоевского; по словам Соловьева, вопрос в том, станет ли Россия "Востоком Ксеркса" (мировой империей) или "Востоком Христа"[56]. А в другой части работы о Толстом и Достоевском Мережковский постулирует судьбоносный выбор между атеизмом и своей "Религией Конца" Он различил два возможных исхода атеизма: социальная "Вавилонская башня" – путь к "всечеловеческому муравейнику" (социализму), и "декаденство", ведущее к безумию Кириллова (Достоевского) и Ницше[57].

Теперь Мережковский соединяет вместе внутренние полюсы христианства – плоть и дух, символизируемые для него Толстым и Достоевским, с соответствующими им противоположностями – язычеством и христианством. Утверждая, что "историческое христианство придавало особое значение духу как большей ценности по сравнению с телом, Мережковский отстаивал идеи "святой плоти" и освящения пола. Он заявлял, что в словах Ницше о христианстве заключена "не религиозная, не мистическая, но историческая правда", и доказывал, что если бы христианство смогло обратиться к плоти, оно не воспринималось бы больше как "буддийский нигилизм", который усматривал в нем и за который осуждал его Ницше[58].

Толстой, представленный как антипод Ницше, стал выразителем настроений "исторического христианства", критикуемых Мережковским. Он обвиняется в защите "воли к Ничто", противоположной ницшевской "воле к власти" (понятие, крайне редко употребляемое Мережковским), и в проповеди того, что "все запрещено"[59]. Критикуя отстаиваемые Толстым аскетизм, альтруизм, пассивность, а также его "бегство из культуры", Мережковский противопоставляет ницшеанское самоутверждение отрицанию Толстым значения роли личности в истории и отвержению им прометеевских стихий в человеческой личности. Именно по этой причине, утверждал Мережковский, Толстой не смог понять "трагическое величие" Наполеона[60]. Мережковский видел в Наполеоне человекобога, Антихриста, действия которого вдохновлены переоценкой ценностей, продолжавшейся с "Прометея" Гёте до "Антихриста" Ницше; он полагал, что этот процесс имеет важное религиозно-моральное значение.

Однако, несмотря на бросающуюся в глаза противоположность, Мережковский делает вывод о том, что Толстой и Ницше пришли к одинаковому ви́дению Христа, поскольку каждый из них истолковывал Его учение как самоотрицание, аскетизм, пассивность и смирение. В са-

мом деле, Мережковский считал Толстого столь же убежденным, как и Ницше, язычником; ведь оба они были поглощены проблемой плоти и игнорировали дух. В работах Толстого отчетливо видна одержимость плотью, несмотря на осуждение им телесных удовольствий, в то время как Ницше, прославлявший плотские наслаждения, вел почти аскетический образ жизни. Мережковский утверждал, что Ницше, проклиная Христа, при этом был его тайным последователем, а Толстой – явный его сторонник, был, в сущности, Его скрытым противником. (Он считал этику и эпистемологию Толстого буддийской, а не христианской.) Отречение от Христа, по мнению Мережковского, привело Ницше к сумасшествию, в то время как религия Толстого ведет куда к более печальной участи – усредненному здравому смыслу и заурядности[61]. Поэт был убежден, что Христос имеет два лика – "темный лик" "исторического христианства" открывшийся Толстому и Ницше, и второй – кажущийся антихристовым, но фактически – истинный лик Христа, который будет явлен в будущем[62]. Мережковский считал, что именно этот, второй лик Христа, бессознательно искал Толстой; искал его и Ницше, несмотря на всю его слепоту по отношению к святым элементам в язычестве и неспособность до конца постичь связь между Дионисом и Христом[63]. В качестве свидетельства присутствия в сочинениях Толстого идеи плоти, жаждущей слиться с духом, стать "святой плотью", Мережковский указывает на героя повести "Казаки" – дядю Ерошку как на тип христианского язычника, поскольку тот любит всех тварей Господних и видит во всем, что его окружает, божественное начало. Мережковский узрел в дяде Ерошке невольного и бессознательного сторонника Заратустры и Антихриста[64].

Параллели, проводимые Мережковским между Ницше и Достоевским, представляют еще больший интерес с точки зрения его апокалиптических предвидений. Он очерчивает мотивы Достоевского в работе Ницше "Cotterdämmerung" ("Сумерки богов"), и сопоставляет цитаты из Ницше с репликами различных героев Достоевского, особенно Кириллова (в "Бесах"), демонстрируя духовное родство этих двух авторов, тесную связь человекобога Достоевского и сверхчеловека Ницше[65]. Например, утверждение Кириллова "Если нет Бога, то я – Бог"[66], сродни ницшевскому "Если есть Бог, то как же я вынесу мысль, что этот Бог – не я?" Ницшеанская идея свободной смерти близка размышлениям Кириллова о самоубийстве как способе утверждения своей свободы. А положение Ивана Карамазова "Если нет Бога, то все позволено" перекликается с утверждением Заратустры "Истина – ничто, все позволено" Заповедь Заратустры: "Оставайтесь верны земле, братья мои", перекликается со сценами из романа Достоевского, где старец Зосима целует землю, а Дмитрий Карамазов "плачет над Матерью Землей"[67]. Уверенность Ницше, что народ, который верит в себя, будет иметь еще и своего, особого Бога, вторит национализму Шатова, его вере в то, что русские – богоносный народ[68].

Мережковский подчеркивал, что и Ницше, и Достоевский предвидели приближение конца и появление нового человека[69]. Незадолго до сумасшествия Ницше стал называть себя Антихристом; одно из писем подписал так: "последний ученик философа Диониса", а другое – "Распятый[70].

Достоевский же перед смертью оставил в своем дневнике предостережение об Антихристе. Ницше жаловался на свою "человеческую, слишком человеческую" ограниченность и характеризовал человека как "нечто, долженствующее быть преодоленным" Кириллов же уверял, что человек не может мириться со своим земным обличием, что он неприменно изменится физически: "Тогда – новый человек, тогда – все новое, тогда историю будут делить на две части: от гориллы до уничтожения Бога и от уничтожения Бога до перемены земли и человека физически", т.е. другими словами, до явления "Человекобога" – "Сверхчеловека"[71]. Будучи христианином, Достоевский ожидал как физического, так и духовного изменения людей, тогда как Ницше проповедовал секулярную философию. Мережковский воспринял сверхчеловека Ницше как реакцию на современную науку, на Дарвина и идею эволюции. Для Ницше, утверждал Мережковский, человек не есть конец, последнее звено, а лишь одно из звеньев в бесконечной цепи космического развития; его сверхчеловек – одна из животных форм, "новая тварь"[72], а не Бог.

Кириллов и Шатов, Иван и Дьявол, Раскольников и Свидригайлов (в "Преступлении и наказании" (1867 г.) обсуждают идею бесконечности, неизменности настоящего, ницшеанскую концепцию вечного возвращения. Однако Раскольникова повергает в ужас сама мысль об отсутствии цели, возможность того, что никакого конечного разрешения может не быть[73]. Мережковский интерпретирует безумие Ницше и эпилепсию (святую болезнь) Достоевский как частные проявления родовых мук, великой боли, которая даст последнее освобождение духу, символизируемое, для него, прорастанием крыльев[74]. Все больше симпатизируя апокалиптическому христианству, он начинает усматривать в сумасшествии Ницше "не только логически, но и мистически справедливое"[75] свидетельство того, что человек не может жить без Бога.

Захваченный призывом Ницше к переоценке ценностей и возвещению новых смыслов, лежащих по ту сторону добра и зла, Мережковский проповедует новую христианскую мораль. Вновь сопоставляя учения Ницше и Достоевского, он противополагает анархизму Ницше ("Государство, это самое холодное из чудовищ") монархизм Достоевского, отвергая в итоге и тот и другой. Мережковский доказывает, что Достоевский смешивал сокровенную христианскую мораль с внешними законами, взысканиями и наказаниями[76]. Очевидно, продолжает Мережковский, что вплоть до сегодняшнего дня западная культура следует не закону Христа, а законам Ветхого Завета, Рима и категорического императива. Заповедью же Христа является любовь, а сам Христос означает свободу. Ницше ошибался, принимая Христа за проповедника рабской морали, тогда как за отказом Достоевского признать, что Христос есть свобода, кроется страх самого писателя перед свободой. Христос, писал Мережковский, "явление не нравственное, а религиозное, сверхнравственное, преступающее через все пределы и преграды нравственного закона, явление величайшей свободы по ту сторону добра и зла"[77] Объединив в себе полюсы человекобога и богочеловека, Его учение предполагает не уравнивание, как ошибочно думал Ницше, а открытие новых, более глубоких долин и новых, более высоких гор[78]. Отнюдь не

самоотрицанием, а напротив, величайшим из всех самоутверждений, стало Его учение о личном бессмертии. Для Мережковского вечная жизнь означала воскрешение духа и тела в отличие от уничтожения индивидуальности в буддизме или в вечном возвращении в учении Ницше.

Взяв на себя роль христианского пророка, поэт призывал своих единомышленников-символистов стать его последователями в новом христианстве. Россия теперь, говорил он, подобна сухому лесу, готовому вспыхнуть. Исчезла вера, охраняющая дар жизни. Русские же декаденты – самые сухие и самые верхние ветки этого леса; когда ударит молния, они вспыхнут первые, а от них – весь лес[79]. Для Мережковского ответом на секуляризированный апокалиптизм Заратустры ("И скоро они встанут передо мной как сухая трава степи и, истинно, сами уставшие – и, желающие огня, а не воды!.. Однажды они воскликнут из языков пламени: приближается, близок уже великий полдень!"), – его "величайшим полднем" было Второе Пришествие Христа[80].

И все же природа Христа еще оставалась для поэта непроясненной. Он продолжал сомневаться в том, являются ли Христос и Антихрист одной и той же или разными сторонами медали, или же они – враги, обреченные на вечную борьбу. Эта неопределенность не оставляла его в течение нескольких лет.

Революция 1905 г. заставила Мережковского пересмотреть многие из своих взглядов; по мере того, как новые приоритеты и цели (особенно социалистические) выдвигались вперед, учение Ницше отодвигалось на задний план. Отрекаясь от первоначального индивидуализма и пересматривая свои прежние асоциальные настроения, Мережковский начал проповедовать "Религиозную революцию", которая могла бы ознаменовать Царство Божие на Земле. Его новая концепция "Религиозной Социальности" представляла собой одну из разновидностей христианского анархизма. Формируя свои взгляды в сознательной оппозиции к Ницше, Мережковский надеялся заменить ницшеанский принцип власти – христианским законом любви. Теперь он был убежден, что любовь – это власть, и только там, где есть любовь, есть и свобода. В идеальном обществе Мережковского люди не могли бы властвовать над людьми, а единственным законом стал бы закон Христа – любовь, навечно запечатленная в каждом человеческом сердце[81]. В любви он увидел способ примирения того, что теперь называл "правдой анархизма" (личной свободы) с "правдой социализма" (принадлежностью к сообществу). Эта новая позиция – признание ценности социального – так же отчасти представляла собой реакцию на Ницше.

И все же Мережковский еще сохранял ницшеанскую враждебность к толпе, с ее презрением к "рабской морали" христианства", либерализму и социализму. В большей мере симпатизируя анархизму, нежели социализму, поэт был уверен в том, что социализм отрицает индивидуальность и что в социалистическом обществе будет властвовать толпа. По мере того, как апокалиптизм Мережковского приобретал социалистическое измерение, он вновь начинал воспевать Ницше наряду с Максом Штирнером, Михаилом Бакуниным и Ибсеном – за их предвидение "первых дней,

озаряемых лучами солнца грядущей всемирной революции"[82]. Он видел в Ницше "аристократа культуры", одного из тех, кто удалился от общественных дел XIX в., и кого он сравнивал с артезианскими колодцами, которым нужен "геологический переворот, землетрясение, чтобы подземные воды могли вырваться наружу и затопить равнину, смести муравьиные кучи, опрокинуть старые лавочки мещанской Европы[83]. Отстаивая идею Религиозной Революции, Мережковский прочно связал буржуазию с духовным филистерством (мещанством), банальностью и посредственностью, что придало его неприязни еще более четко выраженный политический оттенок. «Когда Ницше делает глазки не только Бисмарку, но и русскому самодержцу как величайшим проявлениям "воли к могуществу" среди современной европейской немощи – то и на бледном челе "распятого Диониса" выступает то же черное пятно мещанской заразы»[84]. Несмотря на осуждение восторженного отношения Ницше к самодержцам, Мережковский опасался, что в случае ослабления русской монархии после революции 1905 г., его отечество останется незащищенным от тлетворного влияния буржуазного духа Западной Европы – комфорта, выгоды, компромисса, вместо того, чтобы следовать идеалу Града Божьего.

Со всебольшим упорством утверждая новые христианские ценности, Мережковский резко критиковал тех, кто, по его мнению, пропагандировал ницшеанский аморализм.

> Когда пригляделись и прислушались, то оказалось, что так же точно, как русские марксисты повторяли немца Маркса, и русские босяки повторяли немца Ницше. Одну половину Ницше взяли босяки, другую наши декаденты-оргиасты. Не успел еще скрыться Пляши-Нога, как поклонники нового Диониса запели: "Выше поднимайте ваши дифирамбические ноги!" Одного немца пополам разрезали и хватило на два русских "новых слова"[85]

Опасаясь, что лишившись вообще всех ценностей, русские уподобятся диким зверям, Мережковский стал рассматривать проповедуемую левыми утилитарную мораль всего лишь как переходную стадию. Для него лицо будущего открывалось в откровенно аморальном босяке Горького. "Иногда кажется, – замечал Мережковский, – что босяки Горького читали философа Ницше, хотя и в дешевом, не совсем грамотном русском переводе". Указывая на ненависть босяков к простым христианам, Мережковский подчеркивал, что босяк ненавидит мужика едва ли не больше, чем барина[86]. Неодобрительное отношение поэта к мистическому анархизму прежде всего было обращено на пропагандируемый им – в качестве цемента социального единства – дионисийский мистицизм, поскольку сам Мережковский жаждал специфически христианского мистицизма. Утверждая, что Ницше был увлечен поиском новых религиозных ценностей, лежащих по ту сторону добра и зла, а вовсе не занимался освящением пороков, Мережковский теперь настаивал на том, что заблуждение Ницше состоит в открытии Америки после Колумба. Сверхчеловек Ницше чаял того, что уже давно свершилось – явления богочеловека, Иисуса Христа[87]

Начиная с 1908 г. Мережковский отзывался о Ницше по преимуществу в негативных терминах. В одной из статей 1908 г., нападая на пропагандируемую Петром Струве идею "Великой России", Мережковский осудил

его за "волю к могуществу" и другие "предметы из ницшеанского инвентаря", от которых все, в том числе и он сам, давно уже отказались. Порой Мережковский описывал ницшеанство как "детскую болезнь" вроде скарлатины или кори, которыми опасно болеть людям в зрелом возрасте. И даже отрицал, что когда-либо вообще был соблазнен ницшеанством, осуждая его как "вечный романтизм", "вечный демонизм" и "воскресшее язычество"[88]. Но все чаще он был склонен вспоминать свое ницшеанство 90-х годов как период "религиозных исканий", утверждая, что для постижения истины о Христе ему необходимо было пройти ложь до конца. Сознавая, что раньше он был опасно близок Антихристу, Мережковский был теперь абсолютно уверен, что обе правды (о небе и земле, духе и плоти) уже соединены во Иисусе Христе и осуждал саму мысль о подобии Христа и Антихриста как кощунственную ложь[89].

Действительно, по мере того, как Мережковский глубже утверждался в христианской вере, он все меньше обращался к философии Ницше. Удивительно, но его очерк "Лермонтов: Поэт Сверхчеловечества" (1909) фактически вообще не содержит никаких ссылок на Ницше, хотя ницшеанские темы в нем все же присутствуют[90]. Бунт Лермонтова, представленный как бунт Люцифера, противополагался здесь Богочеловеческому идеалу Соловьева и Достоевского. А в работе "Две тайны русской поэзии" (1915 г.) одиночество и разочарованность русских декадентов 90-х годов приписывались не влиянию Ницше, а Тютчеву, его эпистемологии (о которой раньше уже шла речь) и, в особенности, его стихотворению "Silentium", выражающему мысль о принципиальной невозможности истинной коммуникации людей[91].

В годы первой мировой войны имя Ницше широко ассоциировалось (причем, не только в России) с "волей к власти" воплощенной в германском милитаризме. Общее нежелание признавать воздействие философии Ницше на российскую культуру было подкреплено неославянофильскими устремлениями сосредоточить внимание на сугубо отечественных источниках. Все эти тенденции оказали влияние на Мережковского. Но даже если не принимать в расчет войну, необходимо признать, что основные положения учения Ницше были так полно растворены в новой интерпретации христианства Мережковским, что уже перестали существовать в качестве самостоятельных сущностей. Так катализатор, вдохновивший Мережковского на переоценку христианских ценностей, растворился в них.

[1] *Мережковский Д.С.* Полн. собр. сочинений: В 24 т. М., 1914. Т 13. С. 25. Далее: ПСС.
[2] *Мережковский Д.С.* Сильвио // Северный вестник. 1890. № 2. С. 69–90; № 3. С. 68–81; № 4. С. 45–58; № 5. С. 57–75.
[3] *Мережковский Д.С.* "Акрополь". Вечные спутники // ПСС. Т. 17. С. 14.
[4] Там же.
[5] "Волны" // ПСС. Т. 23. С. 157.
[6] "Пантеон" // Там же. С. 159–160.
[7] "Будущий Рим" // Там же. С. 160.
[8] "А.Н. Майков": Вечные спутники // Там же. Т. 18. С. 71.
[9] ПСС. Т. 18. С. 175–275.
[10] "Пушкин": Вечные спутники // Там же. С. 137.

[11] Смерть богов: Юлиан Отступник // Там же. Т. 1. С. 183–185. Впервые опубликовано под названием "Отверженный" в "Северном вестнике" (1895. № 1. С. 71–112; № 2. С. 73–125; № 3. С. 1–52; № 4. С. 1–46; № 5. С. 1–35; № 6. С. 41–88). Далее: СВ.

[12] "Дети ночи": Новые стихотворения, 1891–1895. СПб., 1896. С. 5; См. также: ПСС. Т. 17. С. 171, где опущены две последние строки. К этому времени взгляды Мережковского изменились и он вычеркнул строки, казавшиеся ему теперь неверными.

[13] Ср.: *Holovaty O.* Merezhkovsky's Christ and Antichrist. Ph.D. diss. Vanderbitl University, 1977. P. 35–36. Орест Холовати отрицает, что влияние Ницше имело здесь решающее значение, и видит в Юлиане искателя трансцендентного.

[14] ПСС. Т. 1. С. 275–276.

[15] Отверженный // СВ. 1895. № 6. С. 53–54 (не вошло в ПСС).

[16] ПСС. Т. 1. С. 209.

[17] Там же. С. 335–336. Поскольку последняя строка не вошла в ПСС, см.: Отверженный // СВ. 1895. № 6. С. 53–54, 75.

[18] См.: ПСС. Т. 1. С. 163.

[19] См.: Там же. С. 205, 280–281.

[20] Там же. С. 55–60.

[21] См.: *Holovaty O.* Op. cit. P. 62. Холовати полагает, что Мережковскому были присущи антисексуальные предубеждения.

[22] ПСС. Т. 19. С. 220. В очерке "Смысл любви", опубликованном в 1893 г., Владимир Соловьев также подверг критике аскетизм, полагая что физическая любовь может преодолеть разобщенность людей.

[23] ПСС. Т. 22. С. 141.

[24] Там же. С. 45–64.

[25] См.: Там же. Т. 1. С. 240–241. Читатель помнит, что за несколько лет до этого умерла мать Мережковского.

[26] Там же. С. 324.

[27] Там же.

[28] См.: Там же. С. 70, 72; см. также С. 247.

[29] Там же. С. 252.

[30] Там же. Т. 22. С. 171 (точная дата написания стихотворения не указана).

[31] См.: Там же. Т. 17. С. 189–204.

[32] См.: Там же. С. 240–242.

[33] См.: Там же. Т. 18. С. 14.

[34] Две тайны русской поэзии. Пг., 1915. С. 95–97.

[35] *Брюсов В.* Дневники. М., 1927. С. 53.

[36] Подробнее об этом см.: *Rosenthal B.Cl.* D.S. Merezhkovsky and the Silver Age. The Hague, 1975. Pt 2; *Idem.* Nietzsche in Russia: The Case of Merezhkovsky // Slavic Review. 1974. N 33, sept. P. 429–52; *Bedford C.H.* The Seeker: D.S. Merezhkovsky. Kansas, 1975. Ch. 5, 6; *Scherrer J.* Die Petersburger Religions-Philosophischen Vereinigungen. Wiesbaden, 1973.

[37] О понимании концепции исторического времени Мережковского см.: The Integration of Nietzsche's Ideas of History, Time, and "Higher Nature" in the Early Historical Novels of Dmitry Merezhkovsky / Ed. W. Clowes. Fall, 1981. P. 401–416.

[38] См.: ПСС. Т. 2. С. 192.

[39] См.: Там же. Т. 3. С. 323–326.

[40] См.: Там же. С. 343–344, 347.

[41] См.: Там же. С. 358.

[42] См.: Там же. Т. 2. С. 164–205.

[43] См.: Там же. Т. 3. С. 252.

[44] Там же. С. 253.

[45] Там же. С. 258.

[46] Там же. С. 288.

[47] Там же.

[48] Там же. С. 193. Ср. со сходным суждением Арсинои из "Юлиана": Там же. Т. 1. С. 243.

[49] Там же. Т. 3. С. 194.
[50] Входит в 4 и 5 т. ПСС.
[51] См.: ПСС. Т. 9. С. VIII; *Мережковский Д.С.* Толстой и Достоевский // ПСС. Т. 9–12.
[52] Там же. Т. 9. С. VIII–IX.
[53] Там же.
[54] См.: Там же. С. X.
[55] См.: Там же. С. IX.
[56] См.: Там же. Т. 12. С. 72–73, а также: Т. 10. С. 124, 176.
[57] См.: Там же. Т. 10. С. 160.
[58] См.: Там же. Т. 12. С. 50.
[59] См.: Там же. Т. 11. С. 101; Т. 12. С. 55.
[60] См.: Там же. С. 86, а также С. 44–118.
[61] См.: Там же. С. 237–239.
[62] См.: Там же. С. 94.
[63] См.: Там же. С. 237.
[64] См.: Там же. С. Т. 9. С. 9, 26.
[65] См.: Там же. Т. 12. С. 165.
[66] Там же. С. 193.
[67] Там же. С. 46.
[68] Там же. С. 156.
[69] См.: Там же. С. 187–188.
[70] См.: Там же. С. 114.
[71] См.: Там же. Т. 10. С. 119–120.
[72] Там же.
[73] Т. 12. С. 187–188. О взглядах Мережковского на "метафизическое безумие" см.: Там же. Т. 10. С. 151.
[74] См.: Там же. С. 120.
[75] Там же. Т 12. С. 200.
[76] См.: Там же. Т. 11. С. 155.
[77] Там же. С. 186.
[78] См.: Там же. Т. 12. С. 201, 224.
[79] См.: Там же. Т. 13. С. 84.
[80] См.: Там же. Т. 12. С. 272.
[81] Подробнее об этом см.: *Rosenthal B.Cl.* D.S. Merezhkovsky and the silver Age. The Hagie, 1975. Pt 3; Eschatology and the Appeal of Revolution: Merezhkovsky, Bely, Blok // California Slavic Studies. 1980. N 11. P. 105–140.
[82] ПСС. Т. 13. С. 169.
[83] См.: Там же. Т. 14. С. 22–23.
[84] Там же. С. 24.
[85] ПСС. Т. 14. С. 35. Босяк – ключевой персонаж произведений Горького. Прозвище "Пляши-нога" взят из рассказа Горького, в котором речь идет о босяке-конокраде, увидевшем, как крестьяне до смерти избили его товарища, и, чтобы отомстить за его гибель, сдавшего их властям. Выражения "декаденты-оргиасты" и "поклонники нового Диониса" связаны с учением о мистическом анархизме Вячеслава Иванова и Георгия Чулкова. Я признательна Бетти Форман за сведения о "Пляши-ноге" (*М. Горький.* Собрание сочинений. СПб., 1898). Подробнее о мистическом анархизме см.: *Rosenthale B.Cl.* The Transmutation of the Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905 // Slavice Review. 1977. Vol. 36, N 4, dec. P. 608–27.
[86] См.: ПСС. Т. 14. С. 78, 80.
[87] См.: Там же. Т. 13. С. 69–71.
[88] См.: Там же. Т. 16. С. 54.
[89] См.: Там же. Т. 13. С. 82–84; Т. 1. С. VI–VII.
[90] *Мережковский Д.С.* М.Ю. Лермонтов: Поэт сверхчеловечества. СПб., 1909.
[91] *Мережковский Д.С.* Две тайны русской поэзии: Некрасов и Тютчев. Пг., 1915.

* *

Бернис-Глацер Розенталь – профессор истории Фордхемского иезуитского университета в Нью-Йорке, одна из ведущих американских исследователей философской мысли России рубежа XIX–XX вв., автор ряда высокопрофессиональных работ по проблемам русского религиозного ренессанса. Предлагаемый вниманию читателя материал – статья "Стадии ницшеанства: интеллектуальная эволюция Мережковского" (Stages of Nietzchanism: Merezhkovsky's Intellectual Evolution) опубликована в сборнике "Ницше в России" под редакцией Бернис Г. Розенталь (Nietzsche in Russia. Princeton; N.Y., 1986).

Статью перевела *Ю.В. Синеокая*, перевод сверила *Н.В. Мотрошилова*.

"РАЗНООБРАЗНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ" ПЛОТИНА

Д.В. Никулин

Трактат III.9 "Разнообразные рассуждения" замыкает собой третью девятку, заканчивает первую половину "Эннеад" и завершает первый из составленных Порфирием трех томов сочинений Плотина (в первый вошли первые три эннеады, во второй – четвертая и пятая, в третий – шестая). Из пятидесяти четырех трактатов этот тринадцатый в хронологическом порядке, однако, стоит особняком: это не трактат в собственном смысле, но собрание девяти (вероятно, по числу трактатов в каждой эннеаде) отрывков, каждый из которых представляет собой набросок, заметку, возможно, конспект лекций, отрывков, по-видимости, разрозненных и не вошедших ни в один другой трактат. Порфирий верен себе: неизменно старается разглядеть он таинственное проявление правящего миром числа за светлым явлением мира и мысли. Ведь если есть мир красоты мысли, являющейся в неловких, на первый взгляд, словах учителя (куда как далеко им до лучших образцов аттической прозы), если есть путь, ведущий туда до полного слияния с изначальным, значит, все не случайно, – значит, мир – космос, прекрасное творение, в котором есть душа, значит, душой правит ум, обустроенный по законам числа, восходящего к несказанному первоединству.

Перед нами – кажущийся внутренне почти не связным текст, в действительности же – поистине золотая россыпь осколков мыслей Плотина, в каждом из которых отражается свет целой системы его умозрения. Нам кажется ныне удивительным, как замечает В. Хёсле, почти полное отсутствие в античной языческой литературе следов и свидетельств субъективности (важное исключение – седьмое письмо Платона, написанное, впрочем, в связи с изложением развития его политических воззрений; в христианской же литературе традиция автобиографического повествования начинается с "Исповеди" Августина). Для античности, пожалуй, странным было бы нынешнее наше гипертрофированное – в литературе, философии – навязчивое выписывание собственных сверхценных душевных состояний, переживаний, смутных движений – на самом же деле – естественного фона души, идущего из темной бездны, над которой она распростерта. Но нет, говорит Плотин, не это важно, не нескончаемый поток случайных состояний, но то в душе моей, что в ней больше нее самой и потому собственным моим не является, – то, что стремит ее вверх, в свет, собранность и совершенное пребывание.

Поэтому тем более интересно и ценно это собрание рассужений, что в нем нам явлена возможность заглянуть в реторту мысли и слова философа. Переводить Плотина нелегко. Язык его темен, изложение уплотнено до крайности. При этом – совершенная ясность мысли, ощущение удивительной свободы. Тексты Плотина, его книги (в античном понимании – умещавшиеся в свиток) – все они об одном и том же, только по-разному явленном, выражают неизменное, порой мучительное стремление проговорить то, что видишь ясно и, тем самым, понять, как может быть то, что есть с несомненностью и даже больше, чем есть. Изначальное, сверхмыслимое, пребывающее еще до всякой мысли, формы и бытия, дающее начало всему сущему (I.3.5, V.2.1, V.5.5, VI.7.33) никогда как бы не умещается целиком ни в одной из сфер сущего, будучи, однако, всегда несуществующим образом целиком в каждой из них. Его нет нигде, но оно всегда здесь.

И потому каждый трактат, каждое из "Рассуждений" – это также и полная явленность всего, цельный микрокосм, одна из бесконечного числа проекций Абсолюта. Понимание же того, что, говоря о совершенной реальности, в каждом слове мы являем ее целиком, но вместе с тем всегда безнадежно упускаем, представляя ее лишь одним из сечений, побуждает Плотина говорить так, как он и говорит: язык – ценнейшее при человеке, ибо позволяет пропеть и выразить то, что действительно есть, но вместе с тем и язык – ничто, ибо есть неизмеримо большее его. "...Написав что-нибудь, – вспоминает о Плотине Порфирий, – он никогда дважды не перечитывал написанное; даже один раз прочесть или проглядеть это было ему трудно, так как слабое зрение (зрение телесное – в отличие от необыкновенной остроты и зоркости зрения умного. – *Д.Н.*) не позволяло ему читать. Писал он, не заботясь о красоте букв, не разделяя должным образом слогов, не стараясь о правописании, целиком занятый только смыслом; в этом, к общему нашему восхищению, он оставался верен себе до самой смерти. Продумав про себя свое рассуждение от начала и до конца, он тотчас записывал продуманное и так излагал все, что сложилось у него в уме, словно списывал готовое из книги. Даже во время беседы, ведя разговор, он не отрывался от своих рассуждений: произнося все, что нужно было для разговора, он в то же время неотступно вперял мысль в предмет своего рассмотрения. А когда собеседник отходил от него, он не перечитывал написанного, ибо, как сказано, был слишком слаб глазами, а принимался прямо продолжать с того же места, словно и не отрывался ни на миг ни для какого разговора. Так умел он беседовать одновременно и сам с собою и с другими, и беседы с самим собою не прекращал он никогда, разве что во сне..." ("О жизни Плотина" / Пер. М.Л. Гаспарова).

Сжатость изложения можно было бы объяснить трояко: поскольку Плотин не владел в должной мере стилем, т.е. попросту не умел писать, поскольку речь акроматична и часто использует термины, общеупотребительные в рамках школы, не требующие дальнейших разъяснений и, наконец, поскольку перед нами каждый раз – формула, предельно упакованная, ясная говорящему и слушающему.

Один из ключевых вопросов Плотина, да, пожалуй, и всей европейской

философии – это "Почему есть многое, а не только единое или одно?", а также: "Если многое существует, то как это может быть?" Впервые проблему эту формулируют пифагорейцы, затем обсуждают элеаты; Платон в "Парменид" дает ее блестящий анализ[1]. К той же теме обращаются позже неоплатоники, схоласты, Николай Кузанский, Лейбниц, Гегель – и вплоть до сегодняшнего дня, несмотря на вошедшие ныне в моду нападки на метафизику, остается она актуальной, будучи одной из проблем, навсегда выставленных или "вброшенных" в нашу мысль.

Совершенно справедливо, говорит Плотин, Парменид у Платона "различает между собой первоединое (τὸ πρῶτον ἕν), царственное единое и второе, называемое едино-многое (ἓ πολλά), а также третье – единое и многое (ἓ καὶ πολλά)" (V.1.8) (ср. Парменид 137 с – 142 а, 144 е, 155 е). Так Плотин устанавливает свою систему трех ипостасей[2]. Первая ипостась – абсолютно трансцендентного, ни с чем не смешанного, более чем сущего единого, которое проще простого и сложнее всякого сложного. Единое – все, но одновременно и ничто из здешнего, нетронутый и незамутненный источник бытия (I.3.5, V.2.1, V.5.5), оно превосходит всякое мышление, мыслящее, мыслимое, исходящее и возвращающееся к себе в познании и пребывает как бы поверх, до и вне всякого разделения, определения и разграничения.

Вторая ипостась – ум, самосозерцающий и самопознающий, простой, но уже чреватый разделением на познающий и познаваемый (νοερός и νοητός) в дальнейшем это расчленение подробно обсуждают Ямвлих, Прокл и Дамаский). Наконец, третье, в большей степени разделенное, обращенное не только к себе, но и к миру, знающее себя не непосредственно созерцательно, но дискурсивно, в пропуске и неведении многих собственных состояний, то, в чем первоначальная умная нераздельная двойственность становится соединением двух различных (единое и многое) то, что предваряет существование телесного космоса.

К вопросу о природе ума Плотин возвращается неизменно: что есть ум? и что есть мышление? Прежде всего, мышление есть, – здесь всегда стоим при слове Парменида (ВЗ) (ср. III. 8.8, V 1.8). Как показывает Платон при разборе I и II гипотез "Парменида" (137 с – 157 а), если единое *есть*, приходит к существованию, то тем самым необходимо уже положено и многое, ибо самое "есть", бытие, есть нечто вне единого и тем самым подразумевает наличие *другого*, или инаковости как таковой – неопределенную двоицу, начало нетождественности и множественности. Этот симплекс (если использовать термин А.Л. Доброхотова) "единое (одно) – есть" – не что иное, как "едино-многое" или *ум,* νοῦς, который, таким образом, есть бытие и двоица (III. 8.8, V. 1.8).

Мыслить означает для ума просто быть: поскольку мыслит, постольку есть и, напротив, то, что ум есть, значит, что он мыслит. Мышление – изначально еще не дифференцированное простое событие (или, если угодно, со-бытие) идеального бытийного начала мира, содержащее в себе все его первообразы. Эйдос как прообраз, как парадигма, как идеальный прототип, "как бытие не есть лишь идеальный аспект вещи: это полнота всего содержания вещи, которое в материальном объекте отражено всего

лишь частично, так что вещь материального мира – это аспект действительной вещи"[3]. Иными словами, не идея – знак вещи, но вещь – знак идеи, указание на полноту изначальной реальности, одной из проекций и проявлений которой является здешняя вещь. Итак, во-первых, ум – *бытие,* как бы "след" единого (V. 5.5, VI. 7.33), ум есть; одновременно как знающее и знаемое, как сам по себе, так и в своей устремленности к единому.

Возникает, впрочем, вопрос, на который можно лишь указать, но который нет возможности разрешить здесь во всех подробностях. В самом деле, если единое – абсолютная единица, начало, сверхмыслимое и сверхсущее (как бы всегда *уже* не есть), а ум – двоица, то как относится к ним материя[4], которую платоническая традиция понимает (ср. Тимей 50 а–е; а также Эннеады II.4. 15–16) как совершенно не-сущую, инаковую, не имеющую "ничего своего": ни свойств, ни предикатов, ни определений? Материи, строго говоря, в действительности *нет,* но в отличие от единого она всегда как бы *еще* не достигала существования. Подобно уму материя может быть рассматриваема как чистая инаковость, т.е. как неопределенная двоица, – однако в отличие от ума она не является принципом или началом, тогда как единица и двоица – первые начала (в таком виде они предстают и в системе "неписанного Платона" – ср. труды Х.-Й. Кремера, К. Гайзера, Э. Виллера). Отношение единого, ума и материи нелегко, как кажется, не только разрешить, но даже и описать: слова останавливаются (так, "еще" и "уже" можно было бы поменять местами), язык наш, описывающий налично данное, с трудом различает и переходит от сверхсущего к сущему и к никогда не-сущему (и это – еще одна причина "странности" Плотинова языка).

И вот, первоединое, благо-в-себе, по преизбытку и преисполненности как бы исходит от себя, не преуменьшаясь и оставаясь совершенно самотождественным. Единое обращается к себе и начинает созерцать самое себя, созерцание же – ум (V.1.7). Более того, ум есть вечно живое созерцание, θεωρία ὥσα, сама *жизнь* (III.8.8) (по причастности которой живо все остальное; так, мы говорим: этот человек живой, хотя он может уже не находиться среди живущих, а тот – не живой, хотя и может быть здесь, среди живущих). Созерцание – возвращение к началу, к первым смыслам всех вещей и всего сущего и дальше – к его истоку. Поэтому созерцание – лучшее в душе, зависящей, как дискурсивный рассудок-дианойя, от ума: лучшие души созерцают, у кого же не хватает силы мыслить, тот занимается практической деятельностью (III.8.4а). Итак, во-вторых, ум есть *созерцание,* умное ви́дение.

Наконец, единое является бесконечной и потому – бездеятельной возможностью всего последующего. Ум же, напротив, – деятельность и чистая энергия: бытийное созерцание или (само) созерцающее бытие делают ум совершенной действительностью и реальностью, ибо по истине есть только ум, который, по замечанию В.В. Бибихина, умеет действовать: умение и знание для ума одно и то же. Итак, в-третьих, ум есть энергия – деятельность и действительность как таковая.

Таким образом, ум есть то, что единомгновенно, во вневременной

собранности вечности (поскольку время является с движением души) живет (как совершенная жизнь), пребывает (как простое бытие) и действует (как нераздельная действительность) в самосозерцании и возвращении к себе, являя (как двоица, начало нетождественности) первое рождение, сущее как таковое, существующее по причастности абсолютному трансцендентному несмешанному первоединству, которого не достигают ни бытие, ни мышление, ни слово.

Язык Плотина сложен, мысль изощрённа, книги его нужны нам – сейчас, как и всегда. "Плотиновы алтари теплы и поныне", – говорит Евнапий ("Жизнеописания философов и софистов", 455), философ неизменно современен, его время – всегда сейчас[5].

Перевод трактата III.9(13) выполнен по изданию: Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxford, 1964. T. 1. При переводе учтен латинский перевод Марсилио Фичино (Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata. P., 1855), английские А. Армстронга (*Plotinus*. With an English Translation by A.H. Armstrong. Cambridge; L., 1980. Vol. III) и С. Маккенны (*Plotinus*. The Six Enneads / Translated by S. Mac Kenna, B.S. Page, Chicago; L., 1952), а также немецкий Р. Хардера (Plotins Schriften / Übersetzt von R. Harder. Hamburg, 1956. Bd. 1). Перевод сверен Ю.А. Шичалиным.

[1] См.: *Гайденко П.П.* Обоснование научного знания в философии Платона // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 98–143.

[2] О различии между неоплатоническим и христианским понятием ипостаси см.: *Шичалин Ю.А.* По поводу названия трактата Плотина (E.V.1) // Вест. древней истории. 1986. № 4. С. 118–126.

[3] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 143.

[4] Вопрос о материи Плотин подробно разбирает в II.4 (12) ("О двух материях"), а также в I.8(51) ("О природе и источнике зла"); последний трактат в прекрасном переводе Т.Ю. Бородай см.: Историко-философский ежегодник, 1989. М., 1989. С. 161–178.

[5] О Плотине кратко, но выразительно: *Harder R.* Zu Plotins Leben, Wirkung und Lehre // Plotin. Ausgewählte Schriften. Stuttgart, 1986. S. 245–268.

РАЗНООБРАЗНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ ЭННЕАДЫ III.9(13).

Плотин

1. "Ум, – говорит Платон, – созерцает идеи в живом существе[1]. Демиург, – говорит он далее, – замыслил, чтобы созерцаемое умом в живом существе[2] содержалось бы также и во всей вселенной"[3]. Не говорит ли тем самым Платон, что идеи уже существуют до ума и что ум мыслит их как уже существующие? В таком случае следует прежде всего выяснить,

© Д.В. Никулин, перевод, 1995

не является ли оно – я имею в виду живое существо – не умом, но чем-то отличным от ума. Поскольку созерцающее – ум, мы скажем, что живое существо – не ум, а само мыслимое и еще скажем, что созерцаемое находится вне ума. Тогда он обладает образами, а не истинно сущими, коль скоро истинно сущие находятся там, ибо там, говорит Платон, в живом существе, где есть идея всякого сущего, есть и истина[4]. И если они отличаются друг от друга, то не поскольку разделены, но поскольку просто различны. Далее, ничто не препятствует утверждать, что оба суть одно и различаются только в мышлении, поскольку одно мыслимое, другое – мыслящее. Ведь Платон не говорит, что то, на что ум взирает, находится всецело в другом, – но в том, в чем находится мыслимое само по себе[5]. Однако ничто не препятствует и утверждать: мыслимое есть ум в неподвижности, единстве и покое, тогда как природа ума, созерцающая пребывающий в себе ум, есть из него происходящая энергия, созерцающая его. Созерцая неподвижный ум, она является как бы его умом, поскольку мыслит его. Но этот мыслящий ум является и самим умом и, в ином отношении, мыслимым, через подражание. Поэтому это и есть "замысленное", а созерцаемое там, в живом существе, ум творит в космосе как четыре вида животных[6]. Однако Платон, как кажется, неявно делает замышляющее отличным от двух других начал. Иные, впрочем, полагают единым все три – живое существо, ум, замышляющее. Как и во многом другом, в зависимости от различия исходных предпосылок, троичность понимают по-разному. О первых двух сказано, но что есть третье, "замыслившее" само создать, произвести и разделить созерцаемое умом в живом существе? Вполне возможно, чтобы в одном отношении ум был разделяющим, в другом – чтобы разделяющее не было умом: ведь поскольку разделяемое происходит от него, он – разделяющий, но поскольку сам ум остается неделимым, разделяется же то, что происходит от него, – а это души, – то разделяющей на многие души оказывается всеобщая душа[7]. Поэтому и говорит Платон, что разделение присуще третьему и находится в третьем, потому что оно замыслило и это – размышление – дело не ума, но души, обладающей раздельной деятельностью или энергией в раздельной природе[8].

2. Подобно тому, как единое знание не распадается и не дробится при разделении его на отдельные предметы умозрения, но каждый содержит в возможности все целое, в котором начало и конец – одно и то же, так и всякий человек должен стремиться сделаться таковым же, коль скоро начала в нем суть также и концы и все вместе и целиком тяготеет к наилучшему в его природе. Ставший таковым пребывает там, в высшем мире, ведь посредством этого лучшего в нем, когда обладает им, он соприкасается с тем высшим миром.

3. Всеобщая душа[9] ниоткуда не пришла и никуда не ушла, ибо не было никакого "где" Рядом с ней, однако, возникло тело и стало причастным ей. Поэтому и Платон не говорит нигде, что она в теле, но что тело – в ней[10]. Другим же душам есть откуда прийти, а именно, из всеобщей души, а также и куда уйти, куда нисходить и ходить кругом, есть и куда

восходить. Всеобщая же душа всегда наверху, где ей и свойственно быть по природе: за ней по порядку следует вселенная как находящаяся вблизи нее, так и пребывающая под солнцем. И частичная душа, влекомая к тому, что прежде нее, просвещается, ибо ей доводится встретиться с сущим, – когда же она встречается с тем, что после нее, она приближается к не-сущему. Это происходит, когда она стремится к себе, потому что, желая приблизиться к себе, она творит свой образ, не-сущее, становясь как бы более неопределенной и бредущей в пустоте, а неопределенный этот образ во всех отношениях неясен. Ведь он всецело лишен понимания и разумения и отстоит далеко от действительности. Когда же она находится в середине, в собственной своей области, она взирает снова, как бы во второй раз и создает образ и, радуясь, входит в него[11].

4. Так почему из единого является множество? Потому, что единое – повсюду: ведь нет ничего, где бы его не было. И потому единое все наполняет, так что оно – многое или, скорее, – уже все. Если бы единое было только повсюду, то было бы всем, но поскольку оно также и нигде, то все возникает через него, поскольку единое – повсюду, но также и отлично от единого, поскольку единое – нигде. Однако отчего оно не только повсюду, но к тому же и нигде? Оттого, что прежде всего должно быть единое. И поэтому оно должно все наполнять и все производить, не будучи всем тем, что производит.

5. Сама душа должна быть как бы зрением; видимое же ею – ум. Прежде нежели зрит неопределенная, однако по природе тяготеющая к мышлению, она выступает таким образом как материя по отношению к уму[12].

6. Мысля сами себя, мы, очевидно, созерцаем мыслящую природу, а иначе мы бы обманывались в том, что действительно мыслим. Поэтому если мы мыслим и притом мыслим самих себя, то мы мыслим мыслящую природу, а потому до этого нашего мышления есть мышление как бы пребывающее в покое. И есть мышление сущности, и есть мышление жизни, так что и до этой жизни и сущности есть другая сущность и жизнь. Поэтому созерцавшее было чистой деятельностью или энергией. Если же вовлеченные в мышление энергии суть разумные сущности, мыслящие самих себя, то мы сами в действительности составляем мыслимое, а их мышление дает его образ.

7. Первое есть возможность движения и покоя, а потому оно превыше их. Зато второе и неподвижно, и движется вокруг него, ум же – вокруг второго[13]: будучи иным сущим, он направляет мышление на отличное от него; единое же мышления не имеет. Мыслящее двойственно, даже если мыслит самое себя и к тому же ущербно, потому что благо имеет в мысли, а не в существовании.

8. Действительность или энергия для всего, переходящего из возможности в действительность, есть то, что всегда пребывает тем же, пока

существует. Поэтому и телам присуща завершенность, как, например, огню. Однако она не может существовать всегда, потому что тела имеют материю. То же, что является несоставным и действительным, существует всегда. Впрочем, само пребывающее в действительности может в ином отношении быть в возможности.

9. Между тем, первое, находящееся по ту сторону бытия, не мыслит[14], тогда как ум – сущее, и в нем есть движение и покой. Ведь первое ни к чему не имеет отношения, но все прочее относится к нему, останавливаясь в неподвижности и двигаясь вокруг него, ибо движение есть стремление, – первое же ни к чему не стремится, да и к чему стремиться ему, коль скоро оно – наивысшее? Но что же, оно и не мыслит самое себя? Или все же каким-то образом обладает самим собой и, как обыкновенно говорят, наделено мышлением? Впрочем, говорят также, что нечто обладает самим собой не потому, что мыслит, но потому, что взирает на первое. Однако существует первичная энергия, которая и есть само мышление. В таком случае, поскольку она – первичная, нет необходимости, чтобы нечто было прежде нее. Но порождающее ее выше ее, так что мышление – второе после него. Ведь не мышление – первично чтимое, и даже не мышление в целом, – но мышление блага. Значит, благо – по ту сторону мышления. Но в таком случае благо не будет обладать сознанием самого себя. Что же тогда является его сознанием и постигается ли оно как благое или нет? Если как благое, то само благо уже есть прежде сознания. Если же таковым его делает сознание, то прежде сознания не было бы блага, так что и само сознание не существовало бы, не будучи сущим от блага. Что же, в таком случае оно даже и не наделено жизнью? Про него нельзя сказать, что оно наделено жизнью, а если и можно, то только в том смысле, что оно дает жизнь. Постигающее же самое себя и мыслящее себя – второе: оно постигает себя для того, чтобы посредством этой деятельности могло понимать себя. Поэтому если оно познает себя, то должно было прежде быть неведомым самому себе и ущербным по своей природе, получающим завершение посредством мышления. Итак, единое должно быть лишено мышления – ведь прибавление чего-либо означает наличие недостатка и ущербность.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Первое из "рассуждений" затрагивает вопрос, много обсуждавшийся в неоплатонической школе – об отношении чистых ноэтических форм-идей к уму-нусу. Так, Порфирий держался того мнения, что идеи существуют уже прежде ума, – в отличие от Лонгина, полагавшего идеи существующими вне и после ума-демиурга (Прокл. In Tim. 1, 322). Амелий склонен говорить о возможном разделении в самом уме (Прокл. In Tim. 1, 306). Сам же Плотин учит об уме как единой цельной и неделимой ипостаси, следующей за единым (ср. II.9 – "Против гностиков", а также V. 2). Приводимый отрывок представляет живую ткань школьных философских споров и дискуссий по обсуждаемому вопросу (ср. V. 9, 21).

[2] "В живом существе" – ἐν τῷ ὁ ἐστι ζῷον. Под живым существом здесь и далее Плотин разумеет мир умных или ноэтических сущностей, чистых форм или идей. Вместе они образуют вечно живое существо, которое никогда не умирает, поскольку имеет источник

жизни и деятельности в самом себе в силу непосредственной близости и причастности единому.

[3] Ср. *Платон*. Тимей 39 e: "Во всем прочем космос уже до возникновения времени являл сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и тем самым не соответствовал вечносущей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе прообраза. Сколько и каких [основных] видов [идей] усматривает ум в живом существе, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе" (пер. С.С. Аверинцева).

[4] Ср. *Платон*. Федр 247 c–e.

[5] Ср. *Платон*. Тимей 30 c.

[6] Ср. *Платон*. Тимей 39 e – 40 a: "Всего же их [видов] четыре: из них первый – небесный род богов, второй – пернатый, плывущий по воздуху род, третий – водный, четвертый – пеший и сухопутный род".

[7] Порфирий считал, что демиургом является всеобщая душа и полагая, что это его мнение согласно с мнением учителя. Плотин, однако, недвусмысленно говорит, что демиург – ум (II, 3, 18; V, 9, 3). В данном случае речь идет о том, что частные души производятся всеобщей душой, которая в своем бытии сама зависит от ума.

[8] Достаточно вольное толкование Тимея 35 a. Последняя фраза означает, между прочим, что всеобщая душа способна порождать частные или частичные души, не умаляясь при этом в своем единстве. Одно из важнейших положений философии Платона утверждает строгое разделение и различение ума, νοῦς или разума как способности единомгновенного целокупного постижения смысла и прообраза вещи – и подчиненного ему размышления, διάνοια или рассудка, который и есть душа как способность раздельного и последовательного логического вывода и постижения вещи в ее отношениях и частных свойствах (Государство 511 d–e).

[9] "Всеобщая душа" – ἡ πᾶσα ψυχή или "вселенская, мировая душа" Можно понимать и как "всякая душа". Ср. *Платон*. Федр 245 c. Гермий (In Plat. Phardr. 102) сообщает, что первого толкования в древности придерживался Посидоний, второго – Гарпократион. Но поскольку для Плотина нет отдельной индивидуальной души, реально сущей самой по себе, – она представляется как ограничение единой всеобщей или мировой души, – то равно могут быть приняты оба чтения.

[10] Ср. *Платон*. Тимей 36 d.

[11] О радости, которую испытывает душа, отрешаясь от тела, от не-сущего, неясного и неопределенного, см.: IV, 8, 8. О радости душевной см. также: II, 2, 3; V, 2, 1 и VI, 9, 3.

[12] Плотин высказывает мнение, близкое Аристотелю: низшее, в большей степени причастное возможности или потенциальности, является материей по отношению к высшему, в большей мере причастному действительности или энергии, ведь материя – возможность. Впрочем, в трактате II, 4 "О двух материях" Плотин высказывает мысль о наличии двух материй – материи чувственных тел и интеллигибельной материи-инаковости, которой причастны вечные сущности, чуждые временности и текучести, но причастные тем не менее возможности и множественности, – таковы, например, геометрические фигуры. Это мнение разделял также и Прокл.

[13] Ср. *Платон*. Письма. II, 312 e. Хотя большинство писем Платона, в том числе и второе, по-видимому, неподлинны (см.: *Platon*. Lettres / Ed. L. Brisson. P., 1987. P. 9–21), тем не менее второе письмо было хорошо известно в античности и играло важную роль в неоплатонизме (ср. I, 8, 2).

[14] Текст испорчен. Фраза может быть прочитана также как "первое, пребывающее по ту сторону бытия, отлично от богов"

К ПУБЛИКАЦИИ "ГОМИЛИИ НА ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА" ЭРИУГЕНЫ

В.В. Петров

Небольшое сочинение, представляемое читателю, принадлежит перу одного из величайших мыслителей Запада. Иоанн Скотт – ирландский ученый, работавший при дворе тогдашнего короля франков Карла Лысого (823–877), создал уникальную философско-богословскую систему, соединившую христианский платонизм Востока и Запада, архаику и гениальные прозрения. Иоанн, однажды назвавший себя Эриугеной ("рожденным в Ирландии"), не имел ни прямых предшественников, ни продолжателей. В истории западноевропейской мысли его учение стоит особняком, словно некий самодостаточный мир, ибо путями, которые открыл философ, он сам же прошел до конца.

Его зрелые годы совпали с эпохой "второго каролингского возрождения", центр которого находился на северо-востоке нынешней Франции. В 40-х годах IX в. Иоанн Скотт подобно многим своим соотечественникам переселился на континент, всю последующую известную нам жизнь занимался и преподавал в одном из дворцов короля. Начинал он как искушенный в свободных искусствах учитель и, возможно, врач, слава об уме и эрудиции которого сразу же распространилась по всей Галлии. В начале 60-х он осуществил небывалое по сложности начинание, переведя на латинский сочинения греческих отцов: весь Corpus Areopagiticum, Ambigua Prima ("О трудностях") и Quaestiones ("Вопросоответы к Таласию") Максима Исповедника, De hominis opificio ("Об устроении человека") Григория Нисского.

То было время настойчивого стремления восстановить утраченное знание предшествующих эпох и положить его в основу знания христианского. Если в начале века, при Карле Великом, изучение семи свободных искусств преследовало сугубо образованческие цели и зачастую оставалось поверхностным, то через полстолетия ситуация изменилась. Для целого ряда выдающихся личностей – Годскалка, Лупа из Феррье, Валафрида Страбона, Седулия Скотта, Мартина Ирландского, Ремигия из Осерра – при том, что многие из них были богословами – светская культура была естественной и неотъемлемой частью существования. Собственно, науки человеческие не противопоставлялись божественным, рассматриваясь как необходимая ступень к познанию последних. Высшая из наук, философия, для некоторых каролингских ученых стала синонимом теологии, так что Иоанн Скотт мог написать: "никто не всходит на небеса иначе, чем через философию" (Ann. 64. 57. 15). Уже в ранней своей работе, отталкиваясь от Августина, Эриугена постулировал: " истинная религия есть истинная философия, и наоборот, истинная философия есть истинная религия" (De praed. PL 122, 357–8).

© В.В. Петров, 1995

Почти все ключевые понятия Иоанна Скотта полисемантичны. Использованные сразу в нескольких значениях, они создают тот образ мироздания, который принципиально выше логики, нерасчленим на составляющие, а потому воспринимается не застывшим концептом, но живой реальностью. Парадоксальным образом это сочетается с крайней отвлеченностью мысли философа, оперирующего преимущественно абстрактными категориями. Впрочем, понятия логики становятся у Иоанна Скотта онтологическими. Роды, виды и природы не менее реальны, чем библейские персонажи. Мир предстает иерархией живых сущностей, когда высшие чины актом знания рождают низших. Человеческая природа (= род "человек") объемлет своим умом-пониманием все сущее, и тем творит его, сама являясь неким понятием в уме Бога.

Совмещение несовместимого – характернейшая особенность мысли Иоанна Скотта. Его главное сочинение, названное на греческий лад *Перифюсеон* ("О [разделении] природы"), является описанием циклического процесса разворачивания и свертывания вселенной, и одновременно – толкованием на Шестоднев.

Как объединить неоплатонический цикл и уникальность событий священной истории, платоновскую идею и первую сущность Аристотеля, творение из ничего и составленность тел из элементов? Этого не может сделать философ. Этого не может сделать богослов. Нужно быть и тем и другим, отступив туда, где между ними еще нет различия – в эпос. По сути, *Перифюсеон* представляет собой гигантскую эпическую поэму, где, как когда-то выразился Иоанн Скотт, "теология, словно поэтесса" открывает в художественных образах сокровенное. Образцом того, как естественно догмат облекается в плоть Kunstprosa, является гомилия Иоанна Скотта – самое совершенное из его произведений.

Гомилия – это небольшая проповедь, в которой разъясняется текст Священного Писания. Пролог, т.е. первые четырнадцать строк Евангелия от Иоанна, читали на Рождество. Таким образом, настоящая *Гомилия* является рождественской проповедью, ориентирована на чтение вслух и построена по правилам искусства риторики.

Она до предела насыщена в смысловом отношении. Почти каждая ее строка есть отзвук больших тем, разрабатывавшихся автором на протяжении всей жизни. Сколь многое в ней лишь упомянуто раскрывает прилагаемый комментарий.

Сама же структура текста полностью определяется стилем. В ключевых местах появляются фигуры речи, параллелизмы и рифмы, выполняющие анагогическую функцию – они поддерживают слушателей в восхождении на "гору богословия"

Это одно из самых известных произведений Эриугены. Уже при жизни Иоанна Скотта отрывки из *Гомилии* использовались его младшими современниками – Гейриком и Ремигием из Осерра. Начиная с конца XI в. сочинение получает широчайшее распространение, размещаясь в гомилиариях, а выдержки из него входит в многочисленные антологии. Его цитировали Роберт Гроссетест, Фома Аквинский, Винсент из Бовэ,

Майстер Экхарт, Николай Кузанский, хотя зачастую знакомство с произведением ограничивалось знанием упомянутых выдержек.

Имя истинного автора оказалось забытым. Проповедь приписывали Оригену и распространяли среди сочинений последнего. Наконец, Эразм Роттердамский доказал, что автором гомилии александрийский учитель быть не мог. Однако под именем Оригена она выдержала еще бесчисленное количество изданий.

Лишь в 1841 г. сочинение было опубликовано Феликсом Равессоном как работа Иоанна Скотта. С этого времени оно попадает в поле зрения историков философии. В 1969 г. появился французский перевод гомилии, в 1988 – английский, а теперь, наконец, с ней познакомится и русский читатель.

СОЧИНЕНИЯ ИОАННА СКОТТА

Carmina / Ed. L. Traube. B., 1896. MGH, Poet. lat. III. P. 518–56.
Comm.: Commentarius in Evangelium Iohannis // SC / Ed. E Jeauneau. P., 1972. P. 180.
Expos.: Expositiones in Ierarchiam Coelestem / Ed. J Barbet, CC Cont. med. Tournhout, 1975. P. 31.
P: Periphyseon (De divisione naturae)
I–III / Ed. I.P. Sheldon-Williams. Script. Lat. Hibern., Dublin 1 (1968), 2 (1972), 3 (1981).
IV–V / Ed. H.J. Floss. PL 122, 741–1022.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ann	– Annotationes in Martianum
Carm	– Carmina.
CC	– Corpus Christianorum.
Comm	– Commentarius in evangelium Iohannis.
CSEL	– Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
De praed	– De praedestinatione
Expos	– Expositiones in ierarchiam coelestem.
P	– Periphyseon.
PG	– Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca.
PL	– Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series latina.
SC	– Sources chrétiennes.
SM	– Studi medievali. 3a serie.

ГОМИЛИЯ НА ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА[1]

Иоанн Скотт

PL122
283B I. Голос духовного орла[2] потрясает слух Церкви. Да воспримет внешнее чувство преходящий звук, да проникнет внутренний дух в устойчивый смысл! Голос зоркого[3] летуна, что реет не только над воздухом телесного, над эфиром[4] или над окоемом всего чувственного мира, но который выходит, быстролетный, крылами сокровен-

© В.В. Петров, перевод, 1995

ного богословия и взорами яснейшего и высшего созерцания за пределы любого умозрения, дальше всего, *что есть и что не есть*[5]. Тем, что есть, я называю [вещи], которые отнюдь не бегут ни человеческого, ни ангельского чувства, ибо существуют после Бога[6] и пребывают в числе сотворенного единой причиной всего. А тем,
283C что не есть, – [вещи] которые совершенно недосягаемы для сил понимания[7]. Итак, реет блаженный богослов не только над тем, что может быть понято и высказано словом, но проникает еще и в то, что превосходит всякий смысл[8] и значение, возвышается невыразимым полетом ума до тайн единого Начала всего; и ясно различая невыразимые соединенную пресущественность и разделенную сверхсубстанциальность[9] Самих Начала и Слова, т.е. Отца и Сына, начинает он свое Евангелие, говоря: *В начале было Слово* (Ин 1, 1).

II. О, блаженный Иоанн, ты не напрасно зовешься Иоанном. Иоанн – имя еврейское; по-гречески его перевод – ᾧ ἐχαρίσατο, на латинском же – "кому даровано". Ибо кому из богословов даровано
283D то, что тебе, а именно: проникать в недоступные тайны высшего Блага, и их, что открыты и явлены тебе, доверять человеческим
284B умам и чувствам? Скажи мне, кому даровано столько и такой милости? Возможно, кто-то скажет: «"Главнейшему из апостолов[10], – я говорю о Петре, – который Господу, вопрошавшему, за кого тот Его почитает, ответил: "Ты – Христос, Сын Бога Живого"» (Мф 16, 16).Не будет, полагаю я, опрометчив тот, кто скажет, что Петр ответил так более по типу веры и действия, чем знания и созерцания. Отчего? На том, разумеется, основании, что Петр представляет собой образ действия и веры, Иоанн же воспроизводит тип созерцания и знания[11]. Ибо один возлежал у груди Господней[a], что есть таинство созерцания, а другой часто колебался, [что является] как бы символом смятенного действия[12]. Ведь прежде чем действие [в осуществлении] божественных предписаний установится, суждение
284C Петра иногда распознает четкие формы добродетели, а иногда заблуждается, омраченное туманом плотских помыслов. Взор же сокровенного умозрения, после того как однажды постиг облик истины, никогда не отвращается, никогда не заблуждается, во веки не укрывается никакой мглой.

III. Оба ведь они бегут ко гробу[b] [13]. Гроб Христов есть божественное Писание, в котором сокровенные тайны Его божества и человечества привалены грузом буквы, словно неким камнем. Но Иоанн бежит скорее Петра. Ведь в глубочайшие тайны божественных знаков дальше и легче проникает сила полностью очищенного созерцания, а не действия, еще только требующего очищения. Однако первым во гроб входит Петр, потом Иоанн, и как оба бегут,

[a] Ин 13, 23.
[b] Ин 20, 1–8.

284D оба входят. Если Петр – символ веры, Иоанн знаменует разум. И как написано: "если не поверите, не уразумеете"[a14], так необходимо
285A первой во гроб Святого Писания входит вера, следуя вторым, вступает разум, доступ которому приготовляется через веру.

Итак, Петр признал Христа Богом, а также человеком, что родился во времени, и говорит: "Ты – Христос, Сын Бога Живого" (Мф 16, 16). Высоко воспарил. Но выше – тот, кто постиг этого Христа как Бога, рожденного[15] от Бога прежде всякого времени, и произносит: *В начале было Слово* (Ин 1, 1). Пусть никто не считает, что мы предпочитаем Иоанна Петру. Кто стал бы делать это? Кто из апостолов может быть выше того, кто есть и кого называют главою их? Мы не Иоанна предпочитаем Петру, но сравниваем созерцание с действием, дух, полностью очищенный, с духом, еще требующим очищения, добродетель, уже достигающую неизменяемого состояния, с добродетелью, только восходящей к нему. Ведь
285B теперь мы рассматриваем не достоинство личностей апостолов, но исследуем славное различие божественных тайн.

Итак Петр, т.е. действие [в осуществлении] добродетели, видит силою веры и действия – Сына Божиего, удивительным и невыразимым образом очерченного плотью; Иоанн же, т.е. высочайшее созерцание истины, дивится Слову Божиему самому по себе, до плоти, отдельному и неограниченному[16] в начале Своем, т.е. в Своем Отце. Петр, ведомый божественным откровением, видит сразу вечное и временное, соделавшиеся во Христе единым, а Иоанн вводит в познание верных душ только Его вечное.

IV Итак, духовный быстрокрылый птах[17], боговидец – я говорю об Иоанне Богослове, поднимается выше всякой видимой и невидимой твари, превосходит[18] всякое понимание и входит, обоженный, в обожествляющего Бога[19]. О блаженный Павел, ты был восхи́щен,
285C как сам заявляешь, на третье небо[b], в рай; но ты не был восхи́щен выше всякого неба и рая. Иоанн выходит за пределы всякого воздвигнутого неба и всякого сотворенного рая, т.е. за пределы любой человеческой и ангельской природы[20]. На третьем небе, о Павел, избранный сосуд[c] и учитель язы́ков[d], ты услышал слова, которых человеку не дозволено пересказать[e]. Иоанн, созерцатель сокровенной истины, в раю раев[21], дальше всякого неба, т.е. в причине всего, услышал единое Слово, через которое все начало быть, и было ему дозволено произнести то слово и проповедать людям, насколько возможно людям проповедать, и уверенно он возглашает: *В начале было Слово.*

---

[a] Ис 7, 9.
[b] 2Кор 12, 2.
[c] Деян 9, 15.
[d] 2Тим 1, 11.
[e] 2Кор 12, 4.

V Поэтому не человек был Иоанн, но больше, чем человек, ибо
285D превзошел и себя самого, и все, что есть; и вступил посредством невыразимой силы мудрости и яснейшей остроты ума в то, что превыше всего – в тайны единой сущности [unius essentiae] в трех субстанциях и тайны трех субстанций в единой сущности[22]. Ибо мог он взойти в Бога [ascendere in Deum] не прежде, чем сам стал Богом [prius fieret Deus][23]. Ведь как луч наших глаз может воспринимать формы и цвета чувственных вещей не раньше, чем смешается с лучами солнца и станет единым в них и с ними[24], так дух святых не в силах обрести ясного разумения вещей духовных и превосходящих
286A всякое понимание, доколе не сделается достойным приобщиться невыразимой истины. Итак, святой богослов, претворенный в Бога, причастный истине, повествует, что Бог Слово пребывает в Боге Начале, т.е. Бог Сын в Боге Отце. *В начале*, говорит он, *было Слово*.

Смотри на отверстое небо[a], т.е. на явленную миру тайну высочайшей и святой Троицы и Единицы! Следи, как ангел Божий восходит к Сыну Человеческому, нам, как видно, возвещая, что Слово Само прежде всех пребывает в начале, а потом нисходит к тому Сыну Человеческому и возглашает: *И слово стало плотью* (Ин 1, 14). Нисходит, благовествуя всем Бога Слово, сверхъестественно ставшего человеком от Девы; восходит, провозглашая то же Слово, пресущественно рожденнос от Отца до и прежде всего.

286B VI. *В начале,* говорит он, *было Слово*. Нужно заметить, что в этом месте блаженный евангелист посредством слова *было* [erat] вводит значение не времени, но субстанции. Ибо исходная форма слова – есмь [sum], из которой оно образуется неправильно, – содержит двоякий смысл. Иногда оно означает пребывание некоей вещи, о которой идет речь, безо всякого временного развития, и по этой причине называется субстантивным глаголом [verbum substantivum], а иногда отражает временные изменения по аналогии с другими глаголами. Поэтому, когда [блаженный Иоанн] говорит: *В начале было Слово*, это значит, как если бы он прямо сказал: "В Отце пребывает Сын" Ибо кто, находясь в здравом уме, стал бы утверждать, что Сын когда-либо был в Отце временно? Ведь там, где понимается лишь одна неизменная истина, мыслится одна только вечность[25].

286C И чтобы кто-нибудь не посчитал, что Слово в начале пребывает так, что не подразумевается никакого различия субстанций, он тотчас добавил: *И Слово было у Бога* (Ин 1, 1), т.е.: "и Сын пребывает с Отцом в единстве сущности и субстанциальном различии"

А с другой стороны, чтобы не вкралось в чью-либо душу то вредоносное заразительное [заблуждение], что Слово существует лишь в Отце и лишь совместно с Богом [Отцом], а не само Слово есть Бог, который пребывает субстанциально и единосущно Отцу –

---

[a] Ин 1, 51.

а такое заблуждение овладело неверными ариа́нами – он тотчас прибавил: *И Слово было Бог* (Ин 1, 1).

Видя также, что не будет недостатка в тех, кто говорит, что евангелист писал не об одном и том же Слове: В начале было Слово и Слово было Бог, но имел в виду одно "Слово в начале" и
286D другое "Слово было Бог"; разрушая это еретическое мнение, он, соответственно, добавляет: *Оно было в начале у Бога* (Ин 1, 2), как если бы сказал: "это Слово, Которое есть Бог, Само есть у Бога, и ничего другого не было в начале" Однако яснее это может быть понято из греческих списков. Ибо в них пишется αὐτός, что значит "он сам" [hic][26] и может относиться к обоим, т.е. и к Слову Богу, так как эти два имени – θεός и λόγος, Бог и Слово – у греков суть мужского рода. А значит это может пониматься так: "И Слово было Бог, Он был в начале у Бога", – как если бы яснее ясного говорил
287A евангелист: "Он, Бог Слово, который у Бога, есть Тот, о Ком я сказал: *В начале было Слово"*

VII. *Все через него начало быть* (Ин 1, 3). Через Самого Бога Слово или через Само Слово Бога все произошло. И что значит "все через него начало быть", как не: "когда рождался Он прежде всех от Отца, все с Ним и через Него возникло?" Ведь рождение Его от Отца само есть сотворение причин всего, а также вершение и осуществление всего, что из причин происходит в роды и виды[27]. Ибо посредством рождения Бога Слова от Бога Начала произошло все. Так услышь божественную и несказа́нную странность, неразрешимую загадку, незримую, глубокую, непостижимую тайну: через не сотворенного, но рожденного, – все сотворенное, но не рожденное.

287B Начало, от которого – все, есть Отец; начало, через которое – все, есть Сын. Когда Отец произносит Свое Слово, т.е. Отец рождает Свою Премудрость[a], – возникает все. Пророк говорит: "Все соделал Ты премудро" (Пс 103, 24), и в другом месте, от лица Отца: "Излилось из сердца Моего" (Пс 44, 1). А что излилось из Его сердца? Он сам пояснил: "слово благое, Я говорю" (Пс 44, 1), произношу доброе слово, рождаю доброго Сына. Сердце Отца есть Его собственная субстанция, из которой рождена собственная субстанция Сына.

Отец предшествует Сыну не природой, но причиной[28]. Услышь, что говорит Сам Сын: "Отец Мой более Меня (Ин 14, 28), его субстанция – причина Моей субстанции" Предшествует, говорю я, Отец Сыну причинно, предшествует Сын всему, что через Него возникло, по природе. Субстанция Сына совечна Отцу. Субстанция
287C того, что произошло через Слово, начала в нем быть прежде вековых времен [tempora secularia][29]: не во времени, но вместе со временем. Ведь время возникло среди прочего, что возникло[30]; и возникло не до него, не пред-почтено, но со-сотворено.

---

[a] 1Кор 1, 24.

VIII. А каковы последствия порождения слова, что произнесли уста Всевышнего?[a] Ибо не в пустоту произнес Отец, не бесплодно, не без великого результата. Ведь даже люди, когда говорят между собой, производят нечто в ушах слушателей. Поэтому мы должны верить и постигать, что есть три: изрекающий Отец, произнесенное Слово и то, что посредством Слова совершается. Отец изрекает, Слово рождается, все совершается. Внемли пророку: "ибо Он сказал, – и сделалось"[b], т.е. породил Слово Свое, посредством Которого все произошло.

А чтобы случайно не подумал ты, что из того, что есть, хотя
287D нечто и возникло по Слову Божьему, что-то, однако, вне Его либо произошло, либо через себя самоé обладает существованием, так что не все, что есть и что не есть, сводится к одному началу, присовокупляет он заключение всего изложенного выше богословия: *И без него ничто не начало быть* (Ин 1, 3). То есть ничто помимо Него не возникло, потому что Он [Бог Слово] Сам охватывает и обнимает в Себе все[31]; и ничто не мыслится Ему совечным, консубстанциальным или единосущным, за исключением Его Отца и Его Духа, от Отца через Него исходящего[32].

И легче это дано понять по-гречески. Так как там, где латиняне ставят "без Него" [sine ipso], там греки – χωρὶς αὐτοῦ, т.е. "вне Его" [extra ipsum][33]. Сходным образом и Сам Господь говорит своим ученикам: "Вне Меня [extra me] не можете делать ничего" (Ин 15, 5).
288A "Как сами вы," – говорит Он, – "вне Меня не могли возникнуть, что можете сделать вне Меня?" Ведь и здесь греки пишут не ἄνευ, но χωρίς, т.е. не "без", но "вне" А оттого легче, сказал я, понять по-гречески, что когда кто-нибудь слышит "без Него", то может подумать "без Его соучастия и поддержки", и поэтому не полностью, не все Ему воздает; слыша же "вне", совершенно ничего не оставляет, что в Нем и через Него не возникло бы.

IX. *Что начало быть в Нем была жизнь* (Ин 1, 3–4). После того, как блаженный евангелист открыл божественные тайны, недоступные никакому рассудку и уму, т.е. Бога Слово в Боге глаголющем, оставляя созерцателям постигать в Них обоих Святого Духа божественного Писания (ведь так, как говорящий, в слово, которое говорит, необходимо привносит дыхание, так Бог Отец одновре-
288B менно и разом и Сына Своего рождает, и дух Свой через рожденного Сына производит), и после того, как он прибавил, что через Бога Сына все произошло, и нет ничего, что пребывает вне Его, то словно от другого основания протянул он цепь [выкладок] своего богословия, произнеся: *Что начало быть в Нем была жизнь*. Ведь ранее он сказал: *все через Него начало быть*, и словно спрошенный кем-нибудь о том, что возникло через Бога Слово, каким образом и

[a] Пс 82, 19.
[b] Пс 32, 9.

что именно было в Нем, происшедшее через Него, – он ответил и говорит: *Что начало быть в Нем была жизнь.*

Это положение читается двояко. Ведь можно отделить *что начало быть*, и затем добавлять *в Нем была жизнь*, а можно так: *что начало быть в Нем*, а затем прибавить *была жизнь*. И поэтому в двух чтениях мы усматриваем два смысла. Ведь не совпадают
288C учение, которое говорит: "то, что возникло, разделено по месту и времени, распределено по родам, видам и числам, заключено или разделено в чувственных и умопостигаемых субстанциях, это все в Нем была жизнь", и учение, которое объявляет: "то, что возникло в Нем, было ни чем иным как жизнью", как если бы смысл был таков: все, что через Него произошло, в Нем есть жизнь и едино. Ведь оно было (т.е. пребывает!) в Нем причинно, прежде чем совершиться в самом себе. Ибо одним образом суть подле Бога Слова те, что через Него произошли, и другим в Нем суть те, что есть Он Сам.

X. Все, таким образом, что призошло через Слово, в Нем неизменно живо и есть жизнь. И не было в Нем ни для чего различий ни по
288D времени, ни по месту, и не будет, а только превыше всякого времени и места в Нем едино и целокупно пребывает видимое, невидимое, телесное, бестелесное, разумное и неразумное; и просто небо, земля, бездна и все, что на них есть[34]; в Нем живо, суть жизнь и вечно пребывает. И те, что кажутся нам лишенными всякого жизненного движения, живы в Слове. Но если ты вознамеришься узнать, как и каким образом все, что произошло посредством Слова, пребывает в Нем жизненно, единообразно и причинно, внемли примерам [paradigmata] тварной природы и узнай Создателя через то, что в Нем и посредством Него возникло. "Ибо невидимое Его, – как говорит апостол, – является взору, когда постигнуто через тварное" (Рим 1, 20).

Воззри, каким образом причины всего, что объемлет шарообразность этого чувственного мира, пребывают разом и сообща в
289A этом солнце[35], что зовется величайшим светильником мира. Ибо от него исходят формы всех тел, от него – красота разнящихся цветов [colorum] и прочее, что можно назвать в чувственной природе. Рассмотри многообразную и беспредельную силу семян: каким образом каждое множество трав, плодов, живых существ разом заключено в единичных семенах[36], каким образом из них прорастает прекрасное и неисчислимое многообразие форм. Взгляни внутренними очами, **как** многочисленные принципы в мастерстве Мастера [in arte arteficis] объединены и в духе располагающего их живы[37], каким образом бесконечное число линий сходится воедино в одной точке[38], и изучи подобного рода естественные примеры. А от них, словно бы поднятый надо всем крылами естественного умозрения
289B [physicae theoriae][39], Божией милостью поддержанный, просвещенный, ты сможешь разузнать проницательным умом тайны Слова, и увидишь, насколько дано ищущим Бога своего с помощью челове-

ческих умозаключений, каким образом все, что посредством Слова произошло, в Нем живо и суть жизнь! "Ибо Им, – как глаголют божественные уста, – мы живем и движемся, и существуем" (Деян 17, 28)[40]. И как говорит великий Дионисий Ареопагит, "бытие всего есть превышающее бытие Божество"[41].

XI. *И жизнь была свет человеков* (Ин 1, 4). Сына Божьего, которого ты, о блаженный богослов, прежде называл Словом, теперь именуешь жизнью и светом. И именование ты изменил не напрасно, но чтобы представить нам разные значения. Ведь оттого назвал ты Сына Божиего Словом, что все посредством Него изрек Отец: "ибо Он сказал – и сделалось[a]; Светом же и Жизнью – ибо Сын тот
289C есть Свет и Жизнь всего, что посредством Него возникло. Что он освещает? Не что иное, как Себя Самого и Своего Отца. Итак, Он есть свет и Себя Самого освещает, Себя Самого миру являет, Себя Самого незнающим открывает.

Свет божественного знания отдалился от мира, когда человек отступил от Бога. И вот двояко являет себя вечный Свет миру, а именно: через Писание и творение. Ибо божественное знание восстанавливается в нас не иначе, как через знаки божественного Писания и облики тварного. Изучай божественную речь и вбери в ум свой ее смысл, в котором позна́ешь Слово. Восприми телесным чувством формы и красоту чувственных вещей и в них ты постигнешь Бога Слово. И не явит тебе истина во всех них ничего – кроме
289D Него, создавшего все, вне Которого ничего не суждено тебе созерцать, ибо Он есть все. Ведь во всем, что есть, чем бы оно ни было, Он есть[42]. И как нет помимо Него никакого самосущего блага, так нет никакой сущности или субстанции.

И жизнь была свет человеков (Ин 1, 4). Отчего, прибавил он, – "свет человеков", как если бы свет был только и особенно у людей; тот, который есть свет ангелов, свет сотворенной вселенной, свет всех видимых и невидимых? Или, возможно, говорят, что Слово, все животворящее, только и особенно – свет людей, оттого, что в человеке Оно явило Себя не только людям, но еще и ангелам и всей твари, могущей стать причастной божественному знанию? Ведь не через ангела – ангелам, и не через ангела – людям, но через человека –
290A и людям и ангелам [Бог Слово] явил Себя, не в видении[43], но в само́й подлинной человеческой природе, которую Он целиком воспринял в единство Своей субстанции[44] и всем Его познающим Свое знание предоставил. Вот отчего является светом человеков Господь наш Иисус Христос, который явил Себя в человеческой природе всякой рассуждающей и понимающей твари[45], и открыл сокровенные тайны Своей божественности, которая равна [божественности] Отца.

XII. *И свет во тьме светит* (Ин 1, 5). Внемли апостолу: "Вы были, – говорит он, – некогда тьма, а теперь – свет в Господе" (Еф 5, 8).

---

[a] Пс 32, 9.

Внемли Исайе: " на сидящих в стране сени смертной свет воссияет" (Ис 9, 2). Свет во тьме светит. Весь род людской из-за первородного греха пребывал во тьме, не [во тьме для] внешних очей, которыми ощущаются формы и цвета чувственного, но очей внутренних, которыми различаются виды и красота умопостигаемого; не во тьме здешнего мглистого воздуха, но во тьме неведения истины; не в отсутствии света, который делает видимым мир телесного, но в отсутствии света, который озаряет мир бестелесного. После рождения Его от Девы, Свет во тьме светит, а именно, в сердцах познающих Его.

290B

А так как весь род людской словно делится на две части, т.е.: на тех, чьи сердца озарены знанием истины, и на тех, кто пребывает во все еще непроглядной тьме неверия и вероломства [impietatis et perfidiae][46], евангелист добавил: *и тьма не объяла его* (Ин 1, 5)[47] Как если бы ясно говорил: "Свет во тьме верных душ светит, и светит все ярче и ярче, начинаясь от веры, становясь зримым[48], вероломство же и неведение неверующих сердец не объяли Слова Божия, блистающего во плоти" "И омрачилось, – как говорит апостол, – несмысленное их сердце, и считающие себя мудрыми сделались глупы" (Рим 1, 21–22). Но это – нравственный смысл.

290C

XIII. А естественное умозрение [physica theoria] этих слов таково[49] Природа человеческая, даже если бы не грешила, своими собственными силами светить не может. Ведь она по природе не есть свет, но лишь причастна свету[50], способна к восприятию мудрости, но не есть сама мудрость, приобщением к которой может стать мудрой. Следовательно, как этот воздух сам по себе не светит, но нарекается именем тьмы, и лишь способен к восприятию солнечного света, так наша природа, рассматриваемая сама по себе, есть некая темная субстанция, способная к восприятию и причастная свету мудрости[51]. И точно также как об упомянутом выше воздухе, когда его пронизывают солнечные лучи, не говорят, что он сам светит, но говорят, что в нем проявляется блеск солнца таким образом, что он и природную свою омраченность не утрачивает и вбирает в себя просиявший свет, так разумная часть нашей природы, поскольку присутствует в ней Бог Слово, не сама познает умопостигаемое и своего Бога, но посредством воспринятого божественного света[52]. Услышь само Слово: "Не вы, – поучает Он, – будете говорить, но дух Отца вашего будет говорить в вас" (Мф 10, 20). Одним этим наставлением хотел Он научить нас понимать то же и в прочих [случаях], чтобы всегда в слухе нашего сердца невыразимым образом звучало: "не вы – те, кто светит, но Дух Отца вашего светит в вас, т.е. открывает вам, что Я свечу в вас, ибо Я – свет умопостигаемого мира, т.е. рассуждающей и понимающей природы. Не вы – те, кто постигает Меня, но Я Сам в вас Духом Своим Себя Самого́ постигаю, ибо вы – не самосущий свет, но лишь соучастие в пребывающем самостоятельно свете"[53].

290D

291A

И вот свет во тьме светит, ибо Слово Божие, жизнь и свет че-

ловеков в нашей природе, которая, будучи изучена и рассмотрена сама по себе, оказывается некоей бесформенной тьмой, светить не прекращает, и от нее, сколь бы не прегрешала, не желало отступиться и никогда не отступало[54]. Но сообщает ей форму, объемля[a] ее через природу, и восстанавливает в форме, обожествляя через благодать. И так как сам свет непостижим никакой тварью – *тьма его не объяла*. Ибо Бог превосходит всякое чувство и понимание[55], и
291B единый имеет бессмертие[b], Свет Его по превосходству [природы] называют мраком[56], так как он никакой тварью, чем или какой бы она ни была, не объемлется.

XIV *Был человек, посланный от Бога*: *имя ему Иоанн* (Ин 1, 6). И вот орел плавным летом снижается с величайшей вершины горы богословия в глубочайшую долину истории, от неба к земле духовного мира отпускает крыла высочайшего созерцания[57] Ведь божественное Писание есть некий умопостигаемый мир, составленный из своих четырех частей, словно из четырех элементов[58]. В середине, а вернее, вроде центра его – земля, которая есть История. Ее окружает подобием вод бездна нравственного толкования, обыкновенно называемого греками ἠθική (этикой). Со всех сторон эти словно бы две нижние части упомянутого выше мира, я говорю об
291C Истории и Этике, овевает воздух естественного знания, которое греки именуют φυσική (физикой). А вне и дальше всего клубится тот эфирный, палящий жар неба эмпирея, т.е. высшего созерцания божественной природы, которое греки называют богословием, за пределы коего не выходит никакое разумение.

Итак, великий богослов, я говорю об Иоанне, который в начале своего Евангелия достигает высочайших вершин умозрения и проникает в тайны неба духовных небес, поднимаясь за пределы всякой Истории, Этики и Физики, [ныне] к тому, что произошло несколько ранее воплощения Слова и должно быть рассказано согласно Истории, словно в некую землю отклоняет умопостигаемый свой полет и говорит: *Был человек, посланный от Бога.*

291D XV Соответственно, Иоанн вводит в свое богословие Иоанна; бездна бездну призывает[c] зовом божественных тайн; евангелист рассказывает историю предтечи; тот, кому даровано познать Слово в начале, припоминает того, кому было даровано предшествовать Слову во плоти. *Был*, говорит он. Не просто сказал: "был посланный от Бога", но *был человек*, чтобы отличить человека, причастного одной только человеческой природе, который предшествовал, от человека, в котором объединены и заключены друг в друге и человечество и божество, пришедшего после; чтобы отделить преходящий голос от Слова, пребывающего вечно и неизменно; что-

[a] Прем 1, 7.
1Тим 6, 16.
[c] Ис 41, 8.

бы представить утреннюю звезду[a], появляющуюся на заре царствия небесного[b] и указать на просиявшее Солнце правды[c]. Он отличает
292A свидетеля от того, о ком тот свидетельствует; посланного от того, кто посылает; светильник, мерцающий во мраке, от ярчайшего света, заливающего мир и уничтожающего тьму смерти и прегрешений рода человеческого. Итак, предтеча Господа был человек, не Бог; Господь же, Коего он был предтечей, был сразу и человек и Бог. Предтеча был человеком, имевшим перейти в Бога посредством благодати[59] Тот, Кому он предшествовал, был Богом по природе и имел воспринять человека посредством умаления Себя и желания нашего спасения и искупления.

Человек был послан. От кого? От Бога Слова, Которому предшествовал; миссия его – предшествование. Вопиющий предпослал [себе] голос: "глас вопиющего в пустыне" (Ин 1, 23). Вестник готовит приход Господа. *Имя ему Иоанн*, коему даровано стать пред-
292B течей Царя царей[d], открывателем воплотившегося Слова и крестителем [Его] в духовное сыновство[60], гласом и мученичеством [своими] – свидетелем вечного света.

XVI. *Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин 1,7). То есть о Христе. Услышь свидетельство: "Вот Агнец Божий, который берет грех мира" (Ин 1, 29). И далее: "за мной [post me] идет Муж, который стал [factus est] впереди меня [ante me]" (Ин 1,30); что яснее читается по-гречески: ἔμπροσθέν μου, т.е. подле меня[61], перед моими глазами возник Он. Как если бы ясно говорил: "когда я еще был в утробе моей неплодной матери[e], я увидел пророческим взором как тот, кто в порядке времен родился во плоти после моего рождения, возник передо мной во чреве Девы как плод и как человек"

292C *Он не был свет, но – чтобы свидетельствовать о Свете* (Ин 1,8). Изложенное выше уразумей и понимай так: он не был свет, но *был послан,* чтобы свидетельствовать о Свете. Предтеча Света не был светом. Отчего тогда зовут его светильником горящим[f] и звездою утренней?[62] Он был светильник горящий, но горел, зажженный не собственным огнем, светил не собственным светом. Он был звездою утренней, но не от себя получил свой свет. Благодать Того, Кому он предшествовал, горела и сияла в нем. Он не был свет, но был причастен свету. Не принадлежало ему то, что сверкало в нем и через него. Ведь как мы сказали выше, никакая, рассуждающая или понимающая тварь сама по себе не есть самосущий свет, но светит благодаря причастности единственному и подлинному само-

---

[a] Откр 22, 16.
[b] Мф 5, 3.
[c] Мал 4, 2.
[d] Откр 19, 16.
[e] Лк 1,7.
[f] Ин 5, 35.

292D сущему свету, который умопостигаемо светит везде и во всем[63]

Поэтому добавляется: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого* [omnis][64] *человека, приходящего в мир* (Ин 1,9). Истинным Светом именует он самосущего Сына Божия, рожденного прежде всех век от самосущего Бога Отца. Истинным Светом именует он того Сына, что ради человек стал человеком от человеков. [Это] Он -- свет истинный, Который говорит о Себе Самом: "Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни вечной" (Ин 8,12).

XVII. *Он был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир.* А что значит приходящего в мир? и кто этот всякий человек, приходящий в мир? откуда пришел он в мир? и в какой мир пришел? Если ты отнесешь эти слова к тем, кто
293A приходит в здешний мир из потаенных недр природы посредством возникновения в [каком-либо] месте и времени[65], то какое просвещение в этой жизни у рождающихся, чтобы умереть, у возрастающих, чтобы разрушиться, у составленных, чтобы распасться, у падающих из покоя безмолвной природы в непокой волнующихся невзгод? Скажи мне, какой свет был духовным и истинным у рожденных в мимолетной и лживой жизни? Неужели сей мир – подобающая обитель для отчужденных от истинного света? Неужели [не] справедливо говорят о стране сени смертной[a], долине плача[b], бездне неведения и бренной обители[c], отягощающей человеческий дух[d] и отграничивающей внутренние очи от лицезрения истинного Света?

Следовательно, не тех, кто из потаенных причин семян исходит в
293B телесные виды, должны мы подразумевать в словах "который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир", но тех, кто духовно, через возрождение благодати, что дается в крещении, приходит в мир невидимый; тех, кто рождение по тленному телу отвергает, кто избирает рождение по духу; кто нижний мир попирает и к вышнему миру восходит[66]; кто тень неведения и смерти покидает, света мудрости и жизни взыскует; тех, кто сынами человеков быть прекращает и сынами Божиими становится; кто мир порока отстраняет и в себе разрушает, кто мир добродетели перед мысленным взором помещает и всеми силами взойти к нему жаждет. Поэтому истинный Свет просвещает тех, кто приходит в
293C мир добродетели, а не тех, кто низвергается в мир порока.

XVIII. *В мире был* (Ин 1,10). В этом месте [евангелист] именует миром не только вообще чувственное творение, но, в частности, также – субстанцию разумной природы, которая находится в человеке[67]. Ибо во всем этом, а говоря проще – в сотворенной вселенной

[a] Ис 9,2.
[b] Пс 83,7.
[c] Иов 4,19.
[d] Прем 9,15.

Слово было – Светом истинным, т.е. пребывает и всегда было, так как никогда не прекращало быть. Ведь как у говорящего, когда тот перестает говорить, голос прерывается и умолкает, так и Отец небесный: если бы перестал изрекать Свое Слово, то осуществление Слова, т.е. тварная вселенная, бытия не продлила бы. Ибо утверждением и обеспечением тварной вселенной является речение Бога Отца[68], т.е. вечное и неизменное рождение Им Своего Слова.

И не без основания можно отнести к этому чувственному миру
293D высказывание, которое гласит: *В мире был и мир через него начал быть* (Ин 1,10). Чтобы случайно какой-либо причастник ереси манихеев не посчитал, что сотворенный мир, доступный телесным чувствам, был сотворен от дьявола, а не от Творца всех видимых и невидимых, богослов добавляет: *в мире был,* т.е. в этом мире пребывает тот, кто объемлет все, *и мир через него начал быть.* Ибо создатель обитает не в чужой постройки вселенной, но в своей, которую Сам соделал.

XIX. Должно отметить, что блаженный евангелист говорил о мире
294A четырежды. Однако нам надлежит различать три мира[69]. Первый из них тот, что целиком наполняется одними только невидимыми и духовными субстанциями сил [virtutum][70], – кто бы ни вошел в него, полностью причастен истинному свету. Второй во всем противоположен первому, так как целиком составлен из видимых и телесных природ. И хотя он занимает самую нижнюю часть вселенной, в нем все же было Слово, он произошел через Слово и является первой ступенью для тех, кто хочет достичь посредством чувств знания истины, так как облик видимого приводит рассуждающий дух к знанию невидимого. Третий мир – тот, что, будучи серединой, сочетает в себе самом и возвышенное духовного и низменное телесного, и
294B делает из двух – одно. Он постигается в одном только человеке, в котором сводится воедино вся тварь[71]. Ведь [человек] состоит из тела и души. Сочетая тело от этого мира и душу от мира иного, он собирает их воедино. Тело при этом обладает всей телесной, душа же – всей бестелесной природой, которые, когда сливаются в одно целое, составляют все мирское убранство человека[72]. По этой причине человека называют "всем" [omnis][73], ибо вся тварь переплавляется в нем словно бы в некоей мастерской. Оттого и Сам Господь ученикам, шедшим проповедовать, повелел: "Проповедуйте Евангелие всей твари" (Мк 16,15).

Итак, этот мир, т.е. человек, Творца своего не познал; и ни через символы писаного Закона, ни через образцы видимого творения не
294C пожелал он познать своего Бога, оплетенный путами плотских помыслов. *И мир его не познал* (Ин 1,10). Не познал человек Бога Слово ни до вочеловечения Его, нагого, в одной лишь божественности, ни после вочеловечения[74], облаченного только воплощением[75]. Невидимого не знал, видимого отрицал. Не пожелал найти

ищущего его, не пожелал услышать зовущего, не пожелал почтить обожествляющего, не пожелал принять принимающего.

XX. *Пришел к своим* (Ин 1,11), т.е. к тем, которые через Него произошли, и через это, по справедливости, свои Ему суть. *И свои его не приняли* (Ин 1,11). Свои – суть все люди, которых восхотел Он искупить и искупил.

А тем, которые приняли Его, тем дал власть стать чадами Божиими, верующим во имя Его[76] (Ин 1,12). Теперь разделяется не
294D человеческая природа разумного мира, но воля. Отделяются принимающие воплотившееся Слово от отвергающих Его. Верные – веруют в пришествие Слова и охотно принимают своего Господа. Неверующие отрицают и упорно отвергают: иудеи из зависти[77], язычники по неведению. Принимающим Он дал власть стать чадами Божиими, не принимающим все еще дает срок принять Его. Ни у кого ведь не отнимается возможность верить в Сына Божия и возможность быть сыном Божиим: ибо это назначено свободному выбору человека и содействию благодати[78]. Кому дал Он власть стать чадами Божиими? Принимающим Его, т.е. верующим во имя
295A Его. Многие принимают Христа. Ариане принимают Его, но не веруют во имя Его; не веруют в единородного Сына Божия, консубстанциального Отцу; отрицают, что Он – ὁμοούσιος, т.е. единосущен [coessentialem] Отцу, и утверждают, что Он – ἑτερούσιος, т.е. иной сущности, чем Отец[79]. А потому не приносит им пользы принятие Христа, когда пытаются они отрицать Его истину. Тем, кто подлинно принимает Христа как истинного Бога и истинного человека, и непоколебимо в это верит, – тем дана возможность стать чадами Божиими.

XXI. *Которые не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин 1,13). (В старых греческих списках пишется только: *которые не от крови, но от Бога родились*[80].) "Не от крови, – говорит он, – т.е. не телесным рождением родились те,
295B кто обретает усыновление чад Божиих по заслугам веры, но [родились] от Бога Отца через духа Святого в сонаследование Христу, т.е. в совместное сыновство единородному Сыну Божию[81].

Не от хотения плоти, не от хотения мужа. [Здесь] он вводит состоящий из двух частей пол, из которого распространяется множество тех, кто рождается плотским образом во плоти[82]. При этом именем плоти евангелист обозначил женское состояние, а именем мужа – мужское[83].

А чтобы ты случайно не сказал: "кажется невозможным, чтобы смертные становились бессмертными, тленные – тления не имели, те, что всецело – люди, были чадами Божиими, временные – обладали вечностью", прими довод "от бóльшего", дабы мог ты обрести уверенность в том, относительно чего сомневаешься: *И Слово ста-*
295C *ло плотью* (Ин 1,14)[84]. Ведь если большее несомненно прошло

[этим путем], отчего кажется невероятным, что меньшее может ему следовать? Если Сын Божий сделался человеком – в чем никто из тех, кто Его принимает, не сомневается, – что удивительного, если человек, верящий в Сына Божия, сделается Сыном Божиим? Ибо для того Слово сошло в плоть, чтобы она сама (т.е. человек, верующий посредством плоти в Слово) поднялась к Нему, чтобы через подлинного единородного Сына многие чада получили усыновление. Не ради Себя Слово стало плотью, но ради нас, которые лишь через плоть Слова смогли бы претвориться в чад Божиих. Один сошел Он – взошел со многими, из людей делает богов тот, кто из Бога соделал человека.

И обитало в нас (Ин 1,14), т.е. овладело нашей природой, чтобы соделать нас причастными – своей[85].

295D XXII. *И мы видели славу Его, славу как единородного от Отца* (Ин 1,14). Где видел ты, о блаженный богослов, славу воплотившегося Слова, славу вочеловечившегося Сына Божия? Когда видел? рассматривал какими глазами? Я думаю – телесными: на горе во время Преображения[a]. Ведь тогда ты был там третьим свидетелем божеского прославления. Ты сам присутствовал, как полагаю, в Иерусалиме и слышал голос Отца, что славил Своего Сына, говоря: "Прославил и еще прославлю"[b]. Слышал как вереницы детей возглашали: "Осанна Сыну Давидову!"[c] Что сказать мне о славе Воскресения? Ты видел как Он воскресал из мертвых, когда к тебе и другим соученикам твоим вошел Он запертыми дверями[d]. Ты видел
296A славу Его, восходящего к Отцу, когда Он был взят ангелами на небо[e]. И сверх всего этого высочайшим взором ума созерцал ты Его, я имею в виду Слово, в начале Его, у Отца, где видел ты славу Его *как единородного от Отца.*

XXIII. *Полное благодати и истины* (Ин 1,14). У этого периода двойной смысл. Ведь можно допустить, [что речь идет] о человечестве и божестве воплотившегося Слова, так чтобы полнота благодати соотносилась с человечеством, полнота же истины – с божеством. Ибо воплотившееся Слово, Господь наш Иисус Христос, принял полноту благодати согласно Своему человечеству, так как Он – глава Церкви[f], рожденный прежде всей твари[g], т.е. [прежде] вообще всей человеческой природы, что в Нем и через Него исцелена и
296B восстановлена. Я говорю "в Нем", так как Он – величайший и первейший образец благодати, которой безо всяких предшествующих заслуг человек делается Богом[86]; и в Нем первоначально это было

---

[a] Мф 17,1–2.
[b] Ин 12,28.
[c] Мф 21,15
[d] Ин 20,19.
[e] Деян 1,9–11.
[f] Еф 5,23.
[g] Кол 1,15.

явлено. А "через Него" – оттого, что от полноты Его мы все приняли благодать обожения: через благодать веры[87], которой в Него веруем, и [благодать] делания, коим заповеди Его соблюдаем.

Полноту благодати Христовой можно еще постичь согласно Духу Святому. Ибо Дух Святой – раздатель и вершитель даров благодати – обыкновенно именуется благодатью[88]. Седмиобра́зное действие этого Духа заполнило человеческую природу Христа, и в Нем почило. Вот как говорит пророк: "И почиет на нем дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух знания и благочестия, и преис-
296C полнит его дух страха Господня" (Ис 11,2–3). А потому, если в отношении Христа ты хочешь понять через Него Самого́ то, что названо "полным благодати", познавай согласно человечеству [Христову] полноту обожения Его и освящения. Я говорю "обожения" – которым человек и Бог соединены в единство одной субстанции, "освящения" же – которым не только от духа Святого Он зачат, но и полнотой даров Его преисполнен; как если бы наверху таинственного подсвешника Церкви – в Нем и от Него – засверкали лампады благодати[89].

Но если склонен ты понимать полноту благодати и истины воплотившегося Слова в соответствии с Новым Заветом, то вот как, похоже, полагает тот же евангелист несколько далее. Ведь он говорит: "Закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа" (Ин 1,17). Вполне согласно [с этим] возвестишь ты,
296D что полнота благодати Нового Завета дарована через Христа, и истина символов Закона в Нем исполнена. Как говорит апостол: "в Нем обитает полнота божества телесно" (Кол 2,9), очевидно называя полнотой божества тайные смыслы тени Закона[90], относительно которых Христос, приходивший во плоти, учил и явил [нам], что они обитали в Нем Самом телесно, т.е. истинно, потому что Он Сам – источник и полнота благодати, истина символов Закона, предел пророческих виде́ний[91]. Слава Ему с Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

Первоначально гомилия была переведена по тексту издания Г. Флосса в Патрологии Ж.-П. Миня (PL 122, 283B–296D).

Я хотел бы выразить мою искреннюю признательность Виолетте Павловне Гайденко, согласившейся сверить перевод, за советы и замечания.

Впоследствии мне стало доступно критическое издание: *Jean Scot.* Homélie sur le Prologue de Jean. Introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jeauneau, SC 151. P., 1969. С учетом этой работы в перевод были внесены уточнения и поправки, а знакомство с подробнейшими комментариями Э. Жено помогло существенно углубить и расширить настоящие примечания. В работе над последними незаменимым подспорьем для меня был труд А.И. Бриллиантова "Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены" (СПб., 1899).

Для контроля использовался английский перевод: *O'Meara J.* Eriugena. Oxfors, 1988. P. 158–76.

[1] Название сочинения «Гомилия Иоанна Скотта, переводчика "Иерархии" Дионисия», приводимое в изданиях Г. Флосса и Э. Жено, взято из манускрипта Alenson Bibl. Mun. 149, f. 175r–182 r (XII в.). Оно не является авторским и, скорее всего, принадлежит одному из переписчиков. Гомилия была также известна по двум начальным словам: Vox spiritualis. Разбивку текста на главы осуществил Э. Жено.

Вводная глава гомилии представляет собой уникальный сплав богословия, метафизики и поэзии. Каждое слово, каждый образ насыщены смыслом, являются либо отголоском тем, которые Иоанн Скотт развивал в предыдущих произведениях, либо отзвуком голосов тех отцов церкви, продолжителем которых он хотел быть.

Темы бегло упоминаются, Иоанн лишь касается их, легкими штрихами задавая контуры здания, которое возводил всю свою жизнь. Ничто не потеряно. Разные планы сменяют друг друга, не отменяя, сосуществуют как в кристалле, что поворачивается разными гранями. Предание (евангелист, Церковь), структура души (внешнее чувство – внутренний дух), космология (области воздуха и эфира), философия (разделение на то, что есть и не есть), гносеология (теория "творящего познания" и его границ), богословие на греческий лад (Бог как причина, Его трансцендентность бытию, особенная троичная терминология). Темы, промелькнувшие перед нами сменились так быстро, что слились в один образ.

Насколько оригинально соединение заявленных сюжетов, настолько подчеркнуто цитатна лексика. Звучат слова-метки столпов Запада: Амвросия, Августина, Григория Великого, Беды остопочтенного. И здесь же Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник. Эта сотня с небольшим слов инкрустирована кальками с греческого, либо терминами со смещенным смыслом, которые явились результатом переводческой деятельности Иоанна Скотта. Например:

1) зоркий [altividus] построено как deividus (зрящий Бога), которым Иоанн (PL122, 1050C) переводил θεοπτικός Дионисия (PG3,205C);
2) *реять* [supervolitare] соответствует ὑπερκύψαντες Максима (PG91,1356B) (перевод в PL122,835C);
3) за *окоем* воздуха и неба выходит ев. Иоанн у Августина (PL35,1662);
4) *выходить за пределы* [transcendere] – так характеризуют созерцание ев. Иоанна Амвросий (PL15,1530A) и Августин (PL35,1381);
5) *быстролетный* [citivolus] = ταχυπετής, которым Дионисий описывает полет орла (PG3,337A) (=PL122,1068D перевода);
6) *о крылах созерцания* говорит Григорий Великий (PL76,806C);
7) о *взорах* [obtutus] орла, устремленных на солнце, писал в гомилии на Пролог Ев. от Иоанна Беда Достопочтенный (CC 122,52,14);
8) *богословие* [theologia] и *умозрение* [theoria] суть транскрипции греческих θεολογία и θεωρία. Здесь они имеют смысл "созерцания" [contemplatio, speculatio], а не науки о божественном. Однако они могут означать и высший, таинственный способ толкования Писания. Соответственно, "богослов" должно пониматься как "тайновидец", "созерцатель истины".

[2] Традиционно четыре евангелиста соотносятся с четырьмя таинственными животными (Ис 6,2–3; Иез 1,5–25; 10,2–9; Откр 4,6–9), имеющими облики подобные льву, тельцу, человеку и летящему орлу. Согласно Эриугене – это "чистейшие умы, которые символически обозначены в слове Божием под образами упомянутых животных" (PIII, 668B). Орел – символ Иоанна Богослова. Образ орла использован Августином в "Трактате на Ев. от Иоанна" (PL35,1381). Но если у Августина орел поднимается выше эфира и хора ангелов, у Эригены он выходит за пределы всего, что суть и не суть.

[3] В отличие от Э. Жено, читающего здесь altivolus (высоколетный), я оставляю altividus (видящий высокое) большинства манускриптов.

[4] В геоцентрической системе мира Эриугены область эфира лежит между орбитой Луны и небесной твердью.

[5] *То, что есть, и то, что не есть* – формула, которой Порфирий обозначал, соответственно, умопостигаемое и чувственное. Эриугена воспринял ее через Мария Викторина и переосмыслил. В его системе *"то, что есть"* – это объект знания, то, что входит в сознание твари, воспринятое умом или чувством. *То, что не есть* – реалии, лежащие за пределами восприятия, не являющиеся объектом знания. Знанию придается исключительная, конституирующая бытие роль. Иоанн Скотт пишет: "ведь, как говорит

св. Дионисий, *знание о тех, что суть, есть те, что суть*" (PII,559B). Ср.: "для нематериального знание тождественно вещи" (Плотин. Enn. V,9,5). Для Эриугены знание даже больше, чем вещь: "...вещи пребывают в своих понятиях истиннее, чем в себе" (PIV,774A) ср. 766B. Он пишет о чинах небесной иерархии: "о всяком ряде рассуждающих и понимающих тварей говорят, что он и существует и не существует. Ибо он *есть*, насколько познается высшими или самим собой, но он *не есть*, насколько не дозволяет познавать себя низшим" (P1,444C). Бог не есть – он выше бытия и познания.

[6] Так Иоанн Скотт передает τὰ μετὰ θεόν Максима Исповедника (PG91,1077A).

[7] Ср.: "Бог превосходит любое понятие, мышление и познание" (Дион. De div. nom. VII.1. PG3,865B).

[8] intellectus, которое здесь переведено как "смысл", многозначно. Это высшая часть человеческой души – "ум-понимание", которым созерцательно постигаются самые сокровенные, самые возвышенные истины божественного. Этим ум отличается от рассудка-разума, которым рассуждающий человек познает объекты чувственного тварного мира. Человек есть преимущественно рассуждающая тварь, ангел – понимающая. Везде, где в русском тексте значится "ум", следует учитывать второе значение – "понимание", и наоборот.

[9] Приставка сверх- (пре-) воспринята Иоанном Скоттом от Дионисия: ὑπερουσιότης (PG3,588A). Смысл этого выражения в утверждении единства сущности и раздельности субстанций (ипостасей) при сознании того, что тайна Троицы – выше человеческого разумения: "...когда говорят *пресущественный* по отношению к Богу, говорят не *что* Он есть, но *что* Он не есть; говорят, что Он не сущность, но больше, чем сущность" (P1, 462C). И евангелист, воспаривший столь высоко, не может непосредственно созерцать божественную природу. В другом месте Иоанн Скотт поясняет, что он не говорил "что какая-либо тварь, кроме человеческой природы Слова, может подняться за пределы теофаний и достичь Бога так, чтобы перед ней не стояла еще теофания" (PV,905C). "Четко различая" означает здесь, скорее всего, искушенность в троичной терминологии.

[10] Ср. у Максима: "Петр, глава апостолов" (PG90,637B). Дионисий: "Петр – глава и недосягаемая вершина среди богословов" (PG3,681C).

[11] Ср. Максим: "Если Петр является символом действия, то Иоанн – созерцания" (PG90, 274B). Беда развил эту тему в своей гомилии на Иоанна (CC 122,64–65). Согласно же Эриугене суть четыре ступени духовного восхождения: вера, действие, знание, созерцание (PL122,136; 142; 165; 218). Первые две соотносятся с Петром, вторые – с Иоанном.

[12] trepidae actionis symbolum – Иоанн Скотт, возможно, имеет в виду попытку Петра пройти по воде (Мф 14,28–31). Он переводит отрывок из Максима: "...смятение есть также страх падения, т.е. низвержения" (PG91,1197B). Таинства [sacramenta] отличаются от символов. В первых – явления, указующие на высшую реальность, даны в чувственной форме – facti et dicti. Это жертвы, церковные таинства. А во вторых – они имеют идеальный характер – dicti et non facti. Сам Иоанн Скотт не всегда выдерживает это различение.

[13] Бег двух апостолов ко гробу использован Григорием Великим (Homil. in evang. PL76, 1175–6). Иоанн символизирует Синагогу, а Петр – Церковь.

[14] Строка Ис 7,9 nisi credideritis, non intelligetis приводится согласно Септуагинте, пример чему положил Августин (De doctr. christ. II,12, 17. PL34,43). В Вульгате значится: si non credideritis, non permanebitis (если не поверите, не пребудете). Ср. Августин: "Говорит мне человек: пойму, чтобы верить. Я отвечаю: верь, чтобы понимать" (Serm.43. PL38,255).

[15] У Максима γένεσις означало "возникновение", "приведение к бытию", "происхождение от Бога, а γέννησις – размножение людей через плоть. Иоанн Скотт соблюдает это различение, используя соответственно, глаголы gigno и nascor. Происхождение Слова от Отца четырнадцать раз описывается глаголом gigno (а также его производными) и единожды глаголом nascor. Для рождения тварных созданий девять раз использован глагол nascor, и ни разу – gigno. В русском переводе соблюсти это различие не удалось.

[16] В системе Максима Бог беспределен, а признак тварных созданий – конечность, "очерченность" (περιγραφή). Воплощаясь, неограниченное Слово ограничивается плотью. На уровне образов воплощение рассматривается как одевание нагого в своей божественности Слова плотью. Иоанн Скотт, правда, указывает в качестве источника такого своего представления не Максима, но Епифания из Саламина (PIV,745D). Ср.: "одеяние, принятое [Богом] от Девы" (Carmina, 543,27).

[17] В оригинале – petasum, диковинный неологизм Эриугены, произведенный им, как показал Э. Жено, от πέτομαι (летать). Корень тот же, что в слове "птица" В известных Иоанну Скотту сочинениях встречалось petasus (широкополая шляпа странника). У Пруденция оно стоит в аблативе: "petaso insignis Mercurius – выделяющийся [своей дорожной] шляпой Меркурий" (Contra Symmachum II, 519–20. CSEL 61, p. 625). Дважды (и тоже в аблативе) оно встречается у Марциана Капеллы (De Nuptiis, ed Dick, Stuttgart, 1969, p. 19.5, 71.20). Иоанн Скотт понял его как petasum (среднего рода), и, поскольку оно соотносится с volucer deus (крылатым богом = Меркурий), он дал такое пояснение: "πέτομαι – летаю, отсюда petasum (птах)" (Ann. II, p. 71.10); "petasa (птахами) называются крылатые, словно устремляющиеся вверх" (Ann. I, p. 30.5). Джулио д'Онофрио, приведя цитированные выше пояснения Иоанна Скотта, указывает на соответствующее толкование у Ремигия (G. d'Onofrio. Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre... (SM XXII, ii (1981), p. 635, N 139): "[Меркурий] сам привязывает к ногам крылатые сандалии, т.е. petasum" (Rem. Autiss., Comm. in Mart. I/Ed Lutz. I. P. 82.27–9); и "petasum, т.е. крылатая обувь, с которой изображается [Меркурий]. Ведь по-гречески говорят peto, на латинском – "летаю" Ибо сам он – бог красноречия и вследствие своей проворности рисуется с крылатой обувью" (Comm. in Consolationem IV, metrum 3, vol. 18, MS Vat. Pal, lat. 1581, f. 48v и MS Paris BN lat. 15090, f. 60r). Так "дорожная шляпа", возвысившаяся у Эриугены до "птаха", у Ремигия снова заземляется, превратившись в "крылатые сандалии"

[18] В отличие от Э. Жено, читающего здесь penetrat (проникает), я оставляю tranat (перелетает) манускрипта из Алансона.

[19] Об обожении говорили преимущественно восточные отцы. Эриугена пишет: "В латинских книгах этот термин, я имею в виду *обожение*, употребляется чрезвычайно редко, хотя смысл его мы находим у многих и особенно у св. Амвросия. Но отчего это так – нам не вполне ясно. Может быть оттого, что смысл этого термина, т.е. *обожение* (которым преимущественно пользуются греки, понимающие под этим прехождение святых в Бога не только душой, но даже и телом, чтобы стать в Нем и с Ним единым, ибо в них не остается ничего животного, ничего телесного, ничего человеческого, ничего природного), смысл его чрезмерно высок, непостижим и невероятен для тех, кто не в состоянии подняться за пределы плотских помыслов" (PV, 1015B).

[20] Под тварным раем, куда был помещен Адам, Иоанн Скотт понимал первоначальное состояние человеческой природы как образа Божиего. Такое толкование заимствовано у Амвросия (PL14,279–80), De paradiso которого он цитирует в Перифюсеон. Ср.: "посреди рая, т.е. человеческой природы" (PV,982A). Человеческая и ангельская природы родственны. "Понимающая и рассуждающая ангельская природа возникла в человеческой, понимающей и рассуждающей природе; точно так же и человеческая – в ангельской, через взаимное познание, которым и ангел постигает человека и человек ангела" (P1V,780B). "Ведь не где-нибудь обитает Господь, как в человеческой и ангельской природе, которым одним даруется созерцание истины" (PV,982B).

[21] Ср. небо небес (гл. XIV), Царь царей (гл. XV).

[22] Троичная терминология на Западе и Востоке различалась. Латиняне говорили о трех лицах [personas] и одной субстанции, греки – о трех ипостасях и одной сущности [οὐσίαν]. Эриугена большей частью следует грекам. Это значит, что применительно к Троице он понимает "субстанцию" как "ипостась" и принимает соответствие, установленное еще Боэцием: сущность – οὐσία, essentia, ипостась – ὑπόστασις, substantia, лицо – πρόσωπον, persona (Contra Eutychen, III). Это противоречило западной традиции, в которой со времен Тертуллиана божественную природу именовали "субстанцией". Иоанн Скотт отдает этой традиции дань, когда говорит о Слове, Отце и Духе Святом как о консубстанциальных (гл. VIII и XX). Субстанция здесь означает "сущность". В общем же значение термина зависит от контекста. Например: "субстанция Сына совечна Отцу. Субстанция того, что произошло через Слово, начала в нем быть прежде вековых времен" (гл. VII). В первом предложении это "ипостась", во втором – идеальное основание, сущность тварной вещи. Чтобы показать как функционировало это слово, сохранить его узнаваемость и не разрывать на несколько различных, substantia оставляется без перевода.

[23] Иоанн Скотт переводит Максима: "Что бы ни смог постичь ум, тем он сам становится" (PL122,449D). Если объект созерцания – Бог, то созерцатель обожествляется, ведь подобное познается лишь подобным (Timaeus 45c). Ср.: "Вот какова гибель [для мира] святых, преходящих силою созерцания в Самого Бога, превосходящих все и самих себя"

(PV,897C). "В Самого́ Бога восходит тот, кто созерцает всю совокупность творения... находясь там, где все едино и куда все, что произошло из своих примордиальных причин должно возвратиться" (PV,970C).

[24] В понимании механизма зрения Эриугена следует Платону (Timaeus 45в).

[25] Ср.: "Кто узнал истину, узнал свет, и кто узнал свет, узнал вечность" (*Августин.* Conf. VII,10.PL32,742).

[26] В известных ныне греческих манускриптах Евангелия от Иоанна значится οὗτος – этот, он (his); а не αὐτός – он сам (ipse). Это не единственный случай, когда Иоанн Скотт, несомненно имевший греческий список Нового Завета перед глазами, цитирует текст, отличающийся от известных теперь. См.: *Nestle Eb.* Scotus Erigena on greek manuscrits of the fourth gospel // Journ. Theol. Stud. 1912. XIII, 52. P. 596–597.

[27] Когда Отец рождает Слово, Он одновременно творит в Нем примордиальные причины, т.е. идеи или сущности всех тварных созданий. Ср.: "Сами же примордиальные причины вещей называются греками πρωτότυπα – "первообразами", либо προορίσματα – "предопределениями" или "определениями.". Они также именуются ими θετα θελήματα, т.е. божественными волениями, а обыкновенно еще зовутся ἰδέα, т.е. видами или формами, в которых сотворены неизменные основания вещей, имеющих быть созданными, прежде чем они [обретут действительное] бытие" (P II,529B). Примордиальные причины и сотворены и превышают тварное. "Воспитанник: Итак, ты не включаешь в число тварного субстанции и причины вещей, укорененные в Слове Божием? Ведь ты сказал, что они возникли до всякого времени и всякой твари. Воспитатель: Не включаю, и не без основания. Ибо словом *тварь* в собственном смысле обозначается то, что через рождение неким временным движением проистекает в свойственные ему виды. То, однако, что утверждено раньше всякого времени и места, в собственном смысле не называется тварью, хотя по некоторому способу выражения, συνεκδωχικῶς (в расширительном смысле), совокупность существующего после Бога, можно назвать созданной Им тварью" (PV,887–8).

[28] Положение Максима Исповедника (PG91,1264C), направленное против ариан, которые использовали строку "Отец мой более Меня" (Ин 14,28). Для Иоанна Скота инвективы против ариан были лишь данью традиции. Ср. Фома Аквинский: «У латинян не принято называть Отца причиной Сына или Св. Духа, но лишь Началом или родителем... Греки же, которые применяют к божественным лицам термины "причина" и "причиненное", не намереваются ввести различия природ или посчитать Сына тварью, но хотят этим лишь показать происхождение лиц, как и мы словом "начало" (Contra errores graecorum, I). Однако см. у Августина: "Бог есть причина всего, что есть. И поскольку Он есть причина всего, Он является также причиной своей Премудрости" (Lib. de divers. quaest. LXXXIII,16).

[29] Иоанн Скотт различает времена вечные и вековые, являющиеся образом первых. "Вечные времена суть... вечность, в которой вечно утверждены примордиальные причины всех вещей... [В вековых временах] причины, одновременно и разом сотворенные в начале, исходят неким порядком веков... в свои видимые или невидимые осуществления (P II,558C). Словосочетание восходит к выражению ап. Павла: πρὸ χρόνων αἰωνίων (2Тим 1,9 и Тит 1,2). Августин перевел его как tempora aeterna (вечные времена) (De civ. Dei XII, 16. PL41.365). Перевод Вульгаты – tempora saecularia (вековые времена).

[30] Э. Жено полагает, что здесь речь идет уже не о "вековых временах" чувственного мира, о которых Августин писал. "Без сомнения мир сей возник не во времени, но вместе со временем" (PL41,322), но о временах "вечных"

[31] Ср. Климент Александрийский: "Все вещи от Сына, и Он есть круг всех сил, собранных и соединенных в одно" (Stromata IV,635,9). Ср.: *Ориген.* De Princ. 1,2.

[32] Такова формула, которой чаще всего следует Иоанн Скотт в вопросе о filioque: "от Отца через Сына" Подробнее см.: *Бриллиантов А.И.* Указ. соч. С. 277–9.

[33] Предлоги sine, ἄνευ имеют преимущественно логический характер отрицания, в то время как extra, χωρίς – характер пространственный.

[34] Ср. [В Слове Божием] первоосновно и неизменно пребывает совместно все: не только то, что существует в сей тварной вселенной ныне, но также то, что было и будет" (*Августин.* De Trin. IV,1,3. PL42,888). Толкуя строки Бытия Иоанн Скотт писал: "Под именем *неба* и *земли* мы понимаем примордиальные причины всей твари, которые

сотворил Отец в своем единородном Сыне... Под именем *неба*... примордиальные причины вещей умопостигаемых и небесных сущностей, а под именем *земли* – вещей чувственных" (P II,546A). Как причины умопостигаемого он также трактовал *бездну* (P II,556A).

[35] Ср.: "Ибо и это видимое солнце, будучи само по себе простым огнем... содержит в себе природу всех чувственных вещей. И не то, чтобы оно содержало нечто иное, чем оно самое, но оно само субстанциально есть все, что в себе содержит. Ибо в нем сотворена субстанция всего видимого" (P III,680A). Ср. Дионисий: "Солнце одно нераздельно содержит в себе причины бытия всех, кто причастен его свету" (De div. nom. V,8. PG3,824C).

[36] Образ семени, содержащего дерево, ветви, листья и плоды, встречается у Августина (De gen. ad litt. V,23. PL34,337–8). Правда, Августин имеет в виду не примордиальные причины, заключенные в Слове, а "семенные основания" разбросанные в чувственной природе.

[37] Иоанн Скотт пишет: "мы называем Сына *мастерством всемогущего Мастера*, и не напрасно, ибо в Нем, то есть в своей Премудрости, всемогущий мастер, Отец, сам все, что только пожелал, сотворил и вечно и неизменно сохраняет" (P II,579B). Ср.: "Ремесленник изготовляет сундук. Сначала он имеет сундук в своем мастерстве... Сундук жив в мастерстве, так как жива душа мастера, где все это находится прежде чем воплотится" (*Августин.* Tract. in Joan. ev. 1,17. PL35,1387).

[38] Ср. Дионисий: "Все радиусы круга сходятся к единой точке в центре окружности и, таким образом, эта точка содержит в себе все прямые" (De div. nom. V,6. PG3,821A).

[39] Естественное умозрение соответствует φυσικὴ θεωρία Максима Исповедника – созерцанию, отправляющемуся от природных образцов. Второй путь – созерцание от Писания – есть богословие (ср. гл. XI). Видимый мир есть книга, знаки которой – твари. И наоборот, Писание есть умопостигаемый мир, четыре слоя понимания которого суть четыре первоэлемента (см. гл. XIV).

[40] Поскольку в Слове находятся примордиальные причины всех существ, "мы суть не что иное, насколько мы вообще суть, как сами наши основания, от века утвержденные в Боге" (P III,640A).

[41] τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (De cael. ierar. IV,1. PG3,177D). Э. Жено отмечает, что Дионисий – единственный из отцов, который назван по имени. В гомилии, предназначенной для литургического употребления, это объясняется только тем, что он как ученик ап. Павла соотносим с апостолами. То, что Дионисий упоминается немедленно после цитаты из Павла, диктуется текстом писания, где Деян 17,34 и 17,28 соседствуют.

[42] Ср.: "Поскольку в Нем суть все, и наоборот, поскольку Он сам есть все" (P 1,516D). И "ведь Бог видит лишь себя самого, ибо вне Его нет ничего, а все, что есть в Нем, есть Он сам" P III,704C.

[43] Это положение направлено против докетизма, учившего, что Слово воплотилось не реально, но лишь по-видимости, так что тело Иисуса – лишь кажимость (δόκησις, φάντασμα). Против докетов писал Максим (PG91,1320C).

[44] Теперь опровергаются аполлинариане, которые не считали человеческую природу Христа полной и отрицали наличие у Него тварной души. Они говорили, что лишь плоть Иисуса была человеческой, душа же представляла собой исключительно божественный Логос. Относительно терминологии ср.: "человеческую природу, соединенную в единство божественной субстанции или, как обычно говорят латиняне, в единство персоны" (P V,1018B).

[45] Ангелы в отличие от человека непосредственно созерцают богоявления и, таким образом, "понимают" их. Из людей до умозрения и понимания возвышаются лишь святые. Ср.: "мы полагаем, что есть две природы, причастные мудрости: понимающая – в ангелах, рассуждающая – в людях" (P II,552C).

[46] Человеческая природа разделяется на область света – верующих [fideles], и область тьмы – неверующих [impii]. Поле света омрачается еретиками и схизматиками. Поле тьмы составляют два вида неверия – неведение [ignorantia] язычников и вероломство [perfidia] иудеев.

[47] et tenebrae eum non comprehenderunt может быть переведено: тьма Его не объяла, не познала, не постигла.

[48] Имеется в виду последовательность духовного восхождения от веры к непосредственному созерцанию истины, о которой говорилось в примеч. 11.

[49] Если "естественное умозрение" главы X означало созерцание, отправляющееся от природы, то здесь это один из четырех видов толкования Писания.

[50] Понятие причастности или соучастия неразрывно связано у Иоанна Скотта с понятием иерархии. Такое понимание было заимствовано им у Дионисия. "Причастность, стало быть, не есть [только] принятие некоторой части, но распределение божественных даяний и даров от высшего к низшему, через высшие ряды к низшим... [Это есть] заимствование последующей сущностью из более высокой сущности и распределение бытия от той, которая имеет его первой, к последующей, чтобы ей быть... Божественная благость, сущность, жизнь, премудрость и все, что находится в источнике всяческих, истекают сначала в примордиальные причины, и дают им бытие; затем от примордиальных причин они неизъяснимым образом низвергаются через соответствующие ряды вселенной в осуществления причин, протекая всегда от высших к низшим; и возвращаются сокровенным круговоротом через потаеннейшие ходы природы обратно к своему источнику" (P III,631–2)

[51] Ср.: "Воздух не есть свет или жар, и душа не есть мудрость... Также сама душа, даже если бы всегда была мудрой, каковой станет когда будет отпущена в вечность, будет мудрой, однако [лишь] благодаря причастности неизменной мудрости, которой сама по себе не является... И как помрачается воздух, лишенный этого света... так помрачается душа, оставшись без света мудрости" (Августин. De civ. Dei XI,10,2. PL41, 326).

[52] Ср.: "Всякое божественное просвещение, что сияет в умах человеков, без сомнения даруется через служение ангелов... Ангелы приводили наших духовных отцов к божественному, т.е. к знанию Бога" (Expos. IV,13).

[53] Ср.: "истинно есть только единый Бог. А прочее, в чем говорят, что оно существует, есть его теофании" (P III,633A). "Всякая видимая или невидимая тварь, как удостоверяет нас разум, есть и называется теофанией, т.е. богоявлением" (Expos. IV,12).

[54] Ср.: "Как бы ни был удален человеческий ум от своего создателя из-за двуличия, никогда, однако, не был он Им покинут из-за [сохраняющегося] достоинства человеческой природы" (Expos. IV,15).

[55] Септуагинта: καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, и мир Божий, который превыше всякого ума (Флп 4,7). В Вульгате: et pax Dei quae exsuperat omnem sensum. Переводя Дионисия, который цитирует эту строку послания, Иоанн Скотт передал πάντα νοῦν посредством omnem intellectum (PL122,1178D). В Гомилии объединены sensum Вульгаты и intellectus его собственного перевода.

[56] Ср.: "Запредельный Мрак Его скрывается при любом свете и затмевает любое познание. И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, – не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается" (*Дионисий*. PG3,1065A).

[57] Это место можно понимать двояко. 1. Иоанн нисходит от созерцания божественных тайн (повествования о Слове) к здешнему миру (начиная историю Предтечи). В Перифюсеон, говоря об Иоанне Богослове, вознесенном ангелом на великую гору (Откр 21,10), Эриугена писал о "доме Господа, возведенном на горе высшего созерцания" (P V,982B). 2. Одновременно *Богословие,* т.е. проникающее в скрытый смысл Писания понимание, высший из четырех способов экзегезы, сменяется *историей*, т.е. буквальным восприятием повествования. В умопостигаемом мире Писания это соответствует переходу от "неба" к "земле" (см. примеч. 58).

[58] Максим Исповедник в Ambigua (PG91,1245–8) выстроил следующее сопоставление между четверками элементов, добродетелей, евангелистов и видов любомудрия:

Земля	Справедливость	Матфей	Вера
Вода	Умеренность	Марк	Действие
Воздух	Мужество	Лука	Физика
Эфир	Благоразумие	Иоанн	Богословие

Иоанн Скотт трансформировал виды любомудрия в четыре способа экзегезы: историю,

нравственное понимание, естественное (физическое) умозрение и богословие. Нужно заметить, что задолго до знакомства с Максимом Эриугена мог читать обращенный против него трактат Пруденция из Труа (851 г.), в котором тот писал о квадриге Христа, которая есть четыре евангелия, четыре названные выше добродетели и четыре способа экзегезы: исторический, нравственный, аллегорический и анагогический (PL115,1352AB).

[59] "Этим даром [благодатью] наделяются не все. Обожение даруется лишь ангельской и человеческой природам. И не вообще им, но только ангелам, которые горят любовью к своему Создателю и пребывают в постоянном созерцании истины, и только людям, соответствующим названному условию. До того доходит, что дар благодати не ограничивается пределами тварной природы и действует вопреки силе природы, совершает свое действие пресущественно и вне всяких тварных природных оснований" (P V,904A).

[60] Иоанн Скотт цитировал Максима (PG91,1348): "Бог Слово принял ради нас из крещения в духовное сыновство подчинение рождению, будучи Богом... Разрешая ради нас в Себе узы рождения от тела, Он дал нам власть стать чадами Божиими через рождение от духа" (P V,937–8).

[61] Эриугена подчеркивает, что речь идет о предстоянии в пространстве, а не во времени: coram = co– + ōs (в присутствии, перед лицом), тогда как ante и post помимо присущего им издревле пространственного значения (первоначально все предлоги были наречиями места), приобрели значение временно́е.

[62] Ср.: "Звездою утренней, которую греки называют ἄστρον πρωϊνόν нарекли Иоанна потому, что как та утренняя звезда, которую астрологи называют Люцифером предшествует восходу солнца, так предтеча Господа раньше явился в мир, а за ним последовало Солнце правды (Comm. 305B).

[63] Ср. у Августина: "Писание совершено через людей... Но хотя те, кто писал Писание, сами были людьми, они светили не от себя; тот свет был истинным, что просвещает всякого человека, приходящего в этот мир" (Tract. in Ioan. ev. 1,5. PL35,1382).

[64] omnis – весь, всякий. Ниже в тексте имеется в виду второе значение.

[65] Имеются в виду примордиальные причины вещей, что укоренены "в сокроненнейших недрах божественной Премудрости" (P II,551B), т.е. в Слове. Сущее в недре Отчем Слово (Ин 1,18) содержит в Себе эту "творящую и сотворенную природу", которая и сотворена и превышает per excellentiam тварное (см. примеч. 27). Ср. "Ведь есть всеобщая, присущая всем природа, сотворенная единым началом всего, из которого словно обильным ключом, через потаенные поры, проистекают, подобно ручьям, телесные создания" (PIV,750A).

[66] В Ambigua, переведенных Эриугеной, об этих мирах говорит Максим: "нижний мир" (PG91,1241D) и "вышний мир" (PG91,1273D).

[67] Имеются в виду "рассуждающие" твари, т.е. люди (см. примеч. 45).

[68] Идеальные основания всего сущего укоренены в Слове (см. примеч. 40). Состояние укорененности, утвержденности описывается термином substitutio. Ср. "Слава святых есть ясная и знаемая Богом утвержденность их в божественной Премудрости и их примордиальных причинах" (P II,559B).

[69] Слово "мир" употребляется в Прологе Евангелия четырежды (Ин 1,9–10). Ниже разбираются три смысла этого понятия. Под "миром" можно понимать 1) невидимый духовный мир; 2) материальный, видимый и телесный мир; 3) человека как сочетание двух первых.

[70] Если mundus virtutum в гл. XVII означало "мир добродетели", то здесь это мир небесных, ангельских сущностей (сил). Сам Иоанн Скотт различал в слове virtus метафизический, естественный и моральный смыслы (P III,632A): 1) это часть субстанциальной триады "сущность – сила – действие"; 2) это физическая сила, крепость, "то, что противодействует разрушению природы, как здоровье болезни"; 3) это добродетель, "то, что противоположно пороку". В богословском плане, как иногда у Дионисия (De cael. ierar. XI,1–2. PG3,284B), virtus прилагается сразу ко всем чинам небесной иерархии. Ср. "святые ряды небесных сущностей, т.е. небесных сил, для которых не одно – быть, а другое – быть силами. Ведь их сущность есть сила" (Expos. IV,6). "Что удивительного, если все небесные сущности одинаково называются ангелами?.. Сходным образом все они суть силы" (Expos. V,4).

[71] В человеческой природе "вся тварь сотворена, в ней соединена, в нее имеет возвратиться и через нее должна быть спасена" (PIV,760A). Человек содержит в себе всю тварь "как большее число заключает в себе меньшее" (P1V,782C).

[72] Основные определения человека, встретившиеся в этом отрывке – "мастерская", "середина", "сочетание", "соединение" – взяты у Максима (PG91,1305A). Иоанн Скотт избегает слова "микрокосм" (несмотря на верность его смыслу) под влиянием Григория Нисского (PG44,177D), которого цитирует: "Говорят, что человек есть μικρόκοσμον, т.е. малый мир; и состоит он из тех же элементов, что вселенная. [Но] тот, кто именем "убранство" возносит человеческой природе хвалу, принижает самого себя, наделяя высокочтимого человека свойствами, присущими комару и мыши. Ведь и они составлены из этих элементов" (P1У,793C). Сам Эриугена считает, что «по той причине зовут человека κόσμος, что он убран по образу и подобию Божию... ибо κόσμος в собственном смысле переводится как "убранство", а не "мир"» (Comm, 321A).

[73] Ср.: "один человек назван *всем*" (*Григ. Нисский.* De hom. opif. PG44,185D).

[74] Вслед за греческими отцами Иоанн Скотт различает воплощение (σάρκωσις), когда Слово облачается в плоть, и вочеловечение (ἐνανθρώπησις), при котором оно полностью принимает человеческую природу.

[75] См. примеч. 16.

[76] Греческое τοῖς πιστεύουσιν Иоанн Скотт сам переводит как credentibus, Вульгата – his qui credunt.

[77] Ср.: "предали Его из зависти" (Мф 27,18).

[78] Здесь то же постулирование свободного выбора человеческой воли при содействии "не требующего заслуг дара благодати", что в ранней работе Иоанна Скотта "О предопределении" (PL122,389B). О сотрудничестве природы и благодати писал Августин (De grat. et lib. arbitr. XVII. PL44,901).

[79] Возможно, упоминание ариан и оставленное без перевода слово ὁμοούσιος есть отзвук чтения "Послания к Кандиду Арианину" Мария Викторина. Сначала Иоанн Скотт использует традиционный для обозначения единосущия Сына Отцу латинский термин consubstantialis, затем, приведя его по-гречески, он дает иной перевод, основанный на предлагавшемся еще Боэцием соответствии οὐσία – essentia, ὑπόστασις – substantia (Contra Eutychen 3).

[80] В большинстве греческих манускриптов Ев. от Иоанна слова "ни от хотения плоти, ни от хотения мужа" отсутствуют (см.: *Lamarche P* Le prologue de Jean. // Recherches de science religieuse. 1964. T. 52. P. 497–537). Как пишет Э. Жено, "Эриугена был одним из немногих ученых того времени, способных сделать такую пометку" (см. примеч. 26).

[81] Ср.: "Бог Отец избрал нас... предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа (Еф 1,4–5); "в Нем мы сделались наследниками, бывши предназначены к тому" (Еф 1,11); "сонаследниками и причастниками обетования Его во Христе Иисусе" (Еф 3,6). В соответствующих греческих текстах (Рим 8,15; Гал 4,5) значится υἱοθεσία (усыновление). Вульгата переводит это как adoptio filiorum (усыновление чад), а Эриугена – filiolitas, filietas (сыновство). Здесь, как и в гл. XIII, Иоанн Скотт совмещает перевод Вульгаты и свой.

[82] Если бы человек не согрешил, он размножался бы, как ангелы, являя собой spiritualis numerositas (духовное множество) (PL122,846C), caelestium numerositas (847B). Грех повлек за собой разделение на два пола и человек стал размножаться подобно животным: pecorina numerositas (скотское множество) (533A), ad similitudinem pecorum (подобно скотам) (847B), bestiarum instar (вроде зверей) (846B). Источник такого представления – Максим (PG91,1308C), цитируемый в PL122,536D.

[83] То же толкование Ин 1,13 дает Августин (Tract. in Joan. ev. II,14. PL35,1395).

[84] Ср.: "Как превосходит всякое понимание то, каким образом Слово Божие сошло в человека, так превосходит всякое рассуждение то, каким образом человек поднялся в Бога" (PL122,576C). Поскольку, согласно Иоанну Скотту, ум–понимание выше рассудка, то и вочеловечение непостижимее обожения. А тогда, если мы приняли евангельскую истину "и Слово стало плотью", мы, тем более, способны принять утверждение о возможности обратного процесса.

[5] Ср.: "Воспринятую Им человеческую природу, возвысил Он выше всех видимых и невидимых, выше всех небесных сил, сверх всего что сказывается и постигается, соединяя

со Своей божественностью, которая равна божественности Отца" (P V,911A). "А через это, если человеческую природу, Им воспринятую, Христос спас и восстановил, то конечно восстановил и всю видимую и невидимую тварь" (P V,912B).

[86] Ср.: "И Сам же Он есть величайший образец благодати, не потому что Ему отпущено нечто из вины человеческой природы; но потому что Он один из всех, безо всяких предшествующих заслуг, был соединен в единство субстанции Слову Божию, в которой все избранные, воспринимающие от полноты благодати Его, становятся чадами Божиими и причастниками божественной субстанции" (PIV,777C).

[87] Ср.: "И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать; Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа" (Ин 1,16–17). Августин полагал, что первая благодать – вера, вторая – жизнь вечная, даваемая по вере (Tract. in Ioan. ev. III,8–9. PL35,1399).

[88] В другом месте Иоанн Скотт, однако, пишет: "не Сам [Дух Св.] сообразно природе может именоваться даром, но Раздателем даров" (P II.564C). Ср.: «Богословие Восточной Церкви всегда отличало Лицо Св. духа – Подателя Благодати – от самой подаваемой им нетварной благодати... от сообщаемых Им людям даров. Это различение основано на словах Христа: "Дух Святой прославит Меня, потому что от Моего возьмет, и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал; что от Моего возьмет"» (Ин 16, 14–15). "Общее" Отцу и Сыну – это божественность, которую Дух Святой сообщает людям в Церкви, соделывая их "причастниками Божеского естества" (2 Петр 1,4), сообщая огнь Божества – нетварную благодать – тем, кто становится членами Тела Христова" (*Лосский В.* Очерк мистического Богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 201).

[89] Ср.: "Таинственный подсвещник пророка Захарии (Зах 4,2–14)... означает Церковь. Лампада же его, поставленная сверху, есть отцовский Свет и Истина, что просвещает всякого человека, приходящего в мир. О Господе нашем Иисусе Христе, поскольку за нас, из нас в природе нашей плоти Он зачат, родился и явил Себя миру, говорят как о лампаде на подсвещнике Церкви... на Нем впервые... почили дары Св. Духа, обыкновенно обозначаемые седмичным числом" (P II,564B). Образцы подсвещника – Церкви, лампады – воплотившегося Слова, светильников – семи даров Духа Св. взяты у Максима (PG90, 677A). И хотя сам Эриугена рассматривает их как ветхозаветные, можно указать для них параллели из Апокалипсиса, где Иоанн Богослов видит "семь подсвещников... [которые] суть семь Церквей" (Откр 1,20), и "семь лампад... которые суть семь духов Божиих" (Откр 4,5). Тогда Христос, глава (Еф 5,23) и тело (Еф 1,23) Церкви, есть как бы седмисвещник, сверкающий нетварным огнем даров благодати (Ис 11,2–3). По выражению о. С. Булгакова этой символикой "свидетельствуется духоносность Христа, на Котором почивает Дух Св. в седмеричных своих дарах" (Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 29).

[90] В Ветхом Завете истина была приоткрыта в виде символов данного через Моисея Закона (Исх 20–3), который есть лишь "тень будущих благ, а не самый образ вещей" (Евр 10,1) "Закон есть лишь тень и символ Нового Завета" (Comm. 300A). Как пишет Э. Жено, персонажи и события Ветхого Завета суть тени, отбрасываемые в свете восходящего Солнца Правды событиями Завета Нового. Ср.: "Агнец Закона был тенью, а Иисус Христос был истиной и словно неким телом, [отбросившим] тень" (Comm. 310B).

[91] Христос есть "конец Закона" (Рим 10,4), "о Нем все пророки свидетельствуют" (Деян 10,43). Видения божественных теофаний пророки передавали посредством символов.

ОТРЫВКИ ИЗ ТРАКТАТА ИСИДЫ БАЙГАНА "ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ В ГОРОДЕ И ДЕРЕВНЕ" (Тохимондо)

Л.Б. Карелова

Исида Байган (1685–1744) известен как родоначальник целого направления общественной мысли позднесредневековой Японии, оказавшего значительное влияние на духовную атмосферу страны вплоть до середины XIX в. Сто с небольшим лет, на которые приходится время расцвета школы Исиды Байгана, являются одной из интереснейших страниц в истории Японии. Они заслуживают самого пристального внимания исследователей-ориенталистов хотя бы потому, что непосредственно предваряют эпоху Мэйдзи[1] – эпоху начала капиталистического развития Японии и активного приобщения ее к европейской цивилизации. Сочинения Исиды Байгана представляют собой весьма ценный материал для уяснения социокультурной ситуации Японии этого периода. Учение Исиды Байгана возникло как отражение роста самосознания городских сословий в позднесредневековой Японии, ставших в условиях активизации коммерции и предпринимательства на рубеже XVII–XVIII вв. влиятельной силой не только в экономической, но и в культурной жизни страны. Исида Байган создал идеальную модель коммерческого общества в рамках системы сёгуната[2] тоталитарного государства феодального типа. В учении Исиды Байгана можно найти много общего с идеями мыслителей свободных городов северной Италии и протестантской этикой, т.е. с учениями эпохи первоначального накопления в Западной Европе. Этими общими моментами явились мирской аскетизм, этизация профессионального труда, идеи равенства сословий, выдвижение моральной программы нарождающегося класса буржуазии, ориентированной на развитие экономики, провозглашение моральным идеалом обогащение благодаря честному труду, создание идеального образа предпринимателя – "честного человека", отличающегося прилежанием в делах и умеренностью. При этом, разумеется, использование идей традиционной восточной философии и другие исторические условия породили специфические черты учения Исиды Байгана, отличающие его от аналогичных явлений, имевших место в духовной жизни стран Западной Европы. Совершенно новое для феодального мышления отношение к мотиву выгоды у Исиды Байгана конечно было бы преувеличением считать проявлением утилитарного мышления, поскольку здесь выгода и обогащение не являлись самоцелью. Стремление к прибыли обосновывалось такими высшими ценностями, как верность и сыновний долг, – интересами нации как объекта верности и обязательностью служения дому, основанному предками. Тем не менее, учение сингаку способствовало легализации и этизации в обществе стремления к выгоде. Несмотря на то, что учение городского сословия

© Л.Б. Карелова, 1995

было пронизано групповым сознанием, в нем не были развиты индивидуалистические мотивы, нельзя сказать в то же время, что данное учение не отвечало потребностям дальнейшего развития предпринимательства, которое, в свою очередь, является важной посылкой капиталистической модернизации.

Существенной особенностью учения Исиды Байгана явилось также то обстоятельство, что оно не было учением узкого круга, а вылилось в своего рода просветительское движение, организовавшее по всей Японии систему учебных заведений для образования и моральной ориентации представителей городских сословий[3]. Таким образом, оно оказывало и обратное влияние на общество, став значительной интеллектуальной силой, формирующей массовое сознание. Это движение сыграло решительную роль в распространении "трудового этоса" в Японии, который пришел на смену этосу аристократическому. Значение этого события заключается, во-первых, в том, что оно способствовало воспитанию дисциплинированной активной личности, каковая является необходимым материалом для экономических преобразований, и, во-вторых, в том, что оно стало предпосылкой перехода к "гражданскому обществу" от общества "личной зависимости"

Вместе с тем учение Исиды Байгана, имеющее синтетический характер, дает возможность взглянуть на историю японской философии, предшествующую эпохе Мэйдзи, под новым углом зрения, увидев не только то, что разделяло различные ее течения, но и то, что объединяло их в единый культурный феномен. Как известно, то, что подразумевается под традиционной японской мыслью, представляет собой комплекс идей конфуцианского, буддийского, синтоистского и даосского направлений. Буддизм и конфуцианство, привнесенные из Китая на ранних этапах истории, развивались в Японии в тесном контакте, оказывая друг на друга формирующее воздействие. Даосизм, хотя и не существовал в Японии в виде самостоятельных школ, все же наложил значительный отпечаток как на философию, так и на другие сферы культуры. И буддисты и конфуцианцы читали и комментировали произведения даосской философии "Дао-дэ цзин" и "Чжуанцзы", даосская медицина и оккультная практика всегда привлекала внимание японцев. Синто, возникшее в Японии как совокупность мифов, верований и обычаев, получило доктриальное оформление также под влиянием буддийского, конфуцианского и даосского учений приблизительно в XIII в.[4] Неудивительно, что само собой возникло представление о совместимости и взаимодополнительности этих учений, подспудно присутствовавшее у многих японских мыслителей. Исида Байган не только признавал закономерным момент сосуществования элементов различных религиозно-философских традиций, но и попытался дать теоретическое обоснование этому синтезу, создав концепцию "единства трех путей", или "единства трех учений"[5]. В свете сказанного тексты Исиды Байгана представляют интерес для истории философии постольку, поскольку они раскрывают перед читателем механизм слияния различных компонентов в процессе формирования набора идей, наиболее характерных для традиционной японской философии в целом. Тем более, что время деятельности Исиды Байгана раз раз приходится на

завершающий этап развития японской общественной мысли в рамках и на основе традиционных религиозно-философских учений.

Записи бесед Исиды Байгана с учениками изобилуют цитатами из различных источников – конфуцианских, буддийских, синтоистских, даосских, которые привлекаются для аргументации тех или иных его положений. Вместе с тем, хотя назначение своего учения Исида Байган видел не в провозглашении каких-то новых истин, а в изложении, понятном для всех, содержания идей, высказанных великими учителями, они переосмысливались, происходила некоторая перестановка акцентов в их трактовке или наполнение иным содержанием. В "Жизнеописании учителя Исиды" приводится следующий перечень источников и авторитетов, к которым чаще всего обращается Исида Байган[6]. Из классических конфуцианских книг – это четверокнижие[7], "Книга о сыновнем долге", "Книга перемен", "Книга песен" Помимо этого сюда относятся "Разъяснение плана Великого предела" (кит. – Тайцзи ту шо, яп. – Тайкёку дзусэцу) Чжоу Дуньи, а также "Записи о современных мыслителях и идеях" (кит. – Цзинь сы лу", яп. – Кинсироку) и "Малое учение" (кит. – Сяо сюэ, яп. – Когаку) – книги, написанные Чжу Си и очень популярные в Японии. Кроме этого – "Истинные значения слов" (кит. – Бэй си цзын, яп. – Сэйридзиги) – произведение, написанное Чен Чуном (1151–1216), учеником Чжу Си. Помимо конфуцианской литературы – "Дао дэ цзин" и "Чжуанцзы", а также ставшие в Японии классическими "Отечественные мысли и высказывания" (Варонго, XVIII в.) и "Записки от скуки" (Цурэдзурэгуса") Ёсида Канэёси (1283–1350)[8]. К этому списку необходимо добавить также японские хроники "Записи о делах древности" (Кодзики) и "Анналы Японии" (Нихонсёки), содержащие мифы и легенды о возникновении японских островов и образовании древнего японского государства. Что касается буддийских источников, то они только в "Тохимондо" цитируются и упоминаются 45 раз, среди них – "Сутра цветка закона" (санскр. – Саддхарма пундарика сутра, яп. – Хокэкё)[9], "Сутра о величии цветка" (санскр. – Аватамсака сутра, яп. – Кэгонкё)[10], принадлежащие кисти Хонэна[11] "Вопросы и ответы о Великом истоке" (Дайгэнмондо) и "Клятва на одном листке" (Итимаи кисюмон), а также изречении дзэнских патриархов и разнообразные истории из их жизни.

Стержневой идеей, послужившей основой синтеза, осуществленного Исидой Байганом, было буддийско-даосское представление об абсолютной реальности, постигаемой человеком внутри себя самого, ставшее также принадлежностью и сунского неоконфуцианства. Исида Байган выделяет две стороны этой реальности – внутреннюю, неподвижную сущностную сторону, и внешнюю, движущуюся, феноменальную. Единство этих двух аспектов он видит за всем многообразием мира. При описании истинно сущего Исида Байган использует понятия, созданные разными направлениями дальневосточной философии, а именно – "природа", "принцип", "Путь", "Небо", "Небесное веление", "Великий предел", "Беспредельное", "Природа Будды", "Тело Будды", "Пустота" и др. Вместе с тем любое понятийное выражение абсолютной реальности, согласно Исиде Байгану, лишь условно, единственный путь к обладанию истинной во всей ее полноте – индивидуальное просветление, дающее возможность

непосредственного ее созерцания и переживания. Из этой гносеологической установки, на наш взгляд, и исходило положительное отношение Исиды Байгана ко всем учениям, которые, по его мнению, могли привести к просветлению, а также снисхождение к теориям, утверждающим в той или иной форме единство мира. Состояние "просветления" символизируется у Исиды Байгана именами совершенномудрых, будд и бодхисатв. Независимо от специфики приемов каждого из "путей", ведущих к просветлению, сущность этого просветления остается неизменной.

Если очень коротко попытаться определить характер учения Исиды Байгана, то можно сказать, что это прежде всего практический метод, направленный на то, чтобы побуждать человека познать самого себя и через себя весь мир, а также действовать, не входя в противоречие с миром, не нарушая мировой гармонии. При этом главной целью являлось достижение правильного поведения человека не просто как части универсума, а человека внутри конкретного общества и государства. Необходимо заметить, что, будучи максимально приближенной к практическим нуждам, философия Исиды Байгана является репрезентативной для всей японской духовной традиции, которой не было свойственно создание чисто умозрительных, спекулятивных систем.

Школа, созданная Исидой Байганом, известна под названием "сингаку", что может быть переведено как "учение о сердце" или "учение о познании собственного сердца", поскольку именно познание сердца служило здесь отправной точкой правильного поведения. То, что Исида Байган понимал под "сердцем" в целом совпадало со значением этого термина в древнекитайской традиции. Наиболее ранними примерами осмысления понятия "сердце" как философской категории являются соответствующие пассажи из "Мэн-цзы" и "Гуань-цзы"[12]. Понятие "сердце" здесь заключает в себя как чувственное, волевое, так и мыслительное, рассудочное начала. Однако это общее представление о сердце получает у Исиды Байгана дополнительные характеристики, которые выявляются через соотнесение его с такими понятиями как "природа", "вещи", "форма" Сердце, согласно Исиде Байгану, не противоположно вещам, оно и есть 10 тысяч вещей. Иными словами, поскольку причиной движения сознания и чувств являются именно 10 тысяч вещей, само "сердце" немыслимо без них. Таким образом, "сердце" у Исиды Байгана есть одновременно "сердце", управляющее отдельным телом, и "сердце" выходящее далеко за пределы этого тела, единое с вещами "сердце Неба и Земли" По этой линии происходит раздвоение сердца на "индивидуальное" и "изначальное" Об "индивидуальном сердце" речь идет постольку, поскольку вырабатывается иллюзорное сознание и ощущение "я", противостоящего миру. "Изначальное сердце" представляет собой нечто вроде чистого сознания, беспристрастно отражающего этот мир подобно зеркалу. Оно первично по отношению к "индивидуальному сердцу", однако часто квалифицируется в сравнении с последним как "не-сердце"

Соотношение понятий "природа" и "сердце" разъясняется Исидой Байганом в духе учения Чжу Си. Конфуцианцы эпохи Сун[13] стали определять "природу" как воплощение всеобщего принципа "ли" или "Небесного принципа" – своего рода универсального закона всего сущего – в

каждом конкретном индивиде. "Природа" у Исиды Байгана – это нечто покоящееся, сущностное, "сердце" же – действующее движущееся. "Сердце" – это активность, через которую проявляется человеческая природа. "Индивидуальное сердце" обычного человека неадекватно выражает "природу", как бы замутняя ее, такая искаженная природа именуется Исидой Байганом "индивидуальная природа" Итак, идея двойственности человеческого сердца и человеческой природы, заимствованная Исидой Байганом из чжусианской философии, воплощается в понятийных парах – "индивидуальное сердце" – "изначальное сердце", "индивидуальная природа" – "изначальная природа" В качестве синонимов понятий "изначальное сердце" и "изначальная природа" Исида Байган использует такие понятия, как "сердце совершенномудрого", "не-сердце", "природа Будды"

Еще одна сторона связи между понятиями "сердце" и "природа" выражается Исидой Байганом в концепции "зависимости сердца от формы", суть которой состоит в том, что "природа" проявляется в "сердце" через посредство формы. Под формой он подразумевал не только строение вещей и их внешний вид, т.е. форму телесную. Сюда включались также свойства вещи, ее положение в окружающей среде, связи и отношения, в которые она должна вступать в силу своего обладания определенным строением, своей принадлежности к определенному виду. Понятие формы у Исиды Байгана выражает как бы идеальную модель вещи. "Следование своей форме" для человека есть прохождение по "пути 5 добродетелей"[14], которое должно осуществляться также естественно, как инстинктивное поведение лягушек и комаров. Исида Байган проводит грань между человеком и другими живыми существами, которые способны полностью реализовать свою форму (а следовательно, точно соответствовать принципу). "Сердце" обычного человека не тождественно форме, только "сердце" совершенномудрого, не искаженное индивидуальным сознанием, соответствует форме человека.

"Исчерпание сердца" и "познание природы" суть ключевые темы "Тохимондо" и других сочинений Исиды Байгана. Возращение к подлинной природе в учении Исиды Байгана лежит через "исчерпание собственного сердца". Поэтому "исчерпание сердца", по его словам, есть начало учения, а познание "природы" – суть учения. Идея "исчерпания" (кит. – "цзинь", яп. – "уцусу") впервые появляется у Мэн-цзы. Смысл "исчерпания" состоит в опустошении индивидуального сердца, избавления его от всего того, чем оно наполняется в процессе жизни человека, и в восстановлении изначального сердца, сердца новорожденного. По сути, теория "исчерпания сердца" Исиды Байгана имеет ту же направленность, что и учение Чжу Си о постижении принципа "ли" в себе самом, разрабатываемое в Японии Хаяси Радзаном[15], а также учение "оёмэйгаку"[16] о "доведении благомыслия до конца" В целом – это один из вариантов поиска абсолютной реальности в индивидуальной природе человека, характерного для махаянистского буддизма и даосизма, и нашедшего свое применение в неоконфуцианской мысли.

"Исчерпание сердца" у Исиды Байгана есть особый и единственно истинный способ познания. Учение о познании, или "исчерпании сердца",

имеет два плана. А именно – собственно гносеологический и этический. Это связано с тем, что такое познание предполагает двоякую цель – во-первых, постижение конечной реальности, и, во-вторых, оно является основной и исходной посылкой морального поведения, поскольку в результате познания происходит восстановление сердца, преисполненного пятью добродетелями. Исида Байган с недоверием относится к каким бы то ни было рациональным путям постижения "природы", могущим быть выраженными словесно в виде "наставления учителя, или книг совершенномудрых" Смысл книг и наставлений адекватно воспринимается только после того, как произошло "исчерпание сердца" Иероглифы и имена, по его мнению, есть лишь несовершенные инструменты, с помощью которых пытаются сделать понятными явления, происходящие в мире. Знание, полученное через "исчерпание сердца", не имеет ничего общего с объективированным понятийным знанием, это – знание-переживание. Иными словами, над абстрактно-логическим уровнем познания Исида Байган ставит другой уровень, назовем его "уровнем созерцания сущности" Он не тождествен чувственно-образному типу познания, хотя и близок к нему тем, что отражает мир во всем его многообразии и конкретности. Этот уровень предполагает одинаково ясное ви́дение как явленного, так и скрытого от глаз и дает полное представление о действительности. Достижение "природы" в учении "сингаку" носит характер индивидуального просветления "сатори", которое происходит внезапно и мгновенно. В качестве метода тренинга для достижения этого просветления в школе "сингаку" широко использовались разновидности медитации – "сэйдза" и "куфу" Вместе с тем это ни в коей мере не означало уход от мирской деятельности, напротив, "просветление" в "сингаку" было непосредственно связано с повседневной практикой, которая понималась не иначе, как ревностное исполнение своих обязанностей, предусмотренных социальным положением.

По существу "просветление", или "постижение собственной природы", в учении Исиды Байгана есть тот рубеж, который отделяет совершенномудрого от обычного человека. Трактовка понятия "совершенномудрый", выражавшего человеческий идеал в конфуцианской философии[17], с одной стороны, опирается на Мэн-цзы, который утверждал, что "всякий человек может стать Яо и Шунем"[18], с другой стороны, – на известное положение буддизма махаяны о тождестве самсары и нирваны. Ошибочным, по мнению Исиды Байгана, является рассмотрение совершенномудрых как людей прошлого: совершенномудрый не божество, это – обычный человек, независимо от его общественного положения, достигший просветления и следующий своей природе, содержащей пять добродетелей. Он не совершает никаких выдающихся дел, а ведет тот образ жизни, который соответствует его месту в обществе. "Сердце" совершенномудрого тождественно сердцу Неба и Земли, т.е. оно свободно от сознания индивидуальности. Знание совершенномудрого – непосредственное созерцание сущности. Действие совершенномудрого – это существование в соответствии с Принципом Неба и Земли, не выходящее за рамки "Небесного веления" Совершенномудрый действует и бездействует одновременно, находясь в полной гармонии с миром.

"Тохимондо" (Вопросы и ответы в городе и деревне, 1739) было первым опубликованным Исидой Байганом сочинением. К моменту выхода в свет этой книги ему исполнилось 55 лет и прошло уже более 10 лет с тех пор, как он оставил службу в торговом доме Куроянаги и открыл свой лекционный зал. "Тохимондо" состоит из приблизительных набросков, которые Исида Байган делал изо дня в день, записывая ответы на вопросы своих слушателей. В его состав входят четыре отдельных книги, каждая из которых подразделяется на главы. "Тохимондо" является композиционно целостным произведением и дает наиболее полное представление о философском учении Исиды Байгана. На русский язык сочинения Исиды Байгана не переводились и исследований, посвященных им, практически нет[19] Перевод 3-ей книги "Тохимондо" "Вопросы и ответы о природе (человека) и принципе", выполненный профессором Миланского института Международной политики Пауло Беонисом Броччиери[20], является пока единственным текстом Исиды Байгана на английском языке. Работы профессора Гарвардского университета Роберту Белла[21] содержат анализ философской системы "сингаку" Так, в его статье "Baigan and Sorai: Continuities and Discontinuities in 18-th century Japanese Thought" затрагиваются некоторые проблемы, связанные с полемикой между Исидой Байганом и представителем школы Огю Сорая[22], отраженной в 3-ей книге "Тохимондо" В монографии Роберта Белла, специально посвященной философии "сингаку", "Религия эпохи Токугава: ценности прединдустриальной Японии" (1957) также приводятся цитаты из различных трактатов Исиды Байгана, в том числе и "Тохимондо" В Японии, естественно, существует большое количество литературы, рассматривающей творчество Исиды Байгана и его школы. Наибольший вклад в изучение "сингаку" в Японии внес Исикава Кэн (1891–1969). По сути дела, он создал энциклопедию "сингаку", состоящую из 8 монографий, одна из которых специально посвящена "Тохимондо" – «Исида Байган и "Тохимондо"» (Токио: Иванамисётэн, 1969).

В связи с тем, что в данном издании нет возможности поместить полный текст "Тохимондо" приведем здесь краткое изложение каждой из 4 частей книги.

Первая часть "Тохимондо" посвящена разъяснению предмета и целей учения Исиды Байгана. В качестве собеседника здесь выступает его бывший односельчанин, который обвиняет Исиду Байгана в том, что тот вводит в заблуждение других, пытаясь под видом конфуцианского учения преподносить им собственное учение, в то время как в действительности познание истинной природы человека было делом лишь совершенномудрых и мудрецов древности и современному человеку оно недоступно. В ответ на это Исида Байган объясняет, каким, с его точки зрения, должно быть подлинное учение. А именно: под учением он понимает не совокупность постулатов, которые можно почерпнуть из книг мудрецов, а сам познавательный процесс, в котором знание приобретается только в результате личного опыта, и где познание и практическое действие, исходящее из этого познания, предстают как единое целое. Центральный пункт учения, по словам Исиды Байгана, – это "познание изначальной

природы", начинающееся с "исчерпания сердца" В первой части "Токимондо" значительное место уделяется также "просветлению", которое есть кульминационный момент познавательного опыта человека; поднимаются вопросы о соотношении образованности и мудрости, о практическом воплощении учения в условиях повседневной жизни. Специальные разделы первой книги посвящены темам "сыновний долг", "путь самурая", "путь торговца"[23], в которых разъясняется смысл верности и сыновней почтительности – высших ценностей в традиционном японском обществе – применительно к жизни разных сословий. Говоря о пути управления Поднебесной или о пути подданных, пути самураев или пути торговцев, Исида Байган подразумевает соответствующую каждому случаю сторону вселенского принципа. Понимание Исидой Байганом пути торговца коренным образом отличается от интерпретаций этого пути другими современными ему мыслителями, которые резко отделяли и даже противопоставляли путь торговца пути самурая, поскольку, по их мнению, ценности и идеалы этих сословий несовместимы, ибо стремление к личной выгоде недостойно самурая. Исида Байган, напротив, доказывает тождество обоих "путей", поскольку на самом деле существует только один универсальный общечеловеческий путь пяти добродетелей. Доказывая общность моральных ценностей, Исида Байган демонстрирует, что долг и стремление к выгоде и прибыли не всегда диаметрально противоположны. Раздел, посвященный пути самурая, особенно интересен тем, что в нем представлена трактовка Исидой Байганом синтоистской концепции "кокутай" (досл. – национальная сущность)[24], где государство в целом представлялось им как единый живой организм, в котором каждый человек в равной степени несет ответственность за его благополучие, независимо от того, кто он и чем занимается. Государство, которое олицетворял император, выступало в качестве объекта верности. Реально соблюдение верности значило – исполнять обязанности, соответствующие своему положению, употребляя на это все силы и рвение. Исида Байган ставит сословия на один уровень и объединяет их общим названием – подданные императора. Сословные различия рассматриваются как относящиеся в основном к роду деятельности, а не к статусу и положению. Для обозначения рода деятельности, занятия, Исида Байган использует понятие "сёкубун", которое по смыслу близко слову "Beruf" и имеет значение Небесного предназначения. Это понятие, с одной стороны, фиксирует различия между сословиями, а с другой – подчеркивает их равноценность. Своего рода "профессиональная" деятельность "сёкубун", соответствующая тому или иному сословию, приобрела у Исиды Байгана не только политическую, но и моральную значимость.

Основными темами второй части "Токимондо" являются проблема единства мира и различные аспекты "пути торговца"

"Глава, в которой спрашивают об отдалении от духов умерших" отражает синтоистское представление о непрерывной связи, существующей между ныне живущими людьми и ушедшими поколениями, единстве мира видимого и скрытого от глаз обычного человека. Здесь говорится о том, что совершенно неверно держаться на почтительном расстоянии от

богов и духов, так как они составляют неотъемлемую часть единого мира. В "Главе, в которой дзэнский монах осуждает убиение мирянами животных" Исида Байган доказывает единство мира, используя распространенную в буддизме махаяны идею космического тела Будды – понимания Будды как субстрата всего сущего. "Глава, в которой один человек спрашивает об учении торговца" помимо конкретных рекомендаций торговцев, содержит рассуждения о том, что кажущаяся множественность мира – лишь иллюзия, возникающая в результате того, что, пытаясь объяснить различные стороны единого, люди создавали понятия и закрепляли их, обозначая иероглифами.

В главе о служении родителям говорится о том, что сыновний долг предполагает заботу о процветании дела, доставшегося от родителей. Разорение дома расценивается как высшее проявление сыновней непочтительности.

Часть третья "Тохимондо", носящая название "Вопросы и ответы о природе человека и принципе", содержит беседу Исиды Байгана с неким ученым-конфуцианцем, последователем школы Огю Сорая. Этот ученый недоумевает, почему Исида Байган из всех оценочных характеристик человеческой природы признает единственно верным мнение Мэн-цзы, состоящее в том, что человеческая природа блага, хотя в действительности люди делятся на три категории: обычные люди, мудрые и совершенномудрые. По всем вопросам ученый исходит из диаметрально противоположных по отношению к Исиде Байгану позиций. Он считает, что "путь пяти добродетелей" создан совершенномудрыми, тогда как Исида Байган предлагает искать этот путь через постижение собственной природы. Ученый разделяет взгляд Гао-цзы, утверждавшего ценностную нейтральность природы человека (не хороша и не дурна). Исида Байган доказывает, что под благом Мэн-цзы следует понимать не то благо, которое противостоит злу в человеческих действиях, а то, что лежит в основе единства Неба, Земли и человека и позволяет идти жизни своим ходом, т.е. благо высшего порядка.

Значительное место в третьей части "Тохимондо" уделяется разъяснению понимания "совершенномудрого", которое у Исиды Байгана также расходится со взглядами некого ученого, считавшего совершенномудрыми только правителей древности, умевших угадывать Волю Неба.

Еще одной из тем, затрагиваемых Исидой Байганом, является проблема единства буддизма, конфуцианства и синто, учений, имевших, по его мнению, одни и те же цели.

Четвертая часть "Тохимондо" состоит из шести глав, содержащих беседы разного характера. В "Главе о неподобающем поведении ученого" продолжается тема разграничения простой грамотности и образованности от занятий учением.

В «Главе о том, как монах школы Чистой земли рекомендовал произнесение "нэмбуцу"»[25] Исида Байган объясняет, что земля Будды Амиды на самом деле находится в сердце человека. "Глава, в которой один человек сомневается в правильности поведения своего хозяина" создает образ добропорядочного домовладельца, который ведет себя в соответствии с собственным положением, соблюдая ритуал, дает в долг нуждающимся и

сам аккуратно возвращает долги, честно ведет дела, во всем знает меру и почитает своих предков. Здесь же Исида Байган раскрывает принцип бережливости, который состоит не просто в экономии, а в избегании крайностей и следовании во всем "золотой середине"

Здесь также имеются главы о паломничестве в храм и о пути врача, касающиеся очень частных вопросов.

Заключает "Тохимондо" "Глава, в которой один человек осуждает учение о сотворении мира" Здесь Исида Байган занимается толкованием мифа о сотворении мира в "Нихонги" с позиций неоконфуцианской метафизики, связывая понятие вселенского принципа "ли" с образом бога Кунитокотати но микото, проросшего из первозданного хаоса в виде ростка бамбука.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Годы правления императора Мэйдзи – 1867–1912.

[2] Система правления в Японии, при которой власть принадлежала военному диктатору – сёгуну.

[3] После смерти Исиды Байгана география влияния созданного им учения расширилась до масштабов всей страны; по данным Хорста Хаммицша, после 1830 г. оно распространилось на 149 городов (39 провинций из 40). Заслуга распространения и систематизации основных идей Исиды Байгана, а также организации и распространения образования в духе "сингаку" принадлежит его последователям Тэдзиме Тоану (1764–1804), Накадзаве Дони (1735–1803) и Катикаве Гисую (1748–1817). Во главе учебных заведений стояли ученые "сасю", они читали основное количество лекций и руководили группами обучавшихся. Помимо лекций применялись три вида упражнений "кайхо": 1) "риико" – толкование текстов; 2) "сакумон" – специфические вопросы-загадки, на которые ученики давали ответы и в коллективных поисках принималось наиболее адекватное решение под руководством ведущего; 3) медитация, во время которой избранное решение интуитивно постигалось. Помимо образованных учителей имелись секретари-администраторы и служащие. Учащиеся, достигшие определенных успехов, получали звание "сёню" (ушедший вперед), что подтверждало выдаваемое им свидетельство-грамота. См.: *Hammitzsch H.* Shingaku Eine Bewegung der Volksaufklärung und Volkserziehung in der Tokugawazeit // Monumenta Nipponica.

[4] Первым памятником синтоистской литературы является "Пятикнижие синто" (Синто гобусё), созданное теологами из дома Ватаран, традиционно занимавшими посты священников внешнего святилища храма Исэ. См.: *Светлов Г.Е.* Путь богов. М., 1985. С. 73–74.

[5] Как правило, "три пути" Исиды Байгана – это синто, буддизм и конфуцианство. Однако часто встречаются рассуждения, где речь идет о конфуцианстве, буддизме и "учении Лаоцзы и Чжуан-цзы"

[6] См.: Исида Байган дзэнсю (Полное собрание сочинений Исиды Байгана). Токио, 1958. Т. 2. С. 617.

[7] В конфуцианское четверокнижие входили "Мэн-цзы", "Лунь-юй", "Да сюэ" (Великое учение) и "Чжунъюн" (Постоянство в середине).

[8] Ёсида Канэёси (Кэнко Хоси) – представитель знаменитого рода священнослужителей Ёсида, которое соединили синто и буддийское учение, создав "Ёсида-синто"

[9] Хокэкё (Саддхарма-пундарика-сутра) – один из канонических текстов махаяны, популярных в Японии, составлена в Индии предположительно в I – нач. II в. См.: *Игнатович. А.Н.* Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987. С. 174–175.

[10] Кэгонкё (Аватамсака-сутра) – также одна из важнейших в Японии сутр, созданная приблизительно ок. III в. возможно в Средней Азии, санскритский текст не сохранился. См.: Там же. С. 182.

[11] Хонэн (1132–1212) – один из первых патриархов амидаизма в Японии.

[12] Текст "Гуань-цзы" написан в III–II вв. до н.э. в Китае.

[13] Философская мысль в Китае при династии Сун (960–1279) получила название "неоконфуцианства", поскольку трактовка мироздания в ней была совершенно отлична от предшествующих представлений. Основные мыслители сунской школы Чжу Си (1130–1200), Чэн-Хао (1032–1085), Чэн И (1033–1107).

[14] К пяти добродетелям относятся: "дзин" (кит. жэнь) – милосердие; "ги" (кит. и) – долг-справедливость; "рэй" (кит. ли) – соблюдение этикета; (кит. чжи) – мудрость; "син" (кит. синь) – искренность.

[15] Хаяси Радзан (1583–1657).

[16] "Оёмэйгаку" – учение Ван Янмина (1472–1529), его основными последователями в Японии были Накаэ Тодзю (1608–1648) и Кумадзава Бандзан (1619–1691).

[17] Для Конфуция – совершенномудрые – это легендарные правители древности – Яо и Шунь, обладавшие качествами высшей мудрости и абсолютного совершенства в человеческих отношениях. Если у Конфуция и Мэн-цзы учение о "совершенномудром" имело этический смысл, то впоследствии под влиянием даосизма и буддизма это понятие пополнилось новым содержанием – помимо морального совершенства, образ совершенномудрого стал предполагать достижение некого совершенного знания и особого психического состояния, в котором преодолеваются границы индивидуального "я"

[18] Яо (ок. 2357–2258 до н.э.), Шунь (ок. 2255–2206 до н.э.).

[19] В 1990 г. в Институте философии была защищена диссертация "Философское учение Исиды Байгана"

[20] *Ishida Baigan.* Seirimondo. Dialogue on Human Nature and Natural Order. Rome, 1961.

[21] *Bellah R.N.* Tokugawa Religion. The values of preindustrial Japan. Glencoe; Illinois, 1957; *Bellah R.N.* Baigan and Sorai: Continuities and Discontinuities in 18-th Century Japanese Thought in Tokugawa period. Chicago, 1978. P. 137–152.

[22] Огю Сорай (1666–1726) основатель школы "кобунгакуха" (древней риторики), создавший оригинальное, нетипичное для своей эпохи учение, для которого характерно полное разделение этики и метафизики, четкое разграничение субъективного и объективного.

[23] Категория "путь" (дао) является одной из фундаментальных категорий в истории дальневосточной мысли, использующейся практически всеми школами и направлениями. В раннем конфуцианстве понятие "путь" включало в себя прежде всего совокупность норм поведения и принципов мудрого управления государством. В даосской традиции понятие "дао" носило натурфилософский, онтологический характер, дао здесь являлось универсальной категорией, включавшей в себя одновременно несколько смысловых граней, а именно – источника, универсального закона и субстанции всего сущего (Дао и даосизм. М., 1982). В философии сунского неоконфуцианства, которая оказала большое влияние на японскую мысль эпохи Токугава, произошло сближение этико-социального и космолого-онтологического смыслов дао. Здесь это понятие сближается с понятием "природа" и "принцип" "Путь", по сути дела, и есть сам универсальный вселенский принцип, рассматриваемый в отношении этики и норм мудрого правления, это есть путь пяти добродетелей. Исида Байган воспринял именно такое понимание пути. Говоря о пути управления Поднебесной или о пути подданных, пути самураев или пути торговцев, он подразумевает соответствующую сторону вселенского принципа.

[24] Впервые концепция "кокутай" была сформулирована Китабатакэ Тикафуса (1293–1364), окончательное оформление она получила уже в период Мэйдзи. В общих чертах эта концепция включает в себя следующие основные мифические идеи. Император – непосредственный потомок богов, управляет страной с помощью унаследованного им божественного сердца. Страна создана богами, император и народ также произошли из одного божественного источника. Они составляют единое тело как одна большая семья. Жизнь этой семьи берет начало в божественных предках, дух которых она сохраняет, и продолжается в потомках. Отдавать все силы на процветание страны означает служение императору, а верность императору есть не что иное, как любовь к родине и забота о ее богатстве.

"Нэмбуцу" (досл. Слава Будде Амида) – в амидаизме неотъемлемый компонент верования, заключающийся в произнесении вслух или про себя имени Будды Амиды, которое должно привести верующего к возрождению в раю Амиды.

ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ В ГОРОДЕ И ДЕРЕВНЕ (Тохимондо)

Исида Байган

Однажды мой земляк, приехав из деревни, сказал так:

«Недавно, когда я навещал родственников в Киото, случайно встретил одного ученого, и во время разговора до меня дошел слух о тебе. Поэтому я и захотел тебя увидеть и навестить. Как я слышал в деревне до того, ты читаешь лекции по "Малому учению" и тому подобное, собрал некоторое число последователей, это в тайне меня беспокоит. Кстати, этот ученый говорил, что ты, принадлежишь к "еретической школе", не являешься конфуцианцем. Тогда я спросил, в чем состоит ересь. Ответ был примерно таким: "Ересь – это то, что не соответствует пути совершенномудрых. Такие люди (еретики. – *Л.К.*) под видом конфуцианского учения создают особое учение собственного направления, вводят в заблуждение дураков, ведя великие споры, как будто познают истинную природу[1] человека, как будто познают сердце. Такие вещи, как познание истинной природы человека были делом совершенномудрых и мудрецов древности, для современного же человека это абсолютно недоступно!» Услышав это объяснение, я подумал, что обман людей – это еще более тяжкое преступление, чем разбой или грабеж. Поэтому мне стало очень грустно, и поэтому я завел этот разговор. Если бы ты хотя бы вернулся в деревню, то просто прокормиться не составило бы труда. [Но] вводить в заблуждение людей, чтобы прокормиться, постыдно. Что ты об этом думаешь?

Ответ: Спасибо за теплые слова. Прежде всего я объясню, с какой целью я проповедую свое учение. У Мэн-цзы говорится: "Для человека существует такая вещь как Путь. Если не следовать учению о человеческом Пути (обильно не есть, не носить теплую одежду, не развлекаться), то можно приблизиться к пути зверей. Совершенномудрый император Шунь, будучи обеспокоен этим, принял на службу учителей, чтобы те распространяли его заповеди для подданных, наставляли людей на человеческий путь. Его содержание состоит в следующем: родители и дети [должны] чтить родственные чувства, государь и подданные [должны] ценить справедливость, супруги [должны] распределять обязанности, старые и молодые [должны] уважать порядок в отношениях между высшими и низшими, друзья должны взаимно доверять друг другу" (Тэнский Вэнь-гун, часть 1)[2]. Эти пять дел могут быть исполнены, они суть благо учения. Попробуем понять, что собой представляло учение людей древности. В "Луньюе" тоже говорится: "Вообще в основе дел и вещей важна концентрация усилий" (Сюэ-эр). Исток человеческого Пути – это то, что испускается Небом, это основа благого сердца, исполненного милосердием, справедливостью, этикетом и мудростью. Мэн-цзы также говорил следующее: "Кроме пути учения нет другого. Лишь только утраченное изначально благое сердце надлежит искать" (Цзы-сы, часть

© Л.Б. Карелова, перевод, 1995.

1). Хорошо, когда познав смысл этого и глядя на деяния совершенномудрых, следуют их примеру. Человеком, достигшим совершенства на пути монарха, был Яо. Человеком, достигшим совершенства на пути подданного, был Чжоу Гун[3]. Человеком, достигшим совершенства на пути учения, был великий совершенномудрый Кун-цзы. По словам Мэн-цзы, эти люди, следуя своей изначальной природе, жили вместе с Небом над головой и Землей под ногами. Такие совершенномудрые достигали пределов человеческого пути. Если глядя на дела этих высоконравственных людей, учиться у них, изучать пятеричный путь человека, познавать распределение обязанностей, возложенных Небом на людей, и прилагать все усилия для исполнения их, то каждый человек станет достойным, в семьях установится порядок, страна будет хорошо управляться, и на земле воцарится мир. Мэн-цзы говорил: "Следуя образу действия древних царей, не примешь неверных решений" (Мэн-цзы, Ли Лоу, 1). И еще [он] говорил: "В мире такая вещь как изначальная человеческая природа – это принадлежность лишь совершенномудрых. Следование прецедентам – основа всех дел и вещей" (Ли Лоу, 2). То, что называется изначальной природой и присуще всему, начиная с людей и вплоть до зверей, трав и деревьев, это есть принцип, дарованный Небом в момент рождения. Сосна зеленеет, вишня цветет, те, кто имеет крылья, летают по небу, те, которые имеют чешую, плавают в воде, солнце и луна пребывают на Небе – все это есть их принципы"[4]. Наблюдая смену времен года в прошлом году, можно познать изменение времен года в настоящем году, наблюдая дела, происходившие вчера, поймешь события, происходящие сегодня. Точно также познав прецеденты, можно постичь изначальную природу мира. В "Чжунюне" также сказано: "Небесное веление[5] – есть изначальная природа, нет иного пути, кроме следования изначальной природе". Не познав изначальную природу, невозможно ей следовать. Познание изначальной природы – главная цель учения. То, что я говорю, не есть нечто странное. Яо и Шунь – оба длительное время служат примером для людей, так как они следовали изначальной природе. Поэтому учение начинается с познания сердца. Поскольку дела обстоят подобным образом, не может быть глубокого учения без специальной постановки вопроса о человеческом сердце и изначальной природе. Сердце – хозяин человеческого тела. Тело без хозяина – это то же самое, что труп, выброшенный в горах. Этот хозяин намеревается учить людей, в чем же здесь ересь?..

...В том, что ты говоришь, будто у меня нет учения, заключен такой смысл, что я не знаком с книгами, не так ли?

Односельчанин: Да.

Ответ: Как я слышал, великий просветленный эпохи Тан Хуэй-нэн не знал ни одного иероглифа. Несмотря на это, если считать от основателя Дармы[6], стал шестым предводителем секты дзэн, даже говорят, что учение дзэн сохранилось до сих пор, благодаря Хуэй-нэну... Путь совершенномудрых исходит из сердца. Даже не зная иероглифов, можно исполнять сыновний долг, демонстрировать верность императору, быть связанным дружбой. Кроме того, императоры древности, не ведавшей письменности, Фуси и Шэнь-нун[7] считаются совершенномудрыми. Если

ты, исчерпав в познании сердце, можешь осуществлять на практике пятеричный путь человека, то хоть и не знаешь ни единого иероглифа, тебя можно назвать подлинным ученым. Это не все. Люди, создавшие книжное учение, вероятно, были прекрасными людьми, сочетавшими мудрость и сердечные качества. Обычные люди этого сделать не могли... В учении совершенномудрых главное – практика[8], а изучение литературы – дело второстепенное (досл. – ветви и листья).

Односельчанин: Если нет никакой специальной теории, что же ты понял?

Ответ: Это трудно объяснить словами, однако попробую разъяснить на примерах. Допустим, требуются документы и печать, а ящичек, где они хранились, пуст. Ищешь вне его, ищешь сегодня,завтра, когда бы не искал, не находишь. Не находишь, и возникают сомнения: не взял ли их кто, не выбросил ли документы вместе с обрывками бумаги, не потерял ли – делаешь различные предположения. Ничего не найдя, примиряешься [с потерей]. Занимаясь другими делами, постепенно забываешь об этом, и вдруг вспоминаешь [где находятся потерянные документы]. Внезапное озарение[9] не имеет никакого отношения к книгам. Однако сомнения – не украли ли? Не потерял ли? – внезапно рассеялись. Подобно этому, если познаешь сердце, вечер вдруг озарится и весь небосвод внезапно станет излучать сияние.

Односельчанин: Если это так, то как только человек познал сердце, он в этот момент становится мудрецом?

Ответ: Нет, это не так. Если сам лично не занимаешься практикой, мудрецом не становишься. В деле познания сердца различий не существует, однако природные способности и практические результаты различны, у совершенномудрых и мудрецов есть не только возможности, но и реализация этих возможностей. В "Чжун-юне" также говорится: "Кто с легкостью практикует, тот совершенномудрый, кто искусно практикует, тот мудрец" (глава 20). Мы обладаем и слабыми возможностями, и практика также невелика. Необходимо прилагать усилия. Когда познаешь сердце и не можешь заниматься практикой, страдаешь, если же практика так или иначе осуществляется, то ты сам ничем не отличаешься от совершенномудрых и мудрецов.

Односельчанин: Хотя правильный путь должен быть радостным, почему изучение происходит с муками?

Ответ: Например, предположим, два человека несут паланкин. Один человек сильный, другой – слабый. Тот, кто сильный, не прилагает усилий, слабый напрягает силы. Если, напрягая силы, [он] будет нести паланкин, то не будет голодным. Если же не понесет паланкин, то, сделавшись нищим, непременно останется на дороге. Осуществление правильного пути – то же самое. Мы все подобны слабому носильщику паланкина. Напрягая силы и занимаясь практикой, не делаем дурных дел. Поэтому сердце спокойно. Человек, не познавший сердца, всегда страдает...

Односельчанин: Та практика, о которой ты говоришь, есть, вероятно, выучивание 3300 деталей этикета и правильное воспитание достойных манер? Если так, то для такого мужика, как я, это недоступно...

Ответ: Нет, это не так... Практику, о которой я говорил, постараюсь объяснить понятно для тебя. Практика – это когда простой крестьянин встает еще затемно и идет в поле, а вечером, увидев звезды, возвращается домой. Те люди, которые сами трудятся в поте лица, также занимаются [практикой], весной пашут, летом полют сорную траву, осенью убирают урожай, стремясь собрать с полей все до последнего зернышка. Если стараются, чтобы не было недостатка для [уплаты] ежегодного налога, а на оставшиеся [средства] обеспечить родителей одеждой и питанием и содержать их в полном благополучии, если стремятся без лени во всем прикладывать максимум усилий, лично трудятся в поте лица, хоть и испытывают трудности, не случается ошибок, сердце успокаивается. Когда нет возможности уплатить налоги, как этого хотелось, сердце страдает. То, чему я учу, заключается в том, что если, познав сердце, прикладывать все усилия, испытывая трудности, то сердце обретает постоянное спокойствие. Если, познав сердце, [в соответствии с этим] действовать, то сами собой манеры станут достойными, воцарится чувство успокоения и сомнений не будет...

Односельчанин: Допустим, [некто] познал правильный путь, но не приступил к дальнейшим упражнениям, это [знание] в нем долго не останется, не так ли?

Ответ: Не приступившие к дальнейшим действиям люди, вероятно, сразу не совершают дурных дел. Однако, так как нет результатов действий, сердце, направленное на страсти, и сердце, направленное на истинный путь, перепутываются так, что их невозможно разделить... Если познаешь правильный путь, то начинать его осуществлять [надо] сразу. Однако для успешного осуществления практики и вступления на правильный путь требуется много времени. Поэтому Мэн-цзы говорил, что особенно важно сначала познать изначальную природу. Сейчас я, создавая свое собственное учение, следую за мыслями Мэн-цзы. Какой попало путь я распространять не собираюсь. Мэн-цзы объяснял: "Если, исчерпав сердце, познать изначальную природу, то познаешь Небо" (Исчерпание сердца, 1). Это учение составляет основу моего учения.

(КНИГА I.
ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ В ГОРОДЕ И ДЕРЕВНЕ)

...Руки и ноги используются в помощь устам. Почему? Потому, что если уста не съедят нечто, руки и ноги не смогут работать. Поэтому тяжко трудясь на протяжении всей жизни, хоть и используются руки и ноги ради уст, они ничуть не жалуются, верно отдают, служа устам, все силы. В службе императору необходимо брать в пример то, как руки и ноги используются ртом. Еда подданных – это жалование, предоставляемое императором. Если бы этого жалования не было, как бы они смогли жить?! Вверив себя императору, став телом императора, не пытаясь выделить свое собственное [тело] – это и есть путь подданного. Если не служить своим телом императору так же, как руки и ноги подчиняются рту, считайте, что это – неверность...

(КНИГА I.
ГЛАВА, В КОТОРОЙ СПРАШИВАЮТ
О ПУТИ ВОИНА)

Один торговец спросил: Я не понимаю, каким образом торговцы, которые сделали своим ежедневным делом куплю и продажу, могут соблюдать правильный путь человека? Разве хорошо зарабатывать на жизнь куплей и продажей?

Ответ: Если говорить о происхождении торговцев, то оно берет начало со взаимного обращения вещей – в древности люди меняли вещи, которые имели в излишке, на недостающие вещи. Торговцы, изо дня в день ведя точный подсчет, ни к одной монете не относятся небрежно. Накапливая небольшие выгоды[10], создавать собственность[11] – это путь торговца. Люди, руководствующиеся собственностью, – это люди страны. [Они] обладают одинаковым сердцем с сердцем народа, предполагают каждую свою монету использовать на великие дела... Таким образом, хотя таким путем собственность становится подобна горе, этих людей нельзя считать жадными.

(КНИГА I.
ГЛАВА, В КОТОРОЙ СПРАШИВАЮТ
О ПУТИ ТОРГОВЦА)

Человек из Макигава: Семь-восемь из десяти человек, которые занимаются учением, не заботятся ни о торговом деле, ни о земледелии, считают себя выдающимися и презирают других людей... Хотя они и не проявляют непочтительности к родителям, однако порой смотрят на родителей с таким видом, будто те неграмотные, кроме того, родители,со своей стороны, стесняются своих хоть немного ученых детей, таково положение дел. Поэтому, опасаясь такого рода затруднений, мы не пошлем своих детей в Киото. Что Вы думаете об этом?

Ответ: Если тебя послушать, получается, что эти так называемые ученые люди восстали против общечеловеческого пути. Правильное учение – это то, что разъясняет всеобщий человеческий путь... Путь учения состоит, во-первых, в правильном поведении, в том, чтобы следуя справедливости, почитать императора, с любовью и верностью служить родителям, без обмана относиться к друзьям, любить всех людей, относиться к бедным с состраданием, совершая подвиги, не кичиться ими, быть скромным во всем от одежды до домашней утвари, избегать роскоши... Прежде всего, познание правильного Пути – есть понимание того, что ты сам как ты есть – вещь достаточная, и отсутствие желания чего-либо иного, в этом заключается благо учения... Наше сегодняшнее положение – это назначение Неба... Если понять суть этого, то не появится пренебрежительного отношения к своей службе... Конфуцианство, называемое влагой, орошает. При орошении самого себя необходимо знать, что оно не может происходить иначе, чем через сердце... Сердце людей человеколюбия есть одно целое со всеми вещами

мира. Каждая вещь есть не что иное, как собственное тело такого человека. Если бы разнообразные вещи были бы собственным телом, то не было бы ничего невозможного. Если сердце не познано, то мир и ты сам – разные вещи, в этом случае нельзя сказать, что единая пневма[12] все пронизывает. Это подобно рукам и ногам больного параличем. Сердце совершенномудрого проходит скозь разнообразные вещи мира. Вообще, если учишь людей, но не постиг этого сердца совершенномудрых, в соответствии с каким примером можно сделать правильными сердца учеников?..

Человек из Макигава: Значит, ты учишь, познав сердце? Что собой представляет познание сердца?

Ответ: Объяснить сердце на словах я не в состоянии. Попробую объяснить сущность сердца посредством других людей. Например, говорят, что, будучи подобным драгоценному зеркалу, [оно] отражает верх, низ и четыре стороны. Такова "ясного зеркала тихая гладь", о которой говорил Мэн-цзы. Также существует объяснение сердца через его действие. В "Мэн-цзы" говорится "Роль сердца состоит в том, чтобы управлять мыслями. Голодая, думают о пище, если испытывают жажду, думают о питье" (Гао-цзы, ч. 1). В "Лунь-юе" так сказано: "Когда видишь предмет, думаешь, что он стал отчетлив, когда слышишь слова, думаешь, что понимаешь, когда видишь человеческое лицо, то думаешь, что уважаешь [этого человека]" (Цинь-ши). Вообще говоря, сердце совершенномудрого представляет собой одно целое с Небом и Землей и 10 тысячами вещей. Это непередаваемо словами. Не остается ничего кроме как понять самостоятельно. В "Ши цзине" есть такие слова: "Поскольку существуют вещи, существуют установленные правила отношений между ними" (Великие оды). Если говорить об отношениях между отцом и сыном, то, что [дает возможность] отцу любить сына – есть сердце отца, а то, что [дает возможность] осуществлять сыновний долг – есть сердце сына и во всем остальном также. Это легко понять, однако пока не испытаешь открывающееся вмиг просветление, когда все сомнения полностью исчезают, правильно понять невозможно. Это просветление есть то, что впервые открывается, если твердо поверишь, оно не может быть передано по наследству детям от родителей. Учитель также не может передать [это] ученику. Лишь если самостоятельно познаешь, учитель это одобрит. Этот момент ни Кун-цзы, ни Мэн-цзы на словах не могли объяснить. Однако в "Лунь-юе" говорится: "Хотя Небо ничего не говорит, времена года сменяют друг друга, различные вещи появляются" (Ян-хо). Согласно сказанному, истинный путь сам собой проявляется. Хотя Кун-цзы и объяснял таким образом, немногие обратили внимание на смысл его слов: "Времена года меняются, различные вещи рождаются" В "Чжан-цзы" сказано: "Не познав сердца совершенномудрых, читать их книги все равно, что лизать рисовую водку, не будет настоящего вкуса" (Небесное Дао). Что касается подлинного вкуса, то это подобно тому, как бочкарь делает обруч: "если сделает слишком свободный, то он будет легко надеваться [на бочонок], но держать не станет. Если слишком узкий, то не будет подходить. Невозможно объяснить на

словах как сделать так, чтобы руки чувствовали меру, чтобы получалось не слишком свободно и не слишком узко" (Небесное Дао) – интересно сказано. Учить [людей], не познав сердце, – подобно тому, как если бы бочкарь стал вырезать обруч, опираясь на услышанное. Если сердцем не поймешь, то хоть и сделаешь бочку, вода [станет] протекать и бочка окажется непригодной. В отношении пути конфуцианского учения – то же самое. Поэтому познание сердца – основное... Однако, даже пока не познано изначальное человеческое сердце, не существует различий между людьми. Образно говоря, это подобно воде. Совершенномудрые подобны водам большого моря, оно пропускает по своей поверхности большие суда, пускает в оборот деньги и ценности по всей стране, кормит всех людей. Мудрецы подобны водам большой реки, они способствуют циркуляции денег и ценностей одной провинции и кормят одну провинцию. Такие, как мы, маленькие люди подобны водам маленьких рек, орошают рисовые поля 5–7 городов. Есть различия в степени помощи людям, однако сколько в большое море не лей, оно останется тем же самым. При познании сердца, хотя и есть различия между высшим, средним и низшим [уровнем], на пути достижения [состояния] мудрецов, когда непрерывно учишься, наконец, достигаешь состояния мудрецов...

(КНИГА I.
ГЛАВА, В КОТОРОЙ ЧЕЛОВЕК ИЗ МАКИГАВА СПРАШИВАЕТ ОБ УЧЕНИИ)

Один дзэнский монах, придя, сказал: Сегодня зашел в один дом, а там, на свадьбе, приготавливая блюда из рыбы и ей подобного, убивают живые существа и, тем самым, нарушают заповедь неубиения живых существ. С радостью отнимать жизнь у живых существ – это постыдно и безжалостно для мирянина.

Ответ: Изучая буддийское учение, стыдно, зная "Малую колесницу", не знать "Большой колесницы"[13].

Буддийский монах: Это вовсе не означает, что [я] не знаю. Согласно буддийскому учению, наиболее важно прежде всего остерегаться пяти основных грехов: убийства животных, воровства, прелюбодеяния, лжи и пьянства. Среди них грех убийства живых существ – самый тяжкий. Если говорить о конфуцианском учении, то среди пяти постоянств – милосердия, справедливости, учтивости, мудрости и искренности – это подобно милосердию. Хорошо ли, если конфуцианец нарушает милосердие? Хотя вы и говорите о конфуцианском учении, вы не знаете смысла милосердия, похоже, вы не понимаете сердца мудрецов и совершенномудрых.

Ответ: Милосердие – это обладание добродетелями любви и отзывчивости, это неимение собственного сердца... Вы, изучая дзэн, похоже, не познали истинного смысла дзэнского учения. Ведь китайский настоятель Нань-цюань зарезал кошку, настоятель Си-цзы, говорят, ловил и ел раков[14]. Если судить по таким действиям, то эти дзэнские монахи – плохие монахи, нарушившие заповедь "не убий", и все они должны были быть изгнаны. Однако совершаемые Вами каждый день убийства бесчисленны.

Прежде всего утром Вы съедаете рисовых зерен столько, что трудно сосчитать.

Дзэнский монах: Зерна не имеют сердца. Это нельзя назвать убийством.

Ответ: Согласно учению "Великой колесницы", разве можно пытаться выделять не имеющих сердца! Если считать, что различия есть, то придется признать, что травы, деревья и вся территория страны не обладают природой Будды. В "Нихонсёки" в "Эпохе богов" "Идзанагино" микото сказал: "Я в один день убью тысячу человек той земли, которой ты управляешь", Идзанами-но микото ответила[15]: "Я велю родиться в один день 1500 человекам" Эти два бога – есть боги инь и ян. Во вселенной существуют лишь два процесса – рождение и смерть. И что бы ни делалось сегодня, все подчиняется этому. Все вещи подчиняются этому единому закону, однако здесь существует важное разделение [на два], хорошо, когда этот порядок не нарушается. Нельзя не понять, что следуя этому принципу, Вселенная движется. Сильные побеждают, слабые терпят поражение – это естественный закон. Если вы хотите увидеть близкий вам пример, взгляните на зверей и птиц. Орел и куматока ловят и едят других птиц и домашних животных, а бакланы и цапли ловят и едят рыб. Собаки и волки едят оленей и обезьян. Следует ли это считать убийством или это следует считать осуществлением естественного закона Неба и Земли, или может быть это есть нарушение заповедей и принципов Неба и Земли! В самый разгар летней жары, через один-два дня после того, как очистили рис, рождаются рисовые червячки. Хотя эти червячки подобны мельчайшим пылинкам, если в рис запустить руку, то почувствуешь зуд... Монах, соблюдающий буддийские заповеди, летом не может есть рис. А если не будет есть, то рано или поздно умрет... Если разом поймешь, что это тело есть одно целое с землей, водой, огнем, ветром, воздухом, то вы сами тоже станете единым целым с миром. Однако, что ценнее – рисовый червь или человек? Помогая крайне ничтожному червяку, невозможно убивать абсолютно ценного человека. Сущность Будды, не имея сердца, проявляет благоразумие. Рисовые зерна, наполненные рисовыми червячками, составляющими самого Будду, должны поедаться. Ради ценных вещей, жертвуются незначительные, этого нельзя избежать. Это и лежит в основе заповеди "не убий" Если познаешь принцип Неба, легко следовать заповедям... Небесный принцип порождает различные существа, одна часть рожденных существ кормит другую часть рожденных существ, одна часть рожденных существ поедает другую часть рожденных существ. Хотя принцип, которым Небо наделило различные существа, изначально одинаков, существует различие между их видами по ценности. То, что более ценные существа поедают малозначительные – это принцип Неба. Учение Будды гласит: "Травы, деревья и вся страна суть Будда"[16]. Все существующее – есть Будда. Здесь также существует разделение вещей на ценные и неценные. В мире установлено, что ценные человеко-будды поедают неценные – начиная с рисовых червячков-будд и плодов-будд и кончая водой и огнем-буддами... Если вы говорите, что, полагаясь на

"Малую колесницу", совсем не убиваете живых существ и едите только то, что не имеет сердца, то слова Будды "Травы и деревья, страны и земли суть Будда" ложно. Если оно ложно, то следует порвать и выбросить все сутры, содержащие буддийское учение. Если же не выбрасывать сутры, а принять их, то в вашем случае, поскольку большой будда поедает малого будду, в убийстве ошибки нет.

(КНИГА II.
ГЛАВА, В КОТОРОЙ ДЗЭНСКИЙ МОНАХ
ОСУЖДАЕТ УБИЕНИЕ ЖИВОТНЫХ МИРЯНАМИ)

Один ученый спросил: И я люблю учение, и ты создаешь и распространяешь учение. Так как путь учения есть путь совершенномудрых, то ни у тебя, ни у меня [оно] не должно различаться. Однако сунское учение, которое сходно с учениями Лао-цзы и Чжуан-цзы и учением дзэн, отличающимися от сердца Кун-цзы и Мэн-цзы, придает большое значение "принципу" Поэтому я что-то не совсем понимаю. Вы, следуя комментариям Чжу-Си, уверены, что распространяете истинный замысел Кун-цзы и Мэн-цзы. Расскажите о том, чему Вы учите... Прежде всего в обучении других людей что Вы считаете самым главным?

Ответ: Суть учения заключается в следующем: глубоко исследовав сердце, познать истинную природу человека. Если познаешь изначальную природу человека, познаешь Небо. Небо и есть сердце Кун-цзы и Мэн-цзы, если познаешь сердце Мэн-цзы, оно не будет отличаться от сердца сунских конфуцианцев. Так как они не отличаются ничем друг от друга, то комментарии также, естественно, истинны. Если познаешь сердце, то поймешь, что принцип Неба в нем заключен. Нет ничего более важного, чем действовать, не противореча Небесному велению.

Ученый: Вы называете "принцип" – "велением" Это совершенно неверно. "Принцип" – это смысл, находящийся на поверхности вещей. Однако они живут не только потому, что это есть суть, переданная всем вещам. Что касается "веления", как говорится в "Шуцзине", "Небесная Воля меняется" (Летопись Чжоу), поскольку существует спускаемое Небом веление, живые существа обладают свойствами. Таким образом, "принцип" и "веление" различаются. Почему же, несмотря на это, мертвые вещи и живые вещи составляют единство?

Ответ: ...Для человека, делающего первые шаги в учении, необходимо прежде всего познать различие важного и второстепенного. Второстепенное трудно постичь. После того, как сначала возникли Небо и Земля, появились вещи, после возникновения вещей были созданы имена. После того, как были созданы имена, были созданы иероглифы и эти имена стали записываться... Однако, пока для вещей еще не было создано имен, не было иероглифов, существовал принцип Неба. Даже слово "Путь Неба" – также созданное людьми имя. Слушайте внимательно имена вещей, которые я произношу. Еще Кун-цзы называл основой милосердие. Лао-цзы говорил, что Великое Дао является основой милосердия. И Дао и милосердие суть два имени. Невозможно с помощью

иероглифов оспаривать, какое [из них] основное. "Не имеющие ни голоса, ни запаха", определяющие сущность всех вещей, временно называется или "цянь", или "Небом", или "Дао", или "принцип", или "воля", или "природа", или "милосердие" Все это есть единая вещь... Попробуйте разделить иероглифы. Хотя существуют два имени, называемые "принцип" и "веление", на самом деле понятно, что это – единая вещь. Образно говоря, это то же самое, что река и омут. То, что течет, называется рекой, то, где накапливается вода, называется омутом. Принцип подобен омуту, веление – реке. Единая вещь, однако [в ней] есть и движение, и покой. В "Лунь-юе" говорится: "Кун-цзы сказал, что осуществление дао, так и неосуществление дао – все есть воля Неба" В "Мэн-цзы" также говорится; "Все [происходящее] есть воля Неба" (Исчерпание сердца, ч. 1). Так как и Мэн-цзы и Кун-цзы говорили, что и осуществление дао, и не осуществление дао, и спокойствие, и беспорядок в стране – все есть Небесное веление. "Веление" это имя, указывающее на осуществление [воли] Неба в целом, "принцип" – это не что иное, как его суть... Хотя и существует разделение на инь и ян, твердое и мягкое, милосердие и справедливость, конечный принцип Неба–Земли–человека един. Это есть принцип жизни, те, кто это выявил, – совершенно-мудрые... Иероглифы – это всего лишь то, что было создано спустя миллиарды лет после появления Неба и Земли. Если сравнить их с бесчисленными действиями, осуществляемыми Небом, то они не составят и одной десятитысячной доли. Эти доводы необходимо знать – приверженность к иероглифам подобна слизыванию осадков истины. Какие бы теории не создавались, с помощью иероглифов до конца все высказать невозможно. Итак, сущность Неба и Земли – вещь, не связанная с иероглифами, превосходящая жизнь и смерть, неизменная ни сейчас, ни в прошлом. Так как "веление" есть действие этой сущности, то это есть нечто постоянно движущееся и изменяющееся. Поскольку "принцип" есть сущность, он не движется. Иероглифы подобны инструментам, которые делают понятными вещи и действия, происходящие в мире. "Принцип" – их основа...

(КНИГА II.
ГЛАВА, В КОТОРОЙ ОДИН УЧЕНЫЙ СПРАШИВАЕТ ОБ УЧЕНИИ ТОРГОВЦА)

Один ученый спросил: Мэн-цзы говорил, что природа благá, Гао-цзы говорил в отношении природы, что она "если не благá, то и не дурна" – это, вероятно, одно и то же... Вы говорите, что Мэн-цзы прав, а Гао-цзы ошибался. Почему так?

Ответ: Вы не поняли. Прежде всего Гао-цзы, говоря "не благое и не дурное", ограничивался лишь размышлением. Хотя он и искал собственную изначальную природу, не мог отличить благое от не-благого, поэтому его "характеристика природы" как ни благой, ни не-благой есть результат рассуждений. Благая природа Мэн-цзы едина во Вселенной. Даже когда человек спит, то, что бессознательно движется, есть дыхание.

Инь-ян Неба и Земли входят и выходят из его тела, движение различных форм видов вещей есть распространенная во Вселенной пневма. Собственное тело и Небо и Земля составляют абсолютно единое тело. Будучи пронизана этим законом, природа человека благá. Это естественно поэтому совпадает с "И-цзином" Однако это трудно понять. Молча хорошенько об этом подумайте. "И-цзин" объясняет, опираясь на естественность, что все есть явления без сердца. Не имеющие сердца инья и ян временами движутся, временами затухают. Следование этому движению и покою есть то, что называется благом. Невозможно объединять этот неуловимый момент и рассудительность Гао-цзы[17] Различия огромны. Благая природа, о которой говорится в "Мэн-цзы", есть путь Неба, превосходящий жизнь и смерть. Слова и размышления Гао-цзы можно рассматривать как подобные рождению и исчезновению. Хоть это и кажется простым, на деле – труднопостигаемое положение. С помощью рассудочности его познать невозможно... Люди в мире, читая книги, не знают этой благой природы. Человек, читающий книги и не знающий благой природы, подобен больному. Здоровый человек, почувствовав вкус приятный еды, обрадуется, человек же, у которого жар, хоть и будет есть вкусную пищу, не будет рад, так как не разберет ее вкуса. Люди, не познавшие благой природы, подобны этому. Они, хоть и читают книги, не понимают их смысла. Наоборот, они думают, что [представление] о "благом сердце" Мэн-цзы ошибочно... Брать за отправную точку мысль, что в [человеческой] природе нет ни блага, ни не-блага – незначительная ошибка, однако место, в которое прибудешь [в таком случае] окажется удаленным от цели на тысячу ри. Путь совершенномудрых исчерпывает принцип Неба и Земли. Во Вселенной [досл. – на Небе и Земле) ясно присутствуют чистое и мутное. Небо чистое, Земля – мутная. И в прозрачном Небе и на мутной Земле куда ни глянешь не увидишь ничего кроме рождающихся и растущих вещей. Хотя у Неба и Земли нет сердца, то, что различные вещи рождаются, остается неизменным и в древности и теперь. Продление этой жизни – благо... Небо и Земля живут и в то же время не живут. [Небо и Земля] соединяют в себе два [момента] – жизнь и смерть, [это] есть сущность всех вещей. Это в качестве временного обозначения называют "принцип", "природа" и "благо". Если сопоставить Небо и Землю с человеком, то сердце, будучи неоформленным, соответствует Небу, форма, доведенная до завершения, соответствует Земле. Вдох и выдох суть инь и ян, осуществление дыхания есть благо. Производитель действия есть природа. Если таким образом взглянуть на человека в целом, то он есть одна маленькая Вселенная (досл. – Небо и Земля)...

Ученый: Понятно, что Небо и человек есть одно целое. Однако не могу постичь того, что мое собственное тело совпадает с Небом и Землей. Вам-то это понятно? Трудно высказать словами то, с чем не можешь согласиться, однако что это такое?

Ответ: в "Шуцзине" говорится: "Небо смотрит как смотрят люди, слушает, как слушают [люди]" ("Летопись Чжоу"). Сердце Неба есть люди, сердце человека есть Небо. Это на протяжении веков остается неизменным. Кто твой сегодняшний собеседник?

Ученый: Вы находитесь напротив меня.

Ответ: Я – одна из огромной массы вещей. Огромное количество [вещей] – рожденные Небом дети. Как бы могло родиться сердце, если бы ему не противостояли десять тысяч вещей?! Десять тысяч вещей и есть не что иное, как сердце.

Ученый: Слушая объяснение о единстве Неба и человека и благой природе, я хоть и думал, что на самом деле так и есть, но сердцем понять не смог. Почему вы не побудили меня думать хотя бы с незначительным интересом?

Ответ: Это хороший вопрос. В "Записках от скуки" (§ 38) также говорится: "Что узнаешь от других людей не является подлинным знанием" Сейчас хоть Вам и показалось, что Вы поняли, – это еще не есть подлинное понимание. Поэтому нет интереса. Человек, который действует, желая познать природу, старательно думает и утром и вечером о том, что не может осмыслить, прилагая усилия, спрашивает себя: "Что это может быть? Что это такое?", вдруг неожиданно прозревает. Если сравнить с чем-либо радость, [которую человек испытывает] в этот момент, то можно сопоставить, например, с тем, как если бы умершие родители воскресли и вновь появились, но изменившись. В древние времена была написана картина, передающая высший момент этой радости, она изображает несшего тяжелую ношу дровосека, отдыхающим, опершись на палку... Эта радость различна в зависимости от степени предшествующих ей усилий...

Ученый: Совершенномудрые знают от рождения. Такие, как Вы, люди знать не могут. Почему несмотря на это легко разделяются мудрость и знание совершенномудрого и самодовольные мудрость и знания низкого человека?

Ответ: Для Вас вероятно легко отличить белое от черного. Подобным же образом дело обстоит и с различением знания совершенномудрого и индивидуального знания... Индивидуальное знание – это постоянно накапливаемые человеческие размышления. Это – неестественное знание... Превосходство знания совершенномудрого состоит в том, что он делает свое сердце сердцем противостоящей ему вещи. Отражение [в сердце] противостоящих вещей без искажения подобно отражению в светлом зеркале или спокойной воде. Сердца [обычных] людей такие же, однако, будучи окутанными и затуманенными семью чувствами: радостью, страхом, грустью, робостью, любовью, злостью, желанием, [они] думают, что знание совершенномудрых и собственное сердце различны, от непонимания возникают различные сомнения. Следует полагать, что вещи, имеющие форму, обладают сердцем прямо, как эта форма... Внимательно присмотритесь к птицам и животным! Лягушка от природы боится змеи. Родители-лягушки не учат детей-лягушат: "Змея вас поймает и съест – это страшно", дети-лягушки, усвоив это, вероятно, не передают это из поколения в поколение. Если родятся в виде лягушки, то боязнь змеи происходит от того, что форма есть соответствующее сердце. Если говорить о других примерах, то [обратим внимание на] блох, насекомых, которые появляются и присасываются к человеческому телу, как только

наступает лето... Разве родители-блохи учат своих детей: "Кусай человека, а как только приблизится человеческая рука, сразу улетай. Если не успеешь, то отберут твою жизнь"? Убегание – это хоть и не усвоенное, но происходящее благодаря форме действие. В "Мэн-цзы" говорится: "Облик человека – это природа, скопированная с Неба. Лишь совершенномудрые способны осуществлять форму" Реализация формы – это четкое прохождение по пути пяти постоянств. Тот, кто не может жить, следуя форме, – низкий человек. Звери и птицы, наоборот, не имея самодовольного размышления, следуют форме. Это – естественный закон. Совершенномудрые знают его...

Ученый: Конфуцианцы ненавидят буддийское учение, называя ересью. В чем их ошибка?

Ответ: Ересь – это различие в деталях. В конфуцианском учении пять постоянств – милосердие, справедливость, мудрость, ритуал, верность и пять отношений – между господином и слугой, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, друзьями составляют Путь Неба. Путь Неба и путь человека совпадают. В учении Будды путь пяти постоянств и пяти отношений не разъясняется, по внешнему облику оно не одинаково с конфуцианским учением. Поэтому и называется ересью. Пусть даже конфуцианец толкует древние конфуцианские книги, если он не познал собственного сердца, он учит, не опираясь на сердце совершенномудрых, мысля самонадеянно. Это тоже не что иное, как ересь. Однако то, что создали ученики совершенномудрых, не называется ересью, но все же в действительности приближается к ней. Если познаешь сердце, когда наступит время, то станешь одинаковым с нашим конфуцианским учением. Итак, если спорить о двух путях – буддизме и конфуцианстве – с точки зрения главного и второстепенного, то дело становится сложным для понимания. В обоих случаях, если говорить об основном, то самое важное – это понять природу и принцип. Прежде всего, если взять буддизм, то школа Тэндай, нанося удары по ложным религиям, старалась объяснить мир. Сингон толковала о законе нерождения не-исчезновения, школа дзэн проникала в изначальное человеческое сердце. Кроме того, в школе Нембуцу говорили о единении "я" и буддийского закона. В школе Нитирэн говорили о самом непревзойденном в"Лотосовой сутре". Таким образом, хоть названия и различаются, достигнутые результаты одинаковы. Например, в "Сутре о вечности" так говорится: "Будда, обращаясь к боддисатве Мондзю, говорил: суть Будды без сердца и мыслей загадочна, нет ни рождения, ни разрушения, ни разделения на "тело закона", "тело превращения", "тело соответствия", нет "лестницы десяти миров" Однако это не есть название ничего ничем. Это – истинный закон. Это – не что иное, как прозрение истинного закона. Если наступает просветление, то заблуждения относительно рождения и смерти рассеиваются. Если заблуждения в отношении рождения и смерти не рассеиваются, то [такой человек] не может стать руководителем школы. О наивысшем моменте "природе-принципе" в конфуцианском учении "Чжун-юн" так разъясняет: "Небо не имеет ни голоса, ни запаха" (§ 33) Если познаешь свое собственное сердце, то

больше не различаешь буддийское и конфуцианское учения. Например, предположим, есть люди, которые шлифуют зеркала. Если такой человек искусен, то он отшлифует зеркало, какой бы шлифовочный материал не использовался. Этому подобно использование конфуцианства и буддизма – они также есть инструменты для полирования вашего сердца. После полирования приверженность к средствам смешна... Нелепо думать, что при обучении под руководством буддиста сердце становится чем-то особенным. Среди буддистов много дзэнских монахов, которые первоначально занимались конфуцианским учением. И я не слыхал примеров, чтобы конфуцианские книги, став препятствием, затрудняли постижение буддийских идей. В отношении конфуцианцев дело обстоит так же. Что станет помехой конфуцианцу, если он познает свое сердце, используя в качестве инструмента буддийский закон... Говорят, что "просветленный человек рассеивает иллюзии всего человечества" Если рассеять иллюзии, то происходит возврат к своему изначальному состоянию, мир станет проявлением лишь одного единственного сердца. Дав имя субстанции рассеянных иллюзий, обозначили ее природой Будды. Природа Будды – это сущность Неба, Земли и человечества. Самое важное то, что не существует буддийского закона, кроме познания природы. 28-й после Будды великий [патриарх] Дхарма проповедовал, что природа есть Будда. В [соответствии с] конфуцианским учением также "Основа Пути исходит от Неба" Поэтому «Воля Неба называется "природа", следовательно природе есть Путь человека» (Чжунъюн). То, что называется "природа", есть сущность Неба, Земли и человека. Сердце, просветленное в синто, конфуцианстве или буддизме, неизменно. Какой бы способ ни использовался, все они приводят к познанию сердца... Если достигнуть природы Будды, то станешь над общими представлениями о Небе и Земле, не будет нужды в привязанностях к ложным именам. Однако это не есть удаление в иной [мир] по отношению к Небу и Земле...

Здесь один человек сказал: "Вы полностью не ответили на вопросы этого гостя. Я слышал Ваши ответы. В "Мэн-цзы" (Гао-цзы, 1) говорится: "Нет другого пути учения, кроме поисков собственного благого сердца", и в то же время говорится: "Сердце совершенномудрого есть не-сердце" Если нет сердца, то нет необходимости его искать и познавать. Если собираться искать истинное сердце, то учение об отсутствии сердца неверно... Объясните пожалуйста.

Ответ: Порождение вещей есть сердце Неба и Земли. Порожденные вещи получают сердце Неба и Земли как свое собственное. Это сердце, будучи окутано страстями, потеряно из виду. Поэтому, когда собираются возвратиться к сердцу Неба и Земли, познав свое сердце до конца, говорят, что "ищут изначальное благое сердце" Если, отыскав, обрели его, то оно стало сердцем Неба и Земли. Когда объясняют состояние, при котором [сердце] стало сердцем Неба и Земли, то говорят "без сердца" Небо и Земля, хоть и без сердца, четыре времени года сменяются, десять тысяч вещей порождаются. Хотя совершенномудрые, получив сердце Неба и Земли, не имея собственного сердца, "бессердечны", челове-

колюбие, справедливость, ритуал и мудрость осуществляются. Если внезапно откроется просветление, сомнения исчезнут. Следует думать, что толкование пути совершенномудрых – есть то, что возможно после познания этого сердца.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] "Истинная природа" (яп. "синсё") и "изначальная природа" (яп. "Хонсё") употребляются Исидой Байганом как синонимы.

[2] Цитаты из классических китайских произведений здесь и далее даются в том виде, в каком они приводятся в текстах самого Исиды Байгана.

[3] Чжоу-гун (ум. 1105 г. до н.э.) – младший брат У-вана, основателя династии Чжоу (1027–247), создатель ритуала и церемониала эпохи Чжоу.

[4] Имеются в виду закономерности, присущие отдельным вещам, которые являются аспектами единого универсального "принципа" (яп. "ри", кит. "ли"), лежащего в основе всего мироздания.

[5] Понятие "Небесное веление" (яп. "тэнмэй", кит. "тянь-мин") обозначает в конфуцианской философии созидательную волю неба, заполняющую всю вселенную и создающую изначальную природу человека.

[6] *Хуэй-нэн* (637–713) – 6-й патриарх чань-буддизма. Бодхидхарма – легендарный монах, по традиции считающийся основателем школы чань. Он признается первым патриархом чань-буддизма и в то же время – 28-й буддийским патриархом, стоящим в цепи патриархов, начало которой дал Гаутама.

[7] *Фуси и Шэньнун* – мифические древнекитайские правители, которые жили в 3 тысячелетии до н.э. Фуси по преданию начертил 8 триграмм, описывавших различные явления во Вселенной. Шэнь-нун якобы умножил эти восемь триграмм, превратив их в 64 гексограммы.

[8] Яп. – "дзикко".

[9] Яп. – "сатори".

[10] Яп. – "ри".

[11] Яп. – "дзайсан".

[12] Словом "пневма" принято переводить понятие китайской философии, обозначающее единую мировую психофизическую субстанцию (кит. "ци", яп. "ки").

[13] Имеются в виду Хинаяна и Махаяна – два основных направления в буддизме.

[14] *Нань-цюань* (748– 839), Си-цзы.

[15] Идзанаги но микото и Изданами но микото – мужское и женское божества, которые, согласно синтоистской мифологии, первыми опустились с Небес и породили восемь японских островов и других богов.

[16] Этот тезис характерен для большинства сутр махаяны. Наиболее полно он выражен в "Аватамсака-сутре".

[17] Гао-цзы – древнекитайский мыслитель IV в. до н.э.

ПИСЬМО ОБ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ

В.М. Яковлев

Значимость письма И. Буве Лейбницу не исчерпывается тем, что оно свидетельствует об одном из многочисленных интересов философа (в данном случае о его интересе к Китаю). Письмо представляет собой отлик на открытие Лейбницем двоичной системы счисления; более того, ученый встречает здесь настоящее понимание. В то же самое время корреспондент продолжает вводить Лейбница в ту область, о которой тот имеет уже некоторое предварительное представление и которая его достаточно глубоко захватывает. Это область китайской культуры и науки древнего Китая.

Лейбниц оказался вполне готов к тому, чтобы воспринять эту, еще почти незнакомую Европе, цивилизацию без предвзятости и фантазии, но объективно как раз потому, что его универсальная идея, или идея универсальной характеристики уже обретала определенные очертания, и она могла оказаться тождественной некоторой универсальной матрице человеческой культуры, а мы вправе верить, что такая матрица действительно существует.

Эту же идею достаточно точно схватывает Буве и демонстрирует Лейбницу, что она имеет адекватное отображение в китайской традиционной науке (он убежден, что именно двоичная система счисления являет собой математическое выражение идеи). Далее он развивает ее сам, и теперь не исключено, что появляется некоторый элемент фантазии, правда, фантазии творческой; додумываются скорее детали, чем существо дела: ведь даже у греков можно видеть вполне аналогичные китайским понятийные, или терминологические ряды, соотносимыми, пожалуй, и с немногочисленными в общем-то космограммами и схематическими репрезентациями бытия, встречающимися у комментаторов древних китайских текстов.

Вообще, незначительный элемент фантазии привносится в восприятие китайской культуры по той причине, что и Лейбниц и Буве мотивируют свой чрезвычайно глубокий интерес к Китаю религиозными соображениями. Но, подобно тому как утверждение Лейбница в письме герцогу Брауншвейгскому, будто двоичная система счисления показывает воочию сотворение мира из ничего, ничуть не препятствует исследованию реальных возможностей этой системы, так и мысль Буве о том, что идея небесного императора Шанди у китайцев есть идея единого Бога, не ставит под сомнение основательности изучения китайской культуры Иоахимом Буве, а также знакомства его с китайской письменностью и словесностью. В европейской синологии Отец Буве занимает то же место, какое православный миссионер Иакинф Бичурин занимает в нашем отечественном китаеведении.

© В.М. Яковлев, 1995

Благодаря Буве, Гримальди и другим своим корреспондентам в Китае Лейбниц хорошо ознакомился с китайской ученостью и подробно изложил свои представления о возможности и необходимости распространения христианского мировоззрения в Китае в письме Николаю Рэймону. Это очень большое письмо также ждет своего перевода на русский язык. А такой перевод следовало бы осуществить, ибо там Лейбниц тоже развивает идеи, связанные с двоичной системой, кроме того довольно подробно говорит о загадочной фигуре Фу-си, легендарного основателя китайской цивилизации.

Подробную справку о переписке Лейбница и Буве можно найти в монографии Д. Мунгелло, где сопоставляются идеи Лейбница и учение Конфуция[1].

Иоахим Буве, французский миссионер в Китае, прибыл в Пекин в 1688 г. В 1697–1699 гг. он приезжал в Европу из Китая "отчасти в качестве официального доставителя даров императора Канси, отчасти, чтобы получить во Франции подкрепление орденской миссии" в Китае[2] (Мунгелло здесь ссылается на книгу *Laturette Kenneth Scott.* A History of Christian Missions in Chana. L., 1929; Reprinted. Taibei, 1970. P. 121)

Переписка между Лейбницем и Буве охватывает по меньшей мере пятнадцать писем, относящихся к периоду с 1697 до 1707 года или немного дольше. Сначала инициатива исходила от Буве. Последнее известное его письмо Лейбницу датировано 8 ноября 1702 г. Лейбниц написал после этого еще пять писем, которые, если архив можно считать полным, остались без ответа.

Предлагаемое нами письмо Буве публиковалось в женевском издании трудов Лейбница без приложения схемы, в самом письме подробно описанной. В книге Мунгелло эта схема приведена (С. 50), причем над гексаграммами проставлены числа; очень похоже, что это сделано рукой Лейбница. Гексаграммы прочитаны снизу вверх, т.е. разряды убывают таким образом. Этим признается, что схема из "Книги Перемен" представляет правильный ряд чисел. Этого достаточно, чтобы оценить ее по достоинству. *Leibnittii G.G.* Opera omnia. Tomus quartus. Genevae, 1768.

[1] *Mungello D.E.* Leibniz and Confucianism. The Search for leccord. Honolulu, 1977.
[2] Ibid. P. 37.

ДВА ПИСЬМА ДОСТОЧТИМОГО ОТЦА БУВЕ, МИССИОНЕРА ОРДЕНА ИИСУСА, Г-НУ Г.В. ЛЕЙБНИЦУ

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

I. Совпадение нового исчисления Лейбница с системой Фу-си. II. Способ реконструкции этой системы. III. Предположения относительно времени жизни Фу-Си. IV Его отношение к древним законодателям на Востоке. V Деятельность миссионеров в Китае. VI. Охота китайского императора. VII. Китайские иероглифы.

I. Хотя Вы, государь мой, ни словом не обмолвились в Ваших предыдущих письмах о Вашей новой системе счисления, то, что мне в общих чертах довелось услышать от одного из моих друзей, рассказавшего мне о ней, вызвало у меня великое желание проведать об этом что-нибудь от Вас самих. Но то, что Вы имели любезность сообщить мне в Вашем последнем письме, превзошло мои ожидания и пробудило во мне неодолимое стремление узнать от Вас самих все принципы ее действия не только ради того божественного предназначения, которое, как показываете Вы, она может выполнить, т.е. послужить делу Веры, и это главное, что должно побудить отнестись к ней с подобающим уважением, особенно людей одной со мной профессии; но также по причине того поразительного сходства, которое, как я нахожу, имеет место между Вашими принципами и теми, на которых, как я полагаю, основывалась арифметическая наука (science des Nombre) древних китайцев и другие [их] науки, сведения о которых они утратили, в том числе физика, или наука, излагающая принципы и причины возникновения и разрушения всех вещей: здесь древние китайские мудрецы видели такую же аналогию, что и Вы в системе чисел, на которых основывается всякая наука; и которая ничем не отличается от Вашей таблицы чисел, которую Вы предлагаете в качестве обоснования Вашей системы счисления; после чего Вы переходите, как это делают и китайцы, от образования чисел к возникновению вещей, с сохранением той же аналогии при объяснении одного и другого.

Впрочем, я здесь имею в виду только таблицу чисел, которую Вы связываете с геометрической прогрессией удвоения, на которой [также] китайцы остановили выбор как на самой простой и к тому же заключающей в себе совершеннейшую гармонию; и чтобы Вы могли убедиться, государь мой, что эта таблица представляет собой, без каких-либо изменений, то же самое, что и система г у а я о, или черточек царя китайских философов, я имею в виду Фу-си, я попрошу Вас о трех вещах, и, я не сомневаюсь, Вам нетрудно будет оказать мне такую любезность. Во-первых, я попрошу Вас продолжить Вашу таблицу чисел, которая в Ва-

© В.М. Яковлев, перевод, 1995

шем письме не идет дальше 5-ой ступени геометрической прогрессии удвоения, т.е. дальше числа 32; продолжить, я повторяю, Вашу таблицу до 6-ой ступени той же самой прогрессии; т.е. до числа 64, или скорей до числа 63 всего лишь, поскольку 63 с нулем в начале ряда составляют 64 [члена ряда].

Теперь, когда Ваша таблица доведена до этой степени удвоенной прогрессии и стала наполовину длиннее, я попрошу Вас, во-вторых, представить, что все нули, которые являют собой образы несуществующего или несовершенного, заменены таким же количеством прерванных [черт], как Вы видите здесь в скобках $(= -)^1$, и что вся Ваша таблица состоит из целых и прерванных черточек, как таблица Фу-си.

После того, как Вы это представили, я прошу Вас, в-третьих, разделить Вашу таблицу на две половины, каждая из которых будет состоять из 32 порядков (rangs), составленных, в свою очередь, из шести целых и прерванных черточек, и расположить их рядом друг с другом в два столбика, так чтобы оба конца, которые сходились до рассечения, стали противоположными. Благодаря этому каждый из двух столбиков станет изогнутым в виде полуокружности и присоединится к другому, так что два верхних конца сомкнутся, точно так же как и два нижних конца; затем сравните эту фигуру с китайской круговой фигурой, которую я Вам посылаю, и посмотрите, заметите ли Вы там какое-либо отличие и не откроете ли там всю ту чудесную гармонию, какую я нахожу в Вашей таблице.

Эта схема – одна из схем Фу-си, который благодаря изумительному искусству совершенного знания (к которому Вы, по-видимому, идете прямым путем, с тем чтобы помочь вновь обрести его людям, которые утратили его более чем 30 или 40 веков тому назад), сумел заключить как бы в двух общих и магических символах принципы всякого знания настоящей мудрости; и этот великий философ, в облике которого нет ничего китайского, хотя эта нация почитает его в качестве творца знаний и основателя государства, ввел эту систему, представленную круговым расположением, похоже, для того, чтобы вычислить и точно знать все периоды и движения небесных тел и дать ясное понимание всех перемен, которые при их посредстве совершаются непрерывно и последовательно в природе.

Вторая схема, которую Вы видите заключенной в первой и которая является разновидностью магического квадрата, будет такою же, как и первая, с точки зрения составляющих ее элементов, но значительно отличающейся, в этом нет сомнения, с точки зрения расположения ее частей и того назначения, которому Фу-си, являющийся их автором, определил их служить: назначения, которые не известны и не были известны никому, так же как и назначения первой фигуры, возможно, с начала возникновения этого древнего государства; различные комментарии, которые составлялись в разное время, даже до Конфуция, могли им дать лишь самое смутное истолкование.

И если Ваша таблица чисел абсолютно тождественна той, которой воспользовался Фу-си для создания своей системы, которую сведущие

люди считают системой чисел, и в этом (тождестве) Вы убедитесь сами, как только сравните одну с другой; Вы возможно признаете одновременно также, государь мой, что наука, в которой, как Вы не без основания полагаете, заключаются естественный порядок и гармония чисел этой таблицы, и если оную продолжить согласно возрастанию степеней удвоенной геометрической прогрессии, возможны великие открытия, не может считаться новой наукой, по крайней мере в Китае, поскольку система черточек, которую приписывают основателю самого древнего государства (Monarchie) в мире, по-видимому, является не чем иным, как такой наукой, открытие которой [вновь] не должно Вам приносить в Европе такой славы среди ученых мужей, какая подобала бы Вам, если бы никто на свете никогда ранее об этом не догадывался.

Что до меня – человека, который, раздумывая достаточно долго над этой системой черточек, которая здесь считается уже давно необъяснимой загадкой, вроде почувствовал, будто ему приоткрываются лаконичность (l'économie), красота и масштабность этой науки, – и Вы могли бы это понять из письма, которое я написал, будучи во Франции, на этот предмет, а я просил, чтобы Вас с ним ознакомили, – то [я] уверяю Вас, что сходство Вашего открытия с этой древней системой – и это то из [всего] относящегося к науке, что я ценю более всего на свете – делает то уважение, которое я питаю в душе моей к Вашей особе, гораздо более глубоким и позволяет мне надеяться, что благодаря тому, что перед нашими учеными открываются новые дороги, они смогут однажды обрести знание подлинной системы науки о природе, [как] и всех других наук, почти такое же, каким обладали когда-то первые патриархи на Земле, которое либо было даровано им Небом, либо было приобретено ими постепенно благодаря их гению и благодаря их кропотливой и долгой работе.

II. Поскольку я исповедую те же принципы, что и Вы, мой сударь, меня ничуть не приводит в недоумение Ваш проект набора символов, которые Вы предлагаете для выражения мыслей: так чтобы одни и те же символы служили одновременно и для вычислений и для доказательства в рассуждениях и т.д. Ибо этот вид письма мне представляется содержащим настоящую идею древних иероглифов и кабаллы иудеев, точно так же как и знаков Фу-си, который считается в Китае первым изобретателем письменности, или иероглифов, которыми пользуется этот народ [и] для получения которых, как обычно объясняют, он использовал 64 комбинации целых и прерванных черт в его системе, которые представляют собой такое же количество числовых символов. Но поскольку китайцы не знают числовых значений, скрытых под этими выражениями, или алгебраическими символами, и следовательно, они ничего не подозревают об отношениях, которые имеют их знаки с этими первыми символами, они настолько изменились за столь длительный промежуток времени, что осталось совсем мало таких, которые сохранились бы достаточно полными (entiers), чтобы их можно было отнести к их подлинному и первоначальному истоку.

Мне кажется, что наиболее коротким путем к восстановлению этой древней характеристики (ancienne caractérisitique)[2], идея которой мне

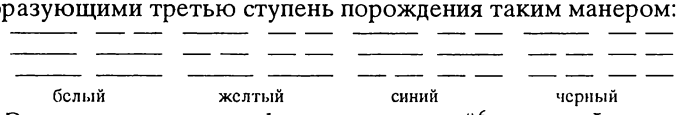
представляется довольно похожей на Вашу, было бы, во-первых, восстановление системы Фу-си и использование двойной геометрической прогрессии, чтобы сообщить ей естественные метафизические принципы[3] и чтобы расположить в наиболее простой и естественной последовательности все идеи согласно их роду и видовому отличию при более или менее универсальном ранжировании ступеней, подобно генеалогическому древу, в котором все предшествующие и последующие ответвления, идущие от ствола и до кончика ветвей, соответствовали бы этой двоичной прогрессии. Так точка ( ), которая представляет собой самый простой, какой только можно себе вообразить, символ для обозначения целостности (l'unité), могла бы стать также символом, характерным для первопринципа и трансцендентного существа, и служить для обозначения самого простого, самого совершенного и самого плодовитого (fécond) из всех существ.

Во-вторых, два рода [идей], которые вытекают непосредственно из первопринципа, а именно: совершенное и несовершенное, можно представить знаками двоичного числа ( ) и троичного числа ( ) или двумя маленькими черточками: одна из них будет целой и будет обозначать совершенное и нечетное число *три*, которое вследствие этих [двух] его характеристик весьма подходит для обозначения универсального рода вещей, или совершенных идей; другая будет прерванной (—— ——) и будет обозначать число четное и несовершенное, способное представлять вещи или идеи несовершенного рода.

В-третьих, поскольку в соответствии с двоичной геометрической прогрессией следующая ступень ряда равна четырем: 1 порождает 2 и 2 порождает 4 – оба рода первой ступени, а именно: род совершенного и род несовершенного должны породить четыре рода, подчиненных обоим двум высшим порядкам, а именно: порядку более совершенному и менее совершенному, и которые можно представить так, чтобы они приняли следующий вид: _____ ___ ___ _____ ___ ___ _____ _____ ___ ___ ___ ___, либо с помощью символов Вашей таблицы: 11 10 01 00, что приводит к тому же.

В-четвертых, поскольку в двоичной геометрической прогрессии третья ступень порождения будет 8 после удвоения четырех, третья ступень порождения родов[4] вещей или идей тоже должна содержать 8 таких родов, а именно, по два подчиненных каждому из четырех родов более высокого порядка и отличающихся друг от друга (благодаря наличию или отсутствию) более или менее простых признаков (idées). Так, чтобы сделать это понятным на примере цвета, поскольку свет и тень – это два универсальных рода, или принципа, род светлого при большей степени интенсивности произведет род белого, а при меньшей степени интенсивности – род желтого; а тень, напротив того, при более высокой степени интенсивности произведет черное, а при менее высокой степени – синее, которые будут служить четырьмя элементарными цветами. Из этих четырех цветов, которые представляют четыре рода просто в силу большего или меньшего различия, рождаются восемь других, которым можно дать отличающиеся названия, которые обозначат их род и их

отличия как более или менее белое, более или менее желтое, более или менее синее и более или менее темное (noir), и идея этих восьми родов или степеней яркости цвета может быть очень хорошо представлена, к тому же простым и естественным способом восемью сочетаниями из трех черт, образующими третью ступень порождения таким манером:



Это восемь знаков фундаментальной[6] схемы Фу-си, которая называется ба гуа ту (схема из восьми гуа), которую все ученые мужи всегда рассматривали как основу всех видов знания, хотя никто еще не понял ее истинный смысл, который, я полагаю, сводится к тому, что я только что сказал на этот предмет[7].

В-пятых, если от этой третьей ступени подняться на четвертую, то поскольку 8 порождают 16 в двоичной прогрессии, следуя этой аналогии, [постольку] 8 родов, представленных восемью знаками из трех черт схемы Фу-си произведут еще шестнадцать, а именно: каждая две, которые, сохраняя взаимное расположение, аналогичное взаиморасположению породивших их [элементов], будут отличаться друг от друга лишь большим или меньшим количественным значением. И тогда можно будет представить естественным образом при помощи 16 знаков, составленных из четырех прерванных и целых черт каждый, и согласно тому же принципу [такое же число родов вещей и идей].

В-шестых, от этой четвертой ступени порождения переходим точно так же к пятой, которая охватывает 32 специфических рода, или родовых вида (espèces génériques), представляемых тридцатью двумя знаками, составленными из тех же двух видов черт, по-разному сочетающихся в своем составе из пяти таких черт, означающих, что это пятая ступень порождения. Наконец, от этой пятой ступени мы восходим к шестой, которая заключает в себе 64 вида вещей или идей, что Фу-си и желал, несомненно, выразить при помощи 64 знаков по шесть черточек [в каждом], представленных на его схеме; все это – естественные символы, представляющие идеи и, – будучи соединены в этот восхитительный порядок, в котором он их выстроил, образовав свою двойную схему в виде квадрата и круга, – представляющих [в наше распоряжение] весьма совершенный метод, позволяющий до конца исследовать и с предельной ясностью изложить без помех и трудностей и при использовании одних и тех же терминов и аналогий принципы всякого рода знания.

Тут есть еще вот о чем подумать: чтобы перейти с третьей ступени порождения на шестую, самое короткое было бы умножить на восемь каждый из восьми членов третьей степени. Путем такого умножения мы получили бы то же самое число 64 и избавились бы от двух ступеней подчиненных родов, большое число которых может только создать затруднения и [дополнительные] препятствия (embarras) в той области знания, каковой является тот род метафизики, которому полагается быть в равной мере простым и универсальным. Кроме того, такое объяснение счастливо предоставило бы [в наше распоряжение] те самые восемь

ступеней различия, которыми Аристотель наделяет свои качества; так, если приложить это к тому самому предмету, который мы выше брали в качестве примера, я имею в виду цвета, можно таким способом различать с изумительной отчетливостью 64 различных цвета восьми главных видов, где каждый вид содержит восемь цветов. И что более всего восхитительно, эти восемь видов цвета, если их расположить согласно порядку, о котором мы говорили выше, образуют каждый по восемь разных оттенков; эти восемь оттенков в сочетании (unies ensemble) образуют единственный универсальный оттенок шестидесяти четырех сортов цвета[8], где каждый отличается от соседнего всего лишь на одну ступень.

То, что я сказал о цветах, можно и должно повторить таким же манером обо всех других предметах, к которым мы захотели бы приложить эту новую или, скорее, древнюю метафизику, которая, возможно, имеет некоторое отношение к той, мой сударь, относительно Вашего доказательства которой Вы породили надежду у ученых; которая по этой причине заслуживает, чтобы Вы соблаговолили уделить ей какое-то внимание. Таким образом, при помощи двух только принципов, или двух видов материи, следуя правилам и аналогии этой системы, мы сможем объяснить все виды чисто телесных существ. Более того, когда мы, следуя той же самой системе, будем говорить о каком-либо предмете, что он album ut quatuor, nigrum ut octo, calidum ut duo frigidum ut sex, siccum ut quinque, humidum ut septem, sive yt in septimo gradu[9] и т.д., мы будем иметь столь же отчетливое и точное представление о том, что мы говорим, как когда мы говорим, что градус есть 360-ая часть круга, или, что небесный знак это 12-ая часть зодиака и т.д.

III. Весьма вероятно, что у Аристотеля и других великих философов, которые рассуждали так же, как он, были те же самые идеи; и если последующие поколения (la posterité) находят их высказывания неясными, то это потому, что они не сумели понять их мысль и по-настоящему осознать их подлинную систему. Возможно, что эта система, если ее хорошо изучить, окажется целиком построенной на тех же принципах, что и система Фу-си, который, на мой взгляд, заслуживает с полным основанием, чтобы его считали царем всех философов как потому, что он жил в столь глубокой древности, так и из-за отчетливости, простоты, надежности и универсальности его системы, и я могу это утверждать, не ставя китайцев в области науки выше всех других народов мира. Сохрани Боже, чтобы я допустил столь глубокую несправедливость по отношению к Европе, милой моей родине, которая в отношении возвышенных знаний настолько же превосходит Китай, насколько Китай удален от Европы географически. Ибо, хотя сей народ почитает этого великого человека за своего первого правителя и основателя государства, есть веские основания, признаваемые весьма маститыми учеными (я говорю о наибольшем их числе), которые доказывали, что Фу-си никогда не ступал на китайскую землю.

IV Большая часть рассказов как о том времени, когда он жил, так и о его деяниях, такого характера, что нам нетрудно судить по совпадению, почти полному, всего того (что в них содержится) с тем, что нам сообщают наши древние авторы, а также арабские (ceux du Levant) о

Зороастре, Меркурии Трисмегисте и даже о Енохе, что Фу-си был не кто иной, как один из этих великих персонажей. Оба иероглифа его имени дают даже определенные основания для такого предположения, ибо первый иероглиф *фу* (伏) состоит из двух других иероглифов, а именно: *жэнь* (人) (homo) и *цюань* (犬) (canis), как если бы кто сказал: homo canis, sive canica sagacitate in venandis et perquirendis rerum omnium causis et principiis так же, как и Меркурий Трисмегист, которого создатели иероглифических символов изображали с головой собаки и туловищем человека. Следующий иероглиф *си* (羲) обозначает термин, из которого можно заключить, что Фу-си был священнодействующим лицом, или верховным жрецом, и что это он установил порядок жертвоприношений и [отправления] религиозного культа. Кроме этого обычного имени ему дают еще в книгах титул *тай хао*[10], который означает "возвеличенный", или "трижды великий", т.е. Трисмегист[11]. Возвратимся же к его системе, где я должен обратить Ваше внимание [на то], во-первых, что восемь родов третьего порядка порождения с восемью видами в каждом представлены на квадратной схеме тем же числом горизонтальных строк, заключающих по восемь знаков из шести черт; указанные знаки, если принять, что 64 вида порождаются путем умножения на восемь каждого из восьми родов третьей ступени порождения, следует рассматривать как непосредственный результат сочетания восьми знаков из трех черт, или простых знаков с одноименными или с семью остальными знаками, так что знак, к которому присовокупляется другой, образует нижнюю половину, а приставленный знак – верхнюю половину, как это видно на квадратной схеме.

Я должен обратить Ваше внимание на то, во-вторых, что в этой системе, которая была создана более 4 600 лет тому назад, если верить китайской хронологии, и которая, следовательно, является самым древним памятником на Земле, будучи созданной весьма просвещенным человеком, и [таким] который не мог не знать возраста мира и порядка, которого придерживался Создатель при созидании; человек, который расчитывал прежде всего преподать потомкам посредством этой системы истинные причины и принципы произведения Вселенной и всех тех частей, из которых она состоит; итак, я должен обратить Ваше внимание, что этот философ для того, чтобы его учение было воспринято, должен был учитывать порядок творения, знание которого должно было быть еще отчетливым и повсеместным (universella) [в то] (букв.: в его) время, в которое еще дети Ноя были живы, или умерли совсем недавно; похоже также, что для этой цели и для того, чтобы представить как бы в натуре последовательность создания всех творений (créatures) в течение шести дней[12], засвидетельствованную (rapportée) Моисеем, этот философ, который жил до него, установил в своей системе шесть ступеней порождения; также нет сомнения, что Фу-си, чтобы сохранить память о седьмом дне, который Господь отметил (consacré) тем, что почил после шестидневных трудов, и который он обязал человека блюсти как религиозный

праздник, чтобы тот сохранил память о бесконечных благодеяниях своего создателя, освятил число семь в системе, представленной круговой схемой, в которой все обращения заканчиваются и начинаются семью – тайна, которой китайцы никогда не понимали, и которую мы надеемся когда-нибудь раскрыть при особой помощи Неба.

Я должен обратить Ваше внимание, в-третьих, дабы Вам было видно соответствие Вашего изящного доказательства существования Господа – Творца всего сущего с тем доказательством, которое содержится в системе Фу-си, на то, что поскольку его система строится на основе двоичной геометрической прогрессии: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 – продолженной до седьмого [ее] члена, где 1, или, скорее, ( ) является принципиальным, или исходным термином и как бы породителем (générateur) всех остальных, 2 – первой ступенью порождения, 4 – второй ступенью, 8 – третьей ступенью и т.д., и поскольку он приводит в своей системе шесть последних членов этой прогрессии в качестве символов или образов шести ступеней порождения всех вещей в природе, отсюда следует, что поскольку второй член, или первая ступень порождения – 2 [или двоица], в которой проявляются характеристики Неба и Земли; отсюда, я повторяю, следует, что как 2 есть первая ступень порождения, так Небо и Земля должны являться, согласно Фу-си, первой ступенью природных творений (productions naturelles) и обладать уникальным принципом их *произведения*, представленным первым членом из семи двоичного ряда: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 – истина, которая, впрочем, бесспорно установлена в классических книгах китайцев, поскольку в Книге обрядов[13] можно найти такой пассаж: *тай и фэнь эр гуй тянь ди*; это означает: *Великое единство*, или еще лучше сказать: триединство (ибо два иероглифа т а й и заключают все эти три смысла) *есть принцип Неба и Земли*[14]. Но чтобы было понятно, что т а й и, или то самое Великое Единство, о котором говорится в Книге обрядов, есть реальное единое, мыслящее, всемогущее и тождественное Шанди, суверенному Владыке Неба и Земли, существо; достаточно сказать, что в Ши-цзи, старинной Книге летописей[15], чрезвычайно ценимой и написанной до рождения Иисуса Христа, говорится, что в древности совершали жертвоприношения и приносили жертвы в первую очередь т а й и, иначе говоря, uni maximo на том алтаре, где совершаются жертвоприношения Шанли; к этому я могу добавить, что в обряде почти столь же древнем, как сообщается, некогда точно таким же образом приносили жертвы и с а н ь, иначе говоря: uni trino. Предположение, которое Вы мне высказываете касательно иероглифов и языка китайцев, мне представляется верным. В построении китайских символов (caractère) есть, как я полагаю, замысел, и в этом замысле чувствуется серьезность стремления и мудрость, присущая первым патриархам на Земле; их я считаю создателями [системы], а не китайцев, чьи иероглифы, хотя они совершенно изменены, мне представляются теми же, что и употреблявшиеся египтянами; и слова их языка, которые подвергались еще более значительному изменению, все еще сохраняют в изрядной мере связь, и по звучанию и по смыслу, с другими языками и в особенности с наиболее простыми и наиболее древними. Если у меня будет досуг, я мог

бы как-нибудь высказать ряд любопытных наблюдений на этот предмет, который, мне кажется, дает достаточно пищи [для размышлений].

V Деятельность французских иезуитов, с тех пор как мы поступили в эту миссию, подвержена такому количеству отвлекающих обстоятельств и прерывается из-за такого количества трудностей, что мы не имели еще возможности приступить к обыкновенным миссионерским обязанностям (исполнение которых, как Вы знаете, должно быть нашим главным занятием) и к регулярному плану, который мы составили, чтобы способствовать освещению положения дел в Китае и дать Европе представление о науке этого народа; но теперь, когда по Воле Небес нам открывается возможность начать серьезно трудиться, мы благодаря отдыху, который будем вкушать с божьей помощью посреди трудов наших, и благодаря числу наших сотоварищей, которое с каждым годом будет умножаться значительно, так же как и число наших заведений, впредь надеемся быть в состоянии посылать каждый год в Европу сведения, которые доставят истинное удовольствие ученым и в особенности тем, которые заинтересованы в совершенствовании искусств и наук, и которые способствуют, так как это делаете Вы в столь необыкновенной манере, оному.

Мы полагаем также с нашей стороны, и мы надеемся [при этом] на Ваше великое усердие, которое Вы, мой сударь, проявляете в вопросе распространения [христианской] веры в этой огромной империи, что Вы соблаговолите посвятить нас в открытия, Ваши собственные и той просвещенной Академии, которая начинает работать по Вашему примеру и под Вашим руководством. Это будет новое оружие, которым миссионеры воспользуются здесь, чтобы разрушить постепенно царство Дьявола и чтобы прочно установить там царство Иисуса Христа. Я бы хотел иметь в своем распоряжении сколько-нибудь словарей, переведенных на какой-либо европейский язык, чтобы их Вам послать; но у меня их нет. Отец Виделу собрался приступить к составлению одного такого словаря, который обещает быть безупречным, разве что он не будет содержать анализ символов, который Вы бы хотели. Что до меня, я был склонен особо заняться этим анализом. Но полагаю, что не должен отвлекаться ради этого от нескольких других занятий, более важных для блага религии и по отношению к нашей науке. Перевод китайского словаря на манчжурский язык (en Tartare), который Император[16] поручил очень знающим людям, еще не завершен; как только он будет закончен, кто-нибудь из нас переведет его на латинский или французский язык, чтобы познакомить Европу сразу с тремя иностранными языками, ибо китайский язык и письмена – все равно что два разные языка, из которых один обращен к слуху, а другой к зрению; а тем временем я попрошу разыскать книгу, о которой Вы мне говорите; я имею в виду книгу, в которой рисунки предметов даются вместе с названиями, а также ту, где изображаются древние сосуды, ритуальные предметы и другие вещи подобного рода со старинными иероглифическими надписями к ним; здесь это произведение (книжного искусства) относится к тому же жанру, что и наши альбомы старинных медалей, к этому присовокупляются объяснения надписей современными иероглифами, или знаками; если мне

удастся найти их вовремя, я их пошлю Вам в этом году с некоторыми образчиками бумаги, которые Вы хотите получить, и затем секрет производства этой замечательной бумаги, если я сумею его разузнать. Что касается Вашего замечательного открытия чисел вместе с доказательствами, которые Вы отсюда извлекаете ради обоснования догмы о Сотворении, то приходится ждать какого-либо благоприятного случая, чтобы поговорить об этом с Императором и рассказать ему о Вас, ибо, вот уже несколько лет, как, удовлетворив свой интерес к теоретическим принципам наших знаний, он не позволяет нам с такой же непринужденностью рассуждать о вещах такого рода, с какой это можно было делать прежде. К тому же, поскольку, когда с ним приходится говорить о чем-то, нужно быть готовым дать удовлетворительный ответ на все вопросы, которые он задает, а Вы не оказали еще любезности сообщить мне все, что было бы желательно для этого, то мне возможно придется подождать каких-либо новых сведений в этом отношении.

VI. После того как я возвратился из Европы, Император не предложил мне никакого другого занятия в услужение ему, кроме работы вместе с двумя из моих коллег, которых я привел к нему, и отцом Тома над топографической картой, размером в 20 футов в квадрате, одного округа здешней провинции, протяженностью в 15 миль, считая от этого города к югу, которую мы для него начертили прошлой зимой; но это занятие не оставило мне времени сделать какое-либо открытие, которое заслуживало бы того, чтобы о нем Вам писать, разве если составить план х а й ш у, загородного дворца там, где Император каждый год имеет обыкновение развлекаться в течение нескольких дней охотой; мы встречаем там среди диких животных, которых там несколько видов и которые очень многочисленны, разновидность диких мулов обоего пола, которые ничем не отличаются от домашних, разве тем только, что этот вид размножается в Монголии, где их ловят, как и других животных; может быть, в домашних условиях это принуждающее и стеснительное воспитание делает таких животных неспособными производить потомство, как и слонов, которых мы видели в Сиаме, где те, кто заведует королевскими слонами, как и ухаживающие за ними, в один голос уверяли нас, что слоны становятся бесплодными, как только их приручают и заставляют расти в стойлах; напротив, когда им предоставляют свободу гулять в лесу, где сиамский король держит несколько стад, они размножаются так же хорошо, как и дикие, с которыми слонихи из королевских стад смешиваются. В этом году Император, помимо своей обычной охоты в Манчжурии, которая была [уже] примерно как четыре месяца, устроил еще и дополнительную, это охота на лося, т.е. американского лося; собственноручно он убил их более двух десятков; на эту великолепную охоту он отправился в свои родные места. Американский лось и бобер, которые водятся в тех краях, так же как и в Северной Америке, дают еще одно основание полагать, что эти два континента каким-то образом сообщаются. Я оставляю вопросы г-на Скрокинза, а также г-на Коханьски, чтобы ответить на них самому, или чтобы это сделал кто-либо из моих компаньонов. Те, кто говорят, что наследный принц этой страны занимается несколькими европейскими языками или изучил их, плохо осве-

домлены. Императору действительно несколько раз было любопытно посмотреть, как мы пишем буквы нашего алфавита, и послушать чтение наших книг, точно так же как и его царственным детям, но никогда с намерением изучить их. Правда, что Е[го] В[еличество] и кое-кто из его детей по его примеру, обнаружив, что начертание наших цифр легче и удобней, чем у них, так к ним привыкли, что пользуются нашими таблицами синусов и логарифмов, как мы сами; я попросил переплести их вместе в нескольких образцах во Франции для этой цели, и они ими теперь пользуются.

У Вас есть очень существенное основание полагать, государь мой, что китайские письмена должны быть связаны между собой; такая связь в самом деле очень велика, и это могло бы оказаться удивительно полезным для их усвоения и запоминания без опасения, что они забудутся, если бы были хорошо известны их связи и истинные принципы их построения, в котором нет ни причуды, ни случайности. Если бы знать эту связь если бы словари были составлены по методу, основанному на этой связи, изучение этих знаков представляло бы дивное удовольствие, тогда как за недостатком этого [условия] занятие это самое скучное и самое противное, какое только может быть на свете. Во всех словарях в начале [разделов] идут как заглавные ключевые знаки, из которых составлены все остальные, и под которыми они распределены как соответствующее количество классов; но поскольку в этих словарях в качестве порядка их построения, чтобы легче можно было найти то, что ищешь, не принималось во внимание ничего кроме числа черт, то из этих словарей нельзя извлечь других преимуществ.

VII. Прежде чем закончить это письмо, которое я уже нахожу слишком растянутым по своему содержанию, выражу надежду, что может быть Вы не станете сердиться, получив [еще и] разбор некоторых иероглифов, которые употребляются вот уже более 4 500 лет философами этой восточной страны для обозначения Верховного Существа, которое было известно им и почитаемо ими по крайней мере столь же определенно, как и другими философами у всех остальных народов, не только у христиан и евреев. Эти иероглифы будут сему подтверждением, которое может служить доказательством для лиц, способных, подобно Вам, судить о такого рода вещах. При том, что точка и целостность (l'unité) являются принципами знания о величинах непрерывных и величинах дискретных или, точнее, арифметики и геометрии, являющихся двумя основаниями, на которых зиждутся все знания китайцев, не следует удивляться, если мудрецы древности, дабы выразить Верховное существо, представляющее принцип всех других существ и наиболее простое из всего, употребляли обозначения точки и целостности и пользовались для этой цели этими двумя знаками ( ) (–), являющимися самыми простыми двумя, какие [только] можно представить, и в качестве двух первых принципов всего остального; так что поэтому, во-первых, дабы выразить идею главы, господина, государя, они отмечали всего лишь точку ( ), которую они произносили ч ж у (dominus) так, как это подтверждают все или почти все словари. Во-вторых, в (конфуцианской классической книге Шу-цзине символ целостности (–) употребляется также для обозначения

единственного в своем роде и Верховного Существа, или в е й и. В тексте книги Ли-цзи этот же самый символ служит, как я сказал, для обозначения Божества (т а й и ф э н ь э р г у й т я н ь д и), что значит: unitas ter maxima, velunus ter maximus et principium coeli et terrae[17]; ибо слово т а й означает maximus[18], и unus[19], а два эти слова, будучи соединены, заключают троичное число, или триединство; как говорят обыкновенно китайцы с их словарем, не разумея теперь того, что они говорят[20]: т а й и х а н ь с а н ь; hoc est unus maximus involvit trinitatem personarum seilécet[21].

Следует заметить здесь, что символ т а й maximus, состоит из двух других, а именно: д а (大), magnus и точки (`) dominus, таким образом, разложенное на составные части т а й и в точности означает Господь Единый Великий[22] – именование, которое подобает одному лишь Богу, точно так же как unus trimus maximus[23]; отсюда пошло и то, что оно при обозначении одним словом той же самой идеи присоединили знак целостности (–) к знаку д а magnus, и в результате составили знак т я н ь (天), который означает скорей архетипическое Небо, нежели небо материальное, для обозначения которого он равным образом употребляется; прибавьте к этому еще фундаментальную связь, которая есть у слова т я н ь, как по смыслу, так и по звучанию, со словом θεοιζ, θεῶν, поскольку оба произносятся с одинаковым придыханием. Это то слово, которое у них бывает часто на устах; и д а г у й т я н ь, иначе говоря, знак *u*, unus и знак д а, magnus образуют знак т я н ь, который подразумевает с большей естественностью Царя Небесного, чем собственно Небо.

Иероглиф д и (帝), император, [также] Шанди (上帝), Верховный [Властитель или Небесный] Император, представляющийся наиболее употребительным знаком, служащим для обозначения Верховного правителя над всеми, – этот иероглиф, повторяю, состоит из двух знаков, а именно: л и (立), которое означает primo crigere[24] и ц з и н ь (巾), vexillum seu sig num[25], служащий символом властвования, такой, который дает понять, что именно Господь обладает верховной властью (la souveraineautorité) в мире, и что именно Он повелевает всем, Он может все заставить подчиниться малейшему проявлению Его воли.

Иероглиф д и объясняется обычно, даже менее ортодоксальными философами, в контексте (sur le chapitre) знания и существования Бога, он объясняется, повторяю, двумя другими, образующими его знаками: ч ж у (主) и (宰) ц з а й, т.е. "господин, который правит" (dominus gubernator); – каждый из которых мы сейчас проанализируем. Во-первых, иероглиф ч ж у – "повелитель", состоит из двух других, из которых один означает лицо, наделенное царской властью (Roi), а другой означает повелителя (Segneur). Таким образом, согласно нашему анализу, ч ж у означает собственно "Государь [и] Повелитель" Во-вторых, иероглиф ц з а й состоит из трех частей, из которых первая, или верхняя призвана

обозначать "закрывание крышей" и означает "небо"; вторая образует крест и является символом числа десять у китайцев, как и у римлян и египтян; эта вторая часть иероглифа означает у китайцев целокупность вещей, охватываемую небесным сводом, точно также как у Пифагора, который передавал все сущее своей знаменитой четверицей: 1, 2, 3, 4, сумма которой равна десяти. Наконец, третья часть этого иероглифа, которая располагается между двумя предыдущими и которая означает: condere, erigere, "возводить", "строить", отмечает весьма удобным способом (будучи присоединенной к двум другим) идею Творца Небес и всего сущего, Conditor Coeli et omnium que ejus ambitu continentur[26].

Знак х у а н (皇), который первоначально приписывался исключительно Шанли, и который императоры стали присваивать себе с тех пор, как тот император, что известен сожжением всех книг в стране[27], узурпировал этот высочайший титул, подчинив прежде всех правителей, поделивших между собой Китай; это начертание, я повторяю, которое значит "августейший", состоит из двух других, означающих в свою очередь "сто правителей"[28], что определенно характеризует высшее могущество и позволяет видеть, что мудрецы китайской древности, наделяя Шанди этим титулом, признавали его Повелителем повелителей, Rex Regum, Dominus Dominantium[29]; по этому поводу следует заметить, что иероглиф, который представляет это понятие centum, является собирательным термином, который часто употребляют для обозначения (чего-либо) в полном составе. Так у китайцев б а й л о (百果), centum fructus[30], берется вообще для обозначения всех плодов на Земле.

Я мог бы еще прибавить к этому разбор и объяснение многих других иероглифов, характеризующих Шанди, которыми китайцы пользуются, чтобы выразить Его бесконечное совершенство, однако, то, что я об этом уже сообщил, мне кажется достаточным.

Из Пекина, 4-го ноября 1701 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В тексте черта поставлена вертикально: (丨).

[2] От caractère "знак", "начертание"; поэтому важно прочесть: "древней иероглифической системы", "системы начертаний", "знаковой системы", наконец, и это вполне прозрачно (примеч. переводчика).

[3] Общефилософские принципы определенно отождествляются с натурфилософским принципами (примеч. перев.).

[4] Было бы правильно сказать "классов", тем более что этот термин употребляется в самой ранней комментаторской традиции.

[5] Здесь цветовая гамма не совпадает с традиционной китайской.

[6] Китайский термин: "коренная" (*бэнь* 本).

[7] Китайцам известны и принципы порождения и принципы классификации. "Истинный" же смысл схемы – космографический, однако его нелегко "вычитать". Глубина китайских текстов превосходит, как правило, расчетную.

[8] Здесь идея оттенка как такового, качественности минимального количества.

[9] "...Белый, поскольку четыре; черный, поскольку восемь; горячий, поскольку два; холодный, поскольку шесть; сухой, поскольку пять; влажный, поскольку семь, или поскольку в седьмой степени...".

[10] Тай хао 太皞 означает "Великий светоч" (см.: *Сыма Цянь*. Исторические записки / Пер. Р.В. Вяткин, С.В. Таскин. М., 1972. Т. 1. С. 345, 349).

[11] Человеко-собака, или существо, с собачьей чуткостью выслеживающее и разыскивающее причины и принципы всех вещей".

[12] Этого нельзя утверждать с полной определенностью, поскольку в основном тексте "Книги Перемен" семь дней отмечены (и не один раз); из них один день, в середине, выделен особо.

[13] Ли цзи (帝).

[14] Unitas maxima... Trinitasest principium coeli et terrae. Вероятно, должно быть: "Великое Единое делится и правит Небом и Землей".

[15] Речь как раз идет об "Исторических записках" Сыма Цяня.

[16] Второй правитель из династии Цин-Кан-си (1662–1722 гг.).

[17] Целостность трижды великая, или Единое трижды великое и принцип Неба и Земли (лат.).

[18] Великий (лат.).

[19] Единый (лат.).

[20] Может создаться впечатление, что позднейшие комментаторы знают меньше, чем древние мудрецы и авторы, которых они комментируют, но также и мы не можем вполне оценить их знание и то, в какой мере оно сохраняется и обнаруживается; открытия возможны вновь и вновь, и это относится к знаниям практически любой эпохи.

[21] То есть Великое Единое охватывает тройственность лиц само собой разумеющимся образом (лат.).

[22] Unus magnus dominus (лат.).

[23] Великий триединый (лат.).

[24] Первовоздвижение (лат.).

[25] Знамя, либо знак (лат.).

[26] "Создатель Небы и всего, что охватывается его сферой"

[27] Цинь Ши-хуанди (221–210 гг. до н.э.).

[28] Centum Reges (лат.).

[29] Царем царей, властителем властителей (лат.).

[30] Сто плодов (лат.).

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ О ФИЛОСОФИИ И ХРИСТИАНСТВЕ

Б.В. Мееровский

Проблема отношения философии и религии, в особенности философии и христианства привлекала внимание Фейербаха с начала его творческой деятельности. В анонимно изданных "Мыслях о смерти и бессмертии" (1830), в историко-философских работах 1833–1838 гг. он раскрывает противоположность научно-философского мышления и религиозно-

© Б.В. Мееровский, 1995.

теологических воззрений. В отличие от Гегеля, который исходил из того, что различие между философией и религией касается лишь формы, но не содержания, Фейербах считал, что философия и религия различаются именно по содержанию, по своему существу, "ибо философия есть дело мышления, разума, тогда как религия – дело душевного настроения и фантазии"[1].

Впервые со всей отчетливостью эта мысль была высказана и обоснована Фейербахом в работе "О философии и христианстве в связи с упреком в нехристианском характере философии Гегеля" История написания и публикации названной работы такова. В 1838 г. консервативный немецкий историк и публицист, профессор университета в Галле Генрих Лео издал памфлет[2], направленный против Гегеля и младогегельянцев, в особенности против А. Руге и его соратников по журналу "Галлеский ежегодник по ворпросам немецкой науки и искусства" ("Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst"). Именуя младогегельянцев пренебрежительно "гегелингами" (Hegelingen), Лео обвинял их в пропаганде атеизма и подстрекательстве к революции. Против Лео и его памфлета выступили, в свою очередь, многие представители младогегельянского движения. Фейербах также принял участие в этой полемике. В марте 1839 г. в "Галлеском ежегоднике" была напечатана статья Фейербаха "Истинная точка зрения, с которой следует судить о полемике между Лео и гегельянцами" Однако свет увидело лишь начало статьи, так как цензура запретила ее публикацию. Расширив статью и снабдив ее предисловием, в котором излагались исходные положения концепции Фейербаха об отношении философии и религии, он издал ее в том же году в виде отдельной работы. При этом работа получила новое название: "О философии и христианстве..." (Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. Manheim, 1839).

В публикуемом ниже предисловии к своей работе Фейербах вновь дистанцировался от "спекулятивной философии", подразумевая философию Гегеля, для которой различие между философией и христианством "несущественно, формально, так что по содержанию они едины", а различие между ними сводится лишь к тому, что "то, что в философии существует в форме мысли, в религии существует в форме представления и ощущения" В противоположность этой точке зрения Фейербах выявляет "существенное различие между религией, принципом которой являются фантазия и чувство... и философией, которая взята здесь в смысле науки вообще и принципом которой является деятельность разума..." При этом Фейербах обращал внимание на то, что философия вступает в коллизию не с религией непосредственно, а с рефлексией религии, или теологией, выражающей сущность религии.

В дальнейшем Фейербах неоднократно возвращался к вопросу о различии между философией и религией. И хотя в принципе его точка зрения оставалась неизменной, она уточнялась и конкретизировалась. Так, признав сущностью религии чувственное начало, Фейербах развивает само понятие чувствительности. Во-первых, считает он, следует отличать реальную чувственность как действительное единство материального и

духовного и чувственность религиозную. Эта последняя выступает лишь как плод душевных настроений, фантазии, отличаясь от реальной чувственности. "Религия есть поэтому признание, утверждение чувственности в противоречии с чувственностью"[3]. Во-вторых, отмечает Фейербах, нельзя также игнорировать роль чувственности в научно-философском познании, как это обычно делают "спекулятивные философы" Фейербах признает, что в своих ранних работах он и сам недооценивал роль чувственности в познании. "...Только в моих более поздних философских и религиозно-философских сочинениях, – пишет он, – борюсь я самым решительным образом как против абстрактной нечеловечности философии, так и против фантастической, призрачной человечности религии"[4]. Истинного, полного признания чувственности, замечает Фейербах, он достиг, с одной стороны, через углубленное изучение религии, с другой, – через чувственное изучение природы. В итоге философ пришел к своему антропологическому принципу, согласно которому человек, являясь высшим продуктом природы, представляет собой существо, обладающее "силой мышления, силой воли и силой чувства"[5].

Что касается обвинений, выдвинутых Лео против гегелевской философии в связи с ее якобы "нехристианском характером", то Фейербах их решительно отвергает. В 1839 г. Фейербах уже проникся критическим отношением к философии Гегеля, усматривая в ней "рациональную опору теологии" С этой точки зрения, теологи должны относиться к Гегелю, считает Фейербах, не как к противнику, а как к своему союзнику.

Публикуемое предисловие представляет интерес как документ творческой биографии Фейербаха, отражающий формирование его философских и религиозно-философских воззрений.

Перевод выполнен С.А. Ромашко и сверен Б.В. Мееровским с немецким оригиналом по изданию: *Feierbach L.* Die Gesammelte Werke. B., 1982. Bd. 8. Примечания Б.В. Мееровского.

[1] *Фейербах Л.* Избр. философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 505.
[2] Die Gegelingen. Akten Stücke und belege zu der s.g. Unzuazion der ewigen Warcheit. Halle, 1838.
[3] *Фейербах Л.* Избр. философские произведения. Т. 2. С. 506.
[4] Там же. С. 507.
[5] Там же. С. 32.

О ФИЛОСОФИИ И ХРИСТИАНСТВЕ В СВЯЗИ С УПРЕКОМ В НЕХРИСТИАНСКОМ ХАРАКТЕРЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Людвиг Фейербах

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта небольшая брошюра содержит не что иное, как статью "Истинная точка зрения, с которой следует судить о полемике между Лео и гегельянцами", публикация которой началась в "Halleschen Jahrbüchern für deutsche Kunst und Wissenschaft" (№ 61–62, март 1839), но была прервана из-за "препятствий, устранение которых находилось вне компетенции редакции" Изменено только заглавие, содержание же per tot discrimina rerum[1] осталось неизменным – за исключением того, что и сами по себе мало значимые, а сейчас уже и вовсе не представляющие интереса ссылки на несколько появившихся по данному вопросу в аугсбургской "Allgemeine Zeitung" статей были опущены везде, где это только представлялось возможным.

Новое заглавие лучше прежнего обозначает основную тенденцию этого небольшого сочинения, тенденцию, которая отнюдь не является частной; ведь для автора "скандал в Галле"[2] есть не что иное, как "вновь поднятое пиетистское дело 1723 года", и служит ему лишь поводом для того, чтобы обратиться к рассмотрению различия между христианством и философией – различия, проходящего через всю историю христианства.

Автор определяет это различие как *существенное* и *необходимое* в отличие от "спекулятивной" философии религии, для которой различие между философией и христианством, или позитивной религией, несущественно, формально, так что по содержанию они едины, только то, что в философии существует в форме мысли, в религии существует в форме представления и ощущения. Однако совершенно очевидно, что при этом несущественное превращают в существенное, а существенное – в несущественное. Как раз фантазия и чувство составляют *сущность* религии, а не содержание как таковое, которое скорее имеет значение лишь как олицетворение чувства и фантазии предмет и содержание религии, составляет не абсолютное как таковое, а абсолютное, каковым оно является лишь будучи предметом чувства и фантазии – то абсолютное, *существенным содержательным определением* которого как раз и является только это его качество. Не *Бог как таковой* есть *существенное специфическое содержание и предмет* христианской религии, а Христос – второе, иное, отличное от Бога-отца (который есть не что иное, как представитель божества in sensu strictiori[3] представитель его неотъемлемых прав – достаточно прочесть Аврелия Пруденция "О ереси,

© С.А. Ромашко, перевод, 1995

приписывающей Богу-отцу страдание"), следовательно, от Бога в более узком смысле, *индивидуальное,* воплощенное, совершенно антропоморфное существо, которое и по сей день можно ощутить в его плоти и крови – существо, которое в своей *страдающей,* добровольно слагающей с себя свои божественные атрибуты, берущей на себя грехи человеческие ипостаси *существенно* есть образ и объект чувства, а в своей предмировой, чудотворческой, просветленной и величественной ипостаси – *существенно* образ и объект фантазии.

Чувство выражает потребность, фантазия – произвол; высшим законом чувства является то, что удовлетворяет; высшим законом фантазии то, что нравится, – поэтому чудо есть необходимый, абсолютно существенный предмет религии, поскольку чудо в такой же степени нравится фантазии, в какой оно благотворно действует на чувство. Чудо – восхитительно поблескивающая в лучах фантазии слеза, которую чувство роняет из-за того, что его желания находятся под властью ограничивающих их законов мира. Чувство превращает себя в Бога, в абсолютное существо, оно хочет, чтобы не было ничего, ему противоречащего: силу законов для чувства имеют лишь *его* желания. Закон сердца, осуществленный как явленное действие в противоречии с действительным законом мира, и есть чудо, поэтому чудо есть естественное, но именно потому существенно характерное видение мира в религии.

Фантазия – субъективная интеллектуальная деятельность, изображающая предметы в соответствии с чувством; разум – *объективная* интеллектуальная деятельность, изображающая предметы такими, какими они являются в действительности, не принимая во внимание потребности чувства. В разумной деятельности человек следует чисто объективному интересу – впрочем, здесь присутствует и субъективный интерес, ведь без такового, без стремления человека не существует ничего, однако это стремление, стремление разума, жажда познания, само является чисто объективным стремлением. Деятельность разума представляет собой единственно абсолютную, т.е. *свободную, неэгоистичную, незаинтересованную* деятельность человека. Наука не обещает своим приверженцам за приносимые ей жертвы никакого небесного блаженства. Блаженство заключено в данном случае в самой жертве – в незаинтересованной радости от предмета ради самого предмета.

Существенное различие между религией, принципом которой являются фантазия и чувство, или между стоящей на ее службе и выражающей ее сущность теологией, с одной стороны, и философией, которая взята здесь в смысле науки вообще и принципом которой является деятельность разума, с другой стороны, может быть сведено к тому, что религия представляет собой такое отношение субъекта к объекту, при котором в отношении к предмету выражается лишь отношение человека *к самому себе*, к своим внутренним, даже физическим, потребностям, философия же – такое отношение субъекта к объекту, при котором в отношении к человеку – без которого, как уже говорилось, для человека ничто не существует, – выражается лишь отношение к предмету. В этом духе автор уже высказался в своем сочинении "Изложение, развитие и критика

философии Лейбница", в § 16: «Критика теологической точки зрения как введение к "Теодицее" Лейбница», – и указал, что "категория, которой оперирует тёология, сводится к отношению, основная категория философии – *субстанциальность*"[4], проиллюстрировав это различием между системой мира Птоломея и Коперника: "В теологии Солнце движется вокруг Земли, в философии Земля – вокруг Солнца"[5], и, соответственно, смешение теологии с философией уподобил половинчатости системы Тихо Браге[6]. Наиболее ярко и характерно, наиболее определенно высказывания автора подтверждаются положением о том, что сущностью религии и теологии является Богочеловек, который есть не что иное, как Бог, представленный лишь *в отношении к человеку*, Бог, каковым он является только человеческого Я, для потребностей его души, так что сущность Бога при этом выражает не что иное, как сущность человеческой души.

Конечно, каждый предмет примечается и познается человеком – в том числе и в науке – только в его отношении к человеку, но то, что составляет предмет, не спрятано *вне* и *за* его отношениями – представление, блестяще опровергнутое Гегелем, – и потому лишь от позиции человека по отношению к предмету, его незаинтересованности или поглощенности собственными субъективными интересами и потребностями, зависит, будет ли для него объект лишь субъективным феноменом или же станет предметом в своей предметности. В связи с этим человек впадает в примечательное заблуждение, воображая, будто тогда, когда он обращается к предмету только ради своих потребностей, он объективен, тогда же, когда он поступает свободно и незаинтересованно, он субъективен. По этой причине религиозную деятельность объявили объективной, философскую – субъективной. Но именно поэтому, поскольку основой религии является существенно иной интерес, существенно иной образ действий, неверно говорить о тождестве религии и философии. Впрочем, точка такого отождествления существует, но она носит совершенно общий характер, и, кроме того, это крайняя и высшая точка соприкосновения с религией, ни в коем случае не составляющая ее существенного отличия, ее существенного содержания.

Разумеется, можно очень легко обойти решающее различие между философией и религией, если принять несущественное в религии, то, что не лежит в основе ее специфического подхода, за существенное, и наоборот, существенное – за несущественное, как поступают наши немецкие спекулятивные философы религии, когда они хотят доказать тождество философии и религии, или, что в их понимании одно и то же, утвердить позитивное христианство как абсолютную религию. Во-первых, они не рассматривают (по крайней мере так, как они должны бы были это делать) в высшей степени важное тождество всех религий как религию (тождество, которое, конечно, не исключает различий), затем, они подчеркивают в других религиях только недостатки и противоречия с разумом, но в *абсолютной* религии они обходят все оскорбляющие разум явления и догматы как несущественные мелочи, которые будто бы обусловлены временем или только способом представления религии. И

все же как раз якобы существенное, или спекулятивное, обладает смыслом и значением лишь в связи с якобы несущественным, или неспекулятивным. Против такого произвола не может быть слишком сильного возражения; ведь он препятствует всякому истинному и определенному познанию, он подрывает возможность достижения решающего результата во всех спорных материях. Если уж вы хотите представить мне христианского Богочеловека – я говорю христианского, чтобы отличить его от самостоятельного, который меня не интересует, – то представьте мне прежде всего также непорочное зачатие девы Марии, и дьявола со всеми его атрибутами, и ангелов, и чудеса. Все это связано *неразрывно* – во всем этом один и тот же дух.

Существенное отличие автора этого сочинения от христианско-спекулятивных философов (вернее: теологов), как и вообще от современных христианствующих святош, заключается в том, что он стремится познать вещи в их *полной определенности* и *целостности*, в их *действительном, определенном, специфическом* характере с помощью эмпирии и философии. Идея есть для него не что иное, как *абсолютная* определенность вещи, *какова она есть*; задачу философии он видит в том, чтобы познать существующее таким, *каким оно является*. Поэтому когда автор говорит о христианстве, то он говорит не о бесхарактерном, вялом, дряблом христианстве нового времени, чья вера надумана, противоречит сама себе, произвольна, и есть неверующенабожная вера, не о христианстве в неопределенном смысле, в том смысле, в котором оно является лишь пустым звуком (а именно в этом смысле его многие сейчас и понимают) – автор говорит о христианстве в его собственном, непосредственно детерминированном смысле. И точно так же, когда автор говорит о религии и ее отличии от философии, то он имеет в виду религию не в своем собственном разумении, не в толковании того или иного философа, или религию в ее *общей* идее, а религию *в ее* differentia specifica[7], религию в ее определенной, исторической, положительной действительности. Правда, и автор утверждает тождество философии и религии, однако лишь в том смысле, в каком автор по этому поводу высказался в "Изложении, развитии и критике философии Лейбница": "только *тот* поэт есть религиозный *поэт*, кто находит религию в поэзии, только тот философ является религиозным *философом*, который находит в философии религию"[8]. То есть только в том смысле, в котором тождество искусства, философии и религии значит не что иное, как *единство*, покой философии, искусства, который они обретают *в себе самих*. Искусство, носящее обычно имя религиозного, поскольку его объектом являются предметы позитивной религии, есть лишь *мнимое* религиозное искусство; истинно религиозным является то искусство, которое обретает предмет религиозного почитания *в себе самом* как искусстве, в своей полной свободе и самостоятельности – поклоняющееся себе самому искусство. Только тот художник есть иррелигиозный художник – и потому также плохой или по крайней мере пошлый, не достигающий высшего художник, – для которого искусство как таковое не *свято*. Точно так же только та философия иррелигиозна,

которая для себя самой не *свята*, которая для себя самой не является высшим и последним.

Поэтому не следует удивляться, если автор вследствие таковых воззрений, охватывающих вещи в их полной определенности, высказывает мысли, которые radicitus[9] противоречат господствующим иллюзиям и предрассудкам, – мысли, подробное обоснование и оправдание которых еще последует со временем.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Через столько превратностей (лат.).

[2] Фейербах имеет в виду изгнание в 1723 г. из университета в Галле философа-просветителя Кристиана Вольфа, обвиненного в том, что его лекции подрывают благочестие. В травле и изгнании Вольфа активную роль сыграли пиетисты, сторонники мистического течения в протестантизме, получившего распространение в Германии в XVII–XVIII вв.

[3] В более строгом смысле (лат.).

[4] *Фейербах Л.* История философии // Собр. произведений: В 3 т. М., 1967. Т. 2. С. 244.

[5] Там же.

[6] См.: Там же. С. 260. Датский астроном Тихо де Браге (1546–1601) не принял гелиоцентрическую систему Коперника и предложил свою теорию строения Солнечной системы, согласно которой Солнце движется вокруг Земли, а планеты – вокруг Солнца.

[7] Видовое отличие, характерный признак (лат.).

[8] *Фейербах Л.* История философии // Собр. произведений: В 3 т. Т. 2. С. 327.

[9] Коренным образом, принципиально (лат.).

Весьма интересным представляется "блок", состоящий из перевода сравнительно недавно (1989 г.) опубликованных "Тезисов к вопросу об обновлении высшей школы" К. Ясперса и ясной, четкой статьи Ханса Занера, швейцарского философа, издателя сочинений Ясперса. В статье Занера рассмотрена история возникновения Тезисов Ясперса, которые удачно сопоставлены с Ректорской речью Хайдеггера. Материал этот весьма важный и актуальный. Его публикация в историко-философском ежегоднике своевременна. Одновременно публикуется Ректорская речь 1933 г. Хайдеггера, которая просто-таки необходима, а не просто уместна в этой "связке"

Ответственный редактор ежегодника *Н.В. Мотрошилова*

САМОУТВЕРЖДЕНИЕ НЕМЕЦКОГО УНИВЕРСИТЕТА*

Мартин Хайдеггер

Принятие ректорства есть обязательство к *духовному* веде́нию этой высшей школы. Следование учащих и учащихся пробуждается и упрочивается только от истинной и общей укорененности в существе немецкого университета. Это существо, однако, приходит впервые к ясности, достоинству и силе, если прежде всего и во всякое время вожди сами суть ведомые[1] – ведомые неумолимостью того духовного задания, которое принуждает судьбу немецкого народа отчеканиваться в его истории.

Знаем ли мы об этом духовном задании? Будь то да или нет, неотклонимым остается вопрос: *действительно* ли мы, преподаватели и студенчество этой высшей школы, истинно и сообща укоренены в существе немецкого университета? Имеет ли это существо подлинно чеканящую силу для нашего бытия? Неверное только тогда, когда это существо нам безусловно *желанно*. Кто захотел бы, однако, в том сомневаться? Обыкновенно видят господствующую сущностную черту университета в его "самоуправлении"; его надлежит сохранить. Только – продумано ли нами также вполне, что требует от нас эта заявка на самоуправление?

Самоуправление означает ведь: самим себе ставить задание и самим определять путь и способ его существования, чтобы таким образом быть тем, чем мы призваны быть. Но знаем ли мы, *кто суть мы сами,* эта корпорация учащих и учеников высшей школы немецкого народа? *Можем* ли мы это вообще знать, без постояннейшего и жесточайшего *самоосмысливания*?

Ни осведомленность в сегодняшнем состоянии университета, ни также знакомство с его прежней историей не обеспечивают уже и достаточного знания его существа – кроме как если сперва отчетливо и жестко мы очертим это существо для будущего, в таком самоограничивании будем его *волить* и в таком волении *утвердим* самих себя.

---

* Русское переложение этой важной речи Хайдеггера при вступлении его в должность ректора Фрейбургского университета 27.5.1933 уже имеется (см. *Мартин Хайдеггер*. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 222–231), но воспользоваться им нам не представляется возможным. В первой же фразе там пропущены курсив под "*духовно* вести" и местоимение "э т у высшую школу", как если бы новый редактор замахивался на общее руководство высшей школой. Во второй фразе добавлено "г о т о в н о с т ь следовать в о ж д ю, словно Хайдеггер думает о фюрере или сам хочет быть таким. Утомительное своеволие современного русского перевода (см. наши заметки: Опыт сравнения разных переводов одного текста // Тетради переводчика. 1976. № 13. С. 37–46; реплику к кн. *Людвиг Витгенштейн*. Философские работы. М., 1994 // Путь. № 7. 1994 и др.) заставляет жалеть о забвении старых его принципов, блестяще оправдавших себя в славянской Библии. Мы стремимся теперь строго соблюдать строй и букву источника, никогда не привнося ничего от своего толкования. Неизбежное обеднение оригинала (ср. у Данте сравнение перевода с обратной стороной ковра) компенсируется весомостью мысли, которая, когда она настоящая, больше страдает от искажающей, чем от скудной передачи.

Самоуправление стоит только на основании самоосмысления. Самоосмысление же совершается только в силу *самоутверждения* немецкого университета. Осуществим ли мы его, и как?

Самоутверждение немецкого университета есть исконная, совместная воля к его существу. Немецкий университет значим нам как высшая школа, которая от науки и через науку берет вождей и хранителей судьбы немецкого народа для взращивания и воспитания. Воля к существу немецкого университета есть воля к науке как воля к историческому духовному заданию немецкого народа как народа, который знает сам себя в своем государстве. Научное значение и немецкая судьба должны *сразу* в сущностной воле прийти к власти. И они придут к ней тогда и *только* тогда, когда мы – преподаватели и учащиеся – *сначала* предоставим науку ее интимнейшей необходимости и когда мы затем отстоим немецкую судьбу в ее предельнейшей нужде.

Существо науки, конечно, не будет нами испытано в его интимнейшей необходимости, пока мы – рассуждая о "новом понятии науки"[2] – лишь оспариваем за некой слишком сегодняшней наукой самостоятельность и беспредпосылочность. Это исключительно отрицающее и едва заглядывающее за последние десятилетия занятие становится в конце концов видимостью настоящей заботы о существе науки.

Если мы хотим схватить существо науки, то должны сперва предстать перед решительным вопросом: суждено ли науке впредь для нас еще *быть* или мы дадим ей домчаться до скоропостижного конца? Что науке вообще суждено быть, никогда не безусловно необходимо. Если науке, однако, суждено быть и быть *для* нас и *через* нас, тогда при каком условии она может по-настоящему существовать?

Только тогда, когда мы снова поставим себя под власть *начала* нашего духовно-исторического бытия. Это начало есть порыв греческой философии. В ней западный человек одной народности в силу своего языка впервые стоит перед *сущим в целом* и опрашивает и понимает его как сущее, какое оно есть. Всякая наука есть философия, знает ли она это и волит – или нет. Всякая наука остается привязана к тому началу философии. Из него черпает она силу своего существа, при условии что вообще оказывается еще на уровне этого начала.

Мы хотим вернуть здесь *нашему* бытию два исключительных свойства исконного греческого существа знания.

У греков имело хождение старое свидетельство, согласно которому первым философом был Прометей. Этому Прометею Эсхил вкладывает в уста изречение, высказывающее существо знания:

τέχνη δ'ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ
(Пром. 514 изд. Виламовица)

"Знание, однако, намного бессильнее необходимости" Это значит: всякое знание о вещах оказывается заранее подчинено сверхмощи судьбы и несостоятельно перед ней.

Именно поэтому научное знание должно развернуть свое высшее упрямство, для которого только восстает цельная мощь потаенности

сущего, чтобы оказаться действительно несостоятельным. Так именно сущее открывается в своей неисследимой неизменимости и наделяет знание его истиной. Это изречение о творческом бессилии знания – слово греков, у которых слишком задешево хотят найти прообраз для чистого самоустанавливающегося и при этом самозабвенного знания, которое истолковывают нам как "теоретическую" установку. Но что есть θεωρία для греков? Говорят: чистое созерцание, которое привязано только к вещи в ее полноте и требовательности. Этому созерцательному поведению велят, апеллируя к грекам, осуществляться ради самого себя. Но эта апелляция неоправданна. Ибо, во-первых, "теория" осуществляется не ради самой себя, но единственно в страстном порыве оказаться вблизи сущего как такового и под его напором. Во-вторых же, греки боролись именно за то, чтобы понять и осуществить это созерцательное вопрошание как определенный, даже как *высший* способ "энергии", ἐνέρ – γεια, человека, его "бытия-в-работе" Они думали не о том чтобы приравнять практику к теории, а, наоборот, о том чтобы понять теорию саму как высшее осуществление настоящей практики. Для греков научное знание не "достояние культуры", а интимнейше определяющее средоточие всего народно-государственного бытия[3]. Знание для них не есть также простое средство превращения бессознательного в осознанное, а мощь, оттачивающая всю целость бытия и его охватывающая. Научное знание есть вопрошающая стойкая выдержка среди постоянно утаивающегося сущего в целом. Это действующее упорство знает притом о своем бессилии перед судьбой.

Вот начальное существо научного знания. Но не лежит ли это начало уже два с половиной тысячелетия позади? Не изменил ли прогресс человеческой деятельности также науку? Конечно! Последующее христианско-теологическое мироистолкование, равно как позднейшая математически-техническая мысль нового времени, отдалило науку по времени и по сути от ее начала. Однако тем самым начало само никоим образом не преодолено, ни тем менее сведено к ничто. Ибо если исконное греческое знание есть нечто великое, то *начало* этого великого остается его *величайшим*. Существо научного знания не могло бы даже опустошиться и истрепаться, как сегодня случилось вопреки всем достижениям и "международным организациям", если бы *все еще* не сохранялось величие начала. Начало все еще *есть*. Оно лежит не *за нами* как давно бывшее, а *предстоит* нам. Начало как величайшее заранее превышает все и таким образом нас тоже опередило. Начало вторглось в наше будущее, оно стоит там над нами как далекое распоряжение, чтобы мы снова достигли его величия.

Только когда мы решительно подчиним себя этому далекому распоряжению, чтобы вновь обрести величие начала, только тогда наука станет для нас интимнейшей необходимостью бытия. Иначе она окажется случайностью, какие с нами бывают, или покойным комфортом безопасного занятия для способствования голому прогрессу познаний.

Подчиним мы себя, однако, дальнему распоряжению начала, – тогда

наука должна стать основным событием нашего духовно-народного бытия.

И если само наше собственнейшее бытие стоит перед великой переменой, если истинно то, что сказал страстно идущий Бога последний немецкий философ Фридрих Ницше: "Бог умер", – если мы не в шутку должны принять эту оставленность сегодняшнего человека посреди сущего, как обстоит тогда с наукой?

Тогда изначально удивленное упорство греков перед сущим превращается в совершенно неприкрытую подставленность потаенному и незнаемому, т.е. достойному вопроса. Спрашивание есть тогда уже не только предолеваемая ступень подхода к ответу как знанию, но спрашивание само становится высшим образом знания. Спрашивание развертывает тогда свою собственнейшую силу раскрытия существенности всех вещей. Спрашивание понуждает тогда к предельнейшему опрощению взгляда на не-обходимое.

Такое спрашивание разбивает закупорку наук в раздельные специальности, выручает их из безбрежнего и бесцельного расеяния по одиночным областям и углам и складывает науку снова непосредственно из плодотворности и благословения всех мирообразующих сил человечески-исторического бытия, как они есть: природа, история, язык; народ, нравственность, государство; поэзия мысль, вера; болезнь, безумие, смерть; право, хозяйство, техника.

Будет у нас воля к существу науки в смысле *спрашивающего, неприкрытого устояния посреди неизвестности сущего в целом*, – и *эта* сущностная воля создаст нашему народу его мир интимнейшей и предельнейшей опасности, т.е. его истинно *духовный* мир. Ибо "дух" не есть ни пустая догадливость, ни необязывающая игра остроумия, ни безудержная гонка рассудочных разграничений, ни даже мировой разум, а дух есть исконно настроенная, знающая решимость к существу бытия. И *духовный мир* народа не есть ни надстройка определенной культуры, равно как и не кладовая применимых познаний и ценностей, но он есть мощь глубочайшего сбережения его земных и кровных сил как мощь интимнейшего возбуждения и широчайшего потрясения его бытия. Духовный мир один служит народу залогом величия. Ибо он принуждает к тому, чтобы постоянный выбор между волей к величию и дозволением упадка стал законом шага для того марша, каким наш народ вступил в свою будущую историю.

Волим мы это существо науки – тогда учительство университета должно действительно выдвинуться на предельнейшие посты опасности постоянной неизвестности мира. Устоит оно там, т.е. возникнет у него оттуда – в сущностной близости к напору всех вещей – общее вопрошание и общественно настроенное сказывание, тогда оно станет сильным для водительства. Ибо решающее в веде́нии – не пустое опережение, но сила для умения идти в одиночестве, не из своенравия и властолюбия, но в силу глубочайшей призванности и широчайшей обязанности. Такая сила связывает с существенным, создает отбор лучших и пробуждает настоящее следование[4] тех, у кого есть новое мужество. Но нам нет надобности впервые пробуждать это следование. Немецкое студенчество на марше. И

кого оно ищет, так это тех вождей, через которых оно свое собственное признание возвысит до обоснованной, знающей истины и возведет в ясность толково-деятельного слова и труда.

От решимости немецкого студенчества устоять перед немецкой судьбой в ее предельнейшей нужде приходит воля к существу университета. Эта воля есть истинная воля, поскольку немецкое студенчество через новое студенческое право[5] само ставит себя под закон своего существа и тем самым впервые очерчивает это существо. Дать закон самому себе есть высшая свобода. Многовоспетая "академическая свобода" из немецкого университета изгоняется; ибо эта свобода была неподлинной, потому что лишь отрицающей. Она означала преимущественно неозабоченность, произвольность намерений и склонностей, несвязанность в действии и бездействии. Понятие свободы немецкого студента возвращается теперь к своей истине. Из нее развертываются впредь связанность и служба немецкого студенчества.

Первая связанность – с народной общностью. Она обязывает к сотрудничеству и содеятельному участию в тяготах, стремлениях и умениях всех состояний и членов народа. Эта связанность отныне закрепляется и внедряется в студенческое бытие через *службу труда*[6].

Вторая связанность – с честью и миссией нации среди других народов. Она требует обеспеченной знанием и умением и дисциплинированной готовности к жертве до последнего. Эта обязанность охватит и пронижет впредь все студенческое бытие как *служба обороны*.

Третья связанность студенчества – с духовным заданием немецкого народа. Народ этот работает над своей судьбой, выдвигая свою историю в открытость сверхмощи всех мирообразующих сил человеческого бытия и всегда заново отвоевывая себе свой духовный мир. Выставленный так в предельнейшую проблематичность собственного бытия, народ этот хочет быть духовным народом. Он требует от себя и для себя в своих вождях и охранителях отчетливейшей ясности высшего, широчайшего и богатейшего знания. Студенческая молодежь, рано дерзающая на возмужание и простирающая свою волю на будущую судьбу нации, понуждает себя по сути к службе у этого знания. Для нее *служба знания*[7] уже не сможет быть тупой и спешной дрессурой ради "престижной" профессии. Поскольку государственный человек и учитель, врач и судья, священник и архитектор ведут народно-государственное бытие, охраняя и оттачивая его в его коренных отношениях к мирообразующим силам человеческого бытия, постольку эти профессии и воспитание для них препоручены службе знания. Знание не стоит на службе у профессий, но наоборот: профессии затребуют и осваивают то высшее и сущностное знание народа о всем своем бытии. Но это знание есть для нас не успокоенное принятие к сведению неких самосущностей и самоценностей, а острейший риск нашего бытия посреди сверхмощи сущего. Проблематичность бытия вообще вынуждает у народа работу и борьбу и понуждает его в его государство, которому принадлежат профессии.

Все три привязанности – *через* народ *к* судьбе государства *в* духовном задании – в немецкой сути *равнозначальны*. Три отсюда возникающих

служения – служба труда, служба обороны и служба знания – равно необходимы и равны.

Содействующее знание о народе, держащее себя наготове знание о судьбе государства впервые только создают воедино со знанием о духовном задании исконное и полное существо научного знания, осуществление которого нам задано, – при условии, что мы подчиняем себя дальнему распоряжению начала нашего духовно-исторического бытия.

Это научное знание подразумевается, когда существо немецкого университета очерчивается как высокая школа, которая из научного знания и через научное знание берется воспитывать и дисциплинировать вождей и хранителей судьбы немецкого народа.

Это исконное понятие научного знания обязывает не только к "объективности"[8], но прежде всего к существенности и простоте вопрошания посреди исторически-духовного мира народа. Да – только отсюда и может истинно обосновать себя объективность, т.е. найти свою суть и границу.

Наука в этом смысле должна стать образующей силой организма немецкого университета. Здесь лежит двоякое: учительство и студенчество должны прежде всего каждый раз по-своему быть *захвачены* понятием науки и захваченными *остаться*. Одновременно, однако, это понятие науки должно преобразующе вторгнуться в основные формы, внутри которых учащие и ученики всякий раз научно деятельны в сообществе: в *факультеты* и *специализированные отделения*[9].

Факультет есть факультет лишь когда он развертывается в способность духовного законодательства, укорененную в существе своей науки, чтобы теснящие *ее* силы бытия преобразовать в *единый* духовный мир народа.

Отделение есть отделение только когда оно заранее помещает себя в область этого духовного законодательства, взрывая тем самым ограниченность своей специальности и преодолевая затхлость и неистинность внешней профессиональной дрессуры.

В момент, когда факультеты и отделения дают ход существенным и простым вопросам своей науки, учащие и ученики тоже охвачены уже *той самой* последней неотвратимостью и бременем народно-государственного бытия.

Прообразование исконного существа науки требует, однако, такого размаха строгости, ответственности и покоряющего терпения, что рядом с ним какое-нибудь совестливое соблюдение или ретивое реформирование готовых методик едва обладает весом.

Если, однако, грекам потребовались три столетия только чтобы поставить на верную почву и в надежную колею сам *вопрос*, что такое знание, то *мы* никак не вправе мнить, что прояснение и развертывание существа немецкого университета воспоследуют в текущем или следующем семестре.

Но *одно*, конечно, мы знаем из обрисованного существа науки, что немецкий университет только тогда оформится и окрепнет, когда три службы – служба труда, обороны и знания, – возвращаясь к истоку, сумеют собраться в *одну* образующую силу. Это значит:

Существенная воля учительства должна пробудиться и окрепнуть до простоты и широты знания о существе науки. Существенная воля ученичества должна взнести себя до высшей ясности и дисциплины знания и, требуя и обусловливая, встроить и свое знание о народе и его государстве в образ существа науки. Обе воли должны взаимно подвигать себя на *борьбу*. Все возможности воли и мысли, все силы сердца и все способности тела должны развертываться *через* борьбу, возрастать *в* борьбе и сберегаться *как* борьба.

Мы выбираем знающую борьбу вопрошания и исповедуем с *Карлом фон Клаузевицем*: "Я отказываюсь от легкомысленной надежды на спасение от руки случая"[10].

Общность в борьбе учащих и учащихся только тогда, однако, претворит немецкий университет в место духовного законодательства и выработает в нем средоточие строжайшей собранности для высшего служения народу в его государстве, когда учащие и ученики учредят свое бытие проще, суровее и непритязательнее, чем все другие соотечественники[11]. Всякое водительство должно признать за следованием собственную силу. Всякое же следование несет в себе противостояние. Эта сущностная противоположность в водительстве и следовании не должна ни затушевываться, ни тем более угашаться.

Борьба одна только содержит противоположность открытой и насаждает во всем корпусе учащих и учеников то фундаментальное настроение, от которого решительное самоосмысление уполномочивается самоограничивающим самоутверждением к истинному самоуправлению.

Волим мы существо немецкого университета или мы не волим его? От нас зависит, будем ли мы и насколько будем трудиться ради самоосмысления и самоутверждения от основания, а не только попутно, или же – с наилучшими намерениями – будем лишь менять старые распорядки и налаживать новые. Никто не помешает нам делать это.

Но никто и не спросит нас, волим мы или не волим, если духовная сила Запада откажет и он затрещит по швам, если отжившая мнимая культура рухнет, затянув в свою воронку все силы и дав им задохнуться в помешательстве (Wahnsinn)[12].

Произойдет ли такое или не произойдет, зависит только от того, волим мы еще и вновь сами себя как исторически-духовный народ – или мы уже себя не волим. Каждый в отдельности решает здесь *тоже*, в том числе тогда и именно тогда, когда уклоняется от этого решения.

Но мы волим, чтобы наш народ исполнил свое историческое задание.

Мы волим сами себя. Ибо юная и юнейшая сила народа, давно перехлестывающая через нас, *уже* решение о том *вынесла*.

Великолепие и величие этого прорыва мы, однако, полностью поймем только если сумеем нести в себе ту глубокую и широкую вдумчивость, из которой сказано слово древней греческой мудрости:

τὰ... μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ...
"Все великое стоит в буре ..."[13]
(*Платон*, Государство 497 d 9)

ПРИМЕЧАНИЯ*

[1] Можно заметить, что во всем тексте ректорской речи слово Führer ни разу не появляется в том исключительном смысле, в каком оно обычно применялось на протяжении гитлеровского периода, т.е. как имя, зарезервированное за "верховным вождем", по-немецки – *der* Führer. В § (абзаце) 40, непосредственно перед заключением речи, где ректор сосредоточивает суть своей мысли, выдвинуто условие, без которого "ведущие" и "ведомые" просто не оказываются в доброкачественных взаимоотношениях. Хайдеггер говорит об обязательности сопротивления ведомых: оно принадлежит к основным чертам, в каких для самих же руководителей проявляется направление, в котором ведущие и ведомые могут взаимодействовать.

[2] "Новое понятие науки" отсылает к дискуссии, начавшейся в немецких университетских кругах задолго до 1933. С приходом Гитлера к власти "новое понятие науки" становится объектом исключительно узкого определения в качестве "политизированной науки", т.е. "науки" на службе национал-социалистского "мировоззрения" Хайдеггер резюмирует дискуссию, показывая ее принципиальную недостаточность. О контексте этой дискуссии см. Bracher/Sauer/Schulz. Die nazionalsozialistische Machtergreifung. Köln; Opladen: Wesdteutscher Verlag, 1962. S. 318 f.

[3] Dasein. Дело идет о центральном понятии хайдеггеровской мысли, развернутом в "Бытии и времени" (1927). Вместе с тем слово Dasein в немецком имеет совершенно обычное понимание и применение, означая просто *существование*. В ректорской речи Хайдеггер применяет слово Dasein одновременно в общепринятом смысле и согласно пониманию, делающему из него сердцевину его собственной мысли.

[4] Gefolgschaft. Этот термин имел в нацистской терминологии особенно исковерканную карьеру (можно прочесть на этот предмет великолепный анализ, который ему посвящает Виктор Клемперер в главе XXXIII своей книги: *Klemperer V* Lingua tertii imperii. Leipzig: Re lam, 1975). Он составляет вместе с тем часть словаря, который нацисты непосредственно заимствовали у молодежных движений, развернувшихся в Германии с большой широтой и огромным разнообразием изобретательного политико-социального экспериментирования с конца XIX века и вплоть до падения Веймарской республики. Нацизм сделал из этого термина эмблему и прославление слепого послушания в рамках отношений, где Führung и Gefolgschaft проявляют себя только в единственном смысле, как отмечает Виктор Клемперер (op. cit. S. 259): "Как поступает образцовое Gefolgschaft? Оно не рассуждает, оно не имеет душевных состояний – оно повинуется" Хайдеггер, говоря о "настоящем следовании", недвусмысленно обозначает контекст, в котором отношения между руководством и следованием развертываются подобающим образом (см. прим. 1). Удивляет сближение – но также и дифференциация – с соображениями Симоны Вейль, например в этом тексте 1937 (Oeuvres complètes, II 3, p. 58): "Столкновение между давлением снизу и сопротивлением сверху вызывает таким образом постоянно неустойчивое равновесие, определяющее в каждый момент структуру общества. Это столкновение – борьба, но оно не война". Различие между мыслью М. Хайдеггера и Симоны Вейль в данном пункте то, что для первого *сопротивление* есть дело народа, т.е. той части общества, которая не стоит у власти, тогда как для Симоны Вейль, – странным образом верной здесь римской мысли (ср. Цицерон: "Principuum munus est resistere... – обязанность первых ⟨среди граждан⟩ в том, чтобы сопротивляться"), сопротивление есть специфически дело тех, кто осуществляет власть.

[5] Речь идет о требовании, которое студенческие союзы неоднократно выдвигали с начала Веймарской республики, чтобы юридически закрепить свое желание участвовать в управлении университетом. "Академическая свобода", о которой говорится тремя строками ниже, имеет в виду не свободу учебных занятий, а – особенно в песнях студенческих корпораций XIX в. – превознесение наследниками правящих классов беззаботности "студенческой жизни".

[6] Arbeitsdienst. Хайдеггер в 1933 безусловный сторонник "службы труда" для студентов. Что касается самой этой институции, следует иметь в виду, что с обострением экономического

---

* Любезно предоставлены профессором Франсуа Федье. Сокращенный перевод с французского наш (*В.Б.*).

кризиса во всем мире шли поиски новых способов предоставления работы безработным, число которых возрастало в геометрической прогрессии. В Германии с 1930 г. группа прогрессивных интеллектуалов, вдохновителем которых был Эуген Розеншток-Хюсси (эмигрировавший впоследствии в Соединенные Штаты), предлагает создание "Добровольной службы труда", которая и была действительно учреждена в 1931 г. канцлером Брюнингом. При нацистском режиме *служба труда* станет в конечном счете (закон от 26 июня 1935 г.) обязательной. В 1933 г. она пока еще, стало быть, добровольна.

[7] Wissensdienst. Это напоминает выражение, дорогое молодому Вальтеру Беньямину, – Dienst am Geist, *служение духу*.

[8] Sachlichkeit. Слово с трудом поддается передаче. Хайдеггер берет его в кавычки, что означает здесь, что это термин, применение которого особенно привязано к эпохе. Начиная с 1925 г. реакция некоторого числа художников (например Отто Дикс, Георг Грош и др.) против экспрессионизма приняла имя "Neue Sachlichkeit" ("новая объективность", или "новый реализм"). Но Sachlichkeit, на которую ссылается Хайдеггер, это позиция в области науки, когда дело идет о том, чтобы держаться фактов, не давая увлечь себя слишком смелым теоретическим конструкциям. *Объективность* есть, собственно, поведение, исключительно озабоченное вещью, о которой стоит вопрос (die Sache-res). Видно таким образом, что в отношении Sachlichkeit Хайдеггер предлагает ту же радикализацию, которую он осуществил в отношении феноменологии.

[9] Fachschaft. Перегруппировка студентов по предмету или изучаемой дисциплине (das Fach) должна была, по замыслу ректора Хайдеггера, заменить ассоциацию студентов по политической близости.

[10] Небесполезно вспомнить о принципиальном различении у Клаузевица между тактической целью войны, победой над врагом, и конечной целью стратегии, достижением мира.

[11] Volksgenosse. Это слово обычно принимают за типический термин нацистского словаря. Действительно, отталкиваясь от коммунистического обращения Genosse (товарищ), нацисты применяли именование Volksgenosse, буквально "товарищ по ⟨одному и тому же⟩ народу". Но если обратиться к истории немецкой социал-демократии, то надо констатировать, что выражение Volksgenosse по происхождению было аутентично рабочим именованием. Оно встречается под пером социал-демократических руководителей во время немецкой революции 1918. Для первого президента Веймарской республики Фридриха Эберта это нормальное обозначение тех, кого мы называем "соотечественниками". Нацисты здесь, как почти везде, лишь исказили смысл выражения, авторами которого не являлись.

[12] Хайдеггер разделяет с большим числом крупных фигур нашего века подлинную тревогу перед растущей путаницей, которая овладевает человеческим обществом в целом. Если ограничиться Францией, то Шарль Пеги, Жорж Бернанос и Симона Вейль, например, вскрывали в современном обществе, каким оно, похоже, неотвратимо становится с начала индустриализации, глубокие тенденции, которые только пугливый отказ открыть глаза упрямо принимает за прогресс. В конце текста Par ce demi-clair matin (датируется 1905 – *Péguy Ch.* Qeuvres en prose complètes, Pléiade, II, p. 222) Пеги пишет фразу: "...в тот самый момент, когда современный мир трещит повсюду". Здесь, в § 43 ректорской речи, Хайдеггер прибегает к почти идентичной формуле: Запад трещит по всем швам. Здесь нет никакого преувеличения. Роза Люксембург (цитируемая у Симоны Вейль, Oeuvres complètes, t. II, 1, p. 301) говорила о современной эпохе, когда "весь мир выходит из пазов" Лев Троцкий за три месяца до своего убийства говорил о "сумасшедшем доме Европы". Но аллюзией этого конца ректорской речи остается предпоследнее гельдерлиновское письмо Гипериона к Беллармину: "muß nicht jede Kraft in sich ersticken – не неизбежно ли, чтобы всякая сила задохнулась в самой себе"

[13] До сих пор часто "оспаривают" этот перевод платоновской фразы. Хайдеггер передает прилагательное глагольной перифразой, показывая типический пример своей переводческой манеры. Прилагательное множественного числа среднего рода ἐπισφαλῆ словарь Лиддел–Скотта объясняет через "prone to fall – всегда на грани падения". Хайдеггер переводит: "steht im Sturm" – точно в том смысле, в каком у Лафонтена дуб "бросает вызов буре". Ректорская речь, таким образом, завершается цитатой, замечательно подытоживающей весь ее замысел. Хайдеггер только что сказал (§ 45): "Мы волим, чтобы наш народ исполнил свое историческое задание" Это задание совпадает с

революцией, которая прежде всего есть революция знания, революция философская. Без философии, не перестает повторять Хайдеггер на протяжении десяти страниц, никакое подлинное революционное государство не может сложиться. Эти две задачи – революционизировать знание и революционизировать общую жизнь – тем более трудны, что они воздействуют (хотя и совершенно асимметричным образом) друг на друга. "Все великое стоит в буре" призвано прояснить "фундаментальное настроение", о котором говорится в § 41. Настроение это никоим образом не "энтузиастическое" Напротив, соответственно важности цели оно свойственно состоянию всякого существа, которое, трудясь ради прихода чего-то поистине великого, переступает порог, после которого возвращение назад невозможно. Тогда становится видно, что великое угрожаемо со всех сторон: не только извне, но – что еще серьезнее – в нем, как во всех, из-за неисчерпаемой мощи отката.

Перевод В. Бибихина, примеч. Ф. Федье

ТЕЗИСЫ К ВОПРОСУ ОБ ОБНОВЛЕНИИ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ*[1]

Карл Ясперс

План:

I. Общая часть.
   1. Основные черты унаследованной нами немецкой идеи университета.
   2. Утраты.
   3. Современная ситуация.
   4. Задача.
   5. Возникшие в последние десятилетия новые акценты основной идеи университета.
   6. Институциональные возможности.

II. Институциональные изменения.
   1. Модус обучения.
   2. Управление университетом.
   3. Трудовая повинность и военно-прикладной спорт.
   4. Отбор (Экзамены).
   5. Отдельные профессиональные области.

III. Опасности.
   1. Тенденции эпохи, в совокупности своей воздействующие на снижение уровня.
   2. Ошибочная оценка границы институционального.
   3. Абстрактная аргументация.

© В. Кононов, перевод, 1995

* Перевод выполнен по: *Jaspers K.* Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung // Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Jahrgang 2. Wien: VWGÖ, 1989. S. 5–28.

I. ОБЩАЯ ЧАСТЬ

1. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ УНАСЛЕДОВАННОЙ НАМИ НЕМЕЦКОЙ ИДЕИ УНИВЕРСИТЕТА

Требование нераздельности профессиональной подготовки специалистов, исследовательского и образовательного процессов, которое постоянно адресуется университету, основывается на том, что каждая из этих трех целей может быть достигнута не в отрыве от двух других, а скорее, при их посредстве.

Процесс подготовки специалиста в духовной сфере может быть успешным не благодаря одной лишь передаче ему прикладных знаний и технических навыков, а благодаря развитию тех "органов", которые будут обеспечивать исследовательский настрой, необходимый на протяжении всей жизни. Высшая школа закладывает ростки того, чему суждено обрести развернутое воплощение лишь в процессе жизни. Вместе с преподавателем в ходе реального исследования приблизиться к границам познаваемого, участвовать тем самым в движении к истине, – только это и наполняет смыслом все знания и навыки, дает возможность отделить существенное от несущественного, точно распознавать смысл, границы и значение любого знания. Помогает не какое-то знание вообще, а обусловленная личной инициативой способность повсеместно и методично приобретать необходимое знание, в свою очередь опирающаяся на умение правильно ставить вопросы.

В содержательном плане исследование может быть успешно осуществлено только во взаимосвязи с жизненным основанием. Поиск истины как задача университета имеет своим истоком всеобъемлющее (Umgreifende) человеческое тут-бытие. Поиск не может состояться лишь в том случае, если исследователи вновь и вновь оказываются в сфере самого основания (Grand), а значит, там где простирается вся широта горизонта, и, одушевленные этим, они обращаются к исследованию чего-то вполне конкретного. Сохранить это основание можно только тогда, когда есть ощущение изначального человеческого признания, вытекающих отсюда задач и когда есть коммуникация исследователя с исследователем, как и профессора – с учеником. Идея университета взывает к сообществу людей, ищущих истину и испытывающих напряжение от того, что они постоянно стремятся вести свою работу обособленно и что во время общения им приходится как бы проходить проверку.

Образование заключается не в рядоположенности познавательного, зрительного и речевого процессов, а именно в дисциплинированном формировании способностей к поиску истины посредством постоянного соотнесения себя и своих целей с идеей целого, с основаниями и границами.

Из факта единства профессиональной подготовки специалистов, исследовательского и образовательного процессов следует вот что:

а) Лучший исследователь бывает, по идее, и единственно хорошим учителем. Он являет собой живую науку, и через общение с ним как раз и происходит знакомство с наукой в ее изначальном существовании. Только

он дает возможность войти в соприкосновение с подлинным процессом познавания. Он в состоянии пробудить и привести в действие подобные же импульсы, заложенные в сознании его ученика.

И наоборот, хороший учитель именно в силу этого обстоятельства является наилучшим исследователем. Ибо в соответствии с требованиями высшей школы, хороший учитель не тот, кто дидактически искусно передает имеющиеся знания и навыки, а тот, кто в деле обучения испытывает импульсы, свойственные исследователям. Он не станет отдаваться во власть внешних и произвольных моментов, а будет придерживаться содержания, определяемого самим исследованием.

(Контраргументы, согласно которым кажется, будто частные технические открытия или достижения в эстетико-литературной области принадлежат людям, которые были очень плохими учителями, опровергаются либо тем, что как учителя они были просто недостаточно искусны в дидактике, а это для серьезного учения не столь важно, либо же тем, что как раз в связи с педагогической деятельностью становились ясными недостатки или вообще сомнительность их исследовательских достижений.)

б) Исследование, обучение и образование набирают силу в процессе коммуникации. Последняя есть духовная борьба как явленность истинного в действительности людей, которые рождены, чтобы работать в сфере духа. В противовес тому виду общения, когда друг к другу тянутся близкие по характеру, симпатичные, приятные друг другу люди, с которыми можно мило провести время, этот вид коммуникации людей, по-настоящему серьезно захваченных идеей истины, неизмеримо глубже из-за присущего ему модуса борения. Отсюда и склонность приближать к себе отдаленнейшее, создавать возможности для ведения той вековечной борьбы, которая порождает истину как знание, склонность расширять горизонты духовного богатства. Борьба обретает все это благодаря солидарности людей в их поисках истины. Эта борьба не имеет ничего общего с покоем, дающим состояние одиночества. Это есть вопрошание и вслушивание; это процесс диалога, представленного через модус мышления и его результат. Поэтому небольшие научные сообщества, объединяющие друзей науки, всегда были благодатной почвой для подлинного развития науки.

в) Исстари требуемая свобода исследования и обучения означает, что движение научной мысли, развитие науки может обрести прочность, найти свою цель, свой путь только благодаря самой науке и при опоре на общее основание (Grund), свойственное народу, а у такого основания не может быть никакой более высокой инстанции, нежели ставшая очевидной ясность истинного знания самого по себе.

С этой свободой неразрывно связаны [redacted], которые в каждый момент подстерегают тех или иных индивидов. Учителя могут растратить себя, оказавшись во власти собственных волений, отдавшись односторонним увлечениям и пристрастиям или же увлекшись мелочами, – однако четко распознать такое современникам довольно трудно и сделать это можно только ретроспективно, по прошествии многих лет; но даже и тогда, когда это распознают с самого начала, могут возникнуть недоразумения. Ученики – поскольку, в конце концов, в высшей школе они сами

определяют свой научный путь, исходя из собственной ответственности – свободны в том, чтобы остановиться в своем развитии из-за недостатка прилежания или отсутствия инициативы. Старое правило: чтобы юноши вырастали мужчинами, они должны учиться рисковать, в значительной степени исключает из жизни высшей школы школярскую регламентацию учебного процесса и распорядок, ограничивающий студента предписаниями и инструкциями.

Связь между учителем и учеником, обусловленная свободой, а не принуждением, может возникнуть только при наличии отношений сократовского типа, лишенных авторитарности; по форме своей это есть связь равных в том смысле, что при строгой обоюдной требовательности первенство отдается только более высокому уровню духовности. Масштабы задает аристократия, а не посредственность. Тяга человека, уверовавшего в свою свободу, к тем, кто его превосходит, осуществляется в любви к великому мужу и тем самым в основополагающей установке благоговения, которая господствует до тех пор, пока остается действенной идея университета.

2. УТРАТЫ

Так как в немецкую идею университета была заложена высочайшая задача, с ее высоты возможно было и крутое падение. (Только заурядное оказывается стабильным.) Когда исчезала серьезность задачи, личная жизнь опошлялась в бюргерском довольстве и благодушии, наука опускалась до уровня расчетливой деловитости, живая, деловая дискуссия выливалась в школярское обсуждение и говорильню, и в итоге во многих областях знания не оставалось какой-либо даже дидактически влиятельной школы. Репетиторы на подходе к университету, риторы в самом университете, а также многие другие явления могли стать симптомами беспочвенности и сокрытия действительности. То, что уже на протяжении столетия университет переживает постепенный, а в послéднее тридцатилетие стремительный упадок, и что реформа университета не должна вылиться в простое восстановление его величия периода 1770–1830 гг., давно уже стало общим местом.

Но вина падает не единственно на университет как таковой, поскольку он ведь существует не из одних только внутренних оснований.

Во-первых, у любого учреждения во все времена есть присущие ему недостатки. В лучшие времена немецкого университета – уже в эпоху Фихте, потом ближе к 1850 г. – и в более поздние годы – нередко звучали жалобы на бездуховность факультетов и на поведение многих студентов, которые не стремились учиться по-настоящему.

Во-вторых, вот уже на протяжении целого века нарастает, а в последние десятилетия вообще стремительно усиливается ощущение утраты человеком своего мира. Раньше студент приходил из упорядоченного мира, он чувствовал, что его почва – крестьянство, ремесленничество, служба отца и духовная иерархия, наиболее зримо являвшая себя в церкви и монархии. Нынешняя беспочвенность, ставшая следствием аккумулирования знания и появления больших городов, обусловленная не чьей-то конк-

ретной виной, а ставшая судьбой человека вследствие технического развития – разрушила существовавшее подспудно, неосознанно серьезное осознание целостного мира, в котором находила свое место наука во всех ее проявлениях: от простого знания единичного вплоть до поисков истины как таковой.

К явным теперь утратам можно причислить, например, следующие: науки более не увязаны в некую общую, универсальную целостность; отныне они являются множественными и рядоположенными частями некоего распыленного процесса. Исчезло основание, которое, пребывая в качестве мира, всему определяло – осознанно или неосознанно – его место и тем самым наделяло смыслом. Теперь они – обманчивые фасады, за которыми нет никакой познаваемой действительности.

Во всей этой сфере заметно снижение общего уровня. Процесс ошкоряривания ведет к ускоренному исчезновению специфического характера высшей школы. Обширные, до мелочей детализированные учебные планы имеют своим следствием какие-то достижения в дидактике, но сковывают как преподавателей, так и студентов, что мешает свободному развитию и тех, и других. Упрощение познавательного процесса при увеличении количества материала и предметов поощряет пустоту неверия, все чаще вынуждает искать убежища в суеверии и некритично воспринимаемых таинствах.

Обучение, приспосабливаясь к среднему уровню, опускаясь ниже этого уровня, во многих областях подходит к таким вещам, о которых лучше узнавать, просто читая и изучая книги. В обучении исчез тот дух, который создает стержневая идея. Определяющим для отбора стало не усвоение сути изучаемого, а практика вопросов–ответов, умение сдать экзамены. Многие педагоги беспомощны, ибо студенты запоминают мало лекционного материала, что и выявляется при опросах; но они продолжают движение в этом замкнутом круге, упрощая материал, все чаще повторяясь, пока они таким упрощенным преподаванием не вызовут недовольство даже у средних студентов.

Смысл науки в сознании молодежи уже не есть что-то определенное и однозначное. По всему полю науки широко разливается равнодушное знание. Практика внесения в науку того, что недостойно знания, пригвождалась к позорному столбу уже десятилетия назад, но тщетно[2]. Беспредметность, бессодержательность науки стали очевидными, и популяризация, журналистская переработка, дидактическое прояснение не сделают ее субстанциальной.

Во многих науках, с одной стороны, увеличивается объем беспредметных общих рассуждений, с другой – наблюдается уход в бесконечное детализирование, некоторые же науки и вовсе превращаются в место всеобщего говорения обо всем, в поток речи без выраженной познавательной цели.

Знание утратило свой смысл, так как исчез пафос истины. Героическая установка изначальной жажды знания утрачена. Ее нет более, когда имеет место простое довольство от обладания знанием, ее нет в установившейся познавательной традиции, в обучении просто ради обучения и применения знаний, в духовном движении и подвижности ради них самих.

Можно говорить о следующем всеобщем правиле: то, что институционализируется, впоследствии тяготеет к застывшему состоянию; все, что ранее выступало как основание и движущая сила, застывает в довольстве обладанием, тем самым утрачивая движение и смысл.

Налицо злоупотребление свободой, так как отсутствует необходимый для свободы коррелят: исключение тех, кто отказывается. Хуже всего дело оборачивается в медицине, где каждому в конце концов приходится сдавать свой экзамен.

3. СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ

После предпринятых в последние десятилетия многочисленных разрозненных и не достигших цели сущностного обновления университета реформаторских попыток, в нынешней ситуации обозначились уникальные возможность и опасность. Это возможность преодолеть все бесконечные и бесплодные заседания комиссий и инстанций благодаря распоряжениям одного человека, взявшего университет под свой неограниченный контроль, человека, который может опереться на мощный импульс, исходящий от осознавшей ситуацию молодежи, и на необычную готовность тех, кто прежде был безучастен и равнодушен. Опасность, однако, заключается в том, что побудительные мотивы теряют свою первоначальную определенность и очевидность, становятся слепыми в отношении сущности немецкой науки, и что начальственное решение может оказаться не соответствующим духовной задаче. Возможность подлинного возрождения немецкой науки есть в то же время и опасность ее окончательной смерти. Отсюда ясна необходимость того, чтобы главенствующая воля в недрах инстанции, принимающей решения, вняла накопленному на сегодняшний день опыту немецких исследователей. Ответственность личности, на которую возложено право решения, чудовищно огромна. Донести до этой личности соответствующие соображения и помочь ей обдумать и взвесить их – обязанность тех, кто понял идею немецкого университета, мыслит в духе ее традиции.

Реальной возможностью обновления является воля мужей, которых издавна волнует проблема угасания немецкого университета вследствие разрастания бесполезной научной деятельности, бессистемного накопления ни с чем не связанных и во многом несущественных действий, превращения исследователей (всю жизнь посвятивших своему делу) в просто ученых, которые прилежно занимаются своими предметами. Уже со времен Ницше, но особенно стремительно в последние десятилетия, нарастает потребность в новом возвращающем нас к истокам этосе науки, благодаря которому знание вновь станет по-настоящему серьезным. Будет ли удовлетворено это требование, пройдет ли оно путь от зародышевых импульсов до свободного осуществления, облечется ли оно в нынешних условиях в язык новой эффективности, – это судьбоносный вопрос. Институциональная реформа может только подготовить решение, способствуя или мешая поискам ответа, но не ответить на сам вопрос.

Было бы абсурдным, отдавая дань современным веяниям, вводить некоторые новшества посредством создания новых дисциплин, дидактических изменений процесса обучения, изменений персонального состава, правовых форм голосования в академических институциях – и выдавать все это за реформу. Противной здравому смыслу была бы позиция компромисса, при которой продолжали бы тайную борьбу с противником, и, делая частичные уступки, стремились бы все оставить по-прежнему. Однако для того чтобы в новых условиях импульс обновления немецкой науки усилился, рационально было бы обеспечить решительное влияние этого импульса (который питается давно давшим о себе знать смыслом науки как таковой) на процесс обновления.

Препятствием для этого оказывается не политическая власть, а некоторые действующие в обществе силы: невежество, враждебное неприятие знания и слепота по отношению к немецкой идее университета, которая может быть преобразована, но не может быть просто брошена на произвол судьбы без того, чтобы не разрушить все немецкое знание. Нынешнее обновление может принести успех только с учетом великих обновлений прошлого, не подражая им, но принимая их за ориентир и масштаб для достижения требуемого уровня.

Задача – по самой своей сути отличная от тех, что стояли, например, перед Гумбольдтом! В его распоряжении оказалась целая плеяда великолепных личностей, выступившая как целый духовный мир; их нужно было только увидеть, чтобы тотчас же создать превосходнейший университет. Нынешний дефицит личностей, существующих как бы разрозненно, а также запутанность духовного мира создают действительность, которая исключает возможность появления нового университета без каких-либо опосредований. Ведь личности не формируются по заказу, так же как невозможно производить людей в качестве духовных существ по заранее разработанному плану. Можно лишь, основываясь на историческом опыте, создавать условия, делающие возможным раскрытие немецкого стремления к знанию. В отличие от мер, предпринятых Гумбольдтом, сегодня задача заключается не в простом институциональном предъявлении чего-то готового, а в том, чтобы дать прорасти установлениям и росткам воли к обновлению науки, которые имеются у людей, нынешних носителей научного умения. Надо вовлечь их вместе с подрастающей молодежью (пока у нее есть изначальное и подлинное стремление к знанию) в волнующий процесс развития, где учителя и ученики помогают друг другу продвигаться вперед, создавая новый образ немецкой духовной личности, портрет которой нельзя набросать заранее.

5. ВОЗНИКШИЕ В ПОСЛЕДНИЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ НОВЫЕ АКЦЕНТЫ ОСНОВНОЙ ИДЕИ УНИВЕРСИТЕТА

Существование науки определено народом и государством, но так, что народ, непосредственно или же как воля государства, еще не знает, что есть истинное в науке и каков путь учения и исследования.

Университет, в качестве места поисков истины и знания, вырастает из тех же корней, что и государство. Народ, который в государстве как таковом еще не осознает себя как нечто целостное, в знании производит то, что он желает защищать посредством государства, то, что он хочет явить миру из своей собственной глубины как духовную власть в государстве. Так как в мире нет инстанции, могущей выносить объективные суждения об истине и ценности науки, то сама наука, в конце концов, должна стать продуктом воли народа, а именно: как способ его самостоятельного творчества в образе повседневно действующих духовных профессий (духовник, судья, врач, учитель и т.д.), как сила просветления мира, распространяющаяся вширь посредством деятельности всех или, ввиду сложности и тяжести решаемых задач, отдельных людей как бы на правах представительства от имени всех, как сила, которая может стать основанием для укрепления чувства собственного достоинства у целого народа.

Того, что хочет от науки народ и через него государство, никогда нельзя предварительно установить, исходя из обращенного к отдельным людям требования сиюминутного осознания, поскольку это продукт неосознанной воли, начинающей осознавать себя только во встречном усилии науки. На основе подобного осознания никак не могут выноситься суждения вроде суждений судьи, который знает все лучше других: не могут, так же как в той или иной инстанции, прямо тут же, на месте, приниматься решения, – нет, такое понимание последовательно, на основе большого, многократно проверенного опыта осуществляет себя как доверие или недоверие. Каким образом оформится знание, какой оно примет вид – этого нельзя ни предусмотреть, ни прямо осуществить, ни спланировать. Решающее значение имеет тот факт, что обретение знания непременно должно наступить, потому что поиск истины относится к основной черте жизни, определяющей уровень развития народа, что говорит о степени его свободы и указывает на смысл его силы. Только вслушиваясь в фактическое знание, и само государство уясняет для себя структуру своих, пока еще смутных сил воления.

Отсюда следует вывод о том, что первая основная идея университета – требование произрастающей из народных истоков познавательной воли не допускать ограничений знания в виде неких целей. Народ обретает свою истину тогда, когда он оставляет свободным пространство изначального стремления к знанию, с тем, чтобы могла раскрыться его идея. Идея истинна в том случае, если она укоренена в основании экзистенции и не теряет себя лишь во вторичных понятиях, в поучительстве, в увлечении голой методикой, уводящей от смысла и находящей самооправдание в мнимой автономии науки, существующей как бы только из себя самой. Истинна она тогда, когда, будучи экзистенциально обоснованным сознанием сущностного, она схватывает ту ценность знания, которая касается нас; она истинна, если ее путь одухотворен сознанием необъективированной целостности предмета ее исследования. Истинна она в том случае, когда, не заботясь о последствиях, позволяет выявить полную ясность своей субстанции, что является эмпирически установленным фактом. Поскольку философия есть близкое действительности сознание гра-

ниц и первоначал, из которых только и произрастают знание, действие и идея профессии, постольку философствование есть основная установка всякого подлинного знания – и в пределах отдельных наук не в меньшей степени, чем это имеет место в какой-либо области философии.

В возможном знании коренятся идеи духовных профессий, передача которых создает университет. Существует некоторая прочность тут-бытия, связанная с тем, что ему принадлежат два вида профессии – деятельность, которую человек должен выполнять как назначенную ему работу, ведущую к отдельным, измеряемым и без остатка обозримым результатам, и деятельность, которая по сути своей не может быть обеспечена посредством постановки задачи, результаты которой достаточно лишь измерить, но которая касается целостности человеческого бытия (заботы о душе, врачебных дел, педагогической деятельности, управления и судопроизводства). Профессии первого вида требуют только технических навыков, по отношению к которым сами люди равноценны и одинаковы. Профессии же второго вида требуют кроме этого еще внутреннего понимания собственной идеи профессии, смотря по обстоятельствам, что позволяет ставить задачи не в виде определенных конечных целей, как бы по типу механических. Это не высокомерие, а истина, потому что каждый человек, выполняющий свою задачу на своем месте, должен видеть это различие совсем не в результате сравнения. Университет обладает относящимися к его субстанциальным основным идеям духовными профессиями и теряет себя, если выхолащивается суть этих профессий. В то время как человек, пребывающий в роли простого наемного работника, по праву требует ограниченного рабочего времени и наряду с этим – свободы для своей человеческой жизни, в духовных профессиях существует единство цельного человека со своим делом; тот выполнил задание и может быть свободен от профессии; этот сжигает в своей профессии всю жизнь, если он пронизан ее идеей (отсюда несообразность роскоши, обедов и танцев, преобладания интересов светской жизни без духовности университета, без всего того, что широко распространилось только в последние 60 лет). Воспитание в духе идеи профессии благодаря медиуму знания есть вышедшая из укорененной в народе идеи знания вторая основная идея университета.

Последняя, основная идея – это идея единства знания. Целостность каждой идеи профессии уясняется только при взгляде на другие. Никакое знание не может отгородиться от остальных, не потеряв при этом свою душу. Участие в исполнении какой-либо профессии означает сопричастность университету, чье неопределенное единство есть целое субстанциального знания, что – как деятельная действительность – присутствует в живых людях, ощущающих себя знающими.

Идея и действительность университета сегодня если не полностью оторваны друг от друга, то до такой степени не соприкасаются, что стремление к реформе является всеобщим. Само знание со своим типом, своим выбором, своей одухотворенностью, должно обрести новые формы. Это может произойти только благодаря усилиям многих людей во всех областях при их обращении к давно набирающему мощь импульсу: возвращению к истокам и величию. Требуется не та грубая

близость к жизни, которая является внешней и фактически только усиливает разбросанность и отдаленность от вещей, а близость к бытийственным субстанциям: например, от запутанности и суеверия во врачебной деятельности надо перейти к исполненному предназначению врача в тотальности человека; от разжиженной идеи образования эстетствующего или только филологически-критического гуманизма к новому усвоению античности, от романтической сентиментальности к новому пониманию нордического характера, от философии доступных поучений и общих исторических обзоров к близости бытию в экзистенции к трансценденции, от рационалистических движений, диалектических хитростей и исторических анализов к основе откровения Ветхого и Нового заветов и т.д.

6. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ

Можно планировать и создавать учреждения с целью достижения определенного, заранее намеченного конечного результата. В таком ключе действует мышление, заключенное в рамки программ и технически целесообразного поведения.

Бывают и учреждения, которые создают только возможности. Здесь действует мышление, для которого результат есть нечто неопределенное, что существует как идея, и действует оно осмотрительно, с большим участием, доверием и ожиданием, идущими навстречу собственной жизни.

Применительно к Университету необходимы оба эти типа мышления, но первый – на службе у второго, а именно так, что в самом учебном процессе обучение техническому и духовному не должны быть оторваны друг от друга, но каждое присутствует в другом.

Нет такой институциональной структуры, которую теперь следовало бы строить как истинную; напротив, следует непрестанно искать форму, в которой – и которая сама – есть способность движения. Нужно найти учреждения, которые могут развиваться, воздействуя на самих себя. Застывшие формы необходимы исключительно в технических вещах.

Применительно к каждому учреждению следует задавать вопрос о том, какие импульсы могут в нем возникать или развиваться. Речь ведь идет о преобразовании самого знания, а не просто об изменении доктрины наличного знания.

Принципы новых университетских учреждений таковы: каждое должно быть в состоянии сознательно выводить самое себя из конечных оснований идеи университета, а не существовать ad hoc.

Упразднение из чистого отрицания не имеет большого значения или даже вообще ошибочно, если то, что вытесняет, и то, что заступает на место вытесненного, не являются позитивным, коренящимся в основании целого.

К учреждениям, по возможности, следует относиться как к процессам движения, чтобы со временем, только благодаря накопленному опыту, они были в состоянии развиваться.

Размышляя о каких-либо учреждениях, следует помнить о том, что само по себе наличие того или иного учреждения никогда не создаст ни-

чего существенного; существенное должно произрасти как самостоятельная жизнь. Так как создавать можно только условия, следует меньше фиксировать нечто институциональное.

II. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ

1. МОДУС ОБУЧЕНИЯ

Новым и в то же время древним модусом знания вновь должна стать неразрывность обучения и исследования. Каждый отдельный учитель не должен заниматься наукой, если он безучастно, не обращаясь к истокам и смыслу, отдает себя своим увлечениям; он не должен также подвергать дидактической обработке наличное знание и преподносить ученикам результат этого. Напротив, в работе высшей школы, исходящей из серьезных притязаний учеников на участие в раскрытии основ и сущности познания, – не касаясь общих потребностей в обучении, которые можно самостоятельно удовлетворить посредством чтения книг и посещения курсов, – следует искать общего для всех со-участия в деле, которое в одно и то же время есть исследование и обучение или же ни обучение, ни исследование. Точнее, это источник, из которого вытекают импульсы, питающие каждый раз как единичное исследование, так и процесс обучения каждый раз отдельного индивида, и оба они совпадают в общем деле, обретая там свой смысл. Коммуникация – это объемлющий медиум, в котором произрастает и оправдывается то, что есть смысл знания. Последний, однако, не предписывается, а должен осуществляться в живой действительности, всегда в особой форме. Все учреждения следует оценивать, исходя лишь из того, способствуют ли они развитию подлинной совместной работы, – не как натаскивание, не как школа, не как дискуссионный клуб, – т.е. упорядоченному свободному развитию, так чтобы каждый в отдельности, испытавший на себе воздействие совместно проведенных часов, находил в своей работе взаимосвязь, настойчивость и воплощение смысла.

Для этого в учреждении следует прежде всего частично изменить способ ведения занятий:

а) Количество лекционных часов и упражнений, выпадающих на долю отдельного студента, надо сократить, хотя более интенсивным должно стать духовное воздействие этих видов деятельности. Более значительное место должна занять индивидуальная домашняя работа, только в процессе свободного выполнения которой каждый индивид доказывает, способен ли он, в силу своих предрасположенностей и характера, к учебе. Для этого необходимо отменить все учебные планы как обязательное принудительное распределение учебного процесса по дням, отменить всякую видимость и формальные доказательства (наиболее бессмысленные в клинической практике медиков). Студент должен быть свободным в выборе профессоров, у которых найдет наиболее важные импульсы к работе, и он не должен впустую тратить свой день на слушание многих бессодержательных лекций, лишь дидактически заменяющих собой учеб-

ники, или на практические занятия, закрепляющие в его сознании учебный материал, рассчитанный на менее одаренных и избегающих работы студентов или даже составленный с расчетом на посредственность. Лекции и упражнения, составленные таким образом, чтобы студент не совсем справлялся с их усвоением, но расценивал бы это как разражитель для того, чтобы посредством усиленной работы восполнить пробел, усвоить материал и понять его, – лучше, чем дидактически упрощенная тотальная понятность. Самостоятельная работа с книгами, самостоятельное усвоение тех или иных впечатлений в различных институтах, лабораториях, на встречах и т.д. с самого начала должны быть, наряду с участием в общей работе, источниками обучения для каждого человека.

б) Для того чтобы студент уже с первого семестра смог открыть в себе ожидаемые, но еще неясные для него самого духовные движущие силы (без которых он не имел бы права на обучение), сделать их ясными и развить, было бы необходимо вместо принудительных, дидактических и схематичных учебных планов создать две новые формы консультаций:

1) Факультеты должны сформулировать задачу общей деятельности вокруг тех работ, которые вводятся при соблюдении главенства идеи профессии в духе обучения и которые должны предоставлять убедительные доказательства посредством собственных положений и литературы – указаний, начиная с философских оснований и кончая конкретными материалами. Причем с полной ответственностью должна указываться литература только наивысшего уровня, чтобы студент знал, что если он последует рекомендациям, то получит в свои руки нечто действительно стоящее. Работу над этими "наставлениями" следовало бы вести постоянно. В них находил бы свое выражение дух факультета, они оказывали бы студенту помощь, все время ставя преподавателя перед вопросом, который должен быть основным в его деятельности: в чем, собственно, суть происходящего.

Нынешние учебные руководства и наставления в значительной степени не дают того, что от них требуется. Издания прежних времен, подобные энциклопедии Бёкха[3] и аналогичные ей, ныне утрачены и вряд ли возможно их идентичное восстановление. То, что ныне вовсе не просто создать подобные наставления, поскольку они должны давать действенную оценку духу целого, означает, что такая задача могла бы сплотить преподавателей, привести их к осознанию того, что их деятельность могла бы получить новый импульс в направлении нового обоснования способа знания в живом сообществе обучения. Если бы все университеты взялись за решение этой задачи, то в результате обмена накопленным опытом можно было бы исподволь, без принуждающего вмешательства учреждения, приводить в движение все университетское хозяйство. Это та критика, которая преобразуется в результат.

2) Отдельные преподаватели, как и в прежние времена, должны не только объявлять о курсе лекций и практических занятий, но и кратко освещать при этом цель занятий и тему. Тактика простого повторения учебного материала (пригодная для курсов) вошла бы в таком случае в состояние разительного контраста с обучением, в котором по-новому, с учетом изначального, усваивается и преобразуется старое.

в) Это разделение должно быть обозначено и в объявлении: различие между выдержанными в школьной манере курсами, которые действуют только в виде передаточной инстанции некоторых знаний (и есть приспособление, в идеальном случае ненужное, так как духовная инициатива молодежи, имеющей хорошую учебную подготовку, должна быть достаточно значимой, чтобы хорошо и быстро добиться этого самостоятельно), в собственной работе, и обучением, которое непосредственно ведет к вещам и основаниям – последнее косвенно может стать целым только в особенном, повсюду мимоходом делаются ссылки на учебный материал; о нем кратко говорится тут и там, чтобы донести до сознания участников, к чему они должны приложить дополнительные усилия. Но суть дела здесь в том, чтобы через личное участие в работе на границе новых возможностей исследования ввести в практику подлинное понимание. Ибо в обращении с вещами каждый, кто в подлинном смысле посвящает себя служению духовной профессии, является по своему образу мышления исследователем на службе идеи профессии, если он не злоупотребляет профессией. Заученное и технически выполненное есть только предпосылка. Наилучшему выполнению этого учебного задания содействуют практические занятия и семинары! Изучение отдельного предмета или проблемы, ведущее к основательному овладению ими, как если бы здесь выявило себя все наличное книжное знание, дает дополнительный импульс делу обучения, которым, как об этом свидетельствуют прошлые тысячелетия, каждый должен в значительной степени заниматься сам для себя.

Особое место занимают лекции общего, обзорного плана. Это дело самых опытных преподавателей, это не курсы, так как в таких лекциях студентам выдается добытое личными усилиями целое; это не семинары, так как слушатели не принимают непосредственного участия в работе. Эти лекции незаменимы, так как только они способны подвигнуть студента к самоотверженной работе над единичным, чтобы в результате увидеть целое.

г) Состав остальных "предметов" в дальнейшем следует подвергать постоянной проверке. Предметом может быть только то, что обладает собственной идеей исследования, наполняя жизнь; его существование не может быть оправдано с точки зрения чистой техники или того, что он несет в себе обилие материала.

Неуклонно распространяющаяся специализация была следствием паралича основной идеи. Глубокие знания и навыки в той или иной специальной области должны быть представлены людьми, о которых известно, что они живут как бы внутри основной идеи и тем самым принадлежат подлинному предмету.

Существуют также сферы учебного материала, или упражнений, которые, не будучи самостоятельными предметами, представлены в учебных курсах. Это все-таки уступка, которую не так просто устранить, но бороться с ней надо. Всюду необходимо ограничивать распыление, отчуждение способов знания.

д) Для обучения в высшей школе – в отличие от обычной школы – уровень лучших является определяющим для всех остальных. Студенты

средних способностей должны прилагать все силы, чтобы не отставать. Все работают, испытывая давление притязаний, которыми никто в полной мере не удовлетворяется. Уважение к тем, кто по врожденным признакам занимает высокую духовную ступень, должно подстегивать всех остальных, чтобы и они смогли взлететь выше.

2. УПРАВЛЕНИЕ УНИВЕРСИТЕТОМ

а) Так как все достижения университета зависят от деятельности отдельных личностей, то решающее значение для уровня университета имеют выбор лиц в момент приглашения на работу и участие их в конкурсе на замещение вакантных должностей.

Этот выбор в первую очередь должно обеспечить учреждение. Для этого, среди прочего, возможно следующее:

1) Состав кафедр нужно определять, в первую очередь сообразуясь со значимостью имеющихся в Германии личностей; во вторую же очередь – исходя из предметов. Преподавание важных дисциплин следует организовывать также с помощью учебных договоров и внештатной профессуры, если для какой-то из этих дисциплин не находится самостоятельной и духовно значимой личности. Знакомство с предметом, подобное школьной практике, не рассматривается как ущерб. Для творческих личностей с высокой научной репутацией необходимо подыскивать кафедры в том случае, если окажется, что при подборе по специальности для них может не найтись места. Согласно этому принципу, факультеты становятся компактнее, а к оценке духовной субстанции по качеству подходят более ответственно, чем прежде.

2) Отбор, как свидетельствует опыт, дело чрезвычайно трудное, так как в этот процесс вторгается слишком много чужеродных моментов. Дар различения умов редок и вовсе необязательно совпадает с духовной значимостью того, кто осуществляет этот процесс. Идеален случай, когда университет в момент отбора личностей, приглашаемых на работу, находится под началом такой же способной личности. Пожизненно отвечающий за отбор личностей для определенного университета куратор был бы лучше, чем общее для многих университетов центральное управление. В этом случае появляется шанс, что с проведением разумной политики приглашений, оказывающей лишь медленное воздействие на духовное сообщество исторически рождающейся в этой местности высшей школы, отдельные университеты получат духовное преимущество.

б) Повседневное управление университетом следует упростить до такой степени, чтобы преподаватели могли сохранить максимум сил для учебной работы. Нужно избавиться от излишней занятости, суетности, отменить как можно больше комиссий, контрольных проверок, различных инстанций, заседаний, увеличить количество личных, ответственных решений.

1) Свобода ректора и деканов по отношению к сенату и факультету должна быть упрочена. Они ведут свою деятельность открыто, но не должны зависеть от решений большинства, за исключением определенного ограниченного круга жизненных вопросов (приглашение на работу,

конкурс на замещение вакантных должностей, изменение устава и правил), которые в то же время нельзя решить без определяющего содействия правительства страны. Вместо принятия решений простым большинством, целесообразно развить традицию управления посредством письменных предписаний ректора и деканов, не связывающую абсолютно, но определяющую многое.

2) Вовсе не обязательны массовые сведения о студентах и преподавателях. Тот, кто оказывается в состоянии вынести обстоятельное суждение и прилагает для этого усилия, делает это ответственно и со всей серьезностью только в том случае, если его суждение является решающим. Свидетельства о прилежании и тому подобное этим не затрагиваются, да они и мало что значат.

Чтобы не допустить новых форм злоупотребления свободой, в том случае, когда ответственность возлагается на отдельного человека, требуется ввести какие-то коррективы, которые оказывали бы давление изнутри на того, кому на данный момент принадлежит право единоличного решения; это заставляло бы его принимать решения с максимальной серьезностью, со всем знанием и вполне разумно. По истечении определенного времени он должен дать об этом отчет. Все, кто принадлежит к кругу профессий, для которых он что-либо сделал, вольны выявить его ошибки, подвергнув их беспощадной критике, – хотя и не для газет, а для общественности академического мира, благодаря распространению среди всех его членов письменно зафиксированных высказываний. Вместе с тем должна быть также предоставлена возможность для ответа, так же как должна существовать инстанция, которая, будучи незаинтересованной, могла бы налагать наказания на основании глубокого проникновения в суть услышанного. Только исходя из этого и можно надеяться, что готовность занять руководящие должности проявят мужи, которые уверены в своем умении и серьезности пойти на риск. Но вне лично осознанного риска не может быть результата!

Научное сообщество может только требовать воссоединения философского с естественнонаучно-математическим факультетами. Увеличение числа факультетов действует разлагающе.

Возникает вопрос: нельзя ли установить связь нового типа между факультетами, остающимися обособленными друг от друга? За этим вопросом стоит проблема чего-то всепроникающего, посредством которого все оказывается в связи со всем таким образом, что сознательная ориентация на это в конкретных случаях всегда имеет смысл.

Так как это всепроникающее, или всеобъемлющее, куда уходят своими корнями все идеи профессии, является основной темой особых наук, то их представители могли бы, не создавая собственный факультет, а как слушатели и советники, оказывать влияние на университет в целом в том смысле, что тех из них, кто обнаруживает готовность и способности, станут настоятельно приглашать на заседания факультетов, привлекать к управлению учебным процессом и к решению всех имеющих значение задач университета. Не имея права решающего голоса, права контроля, экзаменования, они сохранят за собой только право духовного воздействия. Для этих целей следовало бы принимать во внимание представителей

философии, государствоведения, систематической теологии, социологии, внутренней медитации (или психиатрии), но из их числа, так же как из числа других специалистов, подходят лишь те личности, которые получают шанс для осмысленной духовной инициативы благодаря своим достижениям, широте взглядов и истинной субстанциальности их существа.

г) Развивать самосознание немецкого университета нужно заново. В противовес ограниченному сословному сообществу, в противовес бездушным празднествам и формалистскому аппарату управления прошлых лет, высшей школе в своем сознании необходимо ориентироваться на самовоспитание.

Общение, которое не является медиумом духовно-научного движения в коммуникации, стоит немногого.

В празднествах самым серьезным образом должна быть выражена сущность высшей школы. То, что говорится во время их проведения, должно выражать не самодовольство своим бытием, но оказывать созидающее воздействие на ход духовной борьбы.

Формы суть такая действительность, для которой требуется особое чутье; хотя злоупотребление формализмом и заставляет ее софистически служить чуждым целям, однако пренебрежение этой действительностью устраняет надежность порядка целого. Чувство формы следует укреплять во всех случаях.

Представляется невозможным требовать этих установок, исходя из институционального подхода; напротив, мы приходим к институтам, исходя из них. Для того чтобы повысить чувствительность к их восприятию и укрепить волю мужеством, следует сообщать о них в ходе свободного философствования.

3. ТРУДОВАЯ ПОВИННОСТЬ И ВОЕННО-ПРИКЛАДНОЙ СПОРТ

Трудовая повинность и военно-прикладной спорт обеспечивают связь с действительностью; через их посредство студент с самого начала входит в соприкосновение с основами тут-бытия и с народом в целом. В результате собственной деятельности каждого в пользу целого вырабатывается дисциплина, которая посредством отречения и умения формирует личность. Трудовая повинность и военно-прикладной спорт не являются частью университета, а суть действительность всеохватывающего, которую следует познать.

Контрастирующее отграничение дисциплины этого вида от дисциплины духовного труда, иначе обоснованной и сущностно отличной в ее осуществлении, лишь служит развитию того и другого. О том, как трудовой повинности и военно-прикладному спорту помочь найти свои самые плодотворные формы, должны позаботиться активные участники этого процесса – те, кто на основании как собственного телесного опыта, так и изначального опыта духовного труда, могут знать, каким образом превратить то и другое в нечто взаимосвязанное, а также – что может этому содействовать или мешать. Тот вклад, который трудовая повинность и военно-прикладной спорт вносят в сферу дисциплины и образа

мыслей, не копируется и не тиражируется, но дополняется другим вкладом в сфере научного воспитания. Именно тогда, когда заложено основание надежной дисциплины, на нем, не подвергая все здание слишком большой опасности из-за злоупотреблений свободой и растрачивающей всеядности, можно строить духовную жизнь в необходимых для нее пространствах самостоятельного движения, риска самостоятельного исследовательского поиска и духовного решения, имеющего корни в собственном опыте.

Если учитывать требования физиологии, то в будущем станет настоятельным требование разделить во времени трудовую повинность, военно-прикладной спорт и учебу. Чтобы быть плодотворным, семестр должен быть или полностью посвящен учебе, с ограниченным дополнением спортивными занятиями, или целиком быть отдан военной службе.

4. ОТБОР (ЭКЗАМЕНЫ)

4

Отбор происходит перед поступлением в университет или в университете.

Отбор перед поступлением в университет – не предмет нашего обсуждения. Но он оказывается решающим. Зададимся вопросом, является ли ограничение права на посещение высшей школы – в противоположность предшествовавшему почти безграничному его расширению – необходимым также для школ, которые обеспечивают безукоризненную духовную дисциплину и действительную готовность к высшей школе. Следует также спросить, не предоставить ли вновь это право гуманитарной гимназии, которая нуждается в своем обновлении, или же сделать так, чтобы право обучения в той или иной избранной высшей школе имели исключительно выпускники гимназий. Равномерно распределенное первоначальное образование, самостоятельная дисциплина, чувство иерархии и формы, которое здесь нужно пробуждать, и т.п. сделало бы саму теорию высшей школы более действенной.

Характер отбора в самом университете существенно иной. В противовес прежнему злоупотреблению свободой, которая выходила из-под любого контроля, отбор (ридикальные и всесторонние экзамены) – это то, что каждый обучающийся фактически осуществляет самостоятельно, благодаря применению своей свободы. Если бы все ранее отобранные для обучения студенты подвергались муштре по школярской схеме, это означало бы конец высшей школы; сущность же ее, напротив, состоит в том, что отбор должен происходить сам по себе, в ходе обучения. Организация этого отбора является наисерьезнейшей и в итоге – по самой сущности человеческой судьбы – окончательно не решаемой проблемой.

Самое доступное средство в институциональном смысле – экзамены. Их следует и упростить, и расширить: упростить посредством ограничения материала, расширить – посредством сознательного усвоения духовных энергий, конкретных функциональных возможностей, суждений и умения личности. В каждой области знания экзамен должен соответствовать данной области и профессии. До сих пор лучшими и, возможно, в

чем-то безукоризненными являются в этом смысле экзамены у юристов, наибольшие же сомнения вызывают экзамены у медиков. Поэтому медики и проходят экзаменационный отбор без провалов. Такая опасность, собственно, исключена, а снижение уровня между тем здесь, возможно, самое большое.

В общих чертах по поводу института экзаменов следует сказать следующее:

Далеко не каждый желающий преподаватель может принимать экзамены. Экзаменаторы сами должны подвергаться проверке.

Как существенное подспорье на экзамене экзаменаторам требуются наглядные свидетельства о достижениях и поведении студентов на семинарах и в других видах совместной работы. Простые уведомления о прилежании и оценки не суть важны; прежде всего должно быть наглядно показано, в чем заключались результаты того или иного студента. Хорошие работы экзаменуемых можно представлять на экзамене.

Помимо проверки знаний студента на экзамене прежде всего следует понаблюдать за его поведением и эффективностью действий в практических работах, за умением видеть, использовать методические средства, выявлять свои способности к особенному, относящемуся к соответствующему делу способу рассказа и изложения.

Ясно, что определенный процент от числа студентов не выдержит экзамена, так как экзамен и должен быть отбором среди тех, кто отважился идти по жизни именно этим путем.

Значительное игровое пространство в выборе материала для экзамена предоставляется экзаменуемому. Следует позаботиться о том, чтобы вновь втайне, несмотря на свободу обучения, не стали господствующими схемы проверяющих преподавателей: чтобы экзаменуемый не был связан конспектами лекций своих экзаменаторов, участием в их практических занятиях. Желательна такая комбинация: оценки учителей, обобщающее обсуждение этих оценок и собственно экзамен, который проводят те, у кого экзаменуемый не обучался.

На основе уже имевших место попыток следует – по аналогии с методом создания произведений, имеющих характер вводных, – создать осознанную, хорошо продуманную технику экзаменования, обратив внимание на непрерывность процесса сообщения и обобщения опыта, а также многих точек зрения. Если даже искусство экзаменатора признать здесь самым важным, то возможно все-таки и сознательное развитие. Сознательно ориентируясь в постановке задач на основе духа идей знания и профессии, обнаруживающихся во вводных работах, следует развивать психологию и философию духовной деятельности и сущности рожденных для духовных профессий личностей.

5. ОТДЕЛЬНЫЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОБЛАСТИ

В каждой области знания можно сделать ряд присущих этой области особых предложений. Я ограничусь следующим примером:

Запрещается изучение философии как основной дисциплины (с другой стороны, без философии никакое обучение не может быть действительно

серьезным). Как исключение возможно существование звания доктора философии. Но каждый студент должен выдержать государственный экзамен, прежде чем он получит докторскую степень (присуждение ученой степени может состояться и ранее, но право на ношение титула связано со сдачей государственного экзамена).

Конкурс на замещение вакантных должностей и приглашения в университеты специалистов в области философии не означает, что в первую очередь будут рассматриваться те кандидаты, которые изучали философию путем чтения унаследованых от прошлого текстов. Напротив, предпочтение отдается тем, кого к философствованию привели занятия конкретными науками и жизненный опыт, – тем, кто с самого начала искал на этом пути свой тип философствования.

III. ОПАСНОСТИ

Там, где возможным оказывается нечто исключительное, наравне с огромными шансами на успех существует и опасность. Опасности преодолеваются только тогда, когда их распознают и понимают их значение. Некоторые примеры.

1. ТЕНДЕНЦИИ ЭПОХИ, В СОВОКУПНОСТИ СВОЕЙ ВОЗДЕЙСТВУЮЩИЕ НА СНИЖЕНИЕ УРОВНЯ

Пример – изменения профессии врача в последние десятилетия: тенденции в сфере бесплатной медицинской помощи (упрощение стандартизированного лечения), технизация расчлененной, врачебной практики; обусловленное положением студентов, число которых увеличивается, сокращение и упрощение обучения наряду с тенденцией к облегченному экзамену – все это в совокупности направлено на то, чтобы разрушить врачебную деятельность в подлинной профессии врача.

Повсюду подобные устремления, вырастающие из массы, технизации, усредненных требований, суть фактический враг лучших, они не содействуют отбору таковых, так как не оставляют им никакого пространства. Всегда присутствует опасность – особенно если судить по опыту последних десятилетий – что под покровом борьбы против таких тенденций они, напротив, в значительной степени невольно, фактически затребованы.

2. ОШИБОЧНАЯ ОЦЕНКА ГРАНИЦЫ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО

Собственно, то, что надлежит делать, может быть сделано только на основе ориентации на сущность людей, которые служат истине, непрерывно отдавая этому годы и десятилетия своей жизни. Так как наличие учреждения повсеместно создает только условия, и так как оно не может добиться чего-либо принуждением, возникает опасная ситуация, в которой с помощью учреждения как будто должно быть сделано как раз то, что может возникнуть лишь само собой.

Поэтому источником заблуждений при обновлении университета, отсюда, являются все предложения, которые не вытекают из осознанного

обращения к целостной идее высшей школы. Смысл имеет существование только тех организаций, которые оказываются действенными благодаря возникающему в них духовному движению, но не имеют никакого смысла выдуманные вне связи с реальностью комиссии, увеличение количества экзаменов всюду, где только возможно и т.п. Ощутимая назойливость в университетах несамостоятельных умов тех, кто хотел бы здесь усмотреть или создать для самого себя шанс, тех, кто составляет свои программы в соответствии со стилем времени, не давая ощутимых результатов, была бы опасной только в том случае, если бы этот, очень заметный тип, практически занял ведущие позиции, чего, насколько я вижу, до сих пор не произошло.

Если смысл обновления высшей школы заключается в обновлении модусов знания, в изначальной серьезности поисков истины, то она разрушила бы самое себя, если бы начала, как песком, засыпать себя техническими, дидактическими принудительными распоряжениями, принудительным расширением материала, усиленным обращением к школьному опыту и т.д. Основной вопрос заключается в том, будет ли проявлена смелость в расчете на лучших, по своей сути и внутреннему стремлению на элиту, или же действительно в итоге возобладает установка на нечто усредненное; или иначе – будут ли созданы условия для духовного творчества или же победит школярское приручение?

Было бы иллюзией полагать, что в высшей школе, где речь идет о производстве духовного, можно было бы что-то выиграть посредством политической борьбы. Теперь все дело заключается в том, чтобы, используя ситуацию, внести в творческий корпус учителей и учеников активную готовность. Только духовная борьба может вызвать к жизни нечто новое в самом духовном. То, что тут-бытие и внешний, формальный образ высшей школы полностью зависят от политической ситуации и покоятся на надежной государственной воле, означает, что свое место внутри высшей школы обрела не политическая борьба, а ставший возможным благодаря ей первоначальный поиск истины.

3. АБСТРАКТНАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ

Удобными для рассудка решениями нельзя чего-либо достичь. Простота есть самое сложное, однако поспешная простота, – это упрощение.

Так, самые простые размежевания в трудных случаях конкретных ситуаций являются не решением, а разрушением; например, разделение исследовательского учреждения и учебного института, науки и профессии, обучения и предмета, обучения лучших и обучения общей массы. Истинная жизнь всегда существует только там, где одно находится в другом; где одно рядом с другим – там смерть.

Вследствие этого полным заблуждением оказывается практика, когда для той или иной цели в высшей школе создают отдельное учреждение, иначе – когда хотят содействовать высшим целям через отдельные учреждения, в то время как добиться чего-то существенного можно не путем монтажа, а посредством одушевления целого.

Принятие за настоящее того, что, на первый взгляд, похоже, а в

действительности по самой своей сути отлично от него, происходит тотчас же, как только идея (как тайный вожатый в конкретном деле) оказывается несостоятельной. Механизм не только начинает работать вхолостую, но и сама жизнь утрачивает свою истинность.

Непродуктивные учреждения оказываются не просто лишними, но парализуют жизнь.

В основе своей абстрактная аргументация стремится к истинному учреждению как к тому, что необходимо создать. В поле ее зрения в первую очередь попадают не люди с их духовным уровнем, их сущностью, умением и возможностями, а школа как аппарат.

В полемике она имеет обыкновение бороться с тем, что сама же делает и поощряет.

ПРИМЕЧАНИЯ

"Тезисы" были написаны в конце июля – начале августа 1933 г. В наследии Ясперса они представлены лишь как Typoskript, который содержит немногочисленные рукописные исправления. В письме Хайдеггеру от 23 августа 1933 г. Ясперс определяет текст как "записанный и необработанный" В этом письме Хайдеггеру он пишет, что "составил текст, чтобы сделать Вам предложения по поводу реформы медицинского образования" В приложении к "тезисам" можно прочесть: "Эти заметки были подготовлены в июле для общества хайдельбергских преподавателей, которые в дискуссии должны были выявить то существенное, в чем, по их мнению, нуждалась высшая школа. Общество, прежде чем начать свою работу, распалось по личным мотивам".

[2] *Hatwany L.* Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten. Ein Kollegienheft. Leipzig, 1908; 2 vermehrte und veränderte Aufl. München, 1914.

Оба издания имеются в библиотеке Ясперса, в обеих книгах есть его пометки, подчеркивания, аннотации. Можно быть уверенным, что намек относится к этой книге.

[3] *Böckh A.* Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften / Hg. E. Bratuschek. Leipzig, 1877.

[4] Отсутствует пассаж в 13 строк (вырезано). В регистрационной карточке, видимо, с указанием на это обстоятельство, записано: "кое-что вырезано для университетской речи 1945 года". – Имеется в виду речь "Обновление университета", с которой Ясперс выступил по случаю возобновления деятельности Хайдельбергского университета с медицинскими курсами.

"ТЕЗИСЫ К ВОПРОСУ ОБ ОБНОВЛЕНИИ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ" (1933) ЯСПЕРСА В КРИТИЧЕСКОМ СРАВНЕНИИ С РЕКТОРСКОЙ РЕЧЬЮ ХАЙДЕГГЕРА[1]

Ханс Занер

В письме Хайдеггеру от 23 августа 1933 г., поблагодарив за полученный им экземпляр ректорской речи[2], Ясперс сообщил, что в конце июля и начале августа написал работу, цель которой – "разработать и пред-

© H. Zaner, 1995
© В. Кононов, перевод, 1995

ставить Вам предложения по реформе медицинского образования" Но оказалось, что разработать эти реформаторские предложения можно только в единстве с "размышлениями об университете в его целостности", и поэтому медицины как таковой он в конце концов вообще не коснулся. Это "лишь набросанное, но неотработанное" сочинение он оставляет у себя в рабочем столе. "Я не посылаю его Вам. Когда Вы навестите меня в следующий раз, я покажу его Вам, если Вы того пожелаете"[3].

Это сочинение, "Тезисы к вопросу об обновлении высшей школы", хранилось в наследии Ясперса как 27-страничный Typoskript с немногочисленными рукописными поправками[4]. При нем имеется набросок письма, которое по всей видимости, предназначалось для министерства в Карлсруэ. В письме излагается иная версия возникновения тезисов: заметки были подготовлены в июле для "Общества преподавателей Гейдельбергского университета", в ходе дискуссии членов общества следовало выявить то существенное, в чем, по мнению преподавателей, нуждалась высшая школа. По личным мотивам общество распалось раньше, чем начало свою работу[5].

Это письмо так и осталось только наброском. Создается впечатление, что решение об использовании "Тезисов" Ясперс хотел предоставить Хайдеггеру. Во всяком случае, в верхней части письма стоит рукописная пометка:

"Не отослано:

1) Хайдеггер – из моего письма – знает об этом и *может*, если того хочет, поставить правительство в известность.

2) Без соответствующего предложения я ничего не могу предпринимать, так как говорят, что меня как не состоящего в партии и женатого на еврейке только терпят и что я не могу вызывать доверия"

Хайдеггер не ответил на благодарственное письмо Ясперса[6]. Так как они больше не встречались, "Тезисы" остались лежать в столе непрочитанными. Можно было бы их там и оставить как документ, не возымевший действия. То, что мы теперь поступаем иначе, имеет под собой прежде всего два основания:

а) "Тезисы" – единственный аутентичный документ, из которого мы можем узнать, каким было отношение Ясперса к реформе университета непосредственно после захвата власти национал-социалистами.

б) Мы вправе с уверенностью предположить, что здесь идет непрямой диалог с Хайдеггером. 27 мая Хейдеггер произнес свою ректорскую речь, о которой Ясперс получил общее представление "из газет"[7]. Затем, в конце июня, в Гейдельбергском университете Ясперс слышал до сих пор еще не опубликованный доклад Хайдеггера "Университет в новом рейхе"[8], который тот сделал, откликнувшись на приглашение студенческого объединения. Хайдеггер заночевал тогда[9] у Ясперса и после лекции состоялись их последние беседы друг с другом[10]. В земле Баден уже велись работы по созданию нового университетского уложения; оно восходило к предложению Хайдеггера, непосредственное участие которого в разработке уложения было значительным. Имея в виду как раз университетское уложение, Ясперс и писал свои "Тезисы" (и это третья версия их возникновения), поскольку, как казалось, было желательно,

чтобы все университеты страны принимали участие в работе по подготовке реформы. И еще: он считал своим "долгом" донести до ответственных за реформу лиц то, что "сегодня могут сказать исследователи, опираясь на свой опыт"[11]. Незадолго до того, как появился набросок письма Хайдеггеру, в гейдельбергских газетах в полном объеме было опубликовано упомянутое университетское уложение земли Баден – первое в рейхе[12]. За день до этого оно уже вступило в силу, однако до проведения единой реформы в границах всего рейха должно было носить предварительный характер. Таким образом, оставалось время для внесения корректив. Поэтому Ясперс информировал Хайдеггера о существовании своей рукописи "в надежде, что тот затребует ее и окажет дальнейшее содействие"[13], т.е. выступит в качестве посредника для передачи ее в Карлсруэ (может быть, также и в Берлин).

Следовательно, ректорская речь Хайдеггера, с одной стороны, университетское уложение – с другой, а также "Тезисы" – это появившиеся почти одновременно документы, свидетельствующие о начале преобразования немецкого университета. Имеет смысл читать документ, вышедший из-под пера Ясперса, помня о существовании двух других. В сравнении четче обозначаются отличия его реформаторских предложений.

Однако имелись ли вообще достойные упоминания различия? В процитированном ранее письме Ясперс писал также о ректорской речи и о новом университетском уложении. Он хвалил и то и другое, хотя и с оговорками.

Ректорская речь, читаем в письме Ясперса, своим великим обращением к истокам греческой античности "вновь тронула его как новая и одновременно само собой разумеющаяся истина" И поскольку позволительно надеяться, писал Ясперс, что Хайдеггер путем "философской интерпретации осуществит" эти начала, речь обладает "достойной доверия субстанцией" "Я не говорю о стиле и поэтичности, которые – насколько я вижу – делают эту речь пока единственным документом академической воли, который останется в истории. На моем доверии к Вашему философствованию... не отразятся некоторые особенности этой речи, которые есть дань времени, не повлияет на него и то в ней, что представляется мне несколько преувеличенным, а также те предложения, которые, как мне кажется, не наполнены содержанием. Как бы то ни было, мне доставляет только удовлетворение, что кто-то умеет говорить, затрагивая вопрос о подлинных границах и истоках"

Как понимать это чередование похвалы, критики и вновь похвалы? Все зависит от истолкования. Но оно будет в определенной степени убедительным лишь тогда, когда станет ясной картина тогдашних взаимоотношений двух философов.

10 марта 1933 г. Ясперс пригласил Хайдеггера к себе в гости в Гайдельберг: "Мы так долго не говорили друг с другом... что необходим какой-то толчок, чтобы мы вновь нашли точки соприкосновения. Поскольку и прежде добиваться этого удавалось не благодаря нашим сочинениям, а только в ходе бесед, то так, скорее всего, останется и в будущем. Если письменные сочинения имеют тенденцию отчуждать, то

тем в большей степени слово должно объединять нас. В конце концов мы есть нечто большее, чем то, что мы пишем"

Хайдеггер принял приглашение и 18-го марта приехал в Гейдельберг на 4 или 5 дней. Его письмо Элизабет Блохманн от 30 марта дает нам представление о том, что принесли ему эти дни: "Дни, проведенные с Ясперсом, были для меня очень важными", – писал Хайдеггер. «Я видел, что о "духовной ситуации времени" можно писать, не будучи затронутым тем, что в действительности происходит – или же только зная об этом.

Хотя разница в возрасте едва ли составляет 10 лет, мы принадлежим к различным поколениям; к тому же в мире Ясперса не нашлось места миру греков – что в это всемирно-историческое мгновение нынешнего развития на Западе равнозначно, по моему убеждению, катастрофе.

Но человеческая высота и чистота его помыслов уравновешивают эти недостатки, которые обусловливают противоположность наших философских взглядов»[14].

Когда вчитываешься в эти строки, воспринимая их в контексте всего письма, то обнаруживаешь, помимо этого, некоторые косвенные упреки: в мышлении Ясперса отсутствует, де, единящая сила, в основе которой лежит вглядывание в тут-бытие, Dasein. На нем стоит печать бледности и расплывчатости мира просвещения и либерализма. В конечном счете оно является "литературным делом" – делом, стоящим вне времени, – а это значит: вне начала (т.е. не ведущим свое происхождение от греков), вне настоящего (т.е. не имеющим твердых оснований в Dasein) и вне будущего (т.е. не обдумывающим опыт настоящего исходя из будущего). Хайдеггер полагал, что при таких предпосылках ровным счетом ничего нельзя предпринимать. *Поэтому* он не проявил интереса к "Тезисам" Расправа не свершилась только из уважения к личности.

Ясперс, со своей стороны, в одном из писем фиксировал свое внимание прежде всего на личном аспекте встречи: "Мне доставляет удовольствие вспоминать дни, проведенные с Вами. Я благодарен Вам за то, что мы вновь были откровенные друг с другом, доверяли друг другу. В те мгновения молчаливого вслушивания друг в друга, которые я не забуду, Вы позволяли мне, как это уже иногда бывало, заглянуть в истоки Ваших идей, мыслей, но теперь – когда все повторяется и усиливается, – это для меня еще более значимо"[15].

Благодаря такому подходу "с новой силой"[16] вырастало доверие – как он заявлял об этом впоследствии – также и к философствованию Хайдеггера, хотя оно было для Ясперса чуждым.

Сказанное проясняет вопрос о том, как следует понимать ясперсовскую похвалу ректорской речи: исходя из доверия к изначальному в учении Хайдеггера, все интерпретировать в его пользу, отодвигая в сторону содержательные сомнения относительно программы; если и указывать на имеющийся в ней ложный пафос, то считать его моментом незначительным, в общем же принимать текст в ореоле его собственной силы[17].

Это должно было оказаться для Ясперса делом тем более легким, что многое в его "Тезисах" наводит на мысли о ректорской речи. Возможно, здесь – результат совместных бесед. Вероятно, он читал речь Хайдеггера

недостаточно внимательно для того, чтобы ясно и во всем объеме увидеть различия. Во всяком случае, на экземпляре с посвящением не видно никаких пометок, сделанных при чтении, во втором экземпляре немного подчеркиваний и ни одного замечания на полях. Читать-то он читал. Но действительным изучением речи он, вероятно, не занимался.

Оба они, как пишет Ясперс в одном из писем, были "захвачены временем"[18], и оба находились в первую очередь под воздействием странного профессорского ви́дения происходящего – как будто происходящее с университетом было фокусом эпохи. Если они вообще мыслили в политических категориях, то применительно к проблеме университета, которому они, конечно, придавали огромное общественное значение. Как средоточие воспитания духовной элиты и подготовки народа к деятельности в сфере духа он был тем местом, где в медиуме знания и наук должно было осуществить свой прорыв и стать действенным самосознание народа. Это *должно* происходить *по-новому*, потому что университет, как писал Ясперс, "вот уже на протяжении столетия... переживает постепенный, а в последнее тридцатилетие стремительный упадок"[19], все заметнее деградирует, предлагая познавать и изучать то, что этого недостойно. Университет должен был решить "высшую задачу", а проделал путь "глубочайшего падения"[20] – "падение свершилось" не по "вине кого-то"[21], а обусловлено беспочвенностью, нигилизмом самой технокультуры больших городов. На реформу, однако, нужно отважиться сейчас, потому что эпоха перелома дает бо́льший шанс для изменений. И поскольку эпоха наилучших шансов есть в то же время эпоха наивысшей опасности, университет, как считали оба мыслителя, пребывает в самом центре радикального кризиса в подлинном смысле слова и тут или "истинное обновление" – или "окончательная гибель"[22]. Реформа, таким образом, стала вопросом судьбы университета и самосознания всего народа.

Рамки, в которые были включены мысли о реформе, у обоих философов почти идентичны. Но Хайдеггер делал все публично, в виде программы, как глашатай новых времен, как человек, указующий путь к новому, Ясперс же делал это сдержанно-затаенно, поневоле скрыто, лишь внося коррективы в уже имеющееся развитие; один, таким образом, prometheisch, т.е. забегая мыслью вперед, другой epi-methisch, т.е. размышляя по поводу настоящего. Притом разум ни одного из них не был разумом бога – но лишь один из двоих не забыл этого.

Ход мыслей Хайдеггера таков.

"Принимая на себя ректорство"[23], он выстраивает "решающую проблему" университета: "Должна ли наука и впредь сохранить *бытие* в нашем мире, или мы должны попустительствовать ее быстрой гибели?"[24] Если она и в дальнейшем должна сохранить свое бытие, необходимо достигнуть ясности в отношении того, что же она есть. Эта ясность раз и навсегда заложена в истоках западного мышления. Отсюда, по мнению Хайдеггера, неизбежность обращения к грекам. Оно же раскрывает двойственный характер знания. Знание "куда более слабо"[25], чем Ананке – судьба, необходимость, но оно, упорно, непрерывно вопрошая,

сохраняет свои позиции "внутри постоянно скрывающегося сущего как целого"[26]. Если обратить взор на высказывание Ницше "Бог умер", то можно увидеть специфичное отличие современности от античного мира, и на фоне этого отличия ответ греков преобразуется применительно к настоящему. Наука *сегодня* – "совершенно необеспеченное состояние выдвинутости в сокрытое и неопределенное, т.е. сомнительное"[27]. Заслуживают сомнения, однако, "мирообразующие силы"[28] самого Dasein: "Природа, история, язык; народ, нравы, государство; поэтика, мышление, вера; болезнь, сумасшествие, смерть; право, хозяйство, техника"[29]. Уделяя основное внимание в своем вопрошании этим проблемам, наука сбрасывает с себя груз распыленности, случайных увлечений и парцеллярного деления по предметам. Великие вопросы университета суть великие вопросы народа в целом. Через их посредство наука обретает свою сущность. В этом *связывании* с *сущностным* заключается главный смысл реформы.

Хайдеггер ведет дело – и здесь выявляется огромное противоречие по отношению ко всему прежде сказанному – к *развернутому понятию науки*. Концентрация проблем науки на великих проблемах народа подводит науку, пребывающую в состоянии негативной свободы, к состоянию тройственной связи с народом.

Кто хочет быть в курсе запросов народа, тому должны быть известны, и не понаслышке, а через непосредственное участие, заботы, чаяния и умения всех сословий, всех членов и групп народа[30].

Кто посвящает свою жизнь духовной профессии, должен также доказать, что он "без остатка"[31] отдает себя борьбе за "честь и судьбу нации, живущей в окружении других народов"

Поэтому трудовая повинность и военная служба образуют два фланга службы знания, которая – в этом и заключается *ее* задача – и превращает народ в "духовный народ"[32].

Хайдеггер настоятельно подчеркивает, что эти три вида службы "равно изначальны", "одинаково необходимы и находятся на одном и том же уровне"[33]. В своей совокупности они представляют "единственно изначальную и полную сущность науки"[34], "осуществление которой поручено нам"[35]. И далее: "*Эта* наука имеется в виду, когда идут поиски сущности немецкого университета"[36].

Но что общего здесь с греческим толкованием науки? Ровным счетом ничего. Все, что Хайдеггер впоследствии привел в своих "Фактах и мыслях"[37] для объяснения этой трехчленной структуры, не является, если судить по тексту, убедительным. Расширение понятия науки было вторым смыслом его реформаторских усилий.

Третий смысл – это *аскетическое дисциплинирование жизни* учителей и учеников, которые должны "строить свою жизнь более просто, более сурово и с меньшими притязаниями, чем все остальные соотечественники"[38], с тем чтобы целиком посвятить эту жизнь выполнению своего подлинного предназначения.

Это "предназначение", однако, суть последний и все охватывающий смысл реформы: университет должен быть преобразован в "центр духовного законодательства"[39], через посредство которого: 1) он *сам себе*

устанавливает закон, то есть становится автономным и *сам себя утверждает* в качестве автономного, – а также 2) предоставляет *народу как "духовному народу"* закон и впечатывает тем самым его судьбу в "оттиск его истории"[40]. Путь к этому законодательству – ведущаяся с обеих сторон борьба учителя и ученика, которая должна пронизывать всю деятельность университета.

С полным пониманием принципов драматургии Хайдеггер в конце заново ставит решающий вопрос: "Хотим ли мы определить сущность немецкого университета, или мы этого не хотим?"[41]. Вопрос, который теперь становится идентичным вопросу: "сохранилось ли еще у нас, как у исторически-духовного народа, желание вновь обрести себя – или же мы более не хотим этого?"[42]. И затем – апофеоз о "великолепии" и "величии такого прорыва"[43], благодаря которому стараниями "молодой и совсем юной силы нашего народа, которая распростерла свои крыла над нами"[44], уже принято решение, что мы хотим быть самими собой, хотим, "чтобы наш народ исполнил свое историческое предназначение"[45]. Пусть под этим подразумевается кто угодно и что угодно – при чтении трудно воспринимать это иначе, чем апофеоз национал-социализма, к партии которого Хайдеггер принадлежал, и не просто как рядовой член, а прежде всего как ректор, как руководящее лицо.

Этому типу движения – когда вопрошая прокладывают себе путь, чтобы завершить его апофеозом настоящего, т.е. когда по видимости сетуют и жалуются, а по сути мыслят хилиастически, – Ясперс противопоставил свой стиль размышлений, по стилю не имеющий ничего общего с жалобами, но в итоге совпадающий с пророчествами в духе Кассандры.

Композиционно дело выглядит так, что он отправляется от *унаследованной* от прежних времен идеи университета, для того чтобы искать институциональные рамки для ее *нового* осуществления. В заключительной части, однако, речь идет исключительно об *опасностях,* которые уже видны в ходе этого нового поворота.

Унаследованная от прежних времен идея университета жива, так говорит Ясперс, неотделимостью "специального обучения" от "исследования" и "образования" (Bildung – слово, которое раздражало Хайдеггера). "Лучший исследователь" – это "и единственно хороший учитель"[46], каким бы неловким в смысле использования дидактических приемов ни был исследователь. Сообщество учителя и учеников, однако, должно осуществляться "неавторитарно"[47], "по форме на равных"[48], т.е. inter pares, следовательно, в соответствии с сократовскими принципами. Оно основывается поэтому на коммуникации, двигателем которой всегда выступают "духовная борьба"[49] и неограниченная свобода, постоянно связанная с опасностями произвола, пристрастий или увлечения чем-либо незначительным[50]. По поводу этой чреватой опасностью свободы Хайдеггер провозглашал: «Многократно воспетая "академическая свобода" вытесняется из немецкого университета; потому как эта свобода была неподлинной, ибо только отрицающей»[51]. Ясперс же весьма настойчиво защищает ее. Учащимся, исключительно во имя ответственности, должно

быть предоставлено право, хотя это и нежелательно, "быть отстающими ввиду недостаточного прилежания"[52] или "отсутствия инициативы"[53]. Приверженность сущностному также должна протекать из свободы, где нет места принуждению. Поэтому причина упадка университета – если видеть его вне эпохальной судьбы – никоим образом не таится в одной только негативной свободе, а в той же мере она кроется в обязательности образования. И если, как в условиях современной ситуации, создается положение дел, когда один человек – подразумевается, видимо, министр культов – безраздельно властвует над университетами, в случае приверженности этого человека свободе его власть может дать университету *тот самый* шанс; а если это человек иных ориентаций, то возникает серьезнейшая опасность для университета. Поэтому в качестве кризисного расценивается следующее соотношение: "Возможность истинного обновления немецкой науки является в то же время опасностью ее окончательной гибели"[54]. Это соотношение, однако, произвело на свет услышанный им же "вопрос судьбы"[55]: добьется ли новый "этос науки, возвращающийся к истокам"[56], "свободного осуществления"[57] или нет. Сотворение – оно всегда оказывается приобретением этого этоса, есть его задача в нынешней ситуации.

Для данной ситуации характерно произрастание из старой "основной идеи университета" новых "акцентов"[58]: "Наука обусловлена волей народа и государства..."[59]. Не противоречит ли это, в конечном счете, ее свободе? Ясперс ищет такое толкование, которое оставляет место свободе: То, что наука зависит от народа, означает, что она, в итоге, должна быть желательна народу. Его воление выражено в желании видеть науку конкретно, – а именно, "в повседневно действенном образе духовных профессий"[60]. В них он создает самого себя как духовный народ. Но он так же мало, как государство, знает о том, "что истинного есть в науке"[61] и каким путем она должна идти. Поэтому его воление не приводит к созданию *определенного модуса* науки, а только говорит о том, *что* наука должна быть; духовный уровень народа заключается в "поиске истины"[62].

Три "основных идеи университета" укоренены в самом народе:

1. Что истину всегда нужно искать: не ограничивая поиски "целями" и "не заботясь обо всех последствиях"[63];

2. Что воспитание следует осуществлять, имея в виду "идеи профессии"[64] – в медимуме этого открытого знания; и

3. Что идеи профессий в их совокупности, собранные воедино волей и стремлением народа, способствуют тому, что знание и наука вновь обретают Universitas: свои единство и цельность[65].

Каждый шаг здесь делается в диалоге с Хайдеггером. Неоспорима схожесть многих мыслей, и можно было бы найти еще большое количество совпадений. Различие, однако, становится заметным при взгляде на *смысл* реформы:

В ходе претворения в жизнь трех идей университета наука приобщается к самой сущности не через посредство "грубой житейской близости" к Dasein, а через посредство близости "к бытийным субстанциям"[66]

в *экзистенции* и *трансценденции*. – Понятие науки не *расширяет* себя исполнением каких-то жизненно важных услуг, а *очищает* себя путем освобождения от всех зависимостей. – Жизнь исследователя становится аскетичной не в угоду какой-то *одной* мысли, а одухотворяется *широтой* мышления. – Что же касается укорененности науки в народе, то эта укорененность не имеет ровным счетом ничего общего с законодательством – ни с установлением законов для университета со стороны народа, ни с установлением их университетом для народа. Укоренение вносит лишь "*новый акцент*" в *старую* идею, которая не претерпевает никаких субстанциальных изменений.

Вернемся еще раз к пассажу о трудовой повинности и военной службе. Ясперс включил его в рассуждения об институциональных изменениях, чтобы с самого начала разъяснить, что эти службы не имеют ничего общего ни с идеей университета, ни с понятием науки. То, что он вообще заговорил о них, имеет под собой совершенно иные основания, чем у Хайдеггера. Хайдеггер в первую очередь превратил это триединство как новое единство науки в нечто весьма значимое для университета. Он, без сомнения, был самым авторитетным идеологом этого триединства. В момент написания Ясперсом его "Тезисов" оно уже было составной частью деятельности университета. Ведь сообщество немецких студентов, как единственный совокупный представитель учащихся на территории рейха, в июне 1933 г. распорядилось о введении трудовой повинности для студентов. Вскоре последовало, согласно фрейбургской студенческой газете от 14 июля 1933 г., распоряжение правительства рейха о трудовой повинности и военной службе. Ввиду уже состоявшейся их институционализации Ясперс включил данную тему в свои "Тезисы"

Ясперс, как мы видели, допускал высказывания в том духе, что трудовая повинность и военно-прикладной *спорт* связывают "с действительностью"[67], что они подводят студентов к "ощущению сопричастности с основами тут-бытия и со всем народом"[68]. Но все же он был тверд в убеждении, что они не могут быть "частями университета"[69]: Они подчинены "сущности иной дисциплине"[70], которая не должна "в целях подражания переноситься в сферу научного воспитания"[71]. Если говорить открытым текстом, то это значит: они означают муштру и принуждение, а они суть враги духовной деятельности. Он считал также, что вынесение обеих видов службы за рамки университета диктуется также и физиологическими основаниями. Его единственной уступкой было согласие на то, чтобы в "ограниченном масштабе спорт"[72] входил в процесс обучения. Он намеренно не употребляет более термин "военно-прикладной спорт"

Все институциональные изменения он подчинил трем принципам:

Они должны быть в состоянии "дедуцироваться только из последних оснований идеи университета и не должны быть результатом деятельности ad hoc"[73].

На место вытесненного старого они должны поставить нечто в субстанциональном смысле лучшее, т.е. не должны быть просто актом отрицания.

Их следует понимать "как процессы движения"[74], которые, проникаясь

новым опытом, остаются открытыми для новых изменений. Ибо институциональные учреждения "никогда не есть сущностное"[75], а в лучшем случае представляют собой свод условий для формирования сущностного. Сущностное, однако, есть свобода и качество учения и исследования, направленные на посильное совершенствование.

В отношении профессорского состава – я останавливаюсь только на этом – это означает: "Должны быть устранены все формальные сложности, а также устранено как можно больше комиссий, контрольных проверок, инстанций, совещаний..."[76]; повсеместно следует укреплять стремление к "личному, ответственному решению"[77], что в особенности касается ректора и деканов, которые – за исключением приглашений на работу, конкурсов на замещение вакантных должностей, изменений уставов и предписаний, – не обязательно должны зависеть от решений большинства, но все свои решения должны представлять гласно и в письменном виде. Те профессора, которые в должностном отношении влияют на университетскую жизнь, обязаны периодически отчитываться. "Всем представителям профессий, для коих эти люди что-то сделали, должна быть предоставлена свобода подвергать все ошибки беспощадной критике, с которой.... надлежит ознакомить академическую общественность..."[78] За ошибки следует наказывать, причем все равно, будут ли это ошибки, "обусловленные характером или оценкой [ситуации]"[79], кроме того, необходима "инстанция, которая... может наказывать"[80]. Никого не вынуждают брать власть. Кто это делает, обязан знать, что он "берет на себя риск"[81]. Фюреры – также в университете – терпимы только при условии обязательной подотчетности и угрозы наказания. Принимая во внимание эти условия, Ясперс в упомянутом письме Хайдеггеру одобрил новое университетское уложение земли Баден и тем самым принцип фюрерства в университете как "аристократический принцип", даже если и делал это с "болью пиетета" и с "сожалением, что ныне явно и стремительно завершается великое время университета, о кончине которого мы знаем давно"[82].

К концу "Тезисов" у Ясперса также по-новому звучит решающий вопрос. Это вопрос о том, возобладает или нет решимость делать ставку на лучших, т.е. "будут ли созданы условия для духовного творчества или дело доведут до торжества школярского уравнительного принципа"[83].

Фактически положение дел таково, что из-за технизированного школярства снижается уровень университета; что новые, упрощенные учреждения поощряют именно то, с чем они хотели бы бороться; что "несамостоятельные умы"[84], используя университет, "назойливо, приспосабливаясь к духу времени, осуществляют свои программы"[85]; и что распространяется иллюзия, будто в университете "посредством политической борьбы сегодня можно кое-чего добиться"[86]. В факте зависимости университета от народа и от "надежной государственной воли"[87] должна, однако, присутствовать гарантия обратного – чтобы в "высшей школе царила не политическая борьба, а изначальный поиск истины, которому должна способствовать эта борьба"[88]. Разумная же политика вообще освобождает университет от политической борьбы.

Программная речь Хайдеггера и Кассандровы "Тезисы" Ясперса

различаются своими семантическими полями и различия текстов весьма существенны.

Язык Хайдеггера имеет волюнтаристскую окраску, пронизан бравурной тональностью, он решителен, резок, отличается повелительным, властным, воинствующим, в значительной мере даже милитаристским настроем. Он насыщен прилагательными в превосходной степени (44 на 11 стр. текста) и усиленно подчеркивает вертикальные структуры. Этот язык беспрестанно упирается как в мифические границы судьбы, так и в метафизические границы сущности, большое значение он придает народным и национальным предопределениям. В этой семантической мешанине возникают сомнительные предложения следующего типа:

"Сущность немецкого универститата только тогда обретает ясность, приличествующее ей место и *власть*, когда *фюреры прежде всего* и всегда сами становятся *ведомыми* – ведомыми *непреклонностью* той духовной *задачи*, которая *впрессовывает судьбу немецкого народа* в *оттиск его истории*"[89].

"*Немецкий* университет мы рассматриваем как высокого ранга школу, которая на основе науки и через посредство науки берется воспитать и *дисциплинировать вождей и хранителей судьбы немецкого народа*"[90].

"Если мы эту *сущность* науки возжелаем, то преподавательский корпус университета *должен* действительно *выдвинуться* вперед, *опасно приблизившись* к постоянной неопределенности мира"[91]. И т.д. и т.п. – можно брать любое предложение[92].

Возможно, эти и подобные им предложения имел в виду Ясперс, высказывая мягкие критические замечания о том, что многое в этой речи он воспринимает как "дань духу времени", как нечто "преувеличенное" и "не наполненное содержанием"[93]. В столь мягком тоне может высказывать свои суждения только тот, кто считает, что язык можно отделить от мысли. Так, конечно, может быть, но ни это допущение меньше, чем к какому-либо другому мыслителю, может быть отнесено к Хайдеггеру. И поэтому исследование словарного состава, анализ языка должны, видимо, привести к катастрофическому результату: ректорская речь – это документ ориентированной на миф и насилие национальной литературы, относящейся к эпохе начала упадка немецкого университета.

Языку принуждения соответствует закрытая форма речи. Она очень тщательно выверена драматургически и в этом своем построении обладает признаками целевого произведения искусства. Беда тому, кто поддастся ее внешней строгости.

В "Тезисах" Ясперса тут и там тоже встречаются такие национально окрашенные пустоцветы, как "немецкое знание"[94], "немецкая наука"[95] или "немецкая воля к знанию"[96], а предпочтение, оказываемое им "аристократическому принципу", конечно же, не может рассматриваться как демонстрация демократических идей. Но семантическое поле располагается по другую сторону от таких понятий, как "принуждение", "власть" и "насилие", никогда не обретает мифологической окраски, не пересыпано ссылками на судьбу. И волюнтаристическим оно становится только в том месте, где упоминается воля к знанию. Оно избегает всяких

преувеличений и отказывается от претензий на назидательность. В этом поле нет места истерии и опьянению – оно примечательно своей трезвостью, но в метафизическом плане оно все-таки не остается бескрылым. Литературная форма является открытой, незаконченной и "фрагментарной"[97], учитывается то, что реформа – длящийся процесс. "Тезисы" сознательно отказываются от литературной "отработанности", а "в настоящий момент" считают таковую даже "противной здравому смыслу"[98].

Различия семантических полей указывают на различные метафизические основания. У Ясперса это сплетение свободы, экзистенции, трансцендентности и разума; у Хайдеггера – переплетение народного Dasein, исторической задачи и воли к власти. В обоих случаях в центре внимания находятся – с точки зрения слов и подразумеваемой действительности – университет и наука, которые истолковываются с помощью отличных друг от друга пограничных понятий.

Поскольку обе работы вводят университетскую реформу в зону политического перелома, в отношении их правомерно поставить вопрос о том, были ли они по своей сути национал-социалистическими или, быть может, они способствовали развитию национал-социализма.

Однозначно ответить на этот вопрос по отношению к Хайдеггеру нельзя. Главная цель речи, ее устремленность – "самоутверждение немецкого университета" Тем самым в этой речи содержится протест против того, чтобы она была присвоена и использована партией. В ней присутствует полемика с "новым понятием науки"[99], которое выдвинули нацистские идеологи, она возводит принцип "собственной силы" и особенно настоятельно принцип "сопротивления" до "основного противоречия в процессе управления народом и в следовании народа за руководством"[100]. По своей насыщенности и мыслительной дисциплине она также стоит много выше всего того, что породила университетская партийная литература.

Но из-за наличия такого семантического поля и окружающих его фундаментально онтологических принципов речь Хайдеггера все-таки укладывается в русло нацистской литературы: кто торжествует по поводу "великолепия... и величия *этого* прорыва"[101], должен примириться с тем, что его причисляют к кругу тех, кто инсценировал сам прорыв. – Кто определяет "*духовный* мир народа" как "власть сил народа, верных почве и крови"[102], тот мыслит не просто национальными категориями, а расистско-национальными. – Кто в опьянении властью относит военную службу к "чеканящей силе"[103] науки, тот милитаризирует университет. И наконец, тот, кто, следуя какой-то программе, "вытесняет"[104] из университета академическую свободу, тот должен прослыть приверженцем тоталитаризма. Виражи такого рода утрачивают всякую безобидность, если распознать в них интегральные составные части стремительно распространявшейся в то время идеологии. В них заранее учитывается падение значимости университета в целом и они служат начавшемуся обвалу. Не может быть никакого сомнения в том, что эта речь содействовала нацификации немецкого университета и тем самым – расширению влияния национал-социализма. Министр культов земли Баден Ваккер

самым точным образом охарактеризовал эту речь: Она есть "своего рода приватный национал-социализм"[105].

Упрек никоим образом не относится к Ясперсу – ни в программном отношении, ни в семантическом, ни в метафизическом. Но почти невероятная отдаленность от политической реальности и упрямое нежелание ее воспринимать также бросают тень на его "Тезисы" В них ясно говорится, что противником, если иметь в виду реформы, является "не политическая власть", а "некие более широкие силы: незнание, враждебность к знанию и слепота"[106]. А в черновике сопроводительного письма можно прочесть, что его, Ясперса, предложения по реформе "не находятся в противоречии... с принципами, которые выдвигала до сих пор правительственная сторона" Когда Ясперс писал это, давно вступил в силу земельный "Закон о восстановлении профессионального чиновничества"[107], который был направлен прежде всего против политически неугодных лиц и чиновников еврейской национальности. Близкий друг, Густав Радбрух, был уже уволен, так же как бывший учитель Ясперса, психиатр Вильманс[108] и многие другие гейдельбергские профессора и доценты. Факультеты были унифицированы, т.е. их возглавили деканы, которые устраивали власть предержащих. Студентов-евреев хотя еще и зачисляли на учебу, но в немецкое студенческое сообщество более не принимали. В университетских городах давно проводились публичные сожжения книг, и лично Геринг уже назначил премию за голову Теодора Лессинга.

Тот, кто в этой ситуации во имя некого аристократического принципа одобрял новое университетское уложение – даже пусть и со значительными оговорками, – тот не только ошибался в оценке реальности, но и в мысли отделывался от нее. А ведь именно это уложение безоговорочно отдавало университет диктаторской власти.

Ощущение такое, будто вновь звучат слова Хайдеггера: "Я видел, что о "духовной ситуации времени" можно писать, не испытывая чувство сопричастности с действительно происходящим – или только зная о нем" Правда, к этому тотчас можно добавить: тем хуже для того мыслителя, который [как Хайдеггер] выступал с программными разработками, уже зная о происходящем.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Доклад прочитан Х. Занером 6–9 ноября 1989 г. в Граце на международном конгрессе, посвященном Карлу Ясперсу.

[2] На экземпляре посвящение, написанное от руки: "С дружеским приветом. Хайдеггер"

[3] Примечание редколлегии "Историко-философского ежегодника": автор статьи Х. Занер цитировал переписку Хайдеггера и Ясперса по рукописному варианту тома, который готовился к изданию. В настоящее время переписка издана. См.: Martin Heidegger. Karl Jaspers. Briefwechsel. 1921–1963. Fr. a/M.; München; Zürich, 1990. В дальнейшем при цитировании указывается дата соответствующего письма, которое можно найти в данном издании.

[4] Karl Jaspers: Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung // Jahrbuch der Osterreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft / Hg. E. Salamun-Hybašek, Kurt Salamun, Jg. 2/1989. Wien, 1989, 5–28 при цитировании далее: Thesen и номер соответствующей страницы немецкого текста.

[5] Nachlass Karl Jaspers. z. Zt. Universitätsbibliothek Basel (Наследие К. Ясперса, которое в настоящее время хранится в Библиотеке Базельского университета).

[6] Свое следующее письмо Хайдеггер написал 1 июля 1935 г., то есть почти два года спустя. В нем он ни словом не обмолвился о письме от 23 августа 1933, но говорил о "неудаче ректорства". Хайдеггер пишет следующее свое письмо 1 июня 1935 г., следовательно через два года. В нем речь идет вовсе не о письме от 23 августа 1933 г., а о "неудачах ректорства".

[7] Письмо Ясперса Хайдеггеру от 23 августа 1933 г.

[8] Guido Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. Dokemente zu seinem Leben und Denken. Bern, 1962. 73 f.

[9] Ночью с 30 июня на 1 июля 1933 г.

[10] Ясперс сообщает об этих беседах. «Я сказал ему: ожидалось, что он выступит в защиту нашего университета и его великого наследия. Никакого ответа. Я говорил о еврейском вопросе, о злостной нелепице по поводу мудрецов Сиона, на что он ответил: "но ведь существует опасное интернациональное сообщество евреев". За столом он с некоторым оттенком злости в голосе сказал: это, де, безобразие, что так много профессоров философии, во всей Германии следовало бы оставить двоих или троих. "Кого же? – спросил я. Никакого ответа. – Как случилось, что Германией должен управлять такой необразованный человек, как Гитлер?" – "Образование совершенно ничего не значит, – ответил он. – Вы только посмотрите на его чудесные руки"» (записано Ясперсом в 1953 году).

[11] Thesen. S. 10.

[12] Heidelberger Tageblatt, 22 aug. 1933, 51. Jg., N 194. – Heidelberger Neueste Nachrichten, 22 aug. 1933, N 194.

[13] Karl Jaspers. Notizen zu Martin Heidegger / Hg. Hans Saner, München; Zürich 1978; 3. Aufl. 1989. N 165.

[14] Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918–1969 / Hg. J.W. Storck. Marbach; Neckar, 1989. S. 61.

[15] Письмо Ясперса Хайдеггеру от 20 апреля 1933.

[16] Письмо Ясперса Хайдеггеру от 23 августа 1933.

[17] В уже цитированной (см. сноску 13) записи под № 165 (в 1951 году) Ясперс вносит, правда значительно позднее (1961 г.), дополнительный нюанс: "...еще его ректорскую речь я пытался истолковать как шаг по направлению к лучшему. / Но в то же время я ему больше не доверял... Духовная высота не была потеряна, хотя содержание того, о чем он говорил и что совершал, понизилось до невыносимо низкого и чуждого уровня. / Несмотря на это, я не мог перестать воспринимать его серьезно, отныне как субстанциального противника, как медиума, представлявшего опасность, грозящую разрушением всего, что мне представлялось разумным".

[18] Письмо Ясперса Хайдеггеру от 20 апреля 1933.

[19] Thesen. 8.

[20] Ibid.

[21] Thesen. 9.

[22] Thesen. 10.

[23] В дальнейшем ректорская речь цитируется по изданию фон Хермана (Франкфурт-на-Майне, 1983), которое включает также отчет Хайдеггера о ректорстве: "Факты и мысли" – "Fatsachen und Denken", сделанный в 1945 г. В дальнейшем ссылки на ректорскую речь Хайдеггера: R, с указанием страницы по названному изданию.

[24] R. 10.

[25] Этот сущностный для знания момент Хайдеггер заимствует из "Прикованного Прометея" Эсхила. Там сказано о teche, что оно много слабее, чем необходимость. "Отличительное свойство" знания, тем самым, черпается из приравнивания друг другу "techne" и "знания": Отождествление: techne–знание–наука затем облегчает перенесение сущностного для знания момента на саму науку, что, естественно, является в высшей степени проблематичным.

[26] R. 12.

[27] R. 13.

[28] Ibid.
[29] R. 13 f.
[30] R. 15.
[31] Ibid.
[32] Ibid.
[33] R. 16.
[34] Ibid.
[35] Ibid.
[36] Ibid.
[37] Cf. R. 27.
[38] R. 18.
[39] Ibid.
[40] R. 9.
[41] R. 19.
[42] Ibid.
[43] Ibid.
[44] Ibid.
[45] Ibid.
[46] Thesen. 6.
[47] Thesen. 8.
[48] Ibid.
[49] Ibid. 7.
[50] Ibid.
[51] R. 15.
[52] Thesen. 7 f.
[53] Ibid. 8.
[54] Ibid. 10.
[55] Ibid. 11.
[56] Ibid.
[57] Ibid.
[58] Ibid. 12.
[59] Ibid.
[60] Ibid.
[61] Ibid.
[62] Ibid. 13.
[63] Ibid.
[64] Ibid. 14.
[65] Ibid.
[66] Ibid.
[67] Ibid. 22.
[68] Ibid.
[69] Ibid.
[70] Ibid.
[71] Ibid. 23.
[72] Ibid.
[73] Ibid. 15.
[74] Ibid. 16.
[75] Ibid.
[76] Ibid. 20.
[77] Ibid.
[78] Ibid. 21.
[79] Письмо Ясперса Хайдеггеру от 23 августа 1933.
[80] Thesen. 21.
[81] Ibid.
[82] Письмо Ясперса Хайдеггеру от 23 августа 1933.
[83] Thesen. 26.
[84] Ibid.
[85] Ibid.
[86] Ibid. 26 f.
[87] Ibid. 27.
[88] Ibid.
[89] R. 9 (курсив Х. Занера).
[90] R. 10.
[91] R. 14.
[92] Silvino Vietta: Heidegger Kritik an Nationalsozialismus und an der Technik, Tübingen 1989, bes. 11f.
[93] Письмо Ясперса Хайдеггеру от 23 августа 1933.
[94] Thesen. 11.
[95] Ibid. 10.
[96] Ibid. 12.
[97] См. сопроводительное письмо к "Тезисам" Ясперса (Beibrief zu den Thesen).
[98] Ibid.
[99] R. 10.
[100] Ibid. 18.
[101] R. 19 (курсив Х. Занера).
[102] R. 14.
[103] R. 18.
[104] R. 14.
[105] R. 30.
[106] Thesen. 11.
[107] Закон вступил в силу с 7 апреля 1933 г.
[108] Dorothee Mussgnug: Die vertriebenen Heidelberger Dozenten. Zur Geschichte der Ruprecht-Karl-Universität nach 1933. Heidelberg, 1988 (= Heidelberger Abhandlungen zur Mittlehren und Neueren Geschichte, Bd. 2). S. 47–50.

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Редколлегия ежегодника открывает в рубрике "Исследования и дискуссии последних лет" дискуссии по двум темам, обосновывать актуальность которых вряд ли требуется. Первая группа дискуссионных проблем может быть выражена вопросами: "Существует ли мировая философия? В чем специфика локальных, национальных типов философствования?" Публикуя в качестве начала дискуссии и приглашения к ней – соображения М.Н. Громова, А.В. Смирнова и Г.А. Ткаченко, редколлегия надеется, что наши читатели, живущие в России или за ее ближними и дальними рубежами, примут участие в диалоге, принципиально важном для самоопределения, самоидентификации и единения не только истории философской мысли, но и всей культуры.

Ответственный редактор ежегодника *Н.В. Мотрошилова*

РУССКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ МЫСЛЬ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

М.Н. Громов

Проблема соотношения национальных философий с мировым философским процессом является одной из спорных и активно обсуждаемых в современной историко-философской науке. В зависимости от выбранных критериев и системы отсчета возможны различные точки зрения, интерпретации и суждения. Очевидно, если под мировой философией понимать некую абстрактно постулируемую наднациональную структуру, то таковой не существует. Если же под нею подразумевать совокупность национальных, региональных, конфессиональных течений мысли, в которой удается выделить общие, родовые, типологические признаки философии как особого вида знания и отношения к реальности, то о такой общечеловеческой сфере творческого осмысления бытия говорить вполне можно, уместно и необходимо.

Не отрицая сложного, опосредованного, порою минимального взаимодействия, а зачастую и полного отсутствия контактов между различными

© М.Н. Громов, 1995

разновидностями национальных культур, признавая локальный, очаговый характер бытования отдельных, наиболее периферийных из них, вместе с тем необходимо признать, что уже не одно столетие поколения специалистов изучают историю мировой литературы, живописи, архитектуры, музыки и других форм творческой деятельности. Такая же традиция существует в анализе мировой философской мысли. Речь скорее всего должна идти не об отказе от данного определения, но о его уточнении, версификации, наполнении его новым содержанием, о создании более гибких, динамичных теоретических моделей, которые будут наиболее адекватно отражать реальный процесс развития мировой философской мысли и национальных течений как ее разновидностей.

Однако никакие общие рассуждения не могут служить достаточным доказательством выдвинутых выше постулатов. Для этого необходимо обратиться к конкретной истории, к подлинным свидетельствам, к фактическому материалу.

В качестве объекта исследования можно взять эволюцию отечественной мысли. То, что русская философия с XVIII в. по настоящее время тесно связана с европейской и через нее выступает активным субъектом мирового мыслительного процесса, кажется не должно вызывать особых возражений. Но как обстояло дело в допетровский период, во время существования глубоко традиционного, самобытного мира Древней Руси, в чем-то обособленного от западного и восточного ареалов цивилизации, в которые пришлось прорубать окно великому реформатору?

Вопреки распространенному заблуждению, вся многовековая история допетровской Руси отличается наличием разнообразных связей с Востоком, Югом и Западом. Менялись векторы устремленности, степень интенсивности, уровень контактов, соотношение добровольного и принудительного факторов, система приоритетов, однако никогда отечественная культура, а вместе с ней философская мысль, не развивалась в изоляции и вопреки основополагающим тенденциям эволюции мировой цивилизации и мировой философии. Попытке обоснования данного тезиса посвящены предлагаемые ниже соображения.

Мудрость Древней Руси является таким же неотъемлемым компонентом общечеловеческого философского наследия, как древнерусская культура – частью мировой цивилизации. Высоким достоинством этой культуры выступают не только ее самобытность, но и открытость, стремление усвоить, творчески переработать, внести свой смысл в ценности, воспринятые от иных народов[1].

Тем более это относится к философии, которая по своей интегрирующей, всеобъемлющей, всепроникающей сути тяготеет к функции универсального познания мира и выявления общечеловеческих идеалов в широком спектре национальных культур и традиций. Подобное устремление к осмыслению сокровенных тайн бытия, к максимальной полноте знания, к сопряженности самых разнообразных интенций сознания присуще философии во все времена ее существования, в том числе в средние века[2].

Древнерусская мудрость не является исключением. Выступая уникальным феноменом своеобразной культуры Древней Руси, она вместе с тем

предстает активным субъектом общеславянского, европейского и мирового мыслительного процесса, реализуя один из вариантов единого общечеловеческого философского знания. Подобная включенность в мировой процесс вовсе не означает ее унификации. Напротив, именно в сочетании своеобразия древнерусской мысли, отразившей собственный путь развития, и тяготения к общечеловеческим ориентирам сквозь призму вселенского христианского мировосприятия вырисовывается ее неповторимый облик.

Еще на стадии предыстории древнерусской мудрости, в эпоху господства дохристианского языческого мировоззрения происходит сложный процесс интеграции различных мифологических систем. Современные исследования показывают, что мифология восточных славян, включавшая элементы философского отношения к миру и выступавшая в качестве автохтонной среды для развития мышления, складывалась из сложного переплетения компонентов славянской, тюркской, иранской, угрофинской, балтской, скандинавской мифологий, что отразило сложный интеграционный процесс происхождения древнерусской народности, в которой восточнославянский субстрат был основным, но далеко не единственным[3].

После христианизации Руси в эпоху раннего средневековья расширились международные связи древнерусской культуры. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции сложилась развитая метасистема духовной культуры, охватившая южных и восточных славян на основе одной православной религии, одной письменности, одной книжности и общих традиций. Древнерусская мудрость выступает в этот период как составная часть философской мысли всех православных славянских народов. Сначала преобладало болгарское и сербское влияние, затем все более возрастало обратное воздействие Руси на балканские страны[4]. Все же славянские православные государства находились под доминирующей культурной эманацией Византии[5].

В XV–XVI вв., когда русская средневековая культура Московского царства достигает наивысшего расцвета, воздействие порабощенных турками Византии, Болгарии, Сербии ослабевает, но не прекращается, о чем свидетельствует, в частности, выделяемое рядом специалистов так называемое второе южнославянское влияние (Д.С. Лихачев). В этот же период усиливаются связи с Западом, но в активной полемике с ним. Земли единой некогда Руси с Киевом, Львовом, Смоленском, Полоцком, хотя и политически попали под власть сначала Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой, все же сохраняли традиции древнерусской культуры и поддерживали контакты с Московской Русью.

Иван Федоров печатал книги в Остроге, Заблудове, Львове; Андрей Курбский после бегства в Литву вместе со своим кружком переводил Иоанна Дамаскина; в Дерманском монастыре на Волыни возникает на основе печатного базельского издания новая редакция "Пчелы" В братских коллегиумах на территории Украины и Белоруссии усваиваются достижения западной мысли (через посредство польской), но в целях борьбы с католическим влиянием и обогащения местной культуры[6]. Поэтому рассмотрение русской средневековой философии XV–XVI вв.

нельзя отрывать от шедшего в иных условиях развития украинской и белорусской философии.

В XVII в. эти связи расширились и приобрели качественно новую основу, особенно после воссоединения Украины и части Белоруссии с Россией. Деятельность Славяно-греко-латинской академии, основанной в 1687 г., тесно связана с возникшей ранее Киево-Могилянской, созданной в свою очередь по примеру Краковского университета[7]. Преподаватели и выпускники двух академий составили костяк отечественной интеллигенции на рубеже XVII–XVIII вв. Белорусский мыслитель Симеон Полоцкий стал крупнейшим культурным деятелем нового типа в России конца XVII в.

Москва становится "светочем славянства" и "оплотом православия" Уровень мышления поднимается благодаря приезду и успешной работе на ниве просвещения не только многочисленных украинских и белорусских собратьев. С Россией связывают свои судьбы и становятся видными российскими мыслителями хорват Юрий Крижанич, поляк Андрей Белобоцкий, молдаванин Николай Милеску Спафарий, греки братья Лихуды и многие выходцы из разных стран. Русская культура, а вместе с ней и философская мысль, все более интернационализируются, приближаются к новоевропейскому типу. Этот постепенный процесс порою грубо интенсифицировался поспешными реформами, которые при патриархе Никоне и Петре I вызвали раскол общества и создание в XVIII в. двухслойной культуры, чего не было в Древней Руси.

Оценивая соотношение местного элемента и привнесенного в общей структуре древнерусской мудрости, следует отметить *самобытное влияние* первого и *теоретическую значимость* второго. Своеобразие русской средневековой философии состоит в творческом усвоении, переосмыслении, развитии тех импульсов, которые она получала из плодотворных контактов с зарубежной культурой, будь то византийская, болгарская, польская, немецкая. Наиболее фундаментальные в философско-теоретическом отношении работы ("Источник знания" Дамаскина, корпус сочинений Дионисия Ареопагита, "Диоптра" Филиппа Пустынника, "Пчела", а также Библия с ее философскими фрагментами, творения отцов церкви) являются переводными, но не в современном буквальном смысле, а творчески переработанными, имеющими обширные толкования, комментарии, различные редакции и добавления.

Не следует забывать и того, что значительная часть отечественных мыслителей эпохи средневековья (не меньшая, чем в новое время) была представлена обрусевшими иноземцами. Их список весьма обширен: грек митрополит Никифор, болгарин митрополит Киприан, серб Пахомий Логофет, перечисленные выше деятели XVII в. и многие другие. Среди оппонентов древнерусских авторов были приезжавшие, а порою и подолгу жившие на Руси иностранцы, подобные немцу Николаю Булеву. Велась активная полемика "с люторы, латины и калвины", т.е. с представителями католической и протестантской идеологии, как очная, например, с прибывшим к Ивану Грозному папским посланником иезуитом Антонио Поссевино, так и заочная[8].

Но это одна сторона процесса, неизбежного вследствие объективного воздействия геополитического фактора, ибо Русь в силу географического и исторического положения находилась на периферии более развитых восточной и западной цивилизаций. В сходном положении были Скандинавские страны по отношению к Европе или Япония по отношению к Азии. Подобное обстоятельство приводило к более позднему, но не обязательно хронически отстающему развитию. Напротив, в такой ситуации может срабатывать мобилизующий фактор, обеспечивающий динамичное развитие.

Интересным примером в этом плане является судьба Литвы. Бывшая глухой лесной провинцией на стыке Руси, Польши, Ливонии, яростно цеплявшаяся за свое языческое прошлое, последней в Европе принявшая в 1387 г. христианство, эта небольшая страна делает удивительные успехи в своем развитии. Здесь основывается первый (на территории бывшего СССР) университет в 1578 г., поднимается уровень культуры, устанавливаются плодотворные контакты с европейской мыслью.

Другой стороной процесса развития философской мысли в средневековой Руси была ее несомненная самобытность. Она порождена всей совокупностью факторов исторического развития, действием разных традиций, уникальной средой обитания Древней Руси, неповторимыми ансамблями городов, монастырей, крепостей, прекрасных в своем гармоничном единстве с природой, с широким российским простором, с промежуточным положением между Западом и Востоком, с разнообразием народов, объединившихся в границах одной государственности. По словам В. Филиппа, "Россия не принадлежит Востоку, если под этим понимать нечто идентичное Азии; Россия не является и западной страной, если под Западом понимать латинскую цивилизацию. На основе унаследованной от Византии духовной традиции России стала особой исторической сущностью в пределах Европы"[9].

Как София Киевская и София Новгородская связаны с византийской традицией, но вместе с тем явственно отличаются от нее, так и "Слово о законе и благодати" Илариона наряду с обшехристианским универсализмом несет яркую идею русского самосознания. Как русская живопись, восходящая к греческим образцам, дала самобытное творчество Рублева и Дионисия, так Нил Сорский, отталкиваясь от исихастской школы, создал русское течение безмолвного умного делания. Как московское барокко второй половины XVII в., типологически сравнимое с европейским, сыграло функцию освобождения сознания от средневековых канонов и потому противоположно по своей направленности европейскому барокко, возникшему в качестве "стиля иезуитов" и игравшему первоначально контрреформационную роль, так творческая деятельность Симеона Полоцкого стала не просто пересадкой современной ему латинской образованности польского типа в среду московитов, но качественно особенным явлением отечественной культуры предпетровского периода[10].

Одним из наиболее ярких примеров органического синтеза духовных традиций Византии, Запада и Руси в XVI в. является многоплановое творчество переводчика, писателя, богослова и философа Максима Грека, которому посвящена масса литературы на многих языках и кото-

рый за свои заслуги был канонизирован на Поместном соборе Русской Православной церкви в 1988 г. Афонец стал одним из крупнейших мыслителей русского средневековья и заметной фигурой в европейской культуре своего времени. Он был последователем Савонаролы, соратником Альда Мануция, Иоанна Ласкариса, Анджело Полициано, полемизировал с Хуаном Вивесом и Лютером[11].

Когда сравнивают русскую средневековую философию с западной, то нередко схематически противопоставляют ее как преимущественно религиозно-художественную европейской схоластике в духе Фомы Аквината. Это противопоставление справедливо, но лишь в определенных пределах, ибо как русская, так и западная средневековая философия отличались разнообразием течений и тенденций. О несводимости западной средневековой мысли к схоластике пишет, в частности, Л. Дерийк[12]. С одной стороны, на Руси проступает рационалистическая (начиная с митрополитов Никифора и Климента Смолятича) и даже схоластическая (у деятелей Славяно-греко-латинской академии) тенденция. С другой – на Западе существовали мистические течения в духе Мейстера Экхарта, Бернара Клервосского и иных мыслителей[13].

Наиболее же близким Руси философским течениям Запада представляется августинизм как христианизированная редакция неоплатонизма. Августин Блаженный почитался на Руси как один из отцов церкви, его сочинения рекомендовались для чтения, ссылки на него встречаются в русских источниках. Эмоциональная, эстетически выраженная, нравственно напряженная, апеллирующая не только к рассудку, но и к сердцу проникновенная философия Августина во многом созвучна основной тональности древнерусской мудрости. Его слова из "Исповеди" о философской гордыне перед лицом божественной Премудрости принял бы любой древнерусский мыслитель: "...я опытно познал то различие, которое существует между высокомерной дерзостью философа, надеющегося на свои собственные силы, и смиренномудрием верующего"[14]. Столь же сближающим Запад с Русью является один из основополагающих для средневековой культуры корпус сочинений Дионисия Ареопагита с его апофатическим богословием, учением об эманации и божественной иерархии, с мощным зарядом всепроникающей метафизики света, зародившейся еще в античном мире.

Сближают Русь и Запад в сравнении их средневекового духовного наследия и другие явления: общее почитание Библии и патристических сочинений; обширная агиографическая литература, в которой повествуется о подвигах ранних анахоретов (Египетский, Синайский и Римский патерики); доминирующая и интегрирующая функция религиозного сознания, идеологическая роль господствовавшей церкви и многое другое. Поэтому типологически древнерусская мудрость вполне сопоставима с западноевропейской средневековой философией[15].

Но несомненно был ряд различий, которые определялись как общим размежеванием восточнохристианского мира во главе с Византией и западнохристианского во главе с Римским престолом, так и особенностями собственно русского происхождения. Перечислять их нет нужды – они достаточно хорошо известны. Остановимся лишь на том, что качест-

венно отличает западную средневековую философию от древнерусской.

Более благоприятные в сравнении с порабощенной монголами Русью возможности создали в Европе начиная с XI в. систему процветающих университетских центров с профессиональным преподаванием философии и возможностью складывания различных школ[16]. Эта полицентрическая система, существующая и поныне, подобно многополисной структуре в Древней Греции, создавала прекрасную возможность для наличия различных школ, течений, направлений, что необходимо, как воздух, для многовариантного, разнообразного, сбалансированного развития философской мысли. Концепция двух истин, не признававшаяся на Руси до XVIII в., создала возможности для постепенной эмансипации и самоопределения философии, выделившейся в Европе в самостоятельную форму знания гораздо раньше, чем в России. Сказалось и опережающее социально-экономическое развитие Европы в XV–XVII вв.

Вместе с тем не следует идеализировать, а тем более абсолютизировать как условия существования, так и само бытие западноевропейской философии. В некоторых отношениях внешние трудности и внешняя несвобода оказывают не подавляющее, но стимулирующее воздействие, ибо они способствуют мужанию, укреплению, возвышению мудрости. Например, при всей своей социальной несвободе царская Россия XIX в. дала великую литературу с содержащейся в ней глубокой философской мыслью, сильной, выстраданной, обращенной к людям, к их сокровенным чаяниям. Комфорт тела и духа, столь свойственный современной западной цивилизации, не всегда способствует интеллектуальному подъему, он может и размягчать сознание.

Судьбы русских мыслителей часто, гораздо чаще, чем на Западе, были трагичны. Достаточно вспомнить прозябание Даниила Заточника, несправедливое многолетнее заключение Максима Грека, ссылку в Сибирь Юрия Крижанича, сожжение заживо протопопа Аввакума, равно как трагичные судьбы многих русских мыслящих людей в XIX и XX в., чтобы понять, насколько трудны были пути развития отечественной философии. Но эти же трудности воспитывали жертвенное служение истине, благу, народу своему, которое порою так удивляло Запад.

У России и Европы разные судьбы при взаимной близости и взаимной дополнительности. Они постоянно открывают друг друга и взаимообогащаются в процессе совместного параллельного развития. Применительно к нашему веку чешский философ и первый президент республики Томаш Масарик пророчески писал: "Философский интерес к России и ее развитию... постоянно присутствует в обширной европейской литературе, касающейся России. Этот интерес настолько показателен, что сейчас можно говорить о россиизации Европы, как в свое время говорили о европеизации России". Далее он добавляет: "Философ, который приступает к исследованию России, должен в силу необходимости достигнуть ясного представления о ее средневековье и раннем периоде, посредством чего он сможет приблизиться к более правильному анализу самого содержания современной эпохи"[17].

Будучи частью европейской философии, хотя и занимая в ее структуре особую позицию, русская средневековая мысль входит в общечелове-

ческую сокровищницу философского знания. Помимо прямых и опосредованных контактов с культурой других народов это подтверждается и общностью некоторых независимо возникающих идей, концепций, философем, прослеживаемых при их сопоставлении.

Например, одна из доминирующих на Западе, Востоке и Руси натурфилософских концепций – учение о четырех стихиях, находит неожиданное сходство с распространенным в древней Мексике до прихода туда испанских конкистадоров религиозно-философским мифом о четырех сыновьях бога Омеотла: красном боге Камастле, черном боге Иайнаке, белом боге Кициалкоале, голубом боге Омитеситле. «В тесной связи с идеей о мировых циклах находится концепция о четырех элементах, символически выраженная в "Истории мексиканцев" четырьмя сыновьями Ометеотла. Тигры, чудовища, *земля, ветер, огонь и вода* в силу удивительного параллелизма совпадают с четырьмя корнями или элементами (ритсомата) всех вещей – гипотеза, выдвинутая греческим философом Эмпедоклом и переданная западной мысли благодаря Аристотелю»[18]. Сходные концепции есть в древнекитайской и древнеиндийской философии, которые представляют единую многовариантную общечеловеческую натурфилософскую концепцию[19]. Немало подобных, общих для всего человечества, архетипов сознания присутствует в мировой культуре (М. Элиаде).

Самым же общим фактором, который роднит древнерусскую мысль с мировой, является то, что она, не вырождаясь в рафинированную, спекулятивную философию, всегда тяготела в наиболее ярком своем воплощении быть *всеохватывающей мудростью,* единым нерасчлененным синтезом духовного и материального опыта, несущно необходимым жизнестроительным учением. Учение о мудрости прослеживается у всех народов Земли и древнерусская его ипостась является одной из многочисленных трактовок[20]. Она оказывается прямо связанной с библейской hkmh и греческой σοφία через христианское учение о Софии Премудрости[21]. Она созвучна древней восточной мудрости стран буддийской, мусульманской и китайской культур, ибо лишь "почитание мудрости есть основа управления страной" и каждый мыслящий человек взыскует: "Разыскиваю мудрых людей, чтобы сделать их своими помощниками"[22].

Древнерусская мудрость по своей структуре основана на патристическом учении об иерархии уровней знания. Как писал Ориген в главе "О троякой мудрости" сочинения "Περὶ ἀρχῶν", существует (1) "Мудрость мира сего", включающая все внешние знания и полезная для людей; (2) "мудрость князей мира сего" как тайное, эзотерическое знание просвещенной элиты общества, оказывающееся, несмотря на все их ухищрения, преходящим и (3) "Премудрость Божия", вечная, непреходящая, руководящая миром[23]. Схожие мысли развивал Фома Аквинский, считавший, что "человеческая мудрость есть лишь некий отблеск мудрости более высокого порядка" и выделявший (1) земную мудрость, неотделимую от животного и дьявольского начала; (2) мудрость посвященных как интеллектуальную добродетель; (3) высшую мудрость как дар Св. Духа[24]. Сам же процесс постижения мудрости понимался им как восхождение к

истине, которое может происходить и самостоятельно, и с помощью людей, и путем божественной помощи. Аквинат считал, что "Мудрость как дар выше мудрости как интеллектуальной добродетели"[25]. Maxime Sapientia признается им высшим видом знания.

Древнерусская мысль как одна из ипостасей общечеловеческой мудрости имеет не только принадлежащее прошлому историческое содержание. Ее значение актуализируется современным состоянием философского знания, которое ищет утраченную в результате предельно абстрагированной спекулятивной рефлексии органическую связь с жизнью[26]. Об этом писали многие авторы нашего времени. Андрей Белый считал, что "современная философия не есть стремление к мудрости, а есть знание о знаниях"[27]. Альберт Швейцер считал такое положение "распадом культуры" и призывал возродить философию через восстановление в ней доминирующего этического начала, как это было в учениях Конфуция, Сократа, Христа, Канта[28]. Сам же он выдвинул в качестве высшего принципа этики гуманистический тезис "благоговения перед жизнью", ставший сейчас перед угрозой самоистребления рода людского сверхактуальным для всего человечества. Перед ужасом всеобщей гибели бледнеют казавшиеся недавно непримиримыми идеологические, политические, классовые, религиозные, этнические и иные коллизии.

Мудрость как жизнестроительное учение, основанное на нравственном осмыслении бытия, вновь обретает ценность – ту непреходящую ценность, которую осознавало человечество в разных цивилизациях в начале своего пути; ту ценность, которую оно утратило в результате господства голого рационализма и обезличенной машинной технократической формы самоорганизации; ту ценность, которая может объединить самые разные общества, культуры, этносы, конфессии в единую общечеловеческую семью народов. "Именно в мудрости осуществляется единство теории и практики, синтез всех духовных потенций, совпадение истины, добра и красоты"[29]. Современный человек как существо, по известному определению, причастное мышлению (homo sapience) должен через мудрость (Sapientia) осознать свое высшее предназначение.

И здесь духовный опыт русского народа, который в условиях средневековья создал свое понимание мудрости, может стать небесполезным в современных условиях, ибо в нем акцентированы как раз те смысложизненные проблемы, которые волнуют сейчас род людской. Первостепенный интерес к человеческому существованию, поиск смысла исторического процесса, акцент на нравственном переживании бытия, практическая направленность – эти особенности древнерусской мудрости созвучны нашей эпохе. Такие мыслители, как Иларион Киевский, Максим Грек, Юрий Крижанич, не случайно вызывают интерес у современного человека[30].

Общепризнано мировое значение русской литературы и философии XIX и XX в. Но оно возникло не на пустом месте и не только как продукт современной истории. Оно воспитано многовековой традицией древнерусского философствования, тесно связанного с моралью и искусством, с исторической и антропологической проблематикой, всегда доминировавшей в отечественном мышлении.

[1] *Gromov M.* Medieval Russian Philosophy as a Cultural-Historical Phenomenon: A Typological Delineation // Synthesis philosophica. Zagreb, 1990. Vol. 5. Fasc. 1. P. 65–83.

[2] *Copleston F.C.* Philosophies and Cultures. Oxford, 1980.

[3] *Третьяков Н.Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970.

[4] *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских связей. М., 1960; *Снегаров И.* Духовно-културни връзки България и Русия през средните векове. София, 1950; *Лубинковић Р.* Студије из средњовековие уметности и културне историје. Београд, 1982.

[5] *Meyendorff I.* Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge,1981; *Podskalsky G.* Christentum und theo logische literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.

[6] *Ісаєвич Я.Д.* Братства та іх роль в развитку української культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966.

[7] *Смирнов С.К.* История московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855; *Хижняк З.* І Киево-Могиляньска академі Історія виникненна і развитку. Київ, 1970.

[8] *Possevino A.* Moscovia. Warszawa, 1988.

[9] *Philipp W* Russia's Position in Medieval Europe // Russia. Essaies in History and Literature. Leiden, 1972. P. 37.

[10] Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982.

[11] *Haney J.V* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. München, 1973; *Langeler A.J.* Maksim Grek, bysantijn en humanist in Russland. Amsterdam, 1986.

[12] *Rijk L.M. de.* La philosophie au Moyen Âge. Leiden, 1985.

[13] Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart, 1986.

[14] Исповедь блаженного Августина епископа Иппонийского. М., 1914. С. 178.

[15] Проблемы истории домарксистской философии (средневековый способ философствования). М., 1985.

[16] *Rashdall H.M.A.* The Universities of Europa in the Middle Ages. L., 1942. Vol. *–1–3.

[17] *Masarik T.* The Spirit of Russia. Studies in History. Literature and Philosophy. L.; N.Y., 1955. Vol. 2. P. 564–565.

[18] *Лион-Портилья М.* Философия Нагуа: Исследование источников. М., 1961. С. 130.

[19] *Teuchmann R.* O Zywialach w starożytnej filozofii chińskiej, indyjskiej i greckiej // Studia filozoficzne. (Warszawa) 1989. N 3 (280). S. 27–44.

[20] *Громов М.Н.* Святая София Премудрость Божия в Древней Руси // Philosophy. (Tokyo) 1992. N 93. P. 397–418.

[21] *Mack B.L.* Logos und Sofia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Iudentum. Göttingen, 1973; *Sandelin K.G.* Wisdom as Nourischer: A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact of Early Christianity. Abo, 1986.

[22] Древнекитайская философия: Собрание текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 181–187.

[23] Творения Оригена, учителя Александрийского. Казань, 1899. Вып. 1. О началах. С. 263–271.

[24] Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986. Ч. 2. С. 70–73.

[25] Summa theologiae, II, g. XLV, art. III.

[26] *Миронов В.В.* О понимании философии как мудрости // Филос. науки. М., 1986. № 6. С. 35–43.

[27] *Белый Андрей.* Философия культуры // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1987. М., 1987. С. 235.

[28] *Schweitzer A.* Kultur und Ethik: Kulturphilosophie. München, 1960.

[29] Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 276.

[30] *Spidlik Tomas.* L'idée Russe. Une autre vision de l'homme. Troyes, 1994.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ "ВСЕМИРНАЯ ФИЛОСОФИЯ", ИЛИ ПРОБЛЕМА ПРЕОДОЛЕНИЯ ЧУЖДОСТИ ЧУЖОГО

А.В. Смирнов

Обсуждение вопросов типа "Существует ли всемирная философия?" или "Что есть мировой историко-философский процесс?" в определенных философских и философствующих кругах почитается с известного времени чем-то вроде дурного тона. Однако для исследователя, работающего в сфере историко-философского востоковедения, такие вопросы – дело отнюдь не исследовательского (или философского) вкуса, они прямо и непосредственно связаны с самими основаниями его повседневной деятельности. В самом деле, что я имею в виду, говоря об "арабской философии"[1]? Чем является этот термин, очерчивающий границы сферы моего исследования, – простым знаком, ярлыком, функцию которого легко исполнит любой другой, наудачу выбранный знак такого рода, или это – полновесная категория, раскрытием содержания которой и явится мое исследование? Вряд ли кто-то станет настаивать на первом – ведь в таком случае изучаемый феномен окажется принципиально несоотносимым с тем, что мы понимаем под "европейской", или "западной философией" Второй ответ обязывает нас искать возможность говорить об "арабской философии" как о некотором варианте философии вообще, той, собственно, философии, которую обычно и принимают за "всемирную" Как, однако, возможно подобное понятие "всемирная философия"? Будем ли мы говорить о ней в тех же терминах, тем же языком, которым мы говорим о собственной философской традиции, или для этого необходимы существенно иные категории?

Создается впечатление, что многие попытки приблизиться к пониманию того, что есть "всемирная философия", делаются со вполне определенных позиций, строящихся на вполне определенных допущениях и предпосылках. Я не хочу в этой связи оперировать пресловутым термином "европоцентризм". Обвинения такого рода, даже если и улавливают достаточно точно суть "крена" и "отклонения", не предлагают альтернативы, к которой нельзя было бы предъявить тех же самых обвинений – обвинений в каком-то ином типе "центризма" или в следовании каким-то другим идеологическим установкам. Если серьезно относиться к вынесенному в качестве заглавия статьи вопросу, следует выбрать другой путь, не совпадающий с методом идеологических ярлыков.

Пожалуй, не составит труда зафиксировать то препятствие, которое затрудняет разговор о "всемирной философии" Оно связано с проблемой субъекта этой философии. Кто является носителем ее? Иначе говоря – что она есть? Конгломерат тех философских массивов, которые представлены огромными "материками" философии: Европой, арабским

© А.В. Смирнов, 1995

(мусульманским) миром, Индией, Китаем, Россией[2]? Является ли все, кроме первого, так называемыми национальными (локальными) вариантами, недоросшими до европейского образца (а такая посылка часто принимается, пусть молчаливо, как основание рассуждений на эту тему), или это – равнозначные и равноправные, равновеликие массивы мысли, которые не могут быть осмыслены просто по модели "чистый образец – национальная (локальная) специфика"?

Эти вопросы принципиальны, и они ставились достаточно давно и достаточно остро. Тот факт, что на них нет ответа (приемлемого хотя бы для большинства членов научного сообщества, которое они волнуют), показателен сам по себе. Возможно, что трудность заключается даже не в этих вопросах как таковых. Вернее, даже не столько в них, сколько в самой процедуре "отвечания" На поставленный вопрос отвечает всегда субъект–человек, занимающийся историей философии. Он, несомненно, уже принадлежит одной из перечисленных философских традиций, является "жителем" одного из этих философских "материков" (если, конечно, не вовсе лишен корней, что тоже случается). Отвечая на эти вопросы, такой мыслитель тем самым пытается разрешить вопрос об основаниях собственной мысли и собственной традиции. Фактически вопрос, который стоит перед ним, является вопросом о характере его собственной мысли. Отвечая на него, он неизбежно сталкивается с парадоксом самовключения в одном из его вариантов.

Парадокс самовключения в общем виде сводится к тому, что нечто включает самого себя как свою часть.

Один из примеров этого парадокса известен нам из математики. Возможно ли "множество всех множеств", множество, включающее самого себя и тем самым – все множества, в том числе самого себя, следовательно, все множества, – бесконечная регрессия, вмещающая оказывается гораздо "меньше" того, что она должна вместить. Можно ли понять свои собственные основания, можно ли увидеть самого себя и, повторив подвиг знаменитого барона, вытащить самого себя за волосы из болота? Можно ли утверждать относительно самого себя ложность или истинность каких бы то ни было высказываний? – ведь утверждение истинности своих слов не менее парадоксально, чем утверждение их ложности: если такая операция разрешена, мне достаточно сказать, что я говорю правду, чтобы *все* сказанное мною должно было считаться истиной, – ведь если сомнение в истинности не исключено вовсе, оно может относиться к любой части моих слов, и тогда ложным может оказаться и утверждение об истинности моих слов, и мы придем к ситуации, описанной как парадокс "Лжец" В судебной практике давно установлено: никто не может свидетельствовать в собственном деле. Может ли какая-то философская традиция в таком случае свидетельствовать относительно собственного статуса? Способна ли она отнести себя, или какую-то часть себя, ко "всемирной философии", установив для этого ясные критерии? Не ставит ли подобное утверждение данную традицию в положение "множества всех множеств"? в положение человека, свидетельствующего истинность своих слов?

Этот пункт, вероятно, требует дополнительного разъяснения. Речь

идет вовсе не о моральном аспекте такого решения. Речь идет о логической корректности самой процедуры его вынесения. Может ли субъект, принадлежащий к определенной философской традиции, выносить решение о статусе этой традиции в отношении к остальным традициям, отличным по своим основаниям от данной? Не будет ли это решение a priori окрашено в его философские цвета? Не будет ли это в любом случае решением, принятым с позиций определенного философского "национализма"? И не является ли необходимым некоторый философский космополитизм для того чтобы такое решение было корректным? Возможен ли, однако, подобный космополитизм?

Так вопрос о существовании "всемирной философии" в конечном счете – и вполне закономерно – возвращает нас к вопросу о возможности понимания чужой философской традиции. Наверное, эксплицитно определить понятие "чужая" и, далее, отделить его от понятия "чуждая" будет едва ли исполнимой задачей. Насколько "чужой" является, скажем для нас, французская традиция философствования XX в.? И переходит ли она ту грань, за которой становится "чуждой" – т.е. не способной говорить с нами без специальных трансляционных процедур? (Опять же, что считать такой особой трансляционной процедурой, а что необходимымвсегда герменевтическим переводом?) Всякий исследователь, долго общавшийся с этой или любой иной философской традицией, без труда даст свой ответ на подобный вопрос. Не так-то легко, однако, будет ему сформулировать обоснование своих ответов. То, что мы способны чувствовать "интуитивно" после определенного периода общения с некоторой традицией, бывает нелегко облечь в слова. Чтобы объяснить это, требуется иной язык, иные понятия. Понятия, которые могли бы не быть чуждыми ни той, "чужой", ни этой, "нашей", традиции. Понятия, с помощью которых можно было бы говорить о том и об этом, но которые не принадлежали бы ни тому и ни этому. Нечто вроде над-языка, говорящего о том и об этом, но не о себе. Заговорив о проблеме "степеней чуждости" философских традиций, мы опять приходим к необходимости избегать парадокса самовключения.

Вернемся, однако, к разговору о "чуждой" традиции. Из сказанного понятно, что я не претендую на то, чтобы предложить нечто вроде эксплицитных формулировок или определений в защиту того тезиса, из которого исходят эти рассуждения. Я могу лишь высказать (выразить, попытавшись сделать это так, чтобы меня поняли) то ощущение, которое возникло у меня после определенного периода попыток понять средневековую арабскую (мусульманскую) традицию мысли. Это ощущение состоит в том, что в лице этой традиции мы имеем особое философское образование ("структуру", или "тело", или "здание" – метафоричных названий может быть много), образование, герметичное в определенном, релевантном для обсуждаемой темы смысле, и притом противо-стоящее (в не смысле враждебности, а в смысле не-рядо-положенности) той культуре историко-философского размышления, мыслью о принадлежности к которой мы имеем возможность себе льстить. Шокирующее ощущение чуже-родности и фундаментальной непонятности оказывается в данном случае тем более сильным, что арабо-мусульманская традиция (в отличие,

наверное, от индийской и уж тем более от китайской) внешне необыкновенно близка к западноевропейской (если понимать под этим словом античность и западное средневековье) – всем известно, сколь многим она ей обязана (как, впрочем, и западноевропейская арабской). В определенном плане эта традиция представляет собой уникальный пробный камень для проверки любых гипотез относительно всемирно-философского процесса. То, что такие гипотезы видят в этой традиции, зачастую говорит скорее о них, чем о ней.

Именно это представление о "равновеликости", и в то же время – какой-то, по всей видимости, фундаментальной инаковости иных философских традиций мешает принять точку зрения, с которой любая из них могла бы быть рассмотрена как некий "национальный" или "локальный" вариант некоторой *уже-известной нам* всеобщей линии. Если хотя бы одна из философских традиций рассматривается как вариант, тем самым задается необходимость рассматривать их все как варианты – вот тот тезис, который представляется необходимым высказать. Варианты чего, однако? То, чего они являются вариантами, может существовать в таком случае как еще-несозданный конструкт. Видимо, это то, что подразумевало бы любую частную традицию как свою разновидность.

Герменевтическая чужеродность, т.е. чужеродность-для-понимания, средневековой арабской мыслительной традиции не является, конечно, чистым ощущением по принципу "мне кажется" Неспособность дать эксплицитное определение ее (этой фундаментальной чужеродности, отчужденности от моего понимания-без-специальной-трансляции), которое я признаю за собой, не означает отсутствия достаточного количества иллюстративных примеров, передающих (надеюсь) это ощущение. И, наверное, лучшим из них будет как раз обсуждение проблемы того, что есть "арабская философия"[3].

Наша задача не относится к тому уровню разговора, который подразумевает обсуждение вопроса "что есть философия" в принципе. Предположим, что нами достигнут определенный консенсус, хотя бы молчаливый, в рамках некоторого научного сообщества историков философии, занимающихся историей арабской философии и воспитанных в условиях данного места-и-времени. Предположим, что они понимают друг друга "без слов" и знают достаточно точно, какого мыслителя, если речь идет о европейской мысли, они классифицировали бы "по ведомству" философии, а какого – нет. Вопрос, который нам следует задать, звучит так: смогут ли они также понять арабскую мысль?

Прежде всего зафиксируем наличие проблемы. В средневековой арабской мыслительной традиции существовало направление, именовавшее себя "философией" (фальсафа, калька с греческого термина); его последователи, соответственно, называли себя "философами" (фалясифа). Это было направление, опиравшееся в основном на перипатетическое наследие, хотя и заимствовавшее в значительной мере платонизм и неоплатонизм. Казалось бы, нет ничего проще, как решить, что "арабской философией" является именно данное направление, и считать его "локальным", или "национальным", вариантом историко-философского процесса. За это говорят, казалось бы, совершенно бесспорные факты.

Коль скоро сами мыслители, само "научное сообщество" того времени однозначно выделило группу своих членов, обозначив ее особым термином, к тому же недвусмысленно указывающим на генетическую связь их учений с античными философскими школами, не должно оставаться никаких сомнений относительно того, кому принадлежит статус "философа" в средневековом арабо-мусульманском обществе, а кто на него претендовать не может. Это решение напрашивается тем более, что оно вполне согласуется с исторической реальностью процесса восприятия арабской мысли в Западной Европе. Фактологическая сторона этого процесса в конечном счете и легла в основу очень долго бытовавших, да и сейчас достаточно широко распространенных среди всех, занимающихся философией, в том числе и историков философии, представлений о том, что есть арабская философия. Однако факт восприятия, как и факт оценки, свидетельствует об обеих сторонах, а не только об одной. И то, что было воспринято из арабской мысли и что было расценено как "философия", квалифицирует не только арабскую мысль, но и европейскую традицию. И некогда сложившееся мнение представляется далеко не столь бесспорным и однозначным при взгляде на средневековую арабскую мысль с иной точки зрения.

Если на стороне изложенного мнения реальность исторического процесса взаимодействия двух цивилизаций, то на стороне иной, "альтернативной" (по меньшей мере – не спешащей согласиться) точки зрения – реальность существующих текстов, собственно, того, что позволяет нам судить о прошедших эпохах мысли. Чтение текстов, выходящих за рамки понятия "арабская философия" в изложенном выше понимании (назовем его "историческим", поскольку оно было исторически выработано самой арабоязычной культурой и опирается на реальность исторического процесса), подсказывает нам другую картину.

Итак, попытаемся оставить в стороне формальные ярлыки и наименования различных школ средневековой арабской мысли (мутакаллимы, фалясифа, исмаилиты, суфии, ишракиты...) и зададим себе вопрос: каким образом это "научное сообщество" осознавало себя не на формальном (наименования школ), а на содержательном уровне? Иначе говоря, является ли фальсафа течением, осознававшим свою принципиальную выделенность из общей среды и отделенность от прочих школ, и было ли оно, в свою очередь, признаваемо таковым другими школами мысли? Критерий нашего "текстологического" ответа на этот вопрос достаточно прост и однозначен: в произведениях представителей средневековой арабской мысли довольно легко прочитывается, кого они признавали своим полноправным оппонентом, кого считали необходимым опровергнуть, дабы утвердить истинность своих взглядов, с кем они спорили и с кем соглашались, а кто оставался вне поля их зрения как представитель учений, не релевантных для установления истинности в обсуждаемых вопросах.

Если мы подойдем к проблеме классификации арабских мыслителей с этой точки зрения, картина окажется совершенно иной. В таком случае становится ясным, что сами эти мыслители воспринимали как представителей единой области знания мутакаллимов, фалясифа, "Братьев

чистоты", исмаилитов, ишракитов, суфиев. В памятниках теоретической мысли всех названных направлений мы найдем взаимную полемику, взаимные опровержения и признания. Показательно единодушие, с которым воспринимались "свои" и "чужие": столь яркому представителю догматизированной и утонченно-схоластической мысли, каким был Хамид ад-Дин аль-Кирмани (виднейший исмаилитский мыслитель), казалось бы, стоило в "божественных" вопросах скорее полемизировать с факихами[4], тогда как он все острие своей критики направляет против фалясифа, причем именно там, где взгляды последних как раз могли бы быть использованы им в противостоянии мусульманской ортодоксии. Казалось бы, что столь далеко отошедшим от мусульманской догматики суфиям до ашаритов, которых обычно квалифицируют как представителей "рационалистической теологии"? Но такой свободный и широкий теоретик суфизма, как Ибн Араби, именно их, и только их из всех представителей арабской мысли упоминает "по имени" в своих лапидарных "Геммах мудрости" (называя наряду с ними лишь античных софистов). От догматизированной схоластики до не признающего никаких теоретических догм мистицизма сохраняется ощущение и признание совершенно определенного проблемного единства. Если следовать имплицитно выраженному в таком ощущении и признании мнению средневековых арабо-мусульманских мыслителей, следует согласиться, что все названные направления образуют единую область знания. Именно эту область знания и стоит, очевидно, в таком случае считать "средневековой арабской философией"

Такое решение убедит не всех, но многих. Однако разрешение одной проблемы ставит перед нами другую, суть которой, собственно, может быть обозначена следующим образом: а почему вообще нам пришлось обсуждать этот вопрос и столь тщательно доказывать свою точку зрения, и не было ли наше решение все же "насилием над материалом"? Если наш ответ верен, то должны же были сами средневековые мыслители, которых мы назвали "философами", осознавать свое единство и свою общую принадлежность к философской мысли не только имплицитно (выражая эту принадлежность во взаимном внимании), но и эксплицитно; должен ведь в таком случае существовать термин, которым бы и обозначалось это их единство. Даже если термин фальсафа не может служить таким общим обозначением (ибо он употребляется как название только одной из школ), то мог ведь существовать иной, собственно арабский (а не калькированный) термин; мог, и должен был, если наш ответ верен.

Но все дело в том, что такого общего термина не было. Наиболее близким арабским эквивалентом нашего понятия "философия" мог бы служить термин хикма, "мудрость" Этим термином пользуются фалясифа, обозначая им, наряду с термином фальсафа, свои учения; его же употребляет виднейший представитель "философии озарения" (ишракизма) Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. Однако в текстах Ибн Араби термин хикма крайне малоупотребителен, и свое учение он квалифицирует просто как "знание" (ма'рифа или 'ильм) или "знание Божьих людей"[5]. Хамид ад-Дин аль-Кирмани обозначает свои построения как

"знание людей вероисповедания"[6]. Примеры можно было бы продолжить; какой бы термин мы ни взяли, он не окажется общепризнанным среди средневековых арабских мыслителей обозначением рода их деятельности.

Таким образом, теперь перед нами совсем другая картина. Мы можем выделить проблемное единство, конституирующее также то, что мы назвали бы "арабской философией", но уже не в "историческом", а, возможно, "теоретическом", или "реконструктивном", смысле – феномен, который мы как исследователи вычленяем на пространстве реально существовавших текстов. В таком случае мы заявляем, что выделяем этот феномен как интересующий нас и в то же время как опирающийся на реально существовавшее единое проблемное поле, хотя и не подкрепленное признанным терминологическим статусом "философия"[7] Таким образом, в пользу "теоретического" понимания термина "арабская философия" также немало свидетельств, причем таких, которым историк философии, как представляется, должен даже отдать предпочтение.

Итак, у нас по меньшей мере два феномена, которые претендуют на звание "арабская философия" Принципиально важно, что ни в пользу исторического, ни в пользу теоретического понимания не говорят в полном объеме ни тексты, ни историческая реальность. Однако, если бы речь шла только об изучении арабской мысли, предпринимаемом с позиций нашей традиции (при ясном осознании этого ограничения), достаточно было бы изложенной аргументации (в более развитом, естественно, виде), чтобы обоснованно избрать одну из двух очерченных точек зрения. Эти точки зрения несовместимы, но они логически корректны – в собственных пределах. Каждая декларирует свои основания и позволяет работать в заявленных границах. В таком случае, когда мы избираем одну из них, нам не приходится делать никаких онтологических утверждений о статусе того феномена, который мы считаем арабской философией. Мы не обязаны доказывать, что "арабская философия" в ее "историческом" или "теоретическом" понимании на самом деле существовала, а также – вернее, прежде того – определять понятие "существования-на-самом-деле" Нам достаточно показать, что "историческая" или "теоретическая" реконструкция феномена, именуемого нами "арабская философия", релевантна для нашей собственной культуры, выполнена в соответствии с ее требованиями. "Арабская философия" в таком случае – образ некоторого X в нашей культуре. X в данном случае – арабская теоретическая мысль (а не философия), и мы не обязаны доказывать, что x' (принятое нами понятие "арабская философия") непременно имеет референт x (действительная "арабская философия") на X ("арабская теоретическая мысль"): нам достаточно, что мы видим в X само x' без всякого x.

Однако принципиальный отказ от утверждения существования "на самом деле" того, что понято нами в ходе историко-философского исследования, едва ли не лишает смысла само это исследование. Мы должны научиться корректно выбирать – в изложенном случае, между "историческим" и "теоретическим" пониманием арабской философии, – и, далее, корректно обосновывать свой выбор, если хотим сохранить воз-

можность говорить (хотя бы в каком-то смысле) об объективности историко-философского знания об инокультурных традициях.

Этот императив возвращает нас к необходимости интерпретировать арабскую философию в ее соотношении со всемирной философией, или философией-вообще, философией-как-таковой. Возникает существенно иная ситуация: в этом случае мы обязаны утверждать, что "арабская философия", будь то в "историческом" или "теоретическом" смысле, действительно существовала – ведь мы должны говорить не об "образе" чужой мыслительной традиции, созданном с помощью категорий и прочих мыслительных средств нашей собственной традиции, а о реальном соотношении между двумя принципиально однородными феноменами. Мы должны на основе знания специфики собственного феномена "философия"[8] решить, что такой же феномен существовал (а не видится только) в чужой культуре. Такое утверждение предполагает в качестве своей предпосылки, что мы способны, исходя из оснований своей культуры и своей мысли, оценить чужую культуру и навязать ей оценку, которая, как оказывается (по крайней мере в той ситуации, которую я пытался здесь очертить), в любом случае противоречит ее фактам. Такое суждение, таким образом, оценивает не только другого, но и себя. Ведь в этом случае наше суждение будет определять вполне эксплицитно и основания нашей собственной мысли, т.е. будет суждением о своих собственных основаниях. (Что это, как не парадокс самовключения?) В таком случае мы в принципе можем решить, относится ли ко всемирной философии историческое либо теоретическое понимание арабской философии, – только если мы сами претендуем на статус "всемирного философа", если утверждаем, что наша философия дает нам возможность игнорировать тот "зазор", который существует между исторической и текстуальной реальностью и любой из точек зрения.

Парадоксальность ситуации в конечном счете обусловлена нашей попыткой понять иную культуру, используя собственный язык, оценить основания мышления иной цивилизации, исходя из собственных. Мучительная необходимость выбирать (а следовательно, и навязывать свое понимание) вытекает в данном случае из представления о том, что общность обсуждаемых проблем предполагает и общеродовое единство (принадлежность к роду "философия"). Именно поиск такого родового единства заставляет нас считать выработанное "теоретическое" понимание арабской философии в принципе корректным, однако странным образом несогласующимся с некоторыми историческими фактами (среди которых прежде всего – отсутствие свидетельства самих арабских мыслителей о таком единстве), а "историческое" понимание – недостаточно широким (поскольку оно исключает течения, принадлежавшие единому проблемному полю). До тех пор, пока указанная предпосылка сохраняет для нас свою силу, выбор будет невозможен, точнее, любой выбор окажется некорректным.

Должна ли эта предпосылка, однако, оставаться в силе в обсуждаемом случае? Должны ли мы a priori ожидать, что иная культура зиждется на тех же принципах смыслоформирования, что и наша? И не стоит ли нам принять иную, несколько, быть может, неожиданную точку зрения?

Эта точка зрения состоит в том, что правильны оба обсуждаемых тезиса. Вполне правы мы, когда утверждаем, что способны увидеть единое, гомогенное образование и наречь его "арабская философия" Не менее правы и представители самой этой традиции, не видевшие гомогенности арабской [философской] мысли в таком смысле. Неправильным и неверным является в данном случае другое – то основание, которое заставляет нас ожидать единственно верного ответа. Это основание, очевидно, состоит в представлении о единстве процессов осмысления, принятых в разных культурах. Наверное, ценность и смысл изучения чужих философских традиций историко-философским востоковедением как раз и состоит в возможности усомниться в этом постулате и поставить вопрос о существенно иных основаниях мышления, положивших основу этим традициям.

Из сказанного вытекает, что осмысление чужой традиции невозможно исключительно средствами собственной. Для такого осмысления требуется логически корректный язык – такой, который стоял бы в равном отношении к основаниям процессов смыслообразования, выработанных и собственной, и чужими традициями. Что касается тех средств осмысления (в самом широком смысле – осмысления мироздания, Универсума, чужих традиций мысли), которые предоставляет нам наша традиция[9], то они принципиально недостаточны для вполне корректной и ненасильственной интерпретации чужой традиции. Если философия – это поиск возможности осмысления, – придания смысла вещам, "делания" смысла, как метко выражается английская идиома, – то мы, как представляется, еще не обладает средствами универсального осмысления. Фундаментальная непонятность чужих традиций, только один (а их можно множить) пример, который был здесь приведен, со всей ясностью свидетельствует об этом. Действительно всемирной философией может быть лишь та, для которой никакая из чужих традиций не является чуждой. Однако сама возможность преодоления чуждости чужого еще остается под вопросом, а выработка подобной процедуры – интереснейшей проблемой, ждущей своего решения.

[1] Ссылки на интуитивную ясность того, чем именно является предмет исследования, которые достаточны, быть может, когда речь идет о собственной (или генетически связанной с собственной) философской традиции, не помогают в данном случае. Вряд ли можно утверждать "интуитивную ясность" в отношении историко-культурного феномена, возникшего в условиях иной цивилизации.

[2] Россией наконец, но не в последнюю очередь и с вопросом, острота которого не ослабевает: считать ли русскую философию самостоятельным образованием – не в смысле автохтонности, а в смысле собственных оснований философствования?

[3] Оговоримся, что этот термин будет для краткости использоваться в дальнейшем вместо длинного выражения "средневековая арабо-мусульманская философия". Речь, однако, будет идти именно о средневековье.

[4] Факихами именуются представители фикха, дисциплины, нацеленной на "понимание" (таково словарное значение термина) Корана и сунны; в терминах европейской культуры эта дисциплина может быть обозначена скорее всего как "юриспруденция и богословие"

[5] Скажем, уже на первой странице своих "Гемм мудрости" он пишет: "Молил я Бога во всем, что выйдет из-под моего пера или сойдет с моего языка, во всем, что сердце и ум мой хранят, чистоту и безгрешность во мне поддержать и святое вдохновение мне даровать,

ниспосланием духа меня укрепив и душу мою от соблазна охранив, дабы не мне быть мудрствующим (мутахакким), а быть верным передатчиком (мутарджим), дабы у тех людей Божьих, сердец обладателей, что с сей книгой ознакомятся, не возникло сомнения в чистейшей святости ее, примеси всякой лукавой корысти лишенной" *Ибн Араби.* Фусус аль-хикам. Бейрут, 1980. С. 47–48. В этих строках "мудрость" как обозначение учения явно отвергается.

[6] *Хамид ад-Дин аль-Кирмани.* Рахат аль-'акль. Бейрут, 1983. С. 311 и др. Ибн Халдун в Мукаддиме, Шахрастани в своем знаменитом доксографическом компендиуме (Китаб аль-миляль ва-н-нихаль) также не употребляют хикма в качестве родового названия.

[7] Кстати, следует отметить, что арабская культура была достаточно внимательна к словам и улавливала малейшие, тончайшие нюансы определений и логической аргументации, поэтому отсутствие признанного единства статуса – факт достаточно значимый, с которым приходится считаться. Кроме того, отсутствие единого термина, обозначающего некоторую сферу деятельности, вовсе не было правилом в средневековой арабской культуре.

[8] Ибо как же еще, как не из анализа собственной традиции, мы можем получить это знание?

[9] Речь, естественно, идет о любой философской традиции.

К ПРОБЛЕМЕ ПОСТРОЕНИЯ ЯЗЫКА ОПИСАНИЯ КУЛЬТУР ВОСТОКА (И ЗАПАДА)

Г.А. Ткаченко

Предложенная к обсуждению проблема – существует ли всемирная философия – несомненно относится к разряду вечных. В приложении к культурам Востока этот вопрос может быть сформулирован и таким образом – является ли тем, что мы называем философией, традиционное китайское, индийское или арабское умозрение, и если нет, то с чем же мы имеем дело, когда исследуем тексты этих духовных традиций[1]. Да и понимаем ли мы что написано в этих текстах?

Возможно, небесполезным оказалось бы рассмотрение в этом ключе не собственно философии, а некоторой произвольной сферы исследуемой культуры, по отношению к которой построение языка описания не представляется, на первый взгляд, столь уж сложным делом, поскольку существование и изофункциональность описываемого феномена в различных культурах – в отличие от максимально отвлеченной процедуры философствования – представляется чем-то самоочевидным.

Рассмотрим, например, такой универсальный феномен культуры, как музыка. На ранних этапах музыка всюду, где она возникает, практически неотличима от магии, поскольку речь идет о воздействии на предметный мир, включая социум, некоего неизвестного начала. Сам способ такого воздействия как раз и обозначается термином "музыка" и, поскольку речь идет о музыке вообще, вполне возможно считать эквивалентными для описания этого явления термины хи (Египет), нигуту (Месопотамия), сангит (Индия), юэ (Китай). Однако по мере развития того, что в целом можно назвать музыкальной культурой, после возникновения институтов

© Г.А. Ткаченко, 1995

и установлений, имеющих целью производство, исполнение и обсуждение музыкальных текстов, по мере постепенной элаборации (совершенствования, уточнения) языка занятых в этом производстве специалистов, список терминов, которые в принципе имеет смысл подвергать процедуре эквализации (приравнивания к соответствующим терминам других музыкальных культур), прогрессивно укорачивается. В конечном счете остается условно эквализируемым лишь "народное песенное творчество" (ср. "стихийная (наивная) диалектика" в философии), все остальное оказывается наделенным смыслом лишь в контексте соответствующей традиции (достаточно представить себе процесс сравнения, например, индийской раги с европейской фугой, чтобы убедиться в нетривиальности, мягко говоря, задачи).

Более того, с момента выхода на сцену специалистов (экспертов) в собственном смысле (т.е. профессионально и, как правило, потомственно занятых определенным видом деятельности лиц), проблемы терминологии, т.е. языка описания, как бы стремятся вытеснить на периферию все другие связанные с данным ремеслом интересы. Давление авторитета "посвященных" как носителей профессионального языка (или жаргона) в конечном счете оказывается столь мощным, что, как остроумно заметил один из видных историков музыки, "непосвященные", видя перед собой мощную и всепроникающую индустрию, сложившуюся в сфере музыки, встречаясь с массой относящихся к ней терминов, уже окончательно забывают о том, что "все это разрослось вокруг некоего бестелесного эфира, который в сущности не имеет даже точного имени"[2]. При этом основной задачей наиболее амбициозных из них, стремящихся быть допущенными в круг специалистов, если и не на равных, то хотя бы в качестве продвинутых дилетантов, будет, в первую очередь, конечно же, не исследование самого, так сказать, "бестелесного эфира", а посильное овладение языком (идиоматикой) экспертов как неким пропуском в клуб элиты. Это проблема не одного года общения с посвященными, и часть аспирантов обречена на вечное положение аутсайдера, чей удел помалкивать в избранном кругу. На этом фоне нетрудно представить, в какие гротескные формы может вылиться процесс обсуждения в таком клубе какой-нибудь музыкальной новинки, если в нем примет участие иностранец, пусть даже профессиональный музыкант, если не то что идиоматикой, а и обыденным-то языком он владеет неважно, а то и вовсе не владеет. Положение может спасти только переводчик, профессионально разбирающийся в обсуждаемых проблемах, он же историк-компаративист, специалист в сфере музыкальной культуры. Стоит ли напоминать, что его язык будет тоже языком клуба экспертов, а именно его коллег, т.е. по существу языком описания языка описания членов упомянутого выше элитного клуба, что не обязательно приблизит всех, посвященных и непосвященных, о ком говорилось выше, к пониманию самой материи "бестелесного эфира"

С одной стороны, таким образом, интуитивно ясно, что мы имеем дело с универсальным феноменом – музыки, живописи, литературного творчества, философствования, – т.е. некоторым культурным комплексом, который в данном региональном варианте выражает и описывает себя на

языке терминов, в совокупности образующих понятийную ткань, функционально эквивалентную понятийной ткани другого регионального варианта культуры. Однако на практике далеко не простой задачей представляется установление соответствий между элементами описываемых культурных комплексов, поскольку каждый из таких элементов имеет смысл лишь в контексте самой региональной культуры и утрачивает его при попытке его интерпретации в контексте иного культурного комплекса. Такая интерпретация неизбежно приобретает характер разговора специалистов в узкой области (например, музыкальной компаративистики), обсуждающих проблемы, актуальные лишь для самой этой, так сказать, референтной группы и притом на языке, понятном (относительно) лишь им самим. Чтобы обнаружить названные сложности достаточно отступить на шаг от собственной узкой специальности. Так, хорошо знакомая историкам философии проблема Восток–Запад в приложении к музыкальной (не философской) культуре сразу же приобретает достаточно экзотический вид: если хорошо знакомые историку философии оппозиционные пары, постоянно встречающиеся в литературе, посвященной обсуждаемой проблеме, типа секулярность – религиозность, рациональность – мистичность, аналитичность – синтетичность, дискурсивность – интуитивность, стали уже как бы словами естественного языка для занятых проблемой Восток–Запад, то не всем, полагаю, покажется прозрачным предлагаемое историками музыки в рамках той же проблемы типологизации музыкальных культур Востока и Запада противопоставление многоголосия монодийности, тонального мышления – модальности, сонатности – сюитности и композиции – импровизационности.

Характерно при этом, что сложности такого рода не уменьшаются, а увеличиваются по мере овладения языком (идиоматикой) экспертов, поскольку, как известно, существуют уровни большей или меньшей интегрированности (унификации) словаря описания. И если на одном уровне (тезаурический массив – словарь терминов, относящихся к музыкальной культуре отдельной страны) сумма терминов доступна всем, музыкантам и немузыкантам, то в других случаях (музицирование внутри закрытых или изолированных музыкальных групп) терминология является достоянием ученой элиты. Кроме того, одни и те же термины из тезаурического массива в употреблении (узус) практиков-оркестрантов, музыкантов-теоретиков и просто "публики" могут иметь не только существенно разный, но и прямо противоположный смысл, а одни и те же, с точки зрения внешнего наблюдателя, топики могут обсуждаться абсолютно поразному в кругу элиты, в масскультурном контексте и на языке идеологии, служащем усредненным кодом коммуникации между элитой и массами. Так, в Китае, один и тот же термин ци ("гармонический эфир", "пневма") приобретал совершенно различный смысл в контексте элитарных упражнений в построении музыкально-теоретической системы (люй), верований масс в "пневматический" подтекст самых разнообразных природных и культурных явлений (так называемые яо – песенки-прорицания) и, наконец, в рассуждениях идеологов ("конфуцианцев") о музыке "правильной" и "неправильной", "честной" и "развратной" и т.д.

Таким образом, реализация программы построения метаязыка (универсальной терминологической системы) для описания даже одной сферы культуры представляется нам сопряженной с серьезными трудностями прежде всего потому, что такой язык описания неизбежно превращается в язык специалистов, и его совершенствование становится как бы самодостаточным видом деятельности, слабо соотнесенным с описываемыми феноменами.

Выход, как представляется, лежит на пути создания, наряду с тезаурическими массивами (списками терминов), относящимися к той или иной сфере культуры, сопряженных с ними глоссариев (толкований терминов), в которых заведомо отсутствовала бы претензия на эквализацию терминов (понятий, мыслительных ходов) различных культур, а все внимание уделялось бы способу организации тезаурического массива в смысловое единство, возможное лишь в макроконтексте ("контекст высшего смысла") данной культуры[3]. При таком подходе (его можно назвать попыткой построения порождающей, или генеративной, модели культуры), наиболее существенным оказывается не полнота списка терминов, а исследование типов возникающих между ними связей, ведущее к обнаружению "семантической ткани", все элементы которой принципиально безэквивалентны, что и порождает в конечном счете уникальность описываемого феномена. Под сходством же или функциональным единством (универсальностью) феноменов различных культур будет в этом случае подразумеваться не аналогичность, а, так сказать, гомологичность форм, возникающих в результате действия универсального смыслопорождающего механизма (т.е. того, что и следовало бы, собственно, обозначить термином "культура"), объяснение принципа действия которого и должно будет составить основную задачу исследователя.

[1] Проблемы типологической классификации региональных философий в их историческом развитии неизменно оказываются в центре внимания историков философии, о чем свидетельствуют многочисленные публикации. См., например: Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990.

[2] *Михайлов Дж.* Размышления об универсальной терминологии в музыке: существует ли она? Если нет, то возможно ли ее создание? Если возможно, то есть ли в этом необходимость? // Проблемы терминологии в музыкальных культурах Азии, Африки и Америки. М., 1990. С. 5.

[3] Термин "контекст высшего смысла" употребляется нами здесь именно в том смысле, который подразумевается, в частности, в посвященной религиям Китая монографии Кристиана Джокима там, где автор пользуется терминами "ultimacy", "ultimate reality", "ultimate concern", "means of ultimate transformation", "ultimate conditions of existence", ссылаясь при этом на таких авторов, как Дж. Уоч, П. Тиллих, Фр. Стренг и Р. Беллах. *Jochim Ch.* Chinese Religions: a cultural perspective. New Jersey, 1986. P. 4.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В СНГ В 1992–1993 гг.

1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Гасилин В.Н.* Солипсизм и его основные постулаты // Человек и мир. Саратов, 1992. С. 20–29.
2. Из истории политической философии / Отв. ред. Т.А. Алексеева; РАН. Ин-т философии. М., 1992. 82 с.
3. История социологии в Западной Европе и США / П.П. Гайденко, Л.Г. Ионин, Х. Иоас и др.; Редкол.: Г.В. Осипов (отв. ред.) и др.; РАН, Ин-т социал.-полит. исслед. М.: Наука, 1993. 424 с. Библиогр. в конце глав. Имен., предм. указ.: с. 404–422.
4. *Каменский З.А.* История философии как наука / Отв. ред. В.М. Богуславский; РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1992. 123 с.
5. *Кнабе Г.С.* Понятие энтелехии и история культуры // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 64–74.
6. *Лосева И.Н.* Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопр. философии. 1992. № 7. С. 64–76.
7. *Никитин Е.П.* Исторические судьбы гносеологии // Филос. исследования. 1993. № 1. С. 61–70.
8. Типы рациональности в культуре / Отв. ред. И.П. Фарман; РАН. Ин-т философии. М., 1992. 171 с.
9. *Щербинин М.Н.* Философский идеализм и история духовной культуры // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. с. 45–52.

2. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

10. *Донских О.А., Кочергин А.Н.* Античная философия: Мифология в зеркале рефлексии. М.: Изд-во Моск. ун.-та, 1993. 240 с. Библиогр. в конце глав. Имен. указ., указ. мифол. имен: с. 233–238.
11. *Елсуков А.Н.* История античной гносеологии / Белорус. гос. ун-т. Минск: БГУ, 1992. 82 с.
12. *Карагодин А.И.* Сократовская ирония // Человек и мир. Саратов, 1992. С. 30–37.
13. *Кессиди Ф.Х.* К проблеме "греческого чуда" // Филос. исслед. 1993. № 1. С. 37–45.
14. *Костецкий В.В.* Аристотелевские категории и их значение для становления античной науки // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. С. 16–26.
15. *Луканин Р.К.* Античный диалог: его этические основания и функции // Диалектика и диалог. М., 1992. С. 100–120.
16. *Мень А.В.* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. / Протоиерей Александр Мень. М.: Изд-во Сов.-Брит. совмест. предприятия "Слово", 1992. Т. 4. Дионис, Логос, Судьба: Греч. религия и философия от эпохи колонизации до Александра. 271 с., ил. Библиогр.: с. 254–263.
17. *Навозова Л.М.* Неоднозначность терминов в философском и научном языке и отно-

Составитель Е.С. Муравлев.

шение к ней Аристотеля // Наука: Закономерность ее развития. Томск, 1992. Вып. 8. С. 12–21.
18. *Хакимов Р.З.* "Разум" как детерминирующий фактор в философской системе Анаксагора // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 3. С. 56–64.
19. *Чернышев Ю.Г* Социально-утопические идеи и миф о "золотом веке" в Древнем Риме / Отв. ред. Э.Д. Фролов. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1992. Ч. 1: До установления принципата. 1992. 171 с.
20. *Шалимов О.А.* Образ идеального правителя в сочинениях Луция Аннея Сенеки // Зеркало истории: Двадцать лет кружку истории древности и средневековья. М., 1992. С. 47–63.

3. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

21. *Блажевич Т.А.* Проблема синтеза знания в гносеологии нового времени // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. С. 26–33.
22. *Брагина Л.М.* Политические идеи итальянского гуманиста Леона Баттиста Альберти // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8. История. 1993. № 1. С. 3–17.
23. *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля / РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. 271 с., 1 л. портр. (Нем. клас. философия: Новые исслед.)
24. *Быкова М.Ф.* О гегелевской концепции субъективности: Мистерии логики и тайна субъективности // Логос. М., 1992. № 3. С. 190–207.
25. *Катасонов В.Н.* Генезис теории вероятностей в контексте мировоззренческих поисков XVII века // Вопр. истории естествознания и техники. 1992. № 3. С. 43–58.
26. *Кричевский А.В.* Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 161–172.
27. *Лапицкий М.И.* Далекое-близкое: Заметки о Токвиле // ПОЛИС: Политические исследования. 1993. № 3. С. 120–129.
28. *Никулин Д.В.* Пространство и время в метафизике XVII века / Отв. ред. В.П. Горан; РАН. Сиб. отд-ние. Ин-т философии и права. Новосибирск: ВО "Наука" Сиб. изд. фирма, 1993. 260 с. Библиогр.: с. 222–259.
29. *Ноткин Г* "Мгновение" Серена Кьеркегора // Нева. 1993. № 3. С. 213–232.
30. *Ойзерман Т.И., Нарский И.С.* Теория познания Канта / АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1992. 200 с., 1 л. портр. (Нем. клас. философия. Новые исслед.) Рез. на англ. яз.
31. *Самович А.П., Кузнецова Н.В.* Развитие принципа историзма в философии Нового времени // Наука, культура, человек. Кемерово, 1992. С. 89–94.
32. *Смирнова Т.И.* Переписка Каллимаха Эсперионте с Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8. История. 1993. № 1. С. 18–28.
33. *Юров С.В.* Трактовка Дж. Беркли соотношения материи и движения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 3. С. 65–70.

4. ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

34. *Глядков В.А.* Феномен марксистской философии / РАН. Кафедра философии. М., 1992. 141 с.
35. *Красин Ю.А.* Кризис марксизма и место марксистской традиции в истории общественной мысли // Свобод. мысль. 1993. № 1. С. 20–30.
36. *Митин В.* Был ли Маркс против Монтескье? // Обществ. науки и современность. 1993. № 4. С. 97–100.
37. *Митрохин Л.Н.* Философия религии: Опыт истолкования Марксова наследия. М.: Республика, 1993. 416 с.
38. *Михайлов Ф.Т.* Умер ли Маркс в России ? // Филос. исследования. 1993. № 1. С. 78–89.
39. *Огурцов А.П.* Неизвестный Н.И. Бухарин // Вопр. философии. 1993. № 6. С. 3–18.
40. *Оруджев Н.И.* Современное мышление и марксизм // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 3. С. 15–25.
41. *Поцелуев С.П.* "История и классовое сознание" Д. Лукача: теория "овеществления" и романтический антикапитализм // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 54–72.

42. III Плехановские чтения, 30–31 мая 1993 г.: Тез. докл. / ...Рос. нац. б-ка, Дом Плеханова; Науч. ред. Т.И. Филимонова. СПб., 1993. 106 с.
43. *Федоров И.А.* Идея социального преобразования: Крит. интерпретация марксистской парадигмы / М-во науки, высш. шк. и техн. политики Рос. федерации. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1993. 214 с.

5. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

а. исследования

44. *Авдеева Л.Р* К.Н. Леонтьев: пророк или "одинокий мыслитель" // Социал.-полит. журн. 1992. № 8. С. 85–91.
45. *Авдеева Л.Р* Русские мыслители: Ап.А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов: Филос. культурология второй половины XIX в. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. 196 с. Библиогр.: с. 185–194.
46. *Акчурин И.П.* А. Флоренский и наука XX века // Свобод. мысль. 1993. № 10. С. 104–116.
47. *Алексеев В.А., Маслин М.А.* Русская социальная философия конца XIX – начала XX века: Психологическая школа: Тр. исслед. центра/ Исслед. центр по пробл. упр. качеством подгот. специалистов. М., 1992. 192 с. Библиогр.: с 186–192.
48. *Амелина Е.М.* В.С. Соловьев: Теократическая концепция // Социал.-полит. журн. 1993. № 7. С. 122–128.
49. *Амирханов Р.М.* Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XVI в.): Монография / АН Татарстана. Ин-т яз., лит., истории им. Г. Ибрагимова. Казань, 1993. 124 с. Библиогр.: с. 118–124.
50. *Антипенко Л.Г.* Павел Флоренский: Штрихи творческой жизни // Рус. мысль. Реутов, 1993. № 1/2. С. 8–43.
51. *Балуев Б.П.* Н.К. Михайловский и "легальный марксизм": К 150-летию со дня рождения // Отеч. история. М., 1992. № 6. С. 15–31.
52. *Безродный М.В.* Из истории русского неокантианства: Журн. "Логос" и его редакторы // Лица: Биогр. альм. М.; СПб., 1992. [Вып.] 1. С. 372–407.
53. *Бессонов Б.Н.* Судьба Россия: взгляд русских мыслителей / Рос. акад. управления. Гуманитар. центр. Каф. философии. М., 1992. 313 с.
54. Е.П. Блаватская в России / Предисл. Н.Д. Александрова // Лит. обозрение. 1992. № 10. С. 94–102. Содерж.: *Панибратцев А.В.* Творчество Е.П. Блаватской и новое русское религиозное сознание; *Соловьев Вс.С.* Современная жрица Изиды.
55. *Благово В.А.* Николай Огарев: Русские вопросы // Свобод. мысль. 1993. № 2. с. 106–119.
56. *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века: Монография. М.: Мысль, 1992. 638 с., ил. (Б-ка "Филос. наследие".) Библиогр.: с. 623–638.
57. *Власенко К.И.* История русской философии в интерпретации М.Н. Ершова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 5. С. 35–45.
58. *Володин А.И.* Проблема национального самосознания в спорах западников и славянофилов: Тез. докл. на "круглом столе" "Судьба России: взгляд русских мыслителей" в Рос. акад. управления // Вестн. высш. шк. 1992. № 7/9. С. 56–62.
59. Выдающийся мыслитель "серебряного века": Обсуждение за "круглым столом" ред. "Вестн. РАН" творч. наследия П.Б. Струве / Подгот. И.Е. Задорожнюк, Я.Г. Рокитянский // Вестн. РАН. 1992. № 10. С. 41–63.
60. *Габидулина Н.* Либерализм в России: (Ист.-филос. анализ) // Вестн. высш. шк. 1992. № 7/9. С. 71–76.
61. *Гайденко П.П.* Под знаком меры: Либер. консерватизм П.Б. Струве // Вопр. философии. 1992. № 12. С. 54–64.
62. *Гиренок Ф.* Евразийские тропы // Вестн. высш. шк. 1992. № 7/9. С. 34–43.
63. *Горизонтов Л.Е.* Евразийство, 1921–1931 г.: взгляд изнутри // Славяноведение. 1992. № 4. С. 86–104.
64. *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли XX века: Монография / РАН. ИНИОН. М.: Наука, 1992. 205 с. Рез. на нем., англ. яз. Библиогр. в конце глав.
65. *Данилевский И.Н.* Библия и Повесть временных лет: К проблеме интерпретации летопис. текстов // Отеч. история. 1993. № 1. С. 78–94.

66. *Диденко В.Д.* Искусство в пневматологии Н.Бердяева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 1. С. 37–47.
67. *Долгин Ю.И.* Научные предвидения Е.П. Блаватской // Вестн. теософии. М., 1992. № 1. С. 44–46.
68. *Емельянов Б.В.* Очерки русской философии начала XX века: Учеб. пособие / Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького, НИИ рус. культуры. Екатеринбург, 1992. 101 с. Библиогр. в конце разделов.
69. *Ермичев А.А.* Штрихи к пониманию философии Н.О. Лосским // Вест. Моск. ун-та Сер. 7. Философия. 1993. № 4. С. 64–69.
70. *Живов В.* О сомнительном и недостоверном в историософии Н.А. Бердяева // Новый мир. 1992. № 10. С. 216–221.
71. *Зайчик С.М.* Русская философия предоставила каждому путь по ту сторону метафизики и прагматизма // Вопр. методологии. 1992. № 4. С. 55–62.
72. *Зандер Л.А.* Данное и искомое в богословии протоиерея Сергия Булгакова // Журн. Моск. Патриархии. 1992. № 7. С. 44–51.
73. *Зернов Н.* Русское религиозное Возрождение XX века // Юность. 1993. № 1. С. 61–67; № 2. С. 42–44; № 4. С. 3–5; № 5. С. 64–67.
74. *Зяблицев Г* Богословие протоиерея Сергия Булгакова и античная философия // Журн. Моск. Патриархии. 1992. № 7. С. 52–58.
75. *Иванова Е.К.* Н. Леонтьев: судьба и идеи // Лит. учеба. 1992. Кн. 1/3. С. 135–139.
76. *Иванова Е.В.* Флоренский и Христианское Братство Борьбы // Вопр. философии. 1993. № 6. С. 159–166.
77. *Йосифова П., Цимбаев Н.* "Русская идея" как элемент национального сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8. История. 1992. № 2. С. 3–15.
78. *Искржицкая И.Ю.* А. Белый и П. Флоренский: культурфилософия христианства // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1992. № 5. С. 3–13.
79. *Исупов К.Г* Русская эстетика истории / Высш. гуманит. курсы, Рус. христиан. гуманист. ин-т. СПб., 1992. 156 с.
80. *Казначеев В.П.* Русская мысль – феномен человечества // Рус. мысль. Реутов, 1992. № 2. С. 3–6.
81. *Калиниченко В.В.* Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. М., 1992. № 3. С. 37–61.
82. *Каменский З.А.* О современных прочтениях П.Я. Чаадаева // Вопр. философии. 1992. № 12. С. 136–138.
83. *Кантор В.К.* Западничество как проблема "русского пути" // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 24–34.
84. *Кнабе Г* Энтелехия как проявление мировой культуры: Докл. на междунар. конф. по рус. религ. философии и ее рецепциям сегодня / Штутгарт, 1992 // Иностр. лит. 1993. № 2. С. 240–249.
85. Консерватизм в России / По материалам "круглого стола" в ред. журн. "Социол. исслед." Подгот. к печати В.И. Шамшурин // Социол. исслед. 1993. № 1. С. 43–61.
86. Константин (епископ Новогрудский). Жизнь и творчество Виктора Несмелова / Епископ Константин (Горянов) // Человек. 1992. № 2. С. 90–96.
87. *Концевич И.М.* "Государство в государстве", или Космополитизм духа? // Кубань. Краснодар, 1992. № 3/4. С. 70–75; № 5/6. С. 74–81.
Религиозно-философские взгляды Л.Н. Толстого.
88. *Кудринский М.А.* Архивная история сборника "Проблемы идеализма" (1902 г.) // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 157–165.
89. *Куклин А.* Эсхатологическая тема в русской мысли: К филос. портр. Г.П. Федотова // Горизонты культуры. СПб., 1992. Вып. 1. С. 119–188.
90. *Ларин Ю.В.* Н.Г. Чернышевский о природе философии // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. С. 34–39.
91. *Лебедев А.А.* Любовь без радости: Опыты посил. прочтений Чаадаева // Вопр. философии. 1992. № 7. С. 77–91.
92. *Львова Н.Н.* Ясная сила жизни // Человек. 1992. № 6. С. 168–172. О философии К.С. Родионова.
93. *Малахов В.С.* Русская духовность и немецкая ученость: О нем. исследованиях истории рус. мысли // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 111–114.

94. *Медушевский А.Н., Сабенникова И.В.* Питирим Сорокин и революция в России // Политический лидер, партия, общество. Саратов, 1992. С. 110–133.
95. *Минеев В.В., Нефедов В.П.* Русский космос: источники мировых сенсаций, русский философский и научный менталитет, проблемы смерти и бессмертия. Красноярск, 1992. 50 с. (Препринт / АН России, Сиб. отд-ние, Ин-т биофизики).
96. *Новикова Л., Сиземская И.* Идейные истоки русского либерализма // Обществ. науки и современность. 1993. № 3. С. 124–135.
97. *Носов С.Н.* В.В. Розанов: Эстетика свободы. СПб.: Logos; Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993. 204 с. (Судьба. Оценки. Воспоминания. XIX–XX вв.).
98. Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования / Рос. акад. управления. М., 1992. Вып. 10. XX в. Неизвестное, забытое... (Публ. и сообщ.) / Сост. А.И. Володин. 233 с. Указ. имен: с. 217–232.
99. *Павлов А.Т.* К вопросу о своеобразии русской философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 6. С. 27–35.
100. *Пивоваров Ю.С.* Николай Данилевский в русской культуре и в мировой науке // Мир России. М., 1992. Т. 1, № 1. С. 163–216.
101. *Плюханова М.Б.* Композиция "Пустозерского сборника" как выражение историчской концепции Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 47–52.
102. *Поливанов М.К.* Очерк биографии Г.Г. Шпета // Лица: Биогр. альм. М.; СПб., 1992. [Вып.] 1. С. 7–43.
103. *Полищук В.* Рерихи: жизнь и учение // Свой голос: Новый сиб. альм.: философия, история, культура. Иркутск, 1992. Вып. 2. С. 113–128.
104. *Поляков Л.* Логика "русской идеи". Ч. 3. // Обществ. науки и современность. 1992. № 5. С. 123–133. Окончание. Начало см. 1992. № 3, 4.
105. *Пугачев О.С.* В.С. Соловьев: этические абсолюты и линия жизненного поведения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 6. С. 51–61.
106. Русская идея: Тез. к VI Ежегод. конф. Каф. философии РАН / Редкол.: Э.В. Гирусов (отв. ред.) и др.; РАН. Каф. философии. М., 1992. 123 с.
107. *Рыбаков Б.А.* Стригольники: Рус. гуманисты XIV столетия / РАН. М.: Наука, 1993. 336 с., ил., 2 л. ил.
108. *Савельев Л.* Записки по русской философии // Москва. 1993. № 2. С. 176–192; № 3. С. 173–189; № 4. С. 154–182; № 5. С. 163–192; № 7. С. 172–184; № 8. С. 186–192.
109. *Савкин И., Козловский В.* Евразийское будущее России // Ступени. СПб., 1992. № 2. С. 80–116.
110. *Семенова С.Г* Русский космизм // Свобод. мысль. 1992. № 17. С. 81–97.
111. *Степанян К.А.* Достоевский и язычество: (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?). Смоленск: ВБПХЛ. Отд-ние пропаганды худож. лит., 1992. 97 с.
112. *Сухов А.Д.* Хомяков, философ славянофильства / РАН. Ин-т философии. М., 1993. 88 с.
113. *Тугаринов И.А.* Евразийство в круге нашего внимания // Вестн. высш. шк. 1992. № 7/9. С. 16–24.
114. *Уледов А.* Русская идея как феномен национального самосознания // Вестн. высш. шк. 1992. № 7/9. С. 48–55.
115. Философия и культура в России: методол. пробл. / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.Д. Сухов, С.И. Бажов. М., 1992. 134 с.
116. *Хоружий С.* Хомяков и принцип соборности // Здесь и теперь: Философия, культура. М., 1992. № 2. С. 68–85.
117. Человек, космос, эволюция: (Традиции рус. религ. философии и современность) / Редкол.: Фесенкова Л.В. (отв. ред.) и др.; РАН. Ин-т философии. М., 1992. 128 с.
118. *Шитов С.И.* Философия трагедии Льва Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 2. С. 35–42.
119. *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. М.: Высш. шк., 1992. 254 с. Именной указ.: с. 248–254.

120. *Бердяев Н.* Интернационализм, национализм и империализм // Кубань. Краснодар, 1992. № 1. С. 51–56.
121. *Бердяев Н.А.* О назначении человека / Сост.: Л.И. Греков, А.П. Поляков; Авт. вступ. ст. П.П. Гайденко; Примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 383 с. (Б-ка этич. мысли). Предм. указ., указ. имен: с. 368–381.
122. *Блаватская Е.П.* Что такое Теософия // Вестн. теософии. М., 1992. № 1. С. 7–13.
123. *Булгаков С.* Автобиографические заметки // Моск. вестн. 1992. № 4. С. 296–347; № 5. С. 284–332.
124. *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество / Сост., вступ. ст., коммент. С.М. Половинкина. М.: Рус. кн., 1992. 525 с. (Мыслители России.)
125. *Булгаков С.Н.* Размышления о войне / Предисл. и публ. В.Г. Безносова // Звезда. 1993. № 5. С. 135–162.
126. *Булгаков С.Н.* Судьбы мира, грядущее // Наш современник. 1993. № 7. С. 126–142.
127. Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избр. тр. Воспоминания современников. Суждения потомков / Сост. Г.П. Аксенов; Редкол.: И.Е. Ворожейкин (председатель) и др.; Междунар. фонд В.И. Вернадского "Экотезаурус" М.: Современник, 1993. 688 с., ил. (Открытия и судьбы: Летопись естественнонауч. мысли России в лицах, документах, иллюстрациях.) Библиогр.: с. 681–685.
128. *Вышеславцев Б.* Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Человек. 1993. № 2. С. 80–96.
129. *Ильин В.Н.* Евразийство // Ступени. СПб., 1992. № 2. С. 58–79.
130. *Ильин В.Н.* Шесть дней творения // Журн. Моск. Патриархии. 1992. № 9. С. 54–61.
131. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. М.: Рус. кн., 1993. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. 400 с., 9 л. ил. Библиогр.: с. 381–399.
132. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта: Исследование. В 2 т. / Сост. и авт. вступ. ст. И.Н. Смирнов; Отв. ред. Н.М. Мартынова, Б.М. Подольский. М.: Рарогъ, 1993. 1 и 2 т. в одном переплете. Т. 1. 239 с. Т. 2. 241–448 с.
133. *Ильин И.А.* Духовный смысл войны / Послесл. Ю.Т. Лисицы // Воскресенье литературное. М., 1992. № 1. С. 3–61.
134. *Ильин И.* О православии и католичестве // Москва. 1993. № 3. С. 3–10.
135. *Ильин И.А.* О связанности людей в добре и зле // Предисл. Н.В. Крыловой, Е. Лукьянова // Психол. журн. 1993. Т. 14, № 2. С. 127–136.
136. *Ильин И.А.* О смирении / Вступ. ст. Н. Крыловой, Е. Лукьянова // Психол. журн. 1992. Т. 13, № 6. С. 121–127.
137. *Ильин И.А.* Путь к очевидности / Сост.: П.В. Алексеев, В.И. Кураев; Послесл. В.И. Кураева; Примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 431 с. (Мыслители XX века.) Библиогр.: с. 426–428. Указ. имен: с. 419–425.
138. *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника / Сост., вступ. ст., примеч. В.И. Кочеткова. М.: Рус. кн., 1992. 540 с., портр.
139. *Леонтьев К.* Неизданные письма... / Предисл., подгот. текста и примеч. Д. Соловьева // Звезда. 1993. № 3. С. 134–156.
140. *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Рус. провинция. Новгород, Псков, Тверь, 1992. № 2. С. 47–66.
141. *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М.: Изд. группа "Прогресс", 1992. 208 с. (Б-ка журн. "Путь".)
142. *Мейер А.А.* Мысли про себя / Вступ. ст. и публ. Ю.В. Линника // Север. Петрозаводск, 1992. № 11/12. С. 150–174.
143. Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917) / Предисл. Е.В. Бронниковой // Вопр. философии. 1993. № 6. С. 119–158.
144. *Рерих Е.И.* Огонь неопаляющий / Вступ. ст. Л.В. Шапошниковой. М.: Междунар. центр Рерихов, 1992. 78 с.
145. *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени / Сост. С.А. Ростуновой; Вступ. ст. А.П. Ланщикова. М.: Рус. кн., 1993. 638 с. (Мыслители России.)
146. *Родионов К.С.* Черты радостного облика: Докл., прочит. в семинаре Н.А. Бердяева в Акад. вольной духовной культуры; Мураевня; Письма / Публ. Н.Н. Львовой // Человек. 1992. № 6. С. 149–167.

147. Россия и Европа: Опыт собор. анализа / Сост. и вступ. ст. П.В. Тулаева; Твор. об-ние "Собор" М.: Наследие, 1992. 562 с.
148. Русская идея / Сост. и авт. вступ. ст. М.А. Маслин; Коммент. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1992. 496 с. Предм., имен. указ.: с. 476–495.
149. Русский космизм: Антология филос. мысли / Сост., предисл. к текстам: С.Г. Семенова, А.Г. Гачева; Вступ. ст. С.Г. Семеновой; Примеч. А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 367 с., ил.
150. *Савицкий П.* Подданство идеи / Предисл. и подгот. публ. А. Шатилова // Наш современник. 1992. № 12. С. 135–137.
151. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений и писем: В 15 т. М., 1993 / Репринт. воспроизведение изд. с Собр. соч. В.С. Соловьева под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911. Т. 2. 413 с.
152. *Соловьев В.С.* Воскресные письма; Небо и земля? // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 6. С. 61–64.
153. *Сорокин П.А.* Система социологии / РАН. Ин-т социол. М.: Наука, 1993. (Социол. наследие). Т. 1. Социальная аналитика: Учение о строении простейшего (родового) социального явления. 447 с., ил., 1 л. портр. Т. 2. Социальная аналитика: Учение о строении сложных социальных агрегатов. 688 с., 1 л. портр. Указ. имен и цитируемой лит.: с. 640–687.
154. *Сорокин П.А.* Национальность, национальный вопрос и социальное равенство // Этнополис: этнополит. вестн. России. М., 1992. № 2. С. 121–126.
155. *Струве П.Б., Франк С.Л.* Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П.Б. Струве и С.Л. Франка (1922–1925) / Подгот. к печати М.А. Колеров и Ф. Буббайер; Предисл. Н.С. Плотникова. Примеч. М.А. Колерова // Вопр. философии. 1993. № 2. С. 115–139.
156. *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения / Сост., авт. вступл. ст. Н.П. Семыкин. М.: Просвещение, 1992. 527 с.
157. *Трубецкой Н.С.* Соблазны единения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1992. № 6. С. 48–59.
158. *Федоров Н.Ф.* Из материалов к третьему тому "Философии общего дела" / Публ. и примеч. С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой. Предисл. С.Г. Семеновой // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 126–182.
159. *Федоров Н.Ф.* Из "Философии общего дела" / Вступ. ст., примеч. и сост. Е.М. Титаренко. Новосибирск: Кн. изд-во, 1993. 211 с.
160. *Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? // Вестн. высш. шк. 1992. № 7/9. С. 98–103.
161. *Федотов Г.П.* И есть и будет: (Размышления о России и революции): Главы из кн. // Человек. 1993. № 1. С. 67–81; № 2. С. 32–46.
162. *Федотов Г* Эсхатология и культура / Примеч. А. Куклина // Горизонты культуры. СПб., 1992. Вып. 1. С. 215–225.
163. Философия русского религиозного искусства, XVI–XX вв.: Антология / Сост. общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. М.: Прогресс; Культура, 1993. 399 с., 32 л. ил. (Сокровищница рус. религ.-филос. мысли; Вып. 1.) Библиогр.: с. 385–394. Указ. имен: с. 395–399.
164. *Флоренский П.А.* Детям моим; Воспоминания прошлых дней; Генеалогические исследования; Из соловецких писем; Завещание. М.: Моск. рабочий, 1992. 560 с. Указ. имен: с. 530–560. (Голоса времен.)
165. *Франк С.Л.* Духовные основы общества / Сост. и авт. вступ. ст. П.В. Алексеев. Редкол. Т.И. Ойзерман (председатель) и др. М.: Республика, 1992. 510 с., ил. (Мыслители XX века.) Библиогр.: с. 501–502. Указ. имен: с. 506–508.
166. *Франк С.Л.* Онтологическое доказательство бытия Бога / Вступ. ст. Т.Н. Резвых // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 5. С. 46–70.
167. *Франк С.Л.* Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве: (1901–1905) / Публ. и коммент. М.А. Колерова; Предисл. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова // Путь. М., 1992. № 1. С. 263–311.
168. *Циолковский К.Э.* Очерки о Вселенной / Предисл. Е.Н. Кузина; Послесл. В.В. Казютинского; Сост., примеч. Н.Г. Беловой. М.: ПАИМС, 1992. 255 с.

169. *Чичерин Б.* Различные виды либерализма / Обществ. науки и современность. 1993. № 3. С. 116–124.
170. *Шестов Л.И.* Сочинения: В 2 т. / Сост., науч. подгот. текста, вступ. ст. и примеч. А.В. Ахутина; Ин-т философии РАН. М.: Наука, 1993. (Из истории отеч. филос. мысли.) Прил. к журн. "Вопр. философии" Т. 1. Власть ключей. 667 с., 1 л. портр.; Т. 2. 559 с.
171. *Шпет Г.Г.* Шпет в Гетингене / Подгот. к печати, предисл. и коммент. И. Чубарова // Логос. 1992. № 3. С. 243–263.

6. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

172. *Батыгин Г.С., Девятко И.Ф.* Маневры на философском фронте: Эпизоды 40-х годов // Человек. 1993. № 2. С. 99–116.
173. *Батыгин Г., Девятко И.* Пятый пункт основного вопроса философии: Эпизоды 40-х годов // Человек. 1993. № 3. С. 109–118.
174. *Батыгин Г.С., Девятко И.Ф.* Советское философское сообщество в сороковые годы: почему был запрещен третий том "Истории философии"? // Вестн. РАН. 1993. Т. 63, № 7. С. 628–639.
175. М.М. Бахтин как философ: Сборник / С.С. Аверинцев, Ю.Н. Давыдов, В.Н. Турбин и др.; Отв. ред. Л.А. Гоготишвили, П.С. Гуревич; РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1992. 255 с., 1 л. портр. Рез. на англ. яз. Библиогр. в конце ст.
176. *Богатырева Е.А.* М.М. Бахтин: этическая онтология и философия языка // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 51–58.
177. *Бонецкая И.К.* М.М. Бахтин и традиция русской философии // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 83–93.
178. *Елисеев Н.* Мыслящие вслух: Гефтер, Померанц, Мамардашвили, Лосев // Знамя. 1993. № 2. С. 194–204.
179. *Есаков В.Д.* К истории философской дискуссии 1947 года // Вопр. философии. 1993. № 2. С. 83–106.
180. Из истории социальной философии в России в 20-е годы / Отв. ред. Б.К. Ярцев; РАН. Ин-т философии. М., 1992. 138 с.
181. *Лосев А.Ф.* Бытие–имя–космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. 958 с., портр. Указ. имен: с. 943–949.
182. *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад: Опыт обзор. ориентации // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 94–114; № 3. С. 134–150.
183. *Мень А.В.* Культура и духовное восхождение / Протоиерей Александр Мень; Сост.: Р. Альбеткова, М. Работяга; Под общ. ред. Л. Василенко. М.: Искусство, 1992. 495 с., ил. Имен. указ.: с. 488–495.
184. *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М. Мамардашвили // Филос. исследования. М., 1993. № 1. С. 8–20.
185. *Садовский В.Н.* Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Вопр. философии. 1993. № 7. С. 147–164.
186. *Тахо-Годи А.А.* "Я – Лосев" // Москва. 1992. № 9/10. С. 183–188.
187. *Туровский М.Б., Туровская С.В.* Концепция В.И. Вернадского и перспективы эволюционной теории // Вопр. философии. 1993. № 6. С. 88–104.

7. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

188. *Агаджанян А.С.* Буддизм и власть в XX веке: Новая жизнь полит. традиции: Ст. 2 // Восток. 1992. № 4. С. 69–81.
189. *Антонова Т.Ф.* Оккультные законы эволюции: (Метафизич. представления архаич. вост. философии по эволюции миров). Новосибирск: Кн. изд-во, 1992. 190 с. Указ. теософ. терминов: с. 181–190.
190. *Бараев В.* "Нерушимый утес": Из истории буддизма // Буддизм. М., 1992. № 1. С. 20–24.
191. *Барский К.М.* Что такое сяокан? // Восток. 1992. № 5. С. 44–51.
192. *Бонгард-Левин Г.М.* Будда и основы его учения // Новая и новейшая история. 1992. № 4. С. 111–127.
193. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация / РАН. Ин-т востоковедения,

МГУ им. М.В. Ломоносова. Центр индол. и буддол. исслед. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 1993. 319 с., 8 л. ил.

194. Восток в философском контексте // Восток. 1992. № 4. С. 11–20. Содерж.: Ицхокин А. Ориентация трансцендентальная или ориентация посюсторонняя: две формы рациональности и две структуры мира; Мещеряков А.Н. Внешний фактор в истории Японии и проблема национальной самоидентификации.
195. *Григорьева Т.П.* Дао и логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. 424 с. Рез. на англ. яз.
196. *Звиревич В.Т.* Проблемы историко-философского исследования в синологической литературе // Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 195–209.
197. *Зоткин А.А.* О соотношении санкхьи и веданты: На материале трактата Виджнянабхикшу "Санкхья-правачана-бхашья" // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1992. № 3. С. 38–47.
198. *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир: грамматическая онтология Бхартрихари // Восток. 1993. № 3. С. 40–47.
199. *Кобзев А.И.* Звонкоголосая чаровница, или Проблемы китайского эроса // Пробл. Дальнего Востока. 1992. № 4. С. 162–170.
200. *Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке: Колониал. период, XIX–XX вв. / РАН. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1993. 245 с. Библиогр.: с. 232–239. Указ. имен: с. 240–249.
201. *Лелеков Л.А.* Авеста в современной науке. М.: Гос. НИИ реставрации, 1992. 362 с. Библиогр.: с. 294–362.
202. *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао: Древнекит. миф / Рос. междунар. фонд культуры. М.: ИНСАН, 1992. 153 с., ил (Сер. Темат. антология вост. философии; Кн. 1). Библиогр.: с. 146–147.
203. *Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке: (Древн. Китай и Индия) / Рос. междунар. фонд культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: НПО "ИНСАН", 1992. 207 с. Библиогр.: с. 203–205.
204. *Овсянников В.И.* Азия и общественно-политическая мысль в России // Восток. 1992. № 4. С. 63–68.
205. *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993. 440 с., ил. Рез. на англ. яз.
206. *Рерих Е.И.* Основы буддизма: (Жизнь и учение Будды). СПб.: Сердце, 1992. 54 с.
207. *Светлов Г.Е.* Синто: история и современность // Новая и новейшая история. 1992. № 5. С. 77–97.
208. *Симкин Г.Н.* Экология духа. Ч. 3. Даосизм: алгоритмы Великого Неделания // Человек. 1992. № 6. С. 6–18.
209. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби / РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. 328 с. Библиогр.: с. 322–325. Рез. на англ. яз.: с. 326–327.
210. *Ткаченко Г.А.* Отражение традиционных представлений о космосе в китайском тексте III в. до н.э. // Восток. 1993. № 3. С. 27–39.
211. *Торчинов Е.А.* Даосизм и алхимия в традиционном Китае // Петербургское востоковедение: Альм. СПб., 1992. Вып. 2. С. 272–353.
212. *Тюрин А.Ю.* Концепции человека в традиционной китайской культуре: Обзор / РАН. ИНИОН. Отд. стран Азии и Африки. М.: ИНИОН, 1992. (Специализир. информ. по общеакад. прогр. "Человек, наука, о-во: комплекс. исслед.".) Вып. 1. Возникновение и основные этапы эволюции концепций человека. 42 с. Библиогр.: с. 38–42.
213. Цивилизация в "третьем мире" // Восток. 1992. № 4. С. 21–41. (Материалы "круглого стола".)
214. *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая "Книга перемен" / Ред., сост., ст., био- и библиогр. А.И. Кобзева; Вступ. ст. В.М. Алексеева, А.И. Кобзева, Н.И. Конрада; Примеч. А.И. Кобзева, Н.И. Конрада; 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1993. 605 с., ил., факс. Рез. на англ. яз. Библиогр. работ Ю.К. Шуцкого и о нем / Сост. А.И. Кобзев: с. 68–70. Список основных источников и лит., использ. Ю.К. Шуцким, список основной лит. о "Книге перемен": с. 526–529. Указатели: с. 530–544.

215. *Алексеева Т.А.* Справедливость: Морал.-полит. философия Д. Роулса / РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1992. 112 с.
216. *Вельмер А.* Коммуникация и эмансипация: Размышление о языково-аналитическом повороте Франкфуртской школы // Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992. Вып. 1. С. 187–194.
217. *Каграманов Ю.М.* Фуга о свободе: (Историософия Пьера Шоню) // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 166–179.
218. *Киссель М.А.* Цивилизация как диалектический процесс: Пробл. цивилизации в философии Р.Д. Коллингвуда // Цивилизации. М., 1992. Вып. 1. С. 26–50.
219. *Лезов С.* Эрнст Кассирер и философия мифа // Октябрь. 1993. № 7. С. 164–167.
220. *Лезов С.В.* Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Путь. М., 1992. № 1. С. 152–179.
221. *Мельвиль Ю.К.* Уильям Джемс // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 3. С. 71–81.
222. *Назарчук А.В.* От классической критической теории – к теории коммуникативного действия: (Смена парадигмы в социальной теории) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 4. С. 36–43.
223. *Никитин С.А.* Становление американской деконструкции // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 1. С. 47–56.
224. *Патрушев А.И.* Ренессанс Макса Вебера: истоки, дискуссии, тенденции // Новая и новейшая история. 1993. № 1. С. 55–69.
225. *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта: Коммуникатив. стратегия в филос. культуре XIX–XX вв. / РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. 319 с.
226. Постмодернизм и культура: (Материалы "круглого стола") / Выст.: О.Б. Вайнштейн, В.И. Новиков, В.А. Подорога, Л.В. Карасев // Вопр. философии. 1993. № 3. С. 3–16.
227. *Руткевич А.М.* Глубинная герменевтика А. Лоренцера // Логос. М., 1992. № 3. С. 146–164.
228. *Руткевич А.М.* Испанская философия: (Последнее десятилетие) // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 180–187.
229. *Субботин М.М.* Теория и практика нелинейного письма: Взгляд сквозь призму "грамматологии" Ж. Деррида // Вопр. философии. 1993. № 3. С. 36–45.
230. *Телегин В.Н.* Проблема синтеза в "логике распада" Т. Адорно // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. С. 39–45.
231. *Ткаченко А.А.* Карл Ясперс и феноменологический поворот в психиатрии // Логос. М., 1992. № 3. С. 136–145.
232. *Чернявский А.* Теология и философия Альберта Швейцера: К выходу на рус. яз. кн. "Мистицизм Апостола Павла" // Христианин. М., 1992. № 2. С. 33–41.
233. *Шпакова Р.П.* Макс Вебер и Вернер Зомбарт о западноевропейском капитализме // Социол. исслед. 1992. № 12. С. 126–132.

9. ПЕРЕВОДЫ

234. *Августин* (епископ гиппонийский, 354–430). Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий: Пер. с лат. / Сост. и аналит. ст. В.Л. Рабиновича. М.: Республика, 1992. 335 с., ил. (Человек в исповедальном жанре.) Библиогр.: с. 334.
235. *Адорно Т.* Типы и синдромы: Методол. подход // Социол. исслед. 1993. № 3. С. 75–85.
236. *Актон Дж.* История свободы в античности // ПОЛИС: Политические исследования. 1993. № 3. С. 108–119.
237. Алмазная Праджняпарамита Сутра / Пер. с кит., предисл. и примеч. Е. Торчанинова // Наука и религия. 1992. № 12. С. 48–54.
238. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича; Пер. с фр.: А.И. Рычагов, В.А. Скиба. М.: Прогресс; Универс, 1993. 607 с. Библиогр.: с. 486–487. Указ. имен: с. 599–604.
239. *Ауробиндо Ш.* Планы бытия: Пер. с англ. // Человек. 1992. № 4. С. 97–105.
240. *Барт К.* Христианин в обществе; Познаваемость Бога; Барменская декларация / Примеч. С.В. Лезова // Путь. 1992. № 1. С. 180–233.

241. *Баумгартнер Х.-М.* Философия жизни // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 4. С. 70–75.
242. *Баха Абдул.* Мысль мира: Речи и наставления Абдул-Баха о новой культуре мира. Пер. с нем. / Сост. Шпигель П.; Вступ. слово Бевериджа К.Д. М.: Наука, 1992. 118 с. Указ. источников цитирования произведений Абдул-Баха: с. 113–116.
243. *Бинсвангер Л.* Феноменология и психопатология / Пер. с нем. и предисл. О.В. Никифорова // Логос. М., 1992. № 3. С. 117–135.
244. *Бинсвангер Л., Франк С.* Четыре письма из переписки // Логос. М., 1992. № 3. С. 264–268.
245. *Бохеньский Ю.* Духовная ситуация времени // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 94–98.
246. Ваджраччхедика праджняпаралита сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии / Вступ. пер. с санскрита и примеч. В.П. Андросова // Восток. 1992. № 3. С. 104–119.
247. *Вайцзеккер К.Ф.* Физика и философия // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 115–125.
248. *Вельдер Р.* К вопросу о феномене подсознательной агрессивности // Обществ. науки и современность. 1993. № 3. С. 183–190.
249. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / Пер. А.М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 479 с., 1 л. портр. (Сер.: Слово о сущем.) Имен. указ.: с. 472–477.
250. *Генон Р* Индивидуализм / Послесл. Л. Охотина // Наш современник. 1992. № 10. С. 152–162.
251. *Генон Р* Царь мира // Вопр. философии. 1993. № 3. С. 97–133.
252. *Гуссерль Э.* Амстердамские доклады: Феноменол. психология: Пер. с нем. // Логос. М., 1992. № 3. С. 62–80.
253. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии / Лекции 3, 4, 5 из кн.: Идея феноменологии // Ступени. СПб., 1992. № 2. С. 139–164.
254. *Гуссерль Э.* Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету / Подгот. к печ., пер., примеч. и предисл. В.И. Молчанова // Логос. М., 1992. № 3. С. 233–242.
255. *Гхош Ауробиндо.* Синтез йоги: "Вся жизнь есть Йога" СПб.: А/О Комплект, 1992. 666 с.
256. Даосизм: поиск бессмертия и свободы: Фрагм. из сборника древнекит. даос. текстов / Вступ. ст., пер., коммент. Е.А. Торчанинова // Реверс: Филос.-религ. и лит. альм. СПб., 1992. Вып. 1. С. 224–235.
257. *Делез Ж.* Тайна Ариадны // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 48–53.
258. *Деррида Ж.* Золы угасший прах / Предисл. В. Бибихина // Искусство кино. 1992. № 8. С. 80–94.
259. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 418 с. (Сер. эзотер. лит. "Свет на пути"). Репринт изд.
260. *Джемс У* Что такое прагматизм? // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 3. С. 82–91.
261. *Игнатов А.* Черт и сверхчеловек: Предчувствие тоталитаризма Достоевским и Ницше // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 35–46.
262. *Кассирер Э.* Техника политических мифов // Октябрь. 1993. № 7. С. 153–164.
263. *Кассирер Э.* Эссе о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 1. С. 3–26.
264. *Кемпийский Ф.* О подражании Христу / Пер. с лат. К.П. Победоносцева. М.: Гендальф; Минск: МЕТ, 1993. 219 с.
265. Китайская классическая "Книга перемен": Отр. / Вступ. ст. Г. Померанца // Стран М., 1992. Вып. 1. С. 89–96.
266. *Кришнамурти Д.* Пламя внимания / Предисл. и пер. А. Флотского // Свой голос: Новый сиб. альм.: философия, история, культура. Иркутск, 1992. № 3. С. 112–126.
267. *ал-Кушайри Абу-л-Касиль.* Кушайриево послание о суфийской науке / Публ., пер. с араб., коммент. и вступ. ст. А.Д. Кныша // Ступени. СПб., 1992. № 2. С. 117–138.
268. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат., коммент. Н.Б. Исаевой, С.А. Исаева. Общ. ред., сост. и предисл. С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. 383 с. (Б-ка этической мысли).
269. *Кэмпбелл Д.* Свобода и сообщество // Вопр. философии. 1992. № 12. С. 112–126.
270. *Лукач Д.* Философско-историческая обусловленность и значение романа / Предисл. С.П. Поцелуева // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 73–78.

271. *Лэйнг Р.* Разделенное Я: Экзистенциал. исслед. душев. здоровья и сумасшествия / Пер. с англ. и предисл. О.В. Никифорова // Логос. М., 1992. № 3. С. 165–176.
272. *Лю Дацзюнь.* "И цзинь" и историко-философская традиция древности и средневековья / Сокр. пер. работы Лю Дацзюня "Чжоу и гайлунь" / Отв. ред. В.В. Зайцев; РАН. Ин-т философии. М., 1992. 156 с.
273. *Манхейм К.* Идеология и утопия / РАН. ИНИОН. Лаб. теории и истории культуры. Межвед. центр наук о человеке при Президиуме РАН. М.: ИНИОН, 1992. (Специализир. информ. по общеакад. прогр.: "Человек, наука, о-во: комплекс. исслед.".) Ч. 2. К XIX Всемирному философскому конгрессу. 153 с. Библиогр.: с. 142–153.
274. *Мейлер Н.* Белый негр / Публ., пер., предисл. и примеч. А.М. Зверева // Вопр. философии. 1992. № 9. С. 127–145.
275. *Мерло-Понти М.* Философ и социология // Вопр. социол. 1992. Т. 1, № 1. С. 5–15.
276. *Милош Ч.* Достоевский и Сведенборг / Пер. с англ. и послесл. Б. Дубина // Иностр. лит. 1992. № 8/9. С. 289–301.
277. *Мосс М.* Техника тела // Человек. 1993. № 2. С. 64–79.
278. *Мэлони Г.Н.* Религиозный опыт: феномен. анализ уникального поведенческого события // Человек. 1992. № 4. С. 15–21.
279. *Мюллер Э.И.* В. Киреевский и немецкая философия // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 114–129.
280. *Пиаже Ж.* Генетическая эпистемология // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 54–63.
281. *Плотин.* О благе или едином (VI, 9 (9)) / Публ. пер. и предисл. М.А. Гарнцева // Логос. 1992. № 3. С. 208–227.
282. *Поппер К.* Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993. 186 с. (Б-ка журн. "Путь").
283. *Поппер К.* Об источниках знания и незнания / Послесл. Н.Ф. Овчинникова // Вопр. истории естествознания и техники. 1992. № 3. С. 5–34.
284. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги // Пер. с англ. под общ. ред. и с предисл. В.Н. Садовского. М.: Междунар. фонд "Культурная инициатива". Открытое общество "Феникс", 1992. Т. 1. Чары Платона. 446 с. Указ.: с. 427–446. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. 525 с. Указ.: с. 491–525.
285. *Порфирий.* О гроте нимф // Человек. 1993. № 3. С. 59–70.
286. *Рамачарака.* Пути достижения индийских йогов // Подъем. Воронеж, 1993. № 1. С. 5–239.
287. *Сартр Ж.-П.* Воображение / Пер. и предисл. В.М. Рыкунова // Логос. М., 1992. № 3. С. 98–116.
288. *Сведенборг Э.* Из книги "Истинная христианская религия": Пер. с лат. // Иностр. л 1992. № 8/9. с. 302–306.
289. Социальная теория и современность: Сборник / Ред. кол.: Б.Н. Бессонов 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.
290. *Судзуки Д.Т.* Основы дзэн-буддизма: Главы из кн.: Пер. с англ. / Предисл. и коммент. Е.А. Торчанинова // Реверс. СПб., 1992. Вып. 1. С. 70–169.
291. *Твардовский К.* Автобиография / Подгот. к печати и предисл. Б.Т. Домбровского и др. // Вопр. философии. 1992. № 9. С. 61–74.
292. *Тиллих П.* Мужество быть: Пер. с англ. / Послесл. Т. Вевюрко, С. Лезова // Октябрь. 1992. № 9. С. 152–160.
293. *Тиллих П.* Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Обществ. науки и современность. 1992. № 6. С. 180–187.
294. *Унамуно М. де.* Любовь, боль, сострадание и личность / Пер. и коммент. Е. Гараджи // Золотой векъ. М., 1992. № 2. С. 24–30.
295. Философия от древности до наших дней: (Фрагменты и свидетельства). Учеб. пособие / Моск. гос. техн. ун-т им. Н.Э. Баумана. М.: Изд-во МГТУ, 1993. Ч. 1. Античность / Под ред. Е.О. Тер-Григорьян и др. 78 с.
296. *Фолльмер Г* По разные стороны мезокосмоса // Человек. 1993. № 2. С. 5–11.
297. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия: Пер. с нем. / Сост., послесл. и коммент. А.А. Гугнина. М.: Прогресс, 1992. 568 с. Библиогр.: с. 543–544.
298. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука / Предисл. к публ. С.В. Табачниковой // Вопр. философии. 1993. № 5. С. 43–53.

299. *Хабермас Ю.* Теория коммуникативного действия // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 4. С. 43–63.
300. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет // Логос. М., 1992. № 3. С. 81–97.
301. *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерланд. и примеч. В.В. Ошиса; Общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян. М.: Изд. группа "Прогресс"; "Прогресс-Академия", 1992. 459 с. Указ. имен: с. 446–453.
302. *Хёсле В.* Гении философии нового времени: Пер. с нем. / РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1992. 225 с. (Философы современ. мира. Лекции в Ин-те философии РАН.) Библиогр.: с. 219–224.
303. *Хёсле В.* Философия и экология: Пер. с нем. / РАН. Ин-т философии. М.: Наука, 1993. 204 с. (Философы современ. мира. Лекции в Ин-те философии РАН.) Библиогр.: с. 198–203.
304. *Шелер М.* Формы знания и образование: Докл., прочит. в Высш. шк. им. Лессинга 17 янв. 1925 г. Пер. с нем. // Человек. 1992. № 4. С. 85–96; № 5. С. 63–75.
305. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 5 т. М.: Моск. клуб, 1992. (Б-ка Моск. клуба.) Т. 1. Мир как воля и представление / Сост., вступ. ст., примеч. А.А. Чанышева; Пер. Ю.И. Айхенвальда под ред. Ю.Н. Попова. 395 с., портр.
306. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки мифологии мировой истории / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. (Б-ка "Филос. наследие".) 1. Гештальт и действительность. 667 с., портр. Библиогр.: с. 630–656. Указ. имен: с. 657–664.
307. *Штайнер Р.* Духовное водительство человека и человечества: Духовнонауч. рассмотрение развития человечества. Калуга: Духов. познание, 1992. 70 с. (Б-ка антропософии.) Библиогр.: с. 65–68.
308. *Штайнер Р.* Истина и наука; Посвящение и мистерии; О человеческой ауре. СПб.: Балтика, 1992. 94 с. (Духовное наследие.)
309. *Шубарт В.* Европа и душа Востока // Обществ. науки и современность. 1992. № 6. С. 83–93; 1993. № 1. С. 108–120; № 2. С. 176–184; № 3. С. 136–140; № 4. С. 167–176.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

НИКУЛИН Дмитрий Владимирович – канд. филос. наук, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

ЧУКОВЕНКОВ Юлий Акимович – профессор кафедры философии Московского института культуры

ЖЕРЕБКИН Сергей Васильевич – докторант Института философии РАН (Харьков)

РОКМОР ТОМ – профессор Дьюкенского университета (г. Питтсбург, Пенсильвания, США)

БЕЙНС КЕННЕТ – профессор департамента философии (Нью-Йорк, США)

СМИРНОВА Зинаида Васильевна – доктор филос. наук, консультант Института философии РАН

КОГАН Леонид Александрович – доктор филос. наук, консультант ИФРАН

НОВИКОВ Николай Васильевич – канд. филос. наук (Кёльн, Германия)

ПАВЛЕНКО Андрей Николаевич – канд. филос. наук, научный сотрудник ИФРАН

РОЗЕНТАЛЬ Бернис Глацер – профессор истории Фордхемского иезуитского университета (Нью-Йорк, США)

КАРЕЛОВА Любовь Борисовна – канд. филос. наук, научный сотрудник ИФРАН

МЕЕРОВСКИЙ Борис Владимирович – доктор филос. наук, ИФРАН

ЗАНЕР Ханс – профессор Базельского университета (Германия)

ГРОМОВ Михаил Николаевич – доктор филос. наук, зав. лабораторией истории русской философии ИФРАН

СМИРНОВ Андрей Владимирович – канд. филос. наук, научный сотрудник ИФРАН

ТКАЧЕНКО Григорий Александрович – канд. филос. наук, сотрудник ИФРАН

Н.В. НОВИКОВ

24 мая 1994 г. в Кёльне скончался Николай Васильевич Новиков, историк социологии, публицист и поэт, – один из авторов настоящего выпуска "Историко-философского ежегодника"

Николай Васильевич родился 28 апреля 1933 г. в Иваново. В 1957 г. окончил философский факультет МГУ Его блестящая дипломная работа, отмеченная Ломоносовской премией, была посвящена философии истории Джамбаттисты Вико.

Н.В. Новиков принадлежал к поколению социологов-шестидесятников, – к лучшим, политически неангажированным, профессионально ответственным его представителям. В кандидатской диссертации, защищенной в 1963 г., он первым ознакомил нашу научную общественность с одним из фундаментальных завоеваний американской социологии – теорией социального действия Т. Парсонса. Его более широкой подцензурной программой, лишь отчасти реализованной в публикациях 70-х годов, была либеральная критика концепций "организованного общества", на службу которой умело ставились понятия из арсенала Марксова социально-критического анализа.

В 1975–1976 гг. Николай Васильевич предпринял смелое и оригинальное исследование-истолкование творчества Эрнста Неизвестного. В 1977 г. рукопись этого эстетического и экзистенциально-философского сочинения была арестована КГБ, а ее автор причислен к разряду "потенциальных диссидентов" С этого времени имя одного из наиболее одаренных отечественных социологов надолго исчезло со страниц наших научных и публицистических изданий.

В 1979 г. Н.В. Новиков эмигрировал. Работал в Вене, Зап. Берлине, Кёльне. В 1981 г. в Нью-Йорке увидела свет книга "Эрнст Неизвестный: искусство и реальность" Затем появилось тесно связанное с нею собрание стихов.

В 1988 г. Николай Васильевич опубликовал на немецком языке монографию "Социология в России" По сути дела, это было первое в современной литературе систематическое освещение проблемного и институционального развития отечественной социологии до октября 1971 г., полемически заостренное против обвинительного, плехановско-ленинского понятия "субъективная социология"

В публицистических выступлениях, подготовленных для журналов и радиовещания, Н.В. Новиков знакомил немецкую и международную аудиторию с драматическим развитием национальных отношений в СНГ, с переориентацией социологических исследований в постсоветской России.

Смерть настигла Николая Васильевича в пору его творческой зрелости, оборвав работу над удивительно интересными научными и литературными замыслами. Друзья и коллеги в России сохранят память о его доброте, духовной независимости и нравственной требовательности. Масштаб его проницательности и таланта еще предстоит оценить будущему.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Никулин Д.В. Истина, сеть и путь в философии Платона 5

Чуковенков Ю.А. Антропология классической патристики (по сочинениям грекоязычных авторов) 13

Жеребкин С.В. Театр и война. Образы солдата и учителя в философии и драматургии (Германия, вторая половина XVIII в.) 57

Рокмор Т. Гегель, немецкий идеализм и антифундаментализм (пер. Т.А. Алексеевой) 69

Алексеева Т.А. Роулс и возрождение американской политической философии 86

Бейнс К. Либерализм Роулса и коммунитаристская критика (пер. Т.А. Алексеевой) 89

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Смирнова З.В. Славянофилы и П.Я. Чаадаев 109

Коган Л.А. Из истории русского гегельянства 130

Новиков Н.В. Исходные типы социологического мышления в России 144

Павленко А.Н. Место и роль науки в миросозерцании Павла Флоренского 169

Розенталь Б.-Г. Стадии ницшеанства: интеллектуальная эволюция Мережковского (пер. Ю.В. Синеокой, сверка перевода Н.В. Мотрошиловой) 191

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Никулин Д.В. "Разнообразные рассуждения" Плотина 213

Плотин. Разнообразные рассуждения Эннеады III. 9 (13) (пер. Д.В. Никулина) 217

Петров В.В. К публикации "Гомилии на Пролог Евангелия от Иоанна" Эриугены 222

Иоанн Скотт. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна (пер. В.В. Петрова) 224

Карелова Л.Б. Отрывки из трактата Исиды Байгана "Вопросы и ответы в городе и деревне" (Тохимондо) (пер. Л.Б. Кареловой) 249

Исида Байган. Вопросы и ответы в городе и деревне (Тохимондо) (пер. Л.Б. Кареловой) 260

Яковлев В.М. Письмо об универсальной характеристике 275

Два письма Достопочтимого отца Буве, миссионера Ордена Иисуса, г-ну Г.В. Лейбницу (пер. В.М. Яковлева) 277

Мееровский Б.В. Людвиг Фейербах о философии и христианстве 290

Людвиг Фейербах. О философии и христианстве в связи с упреком в нехристианском характере философии Гегеля (пер. С.А. Ромашко, сверка перевода Б.В. Мееровского) 293

Мартин Хайдеггер. Самоутверждение немецкого университета (пер. В.В. Бибихина). 298

Карл Ясперс. Тезисы к вопросу об обновлении высшей школы (пер. В. Кононова, сверка перевода Н.В. Мотрошилова) 307

Ханс Занер. "Тезисы к вопросу об обновлении высшей школы" (1933) Ясперса в критическом сравнении с ректорской речью Хайдеггера (пер. В. Кононова, сверка перевода Т.Б. Длугач, Н.В. Мотрошиловой) 327

ИССЛЕДОВАНИЯ И ДИСКУССИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Громов М.Н. Русская средневековая мысль в контексте мировой философии 342

Смирнов А.В. Существует ли "всемирная философия", или Проблема преодоления чуждости чужого 352

Ткаченко Г.А. К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада).... 361

БИБЛИОГРАФИЯ 365

АВТОРЫ ВЫПУСКА 378

CONTENTS

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Nikulin D.V. Truth, Web and Path in Plato's Philosophy 5

Chukovenkov Yu.A. The Anthropology of Classical Patristic Philosophy in the Works of Greek Authors 13

Zheryobkin S.V Theater and War. Images of the Soldier and the Teacher in Philosophy and Drama (Germany, Second Half of the 18th Century) 57

Rockhmore T Hegel, German Idealism and Anti-Fundamentalism (Translated by T.A. Alekseyeva) 69

Alekseyeva T.A. Rawls and the Renascence of American Political Philosophy 86

Baynes K. Rawls' Liberalism and its Communitarian Critics (Translated by T.A. Alekseyeva) .. 89

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Smirnova Z.V The Slavophiles and P.Ya. Chaadaev 109

Kogan L.A. From the History of Russian Hegelianism 130

Novikov N.V. The Originary Types of Sociological Thinking in Russia 144

Pavlenko A.N. The Place and Part of Science in Pavel Florensky's World View 169

Rosenthal B.-G. The Stages of Nietzscheanism: Merezhkovsky's Intellectual Evolution (Translated by Yu.V. Sineokaya and edited by N.V. Motroshilova) 191

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

Nikulin D.V. Plotinus' "Diverse Reasonings" 213

Plotinus. Diverse Reasonings (Translated by D.V. Nikulin) 217

Petroff V.V. To the Publication of John Scotus Erigena's "Homily on the Prologue to St John's Gospel" 222

John Scotus. Homily on the Prologue to St John's Gospel (Translated by V.V. Petroff) 224

Karelova L.B. Excerpts from Ishida Baigan's Treatise "Questions and Answers in the Town and Country (Tohimondo)" (Translated by L.B. Karelova) 249

Ishida Baigan. Questions and Answers in the Town and Country (Tohimondo) (Translated by L.B. Karelova) 260

Yakovlev V.M. Letter on the Universal Characteristic 275

Two Letters by the Reverend Father Bouvet, Missionary of the Society of Jesus, to Herr G.W. Leibniz (Translated by V.M. Yakovlev) 277

Meyerovsky B.V. Ludwig Feuerbach on Philosophy and Christianity 290

Ludwig Feuerbach. On Philosophy and Christianity in Connection with Hegel's Philosophy Being Reproached with a Non-Christian Nature (Translated by S.A. Romashko and edited by B.V. Meyerovsky) 293

Martin Heidegger. Self-Affirmation of the German University (Translated by V.V. Bibikhin). 298

Karl Jaspers. Theses on the Question of the Renewal of Higher School (Translated by V.V. Kononov and edited by N.B. Motroshilova) 307

Zaner H. "Theses on the Question of the Renewal of Higher School" (1933) as Brought into Critical Comparison with Heidegger's Rector Speech (Translated by V.V. Kononov and edited by T.B. Dlugach, N.V. Motroshilova) 327

RECENT INVESTIGATIONS AND DISCUSSIONS

Gromov M.N. Russian Medieval Thinking in the Context of World Philosophy 342

Smirnov A.V Is There a "World Philosophy", or The Problem of Overcoming the Otherness of the Other 352

Tkachenko G.A. On the Problem of Constructing a Language of Description for Oriental (and Occidental) Cultures 361

BIBLIOGRAPHY 365

NOTES ON THE CONTRIBUTORS 378

Научное издание

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК

1994

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Заведующая редакцией "Наука – философия, социология, психология, право" *Е.А. Жукова*
Редактор *В.С. Егорова*
Художественный редактор *Г.М. Коровина*
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*
Корректоры *Н.Л. Голубцова, Р.В. Молоканова*

Набор и верстка выполнены в издательстве на компьютерной технике

ИБ № 1237

ЛР № 020297 от 27.11.91

Подписано к печати 20.03.95
Формат 60×90 1/16. Гарнитура Таймс
Печать офсетная. Усл.печ.л. 24,0. Усл.кр.-отт. 24,0
Уч.-изд.л. 27,2 Тираж 1440 экз.
Тип. зак. 3011

Издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12